



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مجلة علمية تخصصية، نصف سنوية
خاصة بشؤون الإمامة
السنة الثانية/ العدد الثاني/ ١٤٤٦ هـ/ ٢٠٢٥ م



المشرف العلمي د. الشيخ محمد تقي سبجاني
رئيس التحرير د. الشيخ محمد فريد أنصاري
مدير التحرير د. عبد المجيد إعتصامي
سكرتير التحرير حسن رستحي

هيئة التحرير (أبجدياً)
د. الشيخ جعفر المهاجر - لبنان
د. الشيخ حسن طارمي - إيران
د. الشيخ رضا برنجنكار - إيران
الشيخ رضا مختاري - إيران
السيد رياض الحكيم - العراق
السيد ضياء الخباز - المملكة العربية السعودية
الشيخ عبد الله الدشتي - الكويت
د. الشيخ عبد الله الدقاق - البحرين
السيد علي الشهرستاني - العراق
د. الشيخ قيس العطار - إيران
السيد محمد رضا شرف الدين - لبنان
د. محمد رضا اللواتي - عمان
د. الشيخ محمد علي مهدي راد - إيران
رعد الحجاج
محبوب محسني
محمد زراقط

الترجمة العربية
التصميم والإخراج الفني
التدقيق اللغوي

العدد المطبوع: ٥٠٠ نسخة

العنوان: إيران. قم المقدسة. شارع بسيج. بجانب فرع رقم ٣٩،
مؤسسة الإمامة الدولية

رقم الهاتف: ٣٣٥٥٣٦٥٧ ٢٥ ٩٨+

موقع المجلة: iaj.emamat.org





دليل المؤلفين

ضوابط نشر البحث العلمي

- ١- تستقبل مجلة الإمامة البحوث و المقالات العلمية عبر رفعها على المنصة المختصة بها وفقاً للعنوان التالي: [/https://iaj.emamat.org](https://iaj.emamat.org)
- ٢- تمتنع المجلة عن نشر البحوث التي سبق نشرها في سائر المجلات أو على المواقع الإلكترونية و كذلك الأبحاث المرشحة للنشر في مجلات أخرى في نفس الوقت، كما تتخذ المجلة القرار النهائي في تلخيص و تعديل و تقويم المقالات من الجانب العلمي و الأدبي و الفتّي.
- ٣- يلزم ذكر الإسم الكامل و رقم الهاتف و البريد الإلكتروني و نوعية النشاط العلمي لكاتب المسئول ضمن المقال المرسل، كما يلزم تحديد (الكاتب المسئول) بالضبط، لكي تكون مراسلات المجلة و متابعتها كلها معه عبر موقع المجلة.
- ٤- تحكي المقالات المنشورة في المجلة عن آراء مؤلفيها فقط و لا تحكي عن رؤية المجلة إلزاماً؛ كما تستقبل المجلة التحليل و النقد فيما يخص البحوث المنشورة فيها.
- ٥- يمكن إستخدام المطالب المنشورة في المجلة مع ذكر المصدر.
- ٦- يلزم أن يشتمل المقال على ملخص (من ١٠٠ إلى ١٥٠ مفردة) و الكلمات المفتاحية (٥ إلى ٧ كلمات) و مقدّمة و متن المقال و النتائج (المجموع كحد اقصى ٩ آلاف كلمة) و قائمة المصادر (غير محدودة).

أسلوب كتابة الهوامش و المصادر

أ) الهوامش

- يلزم مراعاة الأسلوب التالي في ذكر المصادر في الهوامش:
- آيات القرآن الكريم: إسم السورة، رقم الآية. المثال: سورة الكهف: الآية ٥٠.
- الكتب: لقب المؤلف، إسم المؤلف، إسم الكتاب: رقم المجلد/ رقم الصفحة.
- المثال: الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي: ٥٣١/١.

• البحوث و المقالات: لقب المؤلف، إسم المؤلف، عنوان البحث العلمي، إسم المجلة، العدد/ رقم الصفحة.

المثال: رضائي، رمضان، ظاهرة الالتفات في الأحاديث القدسية، مجلة آفاق الحضارة الإسلامية، ٢٩/٢٦.

ب) المصادر

• يلزم ذكر المصادر في نهاية البحث العلمي وفقاً للنمط التالي:

الكتب: لقب المؤلف، إسم المؤلف، إسم الكتاب، إسم المترجم أو المحقق، مكان النشر، الناشر، سنة النشر.

المثال: الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٦م.
البحوث و المقالات: لقب المؤلف، إسم المؤلف، عنوان البحث العلمي، إسم المجلة، العدد، تاريخ النشر.

المثال: رضائي، رمضان، ظاهرة الالتفات في الأحاديث القدسية، مجلة آفاق الحضارة الإسلامية، العدد ٢٦، فبراير ٢٠٢٤ (الخريف والشتاء)

فهرس المقالات



- ٧ موقع الاعتقاد بالإمامة بين أصول الدين، تحليل موضوع البحث ودراسة الأقوال
الشيخ حسن الغروي الكاشاني
- ٦٥ وجوه الاضطراب إلى الحجة الإلهية في كلام الأئمة عليه السلام
السيد أحمد نقى زادة
- ٩٧ مفهوم العصمة في ضوء التفاسير الكلامية؛ دراسة مقارنة
الشيخ أركان الخزعلي
- ١٢٥ الكمال التقني للدين بإبلاغ الإمامة والخلافة العلوية؛ قراءة جديدة في تفسير آية الإكمال
محمد فاكّر ميدي / السيد مهدي حسيني
- ١٧٣ الشمول التعليقي في النجاة: دور الإيمان بالإمامة في النجاة الأخروية
منصور پهلوان / مهدي قندي
- ٢٠٧ تأويل مفردة «النور» في القرآن الكريم بـ «ولاية المعصومين عليهم السلام»
رحمان عشريه / السيد محمد پور حسيني



موقع الاعتقاد بالإمامة بين أصول الدين، تحليل موضوع البحث ودراسة الأقوال^١

الشيخ حسن الغروي الكاشاني^٢

الملخص

ما هو موقع الاعتقاد بالإمامة بين أصول الدين، وما هي علاقتها بسائر مسائل أصول الدين، وبماذا يتميز الفرد المسلم المعتقد بالإمامة عن غير المعتقد بها، فهل للاعتقاد بها تداعيات على سائر أجزاء العقيدة ومنظومة الدين؟ كل ذلك بغض النظر عن طريقية معرفة الإمام في فهم الدين. وهذه الجهة أهم من الجهة الطريقية والغاية منها إثبات أن معرفة الإمام في نفسها ضرورية، بغض النظر عن كون الإمام طريقاً إلى فهم الدين، فعند القائلين بالموضوعية حتى لو لم تترتب على معرفة الإمام أية ثمرة غير أن نفس المعرفة واجبة بالوجوب الاعتقادي.

وقد تحصل الغفلة فتُحصر ضرورة بحث الإمامة في الجهة الطريقية، والحال أن الإمامية اتفقوا على موضوعية بحث الإمامة؛ ولذلك جعلوا الإمامة من أصول الدين، فلو كان دور الإمام مجرد طريق لفهم الدين ولم يكن له أي دور آخر، وكان شأنه شأن الراوي المعصوم عن الله ورسوله لما جُعِلت الإمامة أصلاً من أصول الدين، فإن الرواة وإن كان دورهم مؤثراً في الوصول إلى الدين ولولاهم لاندurst آثار النبوة، إلا أنه لا يجب الاعتقاد بهم كما يجب الاعتقاد

١. تاريخ الاستلام: ٢٤/٢/٢٠٢٥ م؛ تاريخ القبول: ١١/٦/٢٠٢٥ م.

<https://doi.org/10.22034/iaj.2026.241300> doi

٢. أستاذ في الحوزة العلمية بالنجف الأشرف. salamnajaf@gmail.com

بأن الله وبالرسول، فتسأل المذهب وضرورته على جعل الإمامة في عرض النبوة والتوحيد والعدل والمعاد من ضمن أصول الدين دليلاً واضحاً على أنّ المذهب الإمامي قائم على كون العقيدة بالإمامة لها موضوعية في الدين. والمقصود بالبحث في هذه المقالة أولاً تبين موضوع البحث وبيان الوجوه الثبوتية الموجودة في المسألة. ومن ثم تحقيق الأقوال ومتبنيات كل من المدرسة الإمامية ومدرسة أهل السنة، وأما ذكر الأدلة عليها فهو خارج عن غرض هذه الرسالة.

الكلمات المفتاحية: الإمامة، أصول الدين، امامية، المعرفة

المراد من أصول الدين وخصائصها

نقصد بأصول الدين ما يختصّ بجملة من المميزات:

ما يُنْطاط بها أصل تحقّق الدين والإيمان فلا دين من دونها، في مقابل فروع الدين كالصلاة والصوم التي لا يُنْطاط بها أصل الإيمان ولا يترتّب على تركها الكفر، وإنّما هي أمور متأخرة عن أصل الإيمان وتاركها لا يخرج عن الدين بل يكون فاسقاً.

١. المطلوب في أصول الدين هو الاعتقاد والالتزام الذي هو من أعمال القلب، وليس من أعمال الجوارح. فالمطلوب في التوحيد مثلاً هو الالتزام القلبي والتصديق بوجود الإله الواحد الأحد، والعمل فرع من هذا الالتزام. وأما الفروع ففي كثير من الأحيان ترتبط بعمل الجوارح. وعليه فإذا قلنا إنّ الإمامة من أصول الدين، فهذا يعني أنّ الإمامة أمرٌ عقدي لا بد من الالتزام بها، وإذا قلنا إنّها من فروع الدين فهذا يعني عدم وجوب الاعتقاد ويكفي وجوب طاعة الإمام.^١

٢. ما يجب الاعتقاد به من أصول الدين لا ينحصر بزمان دون زمان؛ بل يكون فوق الزمان والمكان، فمثلاً في النبوة التي هي من أصول الدين لا يكون الشخص مسلماً إلا إذا اعتقد بنبوة النبي الذي عاش قبل ١٤٠٠ سنة، وليست النبوة قضية

١. نعم هناك ما يجب الاعتقاد به وليس من أصول الدين كتفاصيل أصول الدين من الأمور العقديّة، كما أنّ هناك من الفروع ما يكون المطلوب فيه عمل القلب مثل النية وقصد القرية، وحسن الظن بالله وحرمة سوء الظن بالمؤمن. لكن أصول الدين لا تكون إلا من الأمور العقديّة المرتبطة بالعمل الجانحي وليس الجارحي.

تاريخية بحتة انقضت زمانها، كما يجب الاعتقاد بالمعاد وهو لم يتحقق بعد. فإذا كانت الإمامة من أصول الدين يكون الاعتقاد بها لازماً ولو لم يكن الإمام معاصراً للمكلف.

أقسام أصول الدين

ثمة تقسيمات عدة لأصول الدين من حيثيات مختلفة، نذكرها تباعاً:

أ: أقسام أصول الدين من حيث تأثيرها في تحقق الإسلام أو الإيمان إن إناطة الإسلام أو الإيمان بالعقيدة على أربعة درجات:

الأولى: ما يتوقف الإسلام أو الإيمان على الاعتراف به مطلقاً، فيكون المنكر أو الجاهل غير مسلم أو غير مؤمن حتى ولو كان معذوراً في جهله، وذلك كالإقرار بالشهادتين للدخول في الإسلام، وهذا ما اتفق عليه الكل من فقهاءنا من أن ما يدخل الإنسان في الإسلام هو التشهد بالشهادتين (انظر: الشهيد الأول، ١٤٣٠هـ: ج ٢، ص ٣١؛ المحقق الكركي، ١٤٠٩هـ: ج ٣، ص ١٧٢؛ النجفي، ١٣٦٢ش: ج ٤، ص ٨٣؛ الخميني، ١٣٨٠ش: ج ٣، ص ٤٦٨ - ٤٦٩؛ الغروي، د.ت: ج ٢، ص ٦٧)، بل لعله من الضروريات كما قال السيد الحكيم (الحكيم، ١٣٩١هـ: ج ٢، ص ١٢٢). فمن جهل التوحيد أو لم يعرف النبي مثلاً ولم يتشهد بالشهادتين لا يكون مسلماً ولو كان قاصراً معذوراً في جهله ولا يعاقب لقصوره، بل غاية الأمر يكون مستضعفاً.

قال السيد الخوئي رحمته الله:

«قد اعتبر في الشريعة المقدسة أمور على وجه الموضوعية في تحقق الإسلام، بمعنى أن إنكارها أو الجهل بها يقتضي الحكم بكفر جاهلها أو منكرها وإن لم يستحق بذلك العقاب؛ لاستناد جهله إلى قصوره وكونه من المستضعفين، فمنها: الاعتراف بوجوده جلّت عظمته، ووحدانيته في قبال الشرك... ومنها: الاعتراف بنبوة النبي ورسالته ﷺ...» (الغروي، د.ت: ج ٢، ص ٥٨ - ٥٩. وانظر: الغروي، د.ت: ج ٣، ص ٢٣٤؛ الخليلي،

١٤٢٦هـ. (الف): ج، ١، ص ١٠؛ الخلخالي، ١٤٢٦هـ. (ب): ج، ٣، ص ٩).

الثانية: ما يتوقف الإسلام أو الإيمان على الاعتراف به إذا علم به وليس مطلقاً.

وممن صرح بذلك الشيخ الأنصاري حيث قسم المعارف والعقائد إلى قسمين: أحدهما: ما يجب على المكلف الاعتقاد والتدين به غير مشروط بحصول العلم كالمعارف، فيكون تحصيل العلم من مقدمات الواجب المطلق، فيجب. الثاني: ما يجب الاعتقاد والتدين به إذا اتفق حصول العلم به، كبعض تفاصيل المعارف. (الأنصاري، ١٤١٩هـ: ج، ١، ص ٥٥٥).

والمعروف أنّ المعاد وإن كان من أصول الدين إلا أنّ من لم يقرّ بالمعاد لجهله سيما إن كان قاصراً كجديد الإسلام؛ لا يضرّ ذلك بإسلامه. فليس من شروط الدخول في الإسلام الإقرار والشهادة بالمعاد، على نحو الاعتقاد بالتوحيد والنبوة. نعم لو علم بالمعاد وجب الاعتقاد به.

هذا هو المعروف بين فقهاءنا إلا أنّ السيّد الخوئي رحمته الله بالرغم من تصريحه بذلك في مواطن عدّة؛ لكنه ذهب إلى لزوم الاعتقاد بالمعاد أيضاً في مواطن أخرى. ففي ذيل كلامه السابق في ذكر الأمور التي اعتُبرت في تحقق الإسلام على وجه الموضوعية قال: ومنها: الاعتراف بالمعاد وإن أهمله فقهاؤنا رحمهم الله إلا أننا لا نرى لإهمال اعتباره وجهاً، كيف وقد قرّن الإيمان به بالإيمان بالله سبحانه في غير واحد من الموارد (الغروي د.ت: ج، ٢، ص ٥٩).

ويمكن الجمع بين كلماته بأنّ الاعتراف بالشهادتين والمعاد محقّق للإسلام، وإظهار الشهادتين كاشف عنه (جمع من المحققين، ١٣٨١ش: ج، ٢٧، ص ٤١٥)، فبعد الإقرار بالرسالة لا نحتاج إلى الإقرار بالمعاد مستقلاً؛ لأنّ المعاد من أوضح بديهيات الرسالة.

وذلك لأنّ الضروريات متفاوتة الدرجة في البدهاة والوضوح، والمعاد لو سلّم عدم تقوم معنى الرسالة به، فلا ريب في كونه من أبده الضرورات الدينية التي لا يعقل خفاؤها على أيّ سامع بالأديان السماوية، فمن ذلك اختلف حاله عن باقي

الضرورات (السند، ١٤١٥هـ: ج ٢، ص ١٠٠).

الثالثة: ما لا يتوقف الإسلام أو الإيمان على الاعتراف به؛ بل يكون إنكاره مطلقاً موجباً للخروج عن الإسلام، سواء علم بأنه ضروري أم لا. وذلك كبعض ضروريات الدين المهمة التي عدّت من أئافى الإسلام، والتي يؤدّي إنكارها إلى إنكار أصل من أصول الدين، فإنّه لا يناط الإسلام بالإقرار بها؛ ولكن إنكارها يفضي إلى إنكار أصل من أصول الدين، وبالتالي يؤدّي إلى الخروج عن الإسلام.

وممن نبّه على هذا التفصيل المحقق الميرزا القمي قال في القوانين:

أنّ أصول الدّين، بعضها من أصول الدّين بالاستقلال، وبعضها من جهة أنّ إنكاره يستلزم إنكار أصل من أصول الدّين (الميرزا القمي، ١٤٣٠هـ: ج ٤، ص ٤٤١).

الرابعة: نفس الصورة الثالثة وهي أن يكون إنكاره مخرجاً عن الإسلام أو الإيمان؛ لكن بشرط أن يكون إنكاره لذلك عالماً متعمداً حيث يرجع إلى تكذيب النبي ﷺ، وذلك كبعض الضروريات الأخرى.

فلو قلنا إنّ الإمامة من أصول الدين يقع الكلام في أنّها داخلة في أي قسم من هذه الأقسام الأربعة؟

ب: أصول الدين الظاهري وأصول الدين الواقعي

تنقسم أصول الدين من جهة أخرى إلى أصول الدين الواقعي وأصول الدين الظاهري، والمراد بالدين الواقعي ما يكون سبباً للنجاة الأخروية ومعيّاراً للثواب والعقاب وقبول الأعمال. بينما الدين الظاهري ما يكون سبباً لجريان أحكام الإسلام على الإنسان في الدنيا، ويُنَاط به حرمة المال والدم والحكم بالطهارة وحلّ الذبائح وجواز النكاح والميراث وغير ذلك، وأما بعد الموت فلا أثر له كما لا يؤثر في النجاة الأبدية ولا في قبول الأعمال، ويدخل فيه المنافق بأقسامه.

ويقابلهما الكفر الواقعي والكفر الظاهري، فالإسلام الظاهري يجتمع مع الكفر الواقعي، أما الإسلام الواقعي فلا يجتمع مع الكفر الواقعي.



وقد عبّر في لسان الروايات وكلمات الفقهاء عن الدين الظاهري بالإسلام، وعن الدين الواقعي بالإيمان (راجع الكليني، ١٤٠٧ هـ: ج ٢، ص ٢٤: باب «أَنَّ الْإِسْلَامَ يُحَقَّنُ بِهِ الدَّمُ وَتُؤَدَّى بِهِ الْأَمَانَةُ وَأَنَّ الثَّوَابَ عَلَى الْإِيمَانِ»)، وعلى ضوء ذلك عبّروا عن أصول الدين الظاهري بأصول الإسلام، وعن أصول الدين الواقعي بأصول الإيمان.

وهناك تقسيم آخر راجع من القرن ١٢ الهجري وهو التقسيم إلى أصول الدين وأصول المذهب؛ ولكن سنبين أنه ليس تقسيماً جديداً وإنما هو اسم آخر لأصول الدين الواقعي أي أصول الإيمان، وأصول الدين الظاهري أي أصول الإسلام.

وعليه فأصول الدين الواقعي تمتاز بخصوصيتين إضافيتين غير الثلاثة التي تشترك فيها غيرها:

أصول الدين الواقعي شرط لقبول الأعمال وصحتها، فالأعمال الجوارحية وفروع الدين لا تُقبل من دون أصول الدين، بل لا تصح أساساً.

النجاة أو الهلاك الأبدي يتوقف على أصول الدين الواقعي دون الفروع ودون أصول الدين الظاهري.

فلو قلنا إنّ الإمامة من أصول الدين فهل تكون من أصول الدين الواقعي أو الظاهري؟ وبعد ملاحظة المراتب الأربعة في التقسيم الأول، يكون القول بأنّ الإمامة من أصول الدين على ثمانية وجوه:

كون الاعتراف بها من أصول الدين الواقعي مطلقاً مع العلم أو من دونه

كون الاعتراف بها من أصول الدين الواقعي في صورة حصول العلم بها

كون إنكارها مطلقاً موجبا للخروج عن الدين الواقعي.

كون إنكارها مع العلم موجبا للخروج عن الدين الواقعي.

كون الاعتراف بها من أصول الدين الظاهري مطلقاً مع العلم أو من دونه

كون الاعتراف بها من أصول الدين الظاهري في صورة حصول العلم بها

كون إنكارها مطلقاً موجبا للخروج عن الدين الظاهري.

كون إنكارها مع العلم موجبا للخروج عن الدين الظاهري.

والثمرة التي تترتب على هذه الاحتمالات أو الوجوه مختلفة جداً، فلو كان الاعتراف بها مطلقاً من أصول الدين الواقعي، فإنه يترتب عليه عدم الحكم بإيمان من لم يتشهد بالشهادة الثالثة وإن كان جاهلاً أو قاصراً أو مستضعفاً، نعم لا يخل ذلك في إسلامه الظاهري.

وعلى القول الثاني يكون المستضعف والجاهل القاصر مومنأً واقعاً، وإنما خصوص من علم بها ولم يعترف بها لا يكون مومنأً واقعاً وإن كان مسلماً ظاهراً.

وعلى الثالث يخرج عن الإيمان الواقعي من أنكرها مطلقاً، ولا يخرج عن الإسلام الظاهري، كما أنَّ الإقرار بها يكون شرطاً للدخول في الإيمان.

والرابع كالثالث لخصوص العالم بأنها من ضروريات الدين.

وعلى الخامس يكون الاعتراف بها مطلقاً شرطاً للدخول في الإسلام الظاهري، فغير المتشهد بالشهادة الثالثة لا يُحكم بإسلامه وإن كان مستضعفاً أو جاهلاً.

والسادس كالخامس لخصوص العالم بها، وأما الجاهل القاصر والمستضعف فعدم اعترافه بها لا يضر بإسلامه الظاهري.

وعلى السابع يكون إنكارها مطلقاً موجبا للخروج عن الإسلام الظاهري.

والثامن كالسابع لخصوص العالم بكونها من ضروريات الدين.

تاريخ المسألة والأقوال

رأي أهل السنة بكونها من فروع الدين

ذهب أهل السنة والجماعة قاطبة كما يظهر من كلماتهم إلى أن الإمامة من فروع الدين، وأنها مرتبطة بأفعال المكلفين ولا صلة لها بإثبات الإسلام والإيمان أو الكفر، كما لا تُنطاط بها النجاة الأبدية، وليست شرطاً لقبول سائر الأعمال^١، والبحث عنها

١. بل قالوا بأن الإحتياط يقتضي عدم الدخول في مباحث الإمامة، و من يجهلها لا يضره جهله شيئاً بل قد يكون أسلم في الدين ممن يعلمها، قال الجويني فإن «الكلام في هذا الباب ليس من أصول الاعتقاد، والخطر



هو بحث فقهيٍّ مركّزه البحث في وجوب نصب الإمام على المسلمين كفاية، وفي وجوب طاعته.

قال التفتازاني (ت ٧٩٢ هـ) في شرح المقاصد:

«لا نزاع في أنّ مباحث الإمامة بعلم الفروع أليق، لرجوعها إلى أن القيام بالإمامة ونصب الإمام الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفايات. وهي أمور كلية تتعلق بها مصالح دينية أو دنيوية، لا ينتظم الأمر إلا بحصولها فيقصد الشارع تحصيلها في الجملة، من غير أن يقصد حصولها من كل أحد، ولا خفاء في أن ذلك من الأحكام العملية دون الاعتقادية» (تفتازاني، ١٤٠٩ هـ: ج ٥، ص ٢٣٢).

وذكر فيه بعد إيراد بعض الأدلة على خلافة أبي بكر:

«وهذه الوجوه وإن كانت ظنيات فنصب الإمام من العمليات، فيكفي فيه الظن». (تفتازاني، ١٤٠٩ هـ: ج ٥، ص ٢٦٧)

وقال الجرجاني (ت ٨١٦ هـ) في شرح كلام الإيجي (ت ٧٥٦ هـ):

«ليست الإمامة من أصول الديانات والعقائد خلافاً للشيعة؛ بل هي (عندنا من الفروع) المتعلقة بأفعال للمكلفين؛ إذ نصب الإمام عندنا واجب على الأمة سمعاً (وإنما ذكرناها في علم الكلام تأسيساً بمن قبلنا)»^١.

على من يزل فيه يربى على الخطر على من يجهل أصله» الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد: ص ١٦٣. وقال الغزالي بأن: «النظر في الإمامة أيضاً ليس من المهمات، وليس أيضاً من فن المعقولات فيها من الفقهيّات، ثم إنها مثار للتعصبات والمعرض عن الخوض فيها أسلم من الخائض بل وإن أصاب، فكيف إذا أخطأ!». (الغزالي، ١٤٠٩ هـ: ص ١٤٧) وقال سيف الدين الأمدي: «الإمامة ليس من أصول الديانات، ولا من الأمور اللابديّات، بحيث لا يسع المكلف الإعراض عنها، والجهل بها، بل لعمرى إن المعرض عنها لأرجى حالا من الواغل فيها، فإنها قلما تنفك عن التعصب والأهواء، وإثارة الفتنة والشحناء، والرجم بالغيب في حق الأنمة والسلف بالإزراء، وهذا مع كون الخائض فيها سالكا سبيل التحقيق، فكيف إذا كان خارجا عن سواء الطريق؟». (الأمدي، ١٤٢٤ هـ: ص ٣٠٩).

١. الشريف الجرجاني، ١٣٢٥ هـ: ج ٨، ص ٣٤٤.



هذا هو رأي أهل السنة في الإمامة في ظاهر كلماتهم؛ ولكن هناك بعض الشواهد من كلمات علمائهم قد تفسر بأنها معاكسة للقول بأنها من الفروع.

قال الشهيد القاضى نور الله المستري:

«ومن العجب أنهم بالغوا في فرعية هذه المسألة حتى قالوا: لا يجب البحث عنها ولا طلب الحق فيها بل يكفي فيها التقليد، ولهذا لا يُكفّر مخالفها؛ بل لا يُفسّق في ظاهر أقوالهم. وإنما التزموا ذلك لتحصل الغفلة عما اقترحوه من ثبوت الإمامة بالاختيار دون النص والاعتبار، ولئلا يحصل الظفر بفساد ما انتحله خلفاؤهم من حقوق الأئمة الأعلام، واختلقوه من الأحاديث التي أسندوها إلى النبي ﷺ، ثم ناقضوا ذلك وصّرحوا بأن حقوق النبوة من حماية بيضة الإسلام وحفظ الشرع ونصب الأولوية والأعلام في جهاد الكفار والبغاة والانتصاف للمظلوم وإنفاذ المعروف وإزالة المنكر وغير ذلك من توابع منصب النبوة ثابتة للإمامة، لأنها خلافة عنها...» إلى أن قال: «بل هم يناقضون ذلك بفعلهم أيضا حيث يتصدّون لقتل من ظنّ أن أبا بكر ليس بإمام، أو قال أنا أعتقد أنّ أمير المؤمنين عليه السلام خليفة النبي ﷺ بلا واسطة لظنّ أداني إليه أو تقليد لبعض المجتهدين. وبالجمله لو كانت هذه المسألة من الفروع لكفى فيها ظنّ المجتهد أو تقليد الغير، فلا يكون سبيل إلى تخطئة المجتهد الذي ظنّ أو قال شيئا ممّا تقدّم فضلا عن قتله والحال أنّ فتواهم بل فعلهم بخلاف ذلك»^١.

١. المستري، ١٤٠٩هـ: ٢ / ٣٠٥-٣٠٨. وقال السيد المرعشي في التعليقة عند قوله يتصدّون للقتل: «و يكفي في ذلك أن تراجع الى كتب التراجم فتراها مشحونة بالشهداء من علماء الشيعة والله در العلامة المجاهد الآية الأمينى دامت بركاته في تأليفه كتاب شهداء الفضيلة و عليك بالنظر فيه فتجد أن المذكورين فيه هم علماء الشيعة الذين قتلوا في سبيل التشيع و منهم الشيخان السعيدان الشهيدان الاول والثاني و منهم مولانا الشريف القاضي مصنف الكتاب و ممن قتل في هذا الشأن جدي العلامة السيد أبو المجد الحسيني المرعشي و قد أشرنا في المقدمة أنه قتلته أكراد الشافعية بإشارة من علمائهم و قد أضفنا على



إنّ الإختلاف في المسائل الفقهية لا يخرج أحدا عن المذهب ولا عن الملة ولا يستتبع تفسيقا ولا تكفيرا ولا تضليلا ولا الخلود في النار. فما أكثر الاختلاف في الأمور الفقهية، فهذا الشافعي يخالف أحمد في فروع عديدة، وكلاهما يخالفان أبا حنيفة في مسائل أخرى وثلاثتهم يخالفون مالكا في بعض آخر، ولكنهم لا يكفرون أحدا بالاختلاف فيها ولا يحكمون عليه بالضلال؛ بل جعلوا للمصيب منهم أجرين وللمخطئ أجرا واحدا.

فاللزام من كون الإمامة من الفروع هو عدم الفرق بين الشيعة والسنة وسائر الطوائف الإسلامية إلا في مسألة فقهية فرعية لا اعتقادية أساسية، فلا يكون الفرق بينهم إلا كالفرق بين الفرق الشافعي والحنبلي؛ ولكنهم لم يلتزموا بذلك، فحكموا على من لم يقل بشرعية خلافة أبي بكر بالضلال، وبأنه من الفرق الهالكة في النار، ولم يجوزوا العمل بالمذهب الجعفري. فهل يكون هذا إلا من جهة كون الإمامة من العقائد الأساسية في الدين لا مجرد مسألة فقهية؟

حينما يصل البحث إلى الاختلاف في الاجتهاد لم يكفر أهل السنة الصحابة ولم يفسقوهم، مع كثرة الاختلافات بينهم، حتى ما انجر إلى سلّ السيف وسفك الدماء، بحجة أنهم مجتهدون، فلو كان الاختلاف في الإمامة مجرد اختلاف في مسألة فقهية مرتبطة بأفعال المكلفين دون عقيدتهم، فعلى أسوأ التقادير يكون الشيعة مخطئين في اجتهادهم، فيكون لهم أجر واحد. ولا يبقى ثمة مبرر للحكم عليهم بالفسق أو التكفير أو التضليل.

وقد نقلوا عن مذهب أبي حنيفة الحكم بكفر من أنكر خلافة أبي بكر أو عمر. (نقل هذا المذهب عنه: الهيثمي، ١٤١٧هـ: ج ١، ص ١٣٨، و المقريزي، د.ت: ج ٩، ص ٢١٨، و السبكي، د.ت: ج ٢، ص ٥٨٧).

قال أبو العباس القرطبي (ت ٦٥٦ هـ) وشمس الدين القرطبي (ت ٦٧١ هـ): «والقادح في خلافته مقطوع بخطئه وتفسيقه. وهل يكفر أم لا، يختلف

فيه، والأظهر تكفيره» (القرطبي، ١٣٦٤ ش: ج ٨، ص ١٤٨، وأيضاً القرطبي، ١٤١٧ هـ: ج ٦، ص ٢٥٠).

وقال ابن حجر الهيتمي (ت ٩٧٤ هـ):

«فمذهب أبي حنيفة أن من أنكر خلافة الصديق أو عمر، فهو كافر على خلاف حكاه بعضهم. وقال: الصحيح أنه كافر... وفي الخلاصة من كتبهم أن من أنكر خلافة الصديق فهو كافر» (الهيتمي، ١٤١٧ هـ: ج ١، ص ١٣٨).

وقال السمنقاني الحنفي (ت ٧٤٦ هـ):

«والرافضي إن فضل علياً عليه السلام على غيره فهو مبتدع، ولو أنكر خلافة الصديق رضي الله عنه فهو كافر» (السمنقي، د.ت: ص ٥١٧).

وقال شهاب الدين الألوسي (ت ١٢٧٠ هـ):

«وفي البزازية أن من أنكر خلافة أبي بكر فهو كافر في الصحيح. وأن من أنكر خلافة عمر فهو كافر في الأصح. وفي التاتارخانية مثل ذلك. والذي نعلمه من الشيعة اليوم التصريح بكفر الصحابة الذين كتموا النص ولم يبايعوا علياً... وإنكار خلافة الخلفاء الراشدين منهم... وقد أجمع أهل المذاهب الأربعة من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة على القول بكفر المتصف بذلك» (الألوسي، ١٣٠١ هـ: ص ٥٠).

وقال ابن تيمية (ت ٧٢٨ هـ):

«المسالة التي بضلل فيها المخالف هي مسألة الخلافة، وذلك أنهم يؤمنون أن الخليفة بعد رسول الله صلى الله عليه وآله... ومن طعن في خلافة أحد من هؤلاء فهو أضل من حمار أهله» (ابن تيمية: ١٤٢٠ هـ: ص ١١٨).

قال الطحاوي فقيه الأحناف ورئيسهم بمصر (ت ٣٢١ هـ) في بيان عقيدة أهل السنة:

«هذا ذكر بيان عقيدة أهل السنة والجماعة على مذهب فقهاء الملة:



أبي حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي، وأبي يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري، وأبي عبد الله محمد بن الحسن الشيباني رض و ما يعتقدون من أصول الدين، و يدينون به رب العالمين ... و ثبت الخلافة بعد رسول الله صلى الله عليه و (آله) و سلم أولاً لأبي بكر ... وهم الخلفاء الراشدون، والأئمة المهتدون ... فهذا ديننا واعتقادنا ظاهراً وباطناً، ونحن برآء إلى الله تعالى من كل من خالف الذي ذكرناه و بيناه» (طحاوي، ١٤١٤هـ: ص ٣١ و ٨١ و ٨٧).

و يجد المتتبع لكلمات علماء أهل السنة أنهم رفضوا الأخذ بروايات من اتهموهم بالتشيع فضلاً عن الأخذ بروايات الشيعة، قالوا في مقام التشكيك في حديث بعض المحدثين: إن عنده رفض أي ميل إلى الرافضة.

فقد صرح ابن حجر العسقلاني أنّ من أسباب الطعن في الرواة محبة علي وتقديمه على الصحابة، وقال ما نصه: «فصل في تمييز أسباب الطعن في المذكورين، ومنه يتضح من يصلح منهم للاحتجاج و من لا يصلح، و هو على قسمين: الأول من ضعفه بسبب الاعتقاد... وهذا بيان ما رموا به: فالإرجاء... والتشيع: محبة علي وتقديمه على الصحابة، فمن قدّمه على أبي بكر وعمر، فهو غالٍ في تشييعه، ويطلق عليه رافضي» (العسقلاني، ١٣٩٠هـ: ص ٤٥٩). وقال ابن حجر أيضاً: «وقد كنت استشكل توثيقهم الناصبي غالباً، وتوهينهم الشيعي مطلقاً...» (الطوسي، ١٣٦٧ش: ج ٣، ص ٤٨٠).

وقد نقل عن شريك قوله: «أحمل العلم عن كل من لقيت إلا الرافضة، فإنّهم يضعون الحديث ويتخذونه ديناً» (راجع: الذهبي، ١٣٨٢هـ: ج ١، ص ٢٨؛ ابن تيمية، ١٤٠٦هـ: ج ١، ص ٦٠).

ونُقل عن مؤمل بن إهاب^١ أنّه قال: «سمعت يزيد بن هارون يقول: يكتب عن كل صاحب بدعة إذا لم يكن داعية، إلا الرافضة، فإنّهم يكذبون» (الذهبي، ١٣٨٢:

١. و هو الشهير بابن قفل المحدث، من أهل الكوفة، نزل الرملة بفلسطين و مات بها سنة ٢٥٤ هجرية؛ راجع:

الزركلي، ١٩٨٠م: ج ٧، ص ٣٣٤.

ج ١، ص ٢٨، وأيضاً: الزركشي، ١٤١٩هـ: ج ٣، ص ٣٩٩، وأيضاً: السيوطي، ١٤٢٤هـ: ج ١، ص ٣٢٧).

وقد ذكر العسقلاني ذلك، في ترجمته لإبراهيم بن عبد العزيز بن الضحاك، أبو إسحاق المديني، قائلاً: «إبراهيم بن عبد العزيز بن الضحاك بن عمر بن قيس بن الزبير، أبو إسحاق المديني الأصبهاني... ذكره أبو الشيخ ثم أبو نعيم أنه قعد للتحديث، فأخرج الفضائل، فأملئ فضائل أبي بكر ثم عمر، ثم قال: نبدأ بعثمان أو بعلي؟ فقالوا: هذا رافضي، فتركوا حديثه...» (العسقلاني، د.ت: ج ١، ص ٣١٤) وقال العسقلاني والذهبي في عباد بن عبد الصمد: «قال أبو حاتم: عباد ضعيف جداً. وقال ابن عدي: عامة ما يرويه في فضائل علي، وهو ضعيف غالٍ في التشيع» (العسقلاني، د.ت: ٤/ ٣٩٤، والذهبي، ١٣٨٢هـ: ج ٢، ص ٨٦٩).

قال ابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢ هـ) في ترجمة ثوير بن أبي فاختة سعيد بن علاقة الهاشمي... قال يونس بن أبي إسحاق: كان رافضياً... وقال ابن عدي قد نسب إلى الرفض ضعفه جماعة وأثر الضعف على رواياته بيّن وهو إلى الضعف أقرب منه إلى غيره... كان يرمى بالرفض» (الطوسي، ١٣٦٧ش: ج ١، ص ٢٧٦).

وقالوا في عمرو بن ثابت بن هرمز البكري: «شديد التشيع، غالٍ فيه، واهي الحديث» (العجلي، ١٤٠٥هـ: ج ٢، ق ١٧٢)، «متروك الحديث» (النسائي، ١٣٩٦هـ: ص ٢٢٠)، «ليس بالقوي» (البخاري، ١٣٩٦هـ: ص ٨٣)، «ليس بشيء في الحديث، ومنهم من لا يكتب حديثه لضعفه ورأيه، وكان متشيعاً مفراطاً» (ابن سعد، ١٤١٠هـ: ج ٦، ص ٨٥٨).

وقال أبو عبيد محمد بن علي الآجري: «سألت أبا داود سليمان بن الأشعث عن تليد بن سليمان، فقال: رافضي خبيث، قال: وسمعت أبا داود يقول: تليد رجل سوء، يشتم أبا بكر وعمر» (الخطيب البغدادي، ١٤٢٢هـ: ج ٨، ص ٧). وقال سبط بن العجمي «قال ابن معين: كذاب يشتم عثمان، وقال أبو داود: رافضي يشتم أبا بكر وعمر، وفي لفظ رافضي خبيث» (ابن العجمي، ١٤٠٧هـ: ص ٨٠).

وقال الألباني في عبد الله بن عبد القدوس: «هو - مع رفضه - ضعفه الجمهور؛ قال الذهبي في الميزان: قال ابن عدي: عامة ما يرويه في فضائل أهل البيت. قال يحيى: ليس بشيء، رافضي خبيث (لاحظ: الذهبي، ١٣٨٢هـ: ج ٢، ص ٥٧، وذكره أيضاً في: العسقلاني، د.ت: ج ٤، ص ٤٧٣) ... والراوي عنه - عبد الله بن داهر الرازي - شرمه؛ قال ابن عدي: عامة ما يرويه في فضائل علي، وهو متهم في ذلك» (الألباني، ١٤١٢هـ: ج ١٠، ص ٧، ولاحظ: الذهبي، ١٣٨٢هـ: ج ٢، ص ٤١٧، والعسقلاني، د.ت: ج ٤، ص ٤٧٣).

وقال البستوي في عبد الله بن داهر: «عبد الله بن داهر، أبو سليمان الرازي المعروف بالأحمري. وهو متروك الحديث. قال أحمد ويحيى: ليس بشيء. وقال: ما يكتب حديثه إنسان فيه خير... وقال ابن عدي: عامة ما يرويه في فضائل علي وهو متهم في ذلك» (البستوي، ١٤٢٠هـ: ٣٨، ولاحظ: الذهبي، ١٣٨٢هـ: ج ٢، ص ٤١٧، والعسقلاني، د.ت: ج ٤، ص ٤٧٣). قال العقيلي فيه: «عبد الله بن داهر الرازي رافضي خبيث، عن عبد الله بن عبد القدوس أشّر منه كلاهما رافضيان، ومن حديثه ما حدثناه أحمد بن يحيى الحلواني قال حدثنا عبد الله بن داهر قال حدثنا عبد الله بن عبد القدوس عن الأعمش بن عطية عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي، فإنهما لن يزالا جميعاً حتى يردا علي الحوض فانظروا كيف تخلفوني فيهما» (العقيلي: ١٤٠٤هـ: ج ٢، ص ٢٥٠).

قال الذهبي في ترجمة عبادة بن زياد الأسدي: قال ابن عدي: شيعي غالي، وقال موسى بن هارون: تركت حديثه، وقال أبو حاتم: محله الصدق، وقال موسى بن إسحاق الأنصاري: صدوق، وقال محمد بن محمد بن عمرو النيسابوري الحافظ: عبادة بن زياد مُجمّع على كذبه. قلت [والكلام للذهبي]: هذا قول مردود، وعبادة لا بأس به غير التشيع (الذهبي، ١٣٨٢هـ: ج ٢، ص ٣٨١).

وذكر الخطيب البغدادي في ترجمة أبي بكر القطان: سمعت الأزهري ذكره فقال: كان سماعه صحيحاً من أبي جعفر الطبري، إلا أنه كان رافضياً خبيث المذهب.

سألت القاضي أبا بكر محمد بن عمر الداودي عن ابن أيوب [يعني أبو بكر القطان]، فقال: كان ثقة صحيح السماع. قلت: ذكر أنه كان سيئ المذهب في الرفض، فقال: ما سمعت منه في هذا المعنى شيئاً أنكره، لكنني أحسبه كان يذهب إلى تفضيل علي (الخطيب البغدادي، ١٤٢٢هـ: ج ٥، ص ٤٦٥).

وفي ترجمتهم للحاكم النيسابوري، صاحب المستدرک، رموه بالرفض والخبث، مع أن التاج السبكي عدّه من الأئمة الذين حُفِظَ بهم الدين، إذ قال: «...ورحل إليه من البلاد لسعة علمه وروايته، واتفاق العلماء على أنه من أعلم الأئمة الذين حفظ الله بهم هذا الدين...» (ابن سعد، ١٤١٠هـ: ج ٢، ق ١٥٧) ومع ذلك، فقد أورد العسقلاني في ترجمته للحاكم، اتّهامهم إياه بالرفض والخبث؛ لانحرافه عن معاوية، قال العسقلاني: ... قال أبو طاهر: سألت أبا إسماعيل عبد الله الأنصاري عن الحاكم أبي عبد الله، فقال: إمام في الحديث، رافضي خبيث. قلت [والكلام للعسقلاني]: إنَّ الله يحب الإنصاف، ما الرجل برافضي، بل شيعي فقط (العسقلاني، د.ت: ج ٧، ص ٥٢٦).

وقال الحافظ أبو الفيض الحسن الأزهري، وهو متفقه شافعي مغربي، من نزلاء طنجة، تعلّم بالأزهر، واستقر وتوفي بالقاهرة سنة ١٣٨٠ هـ ما نصّه: «كون الحديث في فضل علي وروايه مُتَّهَمٌ بالتشيع؛ بل مجرد كون الحديث في الفضائل، من أكبر أسباب الطعن عندهم في الرواة، ولو لم يتَّهَمُوا بالتشيع، فإنَّ مَنْ روى ذلك لا يتوقَّفون في طعنه، ولا يتورَّعون عن جرحه، ولو كان أوثق الثقات وأعدل العدول. وقد تقدم عن أبي زرعة أنه قال: كم من قوم افتضحوا بهذا الحديث [يعني حديث أنا مدينة العلم وعلي بابها]، يعني أن كل مَنْ حدَّث به يحكمون عليه بالضعف، ولو كان معروفاً عندهم أنه ثقة. فدلّيل الضعف هو التحديث بفضل علي، حتى أنَّهم ضعّفوا به جماعة من الحفاظ المشاهير، ورموهم بالرفض والتشيع، كمحمد بن جرير الطبري، وتكلّموا فيه لتصحيحه حديث الموالاة، والحاكم صاحب المستدرک؛ لتصحيحه حديث الطير وحديث الموالاة، والحافظ ابن السقاء؛ لإملائه حديث الطير، ووثبوا إليه ساعة الإملاء وأقاموه وغسلوا موضعه، والحافظ الحسكاني لتصحيحه حديث ردّ الشمس ... وإبراهيم ابن عبد العزيز بن الضحاك؛ لكونه أملى مجالس في فضائل أبي بكر

وعمر، فلمّا فرغ قال: نبداً بعلي أو بعثمان، فتفرقوا عنه وضعفوه، مع أنّ المسألة خلافية لا تستوجب ذلك كما قال الذهبي. بل نسبوا الدارقطني إلى التشييع - وما أبعد منه - لحفظه ديوان السيد لحميري ... وضعفوا المسعودي، وحكموا بتشيعه؛ لقوله في مروج الذهب: (والأشياء التي استحقّ بها أصحاب رسول الله الفضل هي: السبق إلى الإيمان، والهجرة، والنصرة للرسول، والقربى منه، والقناعة، وبذل النفس له، والعلم بالكتاب والتنزيل، والجهاد في سبيل الله، والورع والزهد، والقضاء والحكم، والعفة، والعلم، وكل ذلك لعليّ منه النصيب الأوفر والحظ الأكبر، إلى ما ينفرد به من المؤاخاة والموالة والمنزلة، إلخ... مع أنّ كل ما قاله حق لا شك فيه. وضعفوا برواية حديث الطير خلائق منهم: إبراهيم بن باب البصري وأحمد بن سعيد بن فرقد الجدي، وحماد بن يحيى بن المختار، وغيرهم، وقد أورد هؤلاء الذهبي وضعفهم تبعاً، واستقلالاً بحديث الطير، مع اعترافه بثبوته في التذكرة. وضعفوا بحديث الباب جماعة أيضاً، منهم: أحمد بن عمران بن سلمة، وأحمد بن سلمة الكوفي، وأحمد بن عبد الله بن يزيد. وضعفوا بحديث الشمس وغيره أمماً لا تحصى» (الغماري، د.ت: ج١، ص١٤١).

هذا مضافاً إلى أنه لو كانت المسألة فرعية فلا موضوع لها بالنسبة إلى من انقضى أيام حكمه، بينما نجد أنّ من أولويات متكلمي أهل السنة ذكر الأدلة على خلافة أبي بكر ومن بعده، ودفع الإشكالات عنها. بخلاف ما إذا كانت المسألة مرتبطة بأصول الدين؛ لأن العقيدة كما مضى لا تُحدّد بزمان، فيجب الاعتقاد بإمامة الإمام الماضي كما يجب الاعتقاد بنبوة سيد المرسلين ﷺ؛ بل جميع الأنبياء الماضين.

ومن الشواهد أيضاً أنّهم طبّقوا حديث الفرقة الناجية على أنفسهم وأبعدوا غيرهم من المذاهب عنه، مما يدل على حكمهم بالخلود في النار لغيرهم من سائر المذاهب^١. فإن كانت إمامة هؤلاء مسألة فقهية فرعية، فلا يصح ترتيب الخلود في النار عليها كما هو واضح.

١. فقد ألّف ابن تيمية كتابه العقيدة الواسطية، وسمّاه: اعتقاد الفرقة الناجية المنصورة إلى قيام الساعة أهل السنة والجماعة.

القول بأصولية الإمامة عند بعض العامة

ولعلّه من أجل هذا ذهب جماعة من العامة إلى أن الإمامة من أصول الدين، كما حكى المرحوم الشيخ محمد حسن المظفر عنهم ذلك قائلاً:

«وقد وافقنا على أنها أصل من أصول الدين جماعة من مخالفينا كالقاضي البضاوي في مبحث الأخبار وجمع من شارحي كلامه كما حكاه عنهم السيد السعيد» (المظفر، د.ت: ج ٤، ص ٢١٧).

محاولة الجمع بين القولين

وحاول ابن أبي الحديد المعتزلي أن يجمع بين القولين، فقال بعد كلام لأمر المؤمنين عليه السلام ما نصه: «عليكم بطاعة من لا تعذرون بجهالته»:

يعني نفسه عليه السلام، وهو حقٌّ على المذهبيين جميعاً. أما نحن فعندنا أنه إمام واجب الطاعة بالاختيار، فلا يعذر أحد من المكلفين في الجهل بوجوب طاعته. وأما على مذهب الشيعة فلأنه إمام واجب الطاعة بالنص، فلا يعذر أحد من المكلفين في جهالة إمامته، وعندهم أن معرفة إمامته تجري مجرى معرفة محمد ﷺ ومجرى معرفة البارئ سبحانه. ويقولون: لا تصح لأحد صلاة ولا صوم ولا عبادة إلا بمعرفة الله والنبي والإمام.

وعلى التحقيق، فلا فرق بيننا وبينهم في هذا المعنى؛ لأن من جهل إمامة علي عليه السلام، وأنكر صحتها ولزومها، فهو عند أصحابنا مخلد في النار، لا ينفعه صوم ولا صلاة، لأن المعرفة بذلك من الأصول الكلية التي هي أركان الدين. ولكننا لا نسمي منكر إمامته كافراً، بل نسميه فاسقاً وخارجياً ومارقاً ونحو ذلك. والشيعة تسميه كافراً. فهذا هو الفرق بيننا وبينهم، وهو في اللفظ لا في المعنى».

فصريح هذا الكلام هو أن منكر إمامة أبي بكر وعمر وعثمان وبعدهم أمير المؤمنين عليه السلام ليس معذوراً في جهله بإمامتهم، ويكون مخلداً في النار بإنكار إمامتهم، ولا يقبل منه الأعمال. وهذا كما قلنا من لوازم كون المعتقد أصلاً من أصول الدين. وعليه يكون النزاع لفظياً؛ أي أن كلا الفريقين متفقان على ترتب هذه الآثار على منكر الإمامة؛

ولكن أحدهما يسمّيها أصلاً والآخر يصنّفها في دائرة الفروع. ويُفهم من كلام ابن أبي الحديد أنّ الإمامة من أصول الدين حتى عند أهل السنة.

وأما ما قاله من أنهم يعدّون المنكر الإمامة مسلماً بخلاف الشيعة فغير صحيح؛ لأنّ الشيعة يحكمون على غير المؤمن بالإمامة بالإسلام الظاهري أيضاً ويطبّقون عليه جميع أحكام المسلمين، وينفون عنه الإيمان فحسب.

وقال ابن أبي شريف (ت ٩٠٥ هـ) بعد أن جعل الإمامة من مسائل الفقه: «على أنّ بعضهم أدخلها في تعريف الكلام، فقال: «هو البحث عن أحوال الصانع تعالى والنبوة والإمامة والمعاد، وما يتصل بذلك»، ووجه إدخالها: أن من مباحثها ما هو اعتقادي لا عملي؛ كاعتقاد أن الإمام الحق بعد رسول الله ﷺ أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم علي، واعتقاد أنهم في الفضل كذلك» (أبي الشريف، د.ت: ص ٣٥).

فجمع بين القولين بإدخال بعض مسائل الإمامة في الأصول وبعضها في الفروع؛ ولذا صح كونها من كليهما.

الشيعة وإدخال الإمامة في أصول الدين

وأما الشيعة الإمامية، فقد اتفقت كلمتهم على أنّ الإمامة من أصول الدين الواقعي مطلقاً، بمعنى أنّ من لم يعتقد بالإمامة ولو كان جاهلاً لا يكون مومناً واقعاً، نعم إن كان يتشهد بالشهادتين فهو مسلم ظاهراً. فالمدعى أنّ الإمامة من أركان الإيمان الواقعي دون الإسلام الظاهري، فمن لم يتشهد بالشهادة الثالثة فليس بمؤمن واقعاً، وإن كان مسلماً ظاهراً. ولا يعذره جهله ولا يحول دون حرمانه من وصف الإيمان، فحتى لو كان قاصراً مستضعفاً، فلا يحكم بإيمانه وإن كان لا يعاقب أيضاً لقصوره.

وموضوعية الاعتقاد بالإمام والإمامة من ضروريات المذهب. وقد عُرف الشيعة بذلك، كما رأيت في كلمات العامة نسبة هذا القول إلى الشيعة مطلقاً.

موضوعية معرفة الإمام في الروايات

وقبل هذا الإجماع والضرورة، يجدر بنا أن نذكر أنّ موضوعية الاعتقاد بالإمام وكون الإمامة من أصول الدين، وإنّاطة قبول الأعمال والنجاة ودخول الجنة بها مفاد كثير من الروايات الواردة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام. وهذه الروايات على أقل تقدير تعكس العقيدة السائدة في زمن الأئمة والرواة والأصحاب، وتصلح لإثبات مسألة تاريخية واصله إلينا بأسانيد معنونة ومستفيضة، وذلك بغض النظر عن صحة مضامينها. فإذا نظرنا إلى روايات باب الإمامة كقصاصة تاريخية يظهر جلياً أن الأئمة عليهم السلام وشيعتهم الرواة لهذه الروايات كانوا يدّعون أن الإمامة من أصول الدين ومن لا يعتقد بها لا تقبل منه سائر أعماله (راجع كتاب الموسوي الشفتي، ١٤١١هـ: ص ٢٥-٦٢ فقد أورد ١٤ طائفة من الروايات و ١٣ آية من آيات القرآن الدالة على كون الإمامة من أصول الدين). ولنشر هنا إلى بعض مضامين تلك الروايات الواردة في كتاب الحجة من أصول الكافي.

فمنها ما ورد في باب معرفة الإمام و الردّ إليه. وأحاديث هذا الباب تدل على أن الإيمان بالله لا يكون إلا بالإيمان بالنبي صلى الله عليه وآله وأولي الأمر ولا يكون العبد مومناً حتى يؤمن بالشهادات الثلاث كرواية أبي حمزة قال:

قال لي أبو جعفر عليه السلام: «إنما يعبد الله من يعرف الله، فأما من لا يعرف الله فإنما يعبد هكذا ضلالاً». قلت: جعلت فداك فما معرفة الله؟ قال: «تصديق الله صلى الله عليه وآله وتصديق رسوله صلى الله عليه وآله وموالاته علي عليه السلام والائتمام به وبأئمة الهدى عليهم السلام والبراءة إلى الله صلى الله عليه وآله من عدوهم، هكذا يعرف الله عز وجل» (الكليني، ١٤٠٧هـ: ج ١، ص ١٨٠).

وعليه فكل هذه الأمور الخمسة داخلية في معرفة الله، فالذي لا يصدق بالله أو لا يصدق بالرسول صلى الله عليه وآله أو لا يقبل بولاية أميرالمومنين علي عليه السلام أو لا ياتم بالأئمة أو لا يتبرأ من أعدائهم؛ فهو لا يعرف الله. فهذه الرواية صريحة في أن الإمامة دخيلة في التوحيد؛ بل صريحة في دخول البراءة أيضاً في معرفة الله؛ وذلك لأن عدم البراءة يرجع إلى عدم الموالات.

والرواية الثانية عن أحدهما عليه السلام أنه قال: «لا يكون العبد مؤمنا حتى يعرف الله ورسوله والأئمة كلهم وإمام زمانه ويرد إليه ويسلم له»، ثم قال: «كيف يعرف الآخر وهو يجهل الأول؟!» (الكليني، ١٤٠٧هـ: ج ١، ص ١٨٠)

والرواية الثالثة عن زرارة قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: أخبرني عن معرفة الإمام منكم واجبة على جميع الخلق؟ فقال: إن الله ﷻ بعث محمدا ﷺ إلى الناس أجمعين رسولا وحجة لله على جميع خلقه في أرضه، فمن آمن بالله وبمحمدا رسول الله واتبعه وصدقه فإن معرفة الإمام منا واجبة عليه، ومن لم يؤمن بالله وبرسوله ولم يتبعه ولم يصدقه ويعرف حقهما، فكيف يجب عليه معرفة الإمام وهو لا يؤمن بالله ورسوله ويعرف حقهما؟ قال: قلت: فما تقول في من يؤمن بالله ورسوله ويصدق رسوله في جميع ما أنزل الله يجب على أولئك حق معرفتكم؟ قال: نعم أليس هؤلاء يعرفون فلانا وفلانا؟ قلت: بلى، قال: أترى أن الله هو الذي أوقع في قلوبهم معرفة هؤلاء؟ والله ما أوقع ذلك في قلوبهم إلا الشيطان لا والله ما ألهم المؤمنين حقنا إلا الله ﷻ (الكليني، ١٤٠٧هـ: ج ١، ص ١٨٠).

والرابعة عن جابر قال سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «إنما يعرف الله ﷻ ويعبده من عرف الله وعرف إمامه منا أهل البيت. ومن لا يعرف الله ﷻ ولا يعرف الإمام منا أهل البيت، فإنما يعرف ويعبد غير الله هكذا والله ضلالا» (الكليني، ١٤٠٧هـ: ج ١، ص ١٨١) وهذا صريح في مدخلية معرفة الإمام في معرفة الله وعبادته، فمن لم يعرف الإمام يعبد غير الله، وهو مؤثر على عدم قبول الأعمال من دون الولاية، فلا قيمة لها؛ لأن المعبود مع المعرفة ليس الله، وإن توهم العابد أنه يصلي لله ويعبده.

والخامسة عن ذريح قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الأئمة بعد النبي ﷺ، فقال: كان أمير المؤمنين عليه السلام إماما، ثم كان الحسن عليه السلام إماما، ثم كان الحسين عليه السلام إماما، ثم كان علي بن الحسين إماما، ثم كان محمد بن علي إماما، من أنكر ذلك كان كمن أنكر معرفة الله تبارك وتعالى ومعرفة رسوله ﷺ». ثم قال: قلت: ثم أنت جعلت فداك، فأعدتها عليه ثلاث مرات، فقال لي: «إني إنما حدثتك لتكون من

شهداء الله تبارك وتعالى في أرضه» (الكليني، ١٤٠٧هـ: ج ١، ص ١٨١).

ومنها ما ورد في باب من دان الله عز وجل بغير إمام من الله جل جلاله

وفيها روايات دالة على أن الله لا يقبل دين تارك للولاية، منها ما عن حبيب السجستاني عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: «قال الله تبارك وتعالى: لأعذبن كل رعية في الإسلام دانت بولاية كل إمام جائر ليس من الله وإن كانت الرعية في أعمالها برة تقية، ولأعفون عن كل رعية في الإسلام دانت بولاية كل إمام عادل من الله وإن كانت الرعية في أنفسها ظالمة مسيئة» (الكليني، ١٤٠٧هـ: ج ١، ص ٣٧٦).

وهذه الرواية صريحة في موضوعية الاعتقاد بالإمامة؛ لأنَّ طريقة الإمامية تعني أنَّ المطلوب هو تحقُّق التقوى من أي طريق كان ذلك. بينما تفيد هذه الرواية أنَّ التقوى دون معرفة الإمام والاعتقاد بالإمامة لا قيمة لها.

ومنها ما ورد في باب من مات وليس له إمام من أئمة الهدى

وفي هذا الباب روايات تدل على أنَّ من مات وليس له إمام، يموت موت الجاهلية أي يموت كافراً ومشرِكاً. منها ما عن الحارث بن المغيرة قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام قال رسول الله ﷺ: «من مات لا يعرف إمامه مات ميتة جاهلية». قال: نعم، قلت: جاهلية جهلاء أو جاهلية لا يعرف إمامه؟ قال: «جاهلية كفر ونفاق و ضلال» (الكليني، ١٤٠٧هـ: ج ١، ص ٣٧٧).

ومنها ما ورد في باب أنَّ الأئمة هم أركان الأرض

فعن المفضل بن عمر عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ما جاء به علي عليه السلام أخذ به وما نهى عنه أنتهي عنه، جرى له من الفضل مثل ما جرى لمحمد ﷺ، ولمحمد ﷺ الفضل على جميع من خلق الله ﷻ، المتعقب عليه في شيء من أحكامه كالمتعقب على الله وعلى رسوله، والرادَّ عليه في صغيرة أو كبيرة على حدِّ الشرك بالله، كان أمير المؤمنين عليه السلام باب الله الذي لا يؤتى إلا منه وسبيله الذي من سلك بغيره هلك، وكذلك يجري الأئمة الهدى واحداً بعد واحد، جعلهم الله أركان الأرض أن تميد بأهلها، وحجته البالغة على من فوق الأرض ومن تحت الثرى، وكان

أمير المؤمنين عليه السلام كثيرا ما يقول: أنا قسيم الله بين الجنة والنار، وأنا الفاروق الأكبر، وأنا صاحب العصا والميسم، ولقد أقرت لي جميع الملائكة...» إلى آخر الحديث (الكليني، ١٤٠٧هـ: ج ١، ص ١٩٦).

ومنها ما ورد في باب أن الأئمة عليهم السلام خلفاء الله ﷻ في أرضه وأبوابه التي منها يؤتى وفيه عن أبي بصير قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «الأوصياء هم أبواب الله ﷻ التي يؤتى منها ولولاهم ما عُرف الله ﷻ، وبهم احتج الله تبارك وتعالى على خلقه».

وفي نهج البلاغة عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «لا تؤتى البيوت إلا من أبوابها فمن أتاها من غير أبوابها سمي سارقا» (الشريف الرضي، ١٤١٤هـ: ص ٢١٥).

وقد قال الله تعالى: ﴿وَأَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا﴾ (البقرة: ١٨٩) وذلك كما لو دعوت شخصا للضيافة، وفتحت باب بيتك ووقفت عند الباب؛ لكنه أبى إلا أن يدخل من غير الباب بتسلق الجدار مثلا، فإنه لا يُكرم بل يعدّ هاتكاً لحرمة الدار وسارقاً؛ وذلك أن الدخول من الباب ليس مجرد طريق للوصول إلى المائدة، بل له موضوعية من جهة رعاية حرمة الدار واحترام صاحبها

وعليه فلو فرضنا أن التارك للإمام وصل إلى حقيقة الدين - ولن يصل؛ لأن الإمام هو الطرق الوحيد للوصول إلى الدين؛ لكنّه مع ذلك يعاقب ولا يؤجر، لأنه لم يدخل من الباب الذي نصبه الله بينه وبين عباده.

وروى الكليني (المتوفى ٣٢٩) والصدوق (المتوفى ٣٨١) عن الإمام الرضا عليه السلام:

«إن الإمامة هي منزلة الأنبياء وإرث الأوصياء، إن الإمامة خلافة الله وخلافة الرسول ﷺ، ومقام أمير المؤمنين عليه السلام، وميراث الحسن والحسين عليهم السلام. إن الإمامة زمام الدين، ونظام المسلمين، وصلاح الدنيا، وعز المؤمنين؛ إن الإمامة أئس الإسلام النامي، وفرعه السامي؛ بالإمام تمام الصلاة والزكاة والصيام والحج والجهاد، وتوفير الفيء والصدقات، وإمضاء الحدود والأحكام، ومنع الثغور والأطراف. الإمام يحلّ حلال الله، ويحرّم حرام الله، ويقيم حدود الله، ويذبّ عن دين الله، ويدعو إلى سبيل ربه بالحكمة والموعظة الحسنة والحجة البالغة» (الكليني، ١٤٠٧هـ: ج ١، ص ٢٠٠).

وكذلك أبواب عديدة أخرى تشهد على المدعى، ومن طوائف الروايات ما ورد في شرطية الولاية في قبول الأعمال وهي موجودة في وسائل الشيعة الجزء الأول في أبواب مقدمات العبادات (راجع الحر العاملي، د.ت: ج ١، ص ١١٨، باب «بطلان العبادة بدون ولاية الأئمة عليهم السلام واعتقاد إمامتهم»).

فظهرت استفادة الروايات بل تواترها على موضوعية معرفة الإمام وتأثيرها في أصل الإيمان، وهذا مما لا ريب فيه حسب أصول المذهب وتراث الإمامية. وهذه الروايات أقل ما فيها أنها تثبت قضية تاريخية وهي أنّ أئمة أهل البيت عليهم السلام كانوا يرون أنّ للإمامة شأنًا موضوعيًا في الدين وفي إيمان الفرد المسلم. وهذا ينفعنا في فهم تاريخ المسألة وكونها عريقة في تاريخ الكلام عند الشيعة، وإنّما كانت محل تسالم عند الرواة وأصحاب الأئمة وفي مصنفات الإمامية من القرن الأول إلى اليوم.

موضوعية معرفة الإمام في آراء الرواة والمحدثين والفقهاء والمتكلمين يمكن معرفة رأي الرواة والمحدثين بواسطة رواياتهم؛ فإنّ الرواية تكشف عن تبني الفكرة والاعتقاد بمضمونها، حيث كان الرواة يتجنبون رواية ما يرونه مخالفًا للكتاب والسنة، فأقل ما في الرواية التزام من الراوي بأنها لا تخالف محكمات الكتاب والسنة حسب نظره. ثم إذا أكثر من رواية مضمون واحد أو أدرجه في كتاب مشهور وأصل معروف للعمل والاعتقاد بمضامين كتابه، أمكن اكتشاف مواقفه من خلال مروياته.

وذلك مثل كتاب الكافي للكليني حيث ذكر في مقدمته أنّ الذي دعاه للتأليف هو رسالة أخيه وشكواه من توّازر أهل زمانه على الجهالة وضياح العلم، وسؤاله عن إمكان التدبّر بغير علم والإقرار بأمور الدين بالاستحسان والتقليد للآباء والأسلاف، والاتكال على العقول في جليل الأمور ودقيقها. فأجابته الكليني بضرورة وجود الشريعة والآداب والرسول والأمر والنهي، ببرهان إعطاء العقول للإنسان دون البهائم، وضرورة أن يعرفوا خالقهم والمنع عن القول أو الإنكار بغير علم، وأنّ أداء الدين والإيمان لا يُقبلان دون بصيرة، وأنّ عدم المعرفة بالدين من أسباب وجود المذاهب الباطلة التي استوفت مواصفات الكفر والشرك كلها، وكل ذلك يرجع إلى خذلان الله تعالى لهم

وأخذهم الدين من الاستحسان والتقليد والتأويل من غير بصيرة، بخلاف من وقّعه الله فأخذ دينه من الكتاب والسنة فإنه يكون أثبت في دينه من الجبال الرواسي. وقد ألّف كتابه الكافي ليكون طريقاً إلى معرفة الدين من الكتاب والسنة إجابة لطلب أخيه فقال: وقد يسر الله وله الحمد تأليف ما سألت وأرجو أن يكون بحيث توخّيت، ثم تمنّى انتفاعه وانتفاع أهل ملّتنا منه إلى انقضاء الدنيا، إذ أصول الدين وفروعه لن تتغير وهي واحدة وثابتة (راجع ديباجة الكافي: الكليني، ١٤٠٧هـ: ج ١، ص ٥ - ٩). ومن هنا يمكن اكتشاف آراء الكليني من خلال مرويات كتابه. ولا سيما إذا بوّب كتابه وعنون كلّ باب بعنوان خاص، فإنّ العنونة كاشفة عن الرأي الحاصل من التأمل في المرويات حسب فهم صاحب الكتاب.

فتلخص أنّ للروايات شأن ثانٍ غير حجيتها لإثبات مضامينها، وهو أنها تصلح شواهد تاريخية لمعرفة مواقف وآراء المحدثين والرواة في تلك العصور.

وأما الفقهاء والمتكلمون

فقد قال الشيخ ابن نوبخت (المتوفى في القرن ٤ الهجري) وهو من متقدمي أصحابنا في كتابه فصّ الياقوت:

«دافعوا النص كفره عند جمهور أصحابنا ومن أصحابنا من يفسقهم»
(الحسيني، ١٣٨١ش: ص ٥٢٦).

قال الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ) المفيد في كتاب الجمل:

«واجتمعت الشيعة على الحكم بكفر محاربي علي؛ ولكنهم لم يخرجوهم بذلك عن حكم ملة الإسلام إذ كان كفرهم من طريق التأويل كفر ملة، ولم يكفروا ردة عن الشرع مع إقامتهم على الجملة منه وإظهار الشهادتين والاعتصام بذلك عن كفر الردة المخرج عن الإسلام، وإن كانوا بكفرهم خارجين من الإيمان مستحقين اللعنة والخلود في النار» (المفيد، (الف) ١٤١٣هـ: ص ٧٠).

وقال في أوائل المقالات:

«واتفقت الإمامية على أنّ من أنكر إمامة أحد الأئمة، وجحد ما أوجب الله

من فرض الطاعات فهو كافرٌ ضالٌّ، مستحقٌّ للخلود في النار» (المفيد، (ب) ١٤١٣هـ: ص ٧).

وقد أفتى الشيخ المفيد في المقنعة أنَّ أمد إسلام غير المعتقد بالإمامة ينتهي بالموت، فالإسلام الظاهري لا يفيدُه بعد الموت. ومن هنا، لا تراعي بعض أحكام الإيمان لمن مات من المخالفين، وذلك من أجل انتهاء صلاحية الإسلام الظاهري بالموت، وقال:

«ولا يجوز لأحد من أهل الإيمان أن يغسل مخالفاً للحق في الولاية ولا يصلي عليه» (المفيد، ١٤١٠هـ: ص ٨٥)

وقال الشيخ الطوسي في توضيح ذلك:

«فالوجه فيه أنَّ المخالف لأهل الحقِّ كافرٌ؛ فيجب أن يكون حكمه حكم الكفار، إلّا ما خرج بالدليل» (الطوسي، ١٣٦٧ش: ج ١، ص ٣٣٥).

وقال الشيخ الصدوق:

«يجب أن يعتقد أنَّ المنكر للإمام كالمنكر للنبوة والمنكر للنبوة كالمنكر للتوحيد». (الصدوق، ١٤٢٦هـ: ص ٢٧)

ويعتقد السيد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ) أن الإمامة من أصول الدين كالنبوة (علم الهدى، ١٤٢١هـ: ج ١، ص ١٦٥ و ١٦٦).

وقال ابن إدريس في السرائر بعد أن اختار مذهب المفيد في عدم الصلاة على المخالف:

«وهو أظهر ويعضده القرآن وهو قوله تعالى: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا﴾ (التوبة: ٨٥) يعني الكفار، والمخالف لأهل الحق كافرٌ بلا خلاف بيننا». (ابن إدريس، ١٣٨٦ش: ج ٨، ص ٥١٢)

وقد صرح غير واحد من علماء الإمامية بأنَّ الإمامة من أصول الدين، قال العلامة المجلسي (المتوفى ١١١١هـ):

«لا ريب في أنَّ الولاية والاعتقاد بإمامة الأئمة عليهم السلام والإذعان بها من جملة

أصول الدين» (المجلسي، (الف)، ١٤٠٤هـ: ج ٦٥، ص ٣٣٤؛ المجلسي (ب) ١٤٠٤هـ: ج ٧، ص ١٠٢).

وقال الفاضل المولى محمد صالح المازندراني (ت ١٠٨١هـ) في شرح أصول الكافي: «إن معرفة ولايتهم وحقيقة إمامتهم أعظم ركن من أركان الدين، وأفخم أصل من أصول الإيمان، فمن أقرّ بها فهو مؤمن، ومن أنكرها فهو كافر» (المازندراني، د.ت: ج ١١، ص ٢٨٩).

وقال الشريف القاضي نور الله التستري في كتاب إحقاق الحق:

«من المعلوم أن الشهادتين بمجردهما غير كافيتين، إلا مع الالتزام بجميع ما جاء به النبي ﷺ من أحوال المعاد والإمامة كما يدل عليه ما اشتهر من قوله ﷺ «من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية». ولا شك أن المنكر لشيء من ذلك ليس بمؤمن ولا مسلم؛ لأن الغلاة والخوارج وإن كانوا من فرق المسلمين نظرا إلى الإقرار بالشهادتين إلا أنهما من الكافرين نظرا إلى جحودهما ما عُلِمَ من الدين، وليكن منه بل من أعظم أصوله إمامة أمير المؤمنين عليه السلام» (نقل عنه البحراني، د.ت: ج ٥، ص ٧٦، والموسوي الشفتي، ١٤١١هـ: ص ٨٢).

وعن الفاضل أبي الحسن الشريف جدّ صاحب الجواهر:

«وليت شعري أي فرق بين من كفر بالله تعالى ورسوله ومن كفر بالأئمة عليهم السلام مع أنّ كل ذلك من أصول الدين؟ ... ولعل الشبهة عندهم زعمهم كون المخالف مسلما حقيقة، وهو توهم فاسد مخالف للأخبار المتواترة، والحق ما قاله علم الهدى من كونهم كفارا مخلدين في النار» (نقل عنه البحراني، د.ت: ج ٥، ص ١٧٧).

أصول الدين الواقعي أم الظاهري؟

إن ما يظهر من المشهور بين أعلام الإمامية وكذا المستظهر من الروايات التي رواها الأصحاب، أنّ الإمامة عندهم من أصول الدين الواقعي؛ أي ما يعبر عنه بالإيمان وهو الذي يكون معياراً للنجاة الأبدية وللثواب، كما مرّ. وأما الدين الظاهري الذي يعبر عنه بالإسلام فلم يظهر منهم جعل الإمامة من أصوله، بمعنى الحكم بكفر من لا يعتقد

بها كفرةً ظاهرياً؛ بل صريح كلماتهم أنّ المخالفين للحق مسلمون ظاهراً وتجري عليهم أحكام الإسلام الظاهري. والإمامة رغم مدخليتها في الإيمان إلا أنه لا يحكم بكفر المخالف كفرةً ظاهرياً، بل يبقى على الإسلام الظاهري ما تشهد بالشهادتين ولم ينصب العداء لأهل البيت عليهم السلام. نعم إنكاره مع العلم بأنها من الدين يكون مخرجاً عن الإسلام من باب إنكار الضروري مع العلم بكونه من الدين الراجع إلى تكذيب النبي. كما مر في عبارة الشيخ المفيد: «أنهم لم يخرجوهم بذلك عن حكم ملة الإسلام» (المفيد (الف)، ١٤١٣هـ: ص ٧٠).

وقال ابن إدريس في السرائر:

«والمسلمون يرث بعضهم بعضاً، وإن اختلفوا في الآراء والمذاهب والاعتقادات والديانات، والمقالات؛ لأنّ الذي به يثبت الموارثة إظهار الشهادتين والإقرار بأركان الشريعة، من الصلاة والزكاة، والصوم والحج دون فعل الإيمان الذي يستحق به الثواب، وبتركه العقاب. وقد يوجد في بعض نسخ المقنعة في باب أهل الملل المختلفة، والاعتقادات المتباينة: ويرث المؤمنون أهل البدع، من المعتزلة والمرجئة والحشوية، ولا يرث هذه الفرق أحداً من أهل الإيمان، كما يرث المسلمون الكفار، ولا يرث الكفار أهل الإسلام. والأول هو المذهب المحصل، والقول المعول عليه والمرجوع إليه» (ابن إدريس، ١٣٨٦ش: ج ١٢، ص ٤١).

ونظير ذلك عن ابن البراج (المتوفى ٤٨١هـ) (ابن البراج، ١٤٠٦هـ: ج ٢، ص ١٦٠)

وقال الفاضل الهندي كاشف اللثام (المتوفى ١١٣٥هـ):

«والأقرب طهارة مَنْ عدا الخوارج والغلاة والنواصب والمجسّمة من فرق المسلمين ... وعن السيّد نجاسة غير المؤمن؛ لكفره بالأخبار الناطقة به ... ولقوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾. وقوله: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾، فالإيمان هو الإسلام، فغير المؤمن غير مسلم، فهو كافر. والجواب: أنّ من المعلوم بالنصوص مغايرة الإيمان للإسلام، قال تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾، والأخبار فيه لا

تحصى كثرة، فغير الإسلام بمعنى المباین له، والإیمان أخص منه، وبمنزلة فرد من أفرادہ» (الفاضل الہندی، ١٤١٦ھ: ج ١، ص ٤١٠).

وقال الوحید البہبہانی (المتوفى ١٢٠٥ھ):

«فإنَّ المخالف الَّذي أنكر أصلاً أو أصلين من أصول الدين، وهما الإمامة والعدل، بل وكثيراً من صفات الله تعالى ورسوله ﷺ أنكرها وبدّلها؛ بل ربّما قال بتعدّد الآلهة وأمثاله من شنائع أصول الدين، كافر بلا شكّ بالكفر المقابل للإيمان، وإن لم يكن كافراً بالكفر المقابل للإسلام» (الوحيد البہبہانی، ١٤١٧ھ: ص ٣٢).

وقال صاحب الجواهر (المتوفى ١٢٦٦ھ):

«فتحصل حينئذ أنه قد يطلق الإسلام على ما يرادف الإيمان، وعلى المصدق بغير الولاية، وعلى مجرد إظهار الشهادتين، ويقابله الكفر في الثلاثة، كما إنه يطلق المؤمن على الأول وعلى المصدق بالولاية. فعمل ما ورد في الأخبار الكثيرة، من تكفير منكر علي عليه السلام؛ لأنه العلم الذي نصبه الله بينه وبين عباده وأنه باب من أبواب الجنة من دخله كان مؤمناً ومن خرج منه كان كافراً، وتكفير منكر مطلق الإمام وأن «من لم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية» محمولٌ على إرادة الكافر في مقابل المؤمن بالمعنى الثاني.

نعم هو بالمعنى المزبور أخبرنا منه بغيره؛ بل أشد عقاباً، كما يشير إليه قول الصادق عليه السلام: «أهل الشام شرٌّ من أهل الروم، وأهل المدينة شرٌّ من أهل مكة، وأهل مكة يكفرون بالله جهرة» كقول أحدهما عليه السلام: «إنَّ أهل مكة يكفرون بالله تعالى جهرة، وأهل المدينة أخبرنا منهم سبعين ضعفاً؛ بل هو المعلوم من مذهب الشيعة، كما عُلِمَ منه ثبوت كفرين عندهم دنيوي وأخروي، وخلاف نادر منهم لو تحقق غير قاذح أو محمول على إرادة تنزيه منزلة الكافر، في ما يتعلق بالأمر الأخروي من شدة العذاب والخلود فيه، كما هو ظاهر المنساق إلى الذهن من ملاحظتها؛ بل من أعطى النظر والتأمل فيها يقطع بإرادتهم عليه السلام بيان دفع وهم احتمال حصول ثواب لهم،

أو مرتبة أخروية، أو امتياز عن الكفار بسبب ما وصفوه وأظهروه من الشهاداتتين مع إنكارهم الولاية، وبسبب ما يجري عليهم من أحكام الإسلام في الدنيا، فهي بالدلالة على المطلوب أخرى. فما عن المرتضى من نجاسة غير المؤمن بالمعنى الأول لهذه الأخبار ضعيفٌ جدًّا، وإن استدل له... وفيه ما عرفت من معلومية مغايرة الإسلام للإيمان بالمعنيين الأخيرين كتاباً وسنة كادت تكون متواترة، وأنه أخص منه، وبمنزلة فرد من أفرادها» (النجفي، ١٣٦٢ش: ج ٦، ص ٥٩ - ٦١).

وما مر عن المفيد وابن البراج من عدم جواز الصلاة على المخالف، إنَّما يكون بلحاظ الكفر الأخروي كما احتمله صاحب الجواهر حيث قال:

«كما إن ما في مقنعه المفيد وعن ابن البراج من عدم جواز تغسيل أهل الإيمان مخالفاً للحق والصلاة محتمل للاحقهم لهم في هذا الحال بعالم الآخرة المحكوم بكفرهم فيه لا مطلقاً» (النجفي، ١٣٦٢ش: ج ٦، ص ٦٢).

نعم يظهر من عبارات العلامة الحلي إدخالهم في منكر الضروري الذي يرجع إنكاره إلى إنكار النبوة، حيث قال:

قال العلامة الحلي في شرح الباقوت:

«أما دافع النص على أمير المؤمنين عليه السلام بالإمامة فقد ذهب أكثر أصحابنا إلى تكفيرهم؛ لأن النص معلوم بالتواتر من دين محمد صلوات الله عليه وآله فيكون ضرورياً أي معلوماً من دينه ضرورة، فجاحده يكون كافراً كمن يجحد وجوب الصلاة وصوم شهر رمضان» (نقل عنه الشيخ الأنصاري في كتاب الطهارة: ج ٥، ص ١٢٠، وفي الهامش: الأنوار المملوكات في شرح الباقوت، لم نثر عليها في النسخة المطبوعة وإنما وجدناها في المخطوطة: الورقة ٢٠٤).

واختار ذلك في المنتهى فقال في كتاب الزكاة في بيان اشتراط وصف المستحق بالإيمان:

«لأن الإمامة من أركان الدين وأصوله وقد عُلم ثبوتها من النبي صلوات الله عليه وآله ضرورة والجاحد لها لا يكون مصدقاً للرسول في جميع ما جاء به فيكون كافراً»

(الحلي، ١٣٦٣هـ: ج ٨، ص ٣٦٠).

ولكن يختص ذلك بمن علم كونها من ضروريات الدين بحيث يرجع إنكاره إلى إنكار النبوة، وأما من لا يعلم ذلك لوجود الشبهة، أو غير ذلك فإنكاره للإمامة لا يرجع إلى إنكار النبوة في زعمه، ومن الواضح أنّ الكفر الظاهري لا يثبت بالتلازم الواقعي الثبوتي بينهما؛ بل بالتلازم الإثباتي عند الإنسان. ومن هنا، يمكن أن يقال إنّ كلام العلامة هنا ليس إلا في خصوص من يعلم أنّ علياً عليه السلام هو وصي النبي ﷺ فينكره تكذيباً له ﷺ، دون عامة أهل الخلاف لا سيما المستضعفين منهم، أو يقصد بذلك الكفر الواقعي بلحاظ الإيمان دون ظاهر الإسلام. كما قال صاحب الجواهر: «ولعل مراد الشيخ الكفر بالمعنى الذي ذكرناه (أي الكفر بلحاظ عالم الآخرة)، أو خصوص الطبقة الأولى من دافعي النص، لإنكارهم ما علم لهم من الدين، كالمحكي عن العلامة في شرحه من تعليل ذلك بأنّ النص معلوم بالتواتر من دين محمد ﷺ فيكون ضرورياً أي معلوماً من دينه، فجاحده كافر، كوجوب الصلاة، ونحوه ما عنه أيضاً في المنتهى في بيان اشتراط وصف المستحق بالإيمان للزكاة... فكيف يدعى دخول دافع النص من غير الطبقة الأولى ونحوهم تحت منكر الضرورة، على أنهم أنكروا قول النبي ﷺ به، فيلزمه عدم الإمامة، لأنهم أنكروا الإمامة المعلوم ثبوتها ضرورة» (النجفي، ١٣٦٢هـ: ج ٦، ص ٦٢).

الفرق بين الكفر المقابل للإسلام الكفر المقابل للإيمان

كفر الدنيا وكفر الآخرة

وقد ميّز الأصحاب بين كفر الدنيا وكفر الآخرة، فالأول يقابله الإسلام الظاهري وهو يعم المسلم الواقعي والمنافق، والثاني يقابله الإسلام الواقعي وهو المسمى بالإيمان في مقابل الإسلام.

كما مرّ في كلام الشيخ المفيد في الجمل حيث صرح بإجماع الأصحاب على كون كفر المخالف المحارب لعلي عليه السلام من طريق التأويل هو كفر أخروي لا دنيوي،

أو ما يسمى كفرا واقعيا أي بلحاظ فعل القلب لا ظاهري بلحاظ فعل اللسان. فهم لا يخرجون عن ملة الإسلام مع كونهم مستوجبين للعن ومخلدين في النار.

وقال الوحيد البهبهاني (م ١٢٠٥ هـ) بعد كلامه السابق في كفر المخالف واقعا وإسلامه ظاهرا:

«إن إجراء أحكام الإسلام فيهم لأجل التقية والمداراة وإبقاء الشيعة (لاحظ: الحر العاملي، د.ت: ج ١٦، ص ٢١٩ الباب ٢٦ من أبواب الأمر والنهي) وأمثال ذلك؟! وإلا ففي الحقيقة هم كفار يعامل معهم صاحب الأمر عجل الله تعالى فرجه الشريف عند ظهوره معاملة الكفار، وأن حالنا معهم إلى زمان ظهوره عجل الله تعالى فرجه الشريف حال أصحاب الرسول صلى الله عليه وآله وسلم في مكة، في بدء أمرهم مع الكفار إلى زمان تسلط الرسول صلى الله عليه وآله وسلم في الجزية ومقاتلته» (البهبهاني، ١٤١٧هـ: ص ٣٢).

وقال الوحيد أيضا: «الكافر المطلق، وكذا الناصب المطلق، هو المظهر خاصة، والمبطن والمظهر خلافه هو المنافق، المسلم بظاهر الإسلام» (البهبهاني، ١٤٢٤هـ: ج ٤، ص ٥٢٥).

وممن صرح بالفرق بين كفر الدنيا وكفر الآخرة صاحب الجواهر حيث قال:

«وكذا لا يندرج في الضابط المذكور معتقد خلاف الحق من فرق المسلمين كجاحد النص على أمير المؤمنين عجل الله تعالى فرجه الشريف، وهو في محله؛ لأن الأقوى طهارتهم في مثل هذه الأعصار وإن كان عند ظهور صاحب الأمر عجل الله تعالى فرجه الشريف - بأبي وأمي - يعاملهم معاملة الكفار، كما أن الله تعالى شأنه يعاملهم كذلك بعد مفارقة أرواحهم أبدانهم» (النجفي، ١٣٦٢هـ: ج ٢، ص ٢٩٣).

قال الشيخ عبد النبي العراقي: «إن كفرهم من البدييات سواء قلنا بنجاستهم أو لا» (العراقي، ١٣٨٠هـ: ص ٣٥٨).

ومن الواضح أن مراده من الكفر هو كفر الآخرة المقابل للإسلام الواقعي، وإلا فهو لا ينكر إسلامهم الظاهري ولا يحكم بكفرهم في الدنيا.

الفرق بين أصول الدين وأصول المذهب

لم يكن الأصحاب ليفرقوا بين أصول الدين وأصول المذهب، إنما كانوا يفرقون بين أصول الدين الواقعي المعبر عنه بالإيمان وأصول الدين الظاهري المعبر عنه بالإسلام، فكانت الإمامة عندهم من أصول الدين الواقعي المعبر عنه بالإيمان الموجب للنجاة في الآخرة. وكان اصطلاح أصول المذهب اصطلاحاً فقهيّاً يراد منه الثابت من دين الإمامية، فكانوا يقولون هذا أشبه بأصول المذهب.

كما قال الشيخ في الاستبصار في ما ورد من نفي البأس عن بول الخفّاش: «فالوجه في هذه الرواية أن نحملها على ضرب من التقيّة؛ لأنها مخالفة لأصول المذهب لأنّا قد بيّنا أنّ كلّ ما لا يؤكل لحمه لا تجوز الصّلاة في بوله والخفّاش ممّا لا يؤكل لحمه» (الطوسي، ١٣٦٣هـ: ج ١، ص ١٨٨).

كما تكرر هذا الاصطلاح كثيراً في عبارات ابن إدريس نظير ما قال: «من اشترى جارية على أنّها بكر فوجدها ثيباً، قال شيخنا أبو جعفر في نهايته: لم يكن له ردّها ولا الرجوع على البائع بشيء من الأرض؛ لأنّ ذلك قد يذهب من العلة والنزوة. ورجع في استبصاره وقال: يرجع عليه بالأرض ما بين قيمتها بكراً وثيباً. وهذا هو الصحيح الذي تقتضيه أصول المذهب» (ابن إدريس، ١٣٨٦ش: ج ١، ص ١٠٩ عن كتاب البيوع الطبعة الحجرية: ص ٢٢٧).

وقال في محرمات الإحرام:

«والأظهر أنّ الذي تقتضيه أصول المذهب أنّ الصيد الذي هو محرّم على المحرم، وعلى المحل صيد الحرم دون سائر الأرض» (ابن إدريس، ١٣٨٦ش: ج ٩، ص ٣٣٨).

وقال في الشهادة على رؤية الهلال:

«والأوّل هو الصحيح والأظهر بين الطائفة، والذي يدلّ عليه أصول المذهب؛ لأنّ الأحكام في الشريعة جميعها موقوفة على شهادة الشاهدين العدلين» (ابن إدريس، ١٣٨٦ش: ج ٩، ص ٣٠).

وقد ظهر القول بالتفرقة بين أصول الدين وأصول المذهب من زمن الميرزا القمي (المتوفى ١٢٣١هـ) كما نسب ذلك حجة الإسلام ميرزا محمد باقر الشفتي (المتوفى ١٢٩٠هـ) إليه حيث قال:

«جعل الإمامة من أصول المذهب إنما حدث في الأواخر، كما في رسالة القمي والإشارات ونحوهما من بعض كتب المعاصرين ككتاب المولى الحاج ملا جعفر الأسترآبادي ونحو ذلك. وقد شاع في ما بين الناس هذا الرأي، والداعي لهم على جعل أصول العقائد على قسمين: أصول دين، وأصول مذهب، أن فرق الإسلام كثيرة، منهم الإمامية الاثني عشرية، وأكثرهم مسلمون مع اختلافهم في مسألة الإمامة، وبها افترق المسلمون على فرق كثيرة. فلو كانت الإمامة من أصول الدين للزم الخروج عن الدين والإسلام بهذا الاختلاف، وكان المسلم فرقة واحدة والباقي كفارا».

وتابع الشفتي قائلاً: «قد تلونا عليك عبارات العلماء، من أهل الفقه والكلام والحكمة، وأن الإمامة عند علمائنا من أصول الدين، وأهل السنة قد جعلوها من الفروع كما عرفت، واختيار الأصل أصليين بمعزل بعيد، حيث لم يشر إليه أحد من علمائنا ولا من علماء مخالفينا، وقد نسب مخالفونا إلينا جعلها من أصول الدين، وهذا هو المعروف من مذهبنا عندهم» (الموسوي الشفتي، ١٤١١هـ: ص ٧٨).

وقال الميرزا القمي في بعض رسائله الفارسية:

«بدان كه اصول دين سه چیز است: توحيد، ونبوت و معاد. واما عدل و امامت، پس آنها از اصول مذهبند، پس هر كه منكر يكي از سه چیز اول بشود كافر و نجس است، و ذبيحه او حلال نیست و ساير احكام كفر بر او جاريست، اما اگر اقرار به آن سه تا داشته باشد و منكر عدل و امامت باشد كافر نیست؛ لكن شيعه هم نیست، و بلا شك از اهل جهنم است. و اينها را از اصول دين می گویند بجهت آنكه اصل عبارت است از پی و ریشه، و هر چیزی كه بدان اساس می گذارند، مثل پی دیوار و ریشه درخت و أمثال اینها، و سائر عبادات و مسائل حلال و حرام فروع دینند، یعنی مثل دیوار و شاخ و برگ درختان. پس اصل هر چیز را اگر پابرجا باشد، فرع بر سر آن

قرار می‌گیرد واگر اصل نباشد فرع را ثبات وبقائی نیست؛ پس هرکه اصول دین او صحیح باشد امید نجات از برای او هست، هرچند فروع او خراب باشد، واعمال او ناشایسته باشد، هرچند بعد از سوختن بسیار در جهنم باشد، وهرکه اصول دین او خراب باشد فروع دین واعمال وطاقات وعبادات به او نفعی ندارد هرچند تمام شب وروز عبادت کند...» (اصول دین، للمیرزا ابو القاسم القمی (النسخة المخطوطة) في مكتبة العتبة الرضوية، في مقدمة الرسالة).

ویظهر من هذا الكلام أنّ مصطلح أصول الدين عند الميرزا القمي بمعنيين عام وخاص، حيث إنّهُ بعد ما قسّم الأصول إلى: أصول الدين وأصول المذهب حكم بأن جميعها من أصول الدين حيث قال: «واينها را اصول دين می‌گویند...» إلى آخر كلامه الظاهر في أنّه يريد الخمسة كلها. فمصطلح أصول الدين عندما يكون قسيماً لأصول المذهب يقصد به أصول الدين الظاهري، وحينما يكون مقسماً له يقصد به أصول الدين الواقعي.

وهكذا في مواضع أخرى من رسالته المذكورة دلالة على أنها من أصول الدين.

قال في غيبة الإمام الثاني عشر:

«وآنکه سنی وشيعه حدیثی نقل کرده‌اند از رسول خدا ﷺ که فرمود: من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية، مسلم كل است یعنی هرکس بمیرد و نشناخته باشد امام زمانش را پس بتحقیق که مرده است مردن جاهلیت یعنی که کافر مرده است».

وقال في آخر رسالته:

«این اصول دین تو بود که گفتیم واما فروع دین ...» (نفس المصدر)

وقال في القوانين:

«إنّ المراد بأصول الدين هو أجزاء الإيمان، وهو عندنا خمسة: هي المعرفة بوجود الباري جل شأنه ... ثم التصديق بنبوة نبينا محمد ﷺ، وما جاء به تفصيلاً في ما علم به، وإجمالاً في ما لا يعلم... ثم إن المعاد الذي جعلوه أحداً من الأصول الخمسة

يمكن اندراجه في ما جاء به النبي ﷺ خصوصاً الجسماني ... ثم الإذعان بإمامة الأئمة الاثني عشر. هذا إذا أردنا بيان ما يجب علينا اليوم، وإن جعلنا الكلام في أصول الدين مطلقاً، فلا يخص الكلام بنبينا وأئمتنا ﷺ، فإن البحث عن وجوب النظر في الأصول لا تخصيص بدين دون دين، وزمان دون زمان». إلى أن قال: «والظاهر أن الاكتفاء في الإسلام بالشهادتين إنما هو لاندراج غيرهما فيهما، كما لا يخفى على المتأمل» (الميرزا القمي، ١٤٣٠هـ: ج ٤، ص ٤٣٦).

ومن بعد الميرزا القمي تأثر بعض تلامذته ومعاصريه به في هذا المصطلح الجديد، منهم: المولي محمد إبراهيم الكرباسي (المتوفى ١٢٦٠هـ) (جمعي از نویسندگان، ١٣٩٤هـ: ص ١٢٢).

قال الشيخ محمد جعفر الأسترآبادي (المتوفى ١٢٦٣هـ) بعد أن ذكر أن أصول الدين خمسة فعُدّ منها العدل والإمامة:

«وتوهم كون العدل والإمامة من أصول المذهب؛ دفعاً للزوم كفر كثير من المسلمين المخالفين، صادر عن عدم الفرق بين العدل المقابل للجور والعدل المقابل للجبر، فإنّ الأول من أصول الدين فيكفر من يقول بالجور، والثاني من أصول المذهب. وكذا الإمامة فإنّ جواز وقوع الرئاسة المذكورة في الشريعة ووقوعها من أصول الدين، فلذا يكفر أمثال الخوارج، والإمامة المقيّدة بسائر القيود كسائر الاعتقادات من أصول المذهب، فيخرج منكرها عن المذهب.

وإيضاح ذلك: أن أصول الدين عبارة عن الاعتقادات عليها بناء شريعة سيد المرسلين ﷺ ولا يتحقق الدين إلا بها، ولا يدخل المكلف فيه ولا يعدّ بدونها من المسلمين، ولا تترتب بدونها آثاره، كحقن الدم وحفظ المال والعرض. وأصول المذهب عبارة عن اعتقادات بُني عليها بناء المذهب الجعفري والإمامي، ويتوقف عليها ترتب أحكام الإيمان الخاص، كجواز إعطاء الزكاة وقبول الشهادة والإقتداء» (الأسترآبادي، ١٣٨٢ش: ج ١، ص ٧٠ و ٧١).

صريح كلامه أن أصول المذهب عنده هو ما عبّر عنه قدماء الأصحاب بأصول

الدين الواقعي والإيمان والذي يترتب عليه إسلام الآخرة، بينما أصول الدين عنده مصطلح يدلّ على أصول الإسلام بالمعنى المقابل للإيمان، ويترتب عليه حرمة الدماء والأموال وسائر ما يكون من آثار الإسلام ويخرجه عن كفر الدنيا.

والظاهر أن الميززا القمي لم يأت بشيء جديد؛ وإنما عبّر عن نفس ما كان عند القدماء من الفرق بين الإيمان والإسلام بإصطلاح جديد، فرّق فيه بين أصول الدين وأصول المذهب. ومن هنا، يظهر أنّ القول بإيمان منكر الإمامة إيماناً واقعياً بدعوى كون الإمامة من أصول المذهب وليس من أصول الدين، ناشئ من الخلط الاصطلاحي، فإنّ مصطلح أصول الدين في مقابل أصول المذهب يراد منه أصول الدين الظاهري، وهو الإسلام الظاهري والموجب لجريان أحكام الإسلام في الدنيا والذي يجتمع مع كفر الآخرة، كما هو المصرّح في عبارات أعلام الإمامية التي تلونهاها عليك، وكما صرّح به الميززا القمي في ما مر من كلامه. وليس المراد منه أصول الدين الواقعي كي يحكم بالإسلام الواقعي لمنكر الإمامة. كما أنّ المراد بأصول المذهب هو ما يخص أصول الدين الواقعي زائداً على أصول الدين الظاهري.

والحاصل أنّ ما حصل من بعد الميززا القمي ليس إلا جعل اصطلاح جديد، ولم يحصل أي تغيير في المفهوم والمعنى.

فتحصل مما تقدّم وجود أربعة مصطلحات تشير إلى حقيقة واحدة:

الأول: الإسلام والإيمان؛

الثاني: الإسلام الواقعي والإسلام الظاهري؛

الثالث: كفر الدنيا وكفر الآخرة؛

الرابع: أصول الدين وأصول المذهب.

فالإسلام الواقعي هو الإيمان ويعبر عن أصوله بأصول المذهب، وموجب للخروج عن كفر الآخرة. والإسلام الظاهري هو الإسلام بالمعنى المقابل للإيمان، ويعبر عن أصوله بأصول الدين المقابل لأصول المذهب، وموجب للخروج عن كفر الدنيا.

الفرق بين أحكام الإسلام وأحكام الإيمان

ظهر من كلمات الأصحاب أنّ جمهور فقهاء الإمامية ذهبوا إلى إجراء أحكام الإسلام على من تشهّد الشهادتين ولم يظهر منه ما ينافيهما، من حرمة ماله ودمه، وطهارة بدنه، وحلّ ذبيحته، وجواز ميراثه ونكاحه وغير ذلك مما يرتبط بالتعايش السلمي في دار الدنيا. وأنّ الإيمان إنما يكون موضوعاً لأحكام الآخرة وللتولّي والتبرّي المرتبطة بأحكام القلب؛ بل يظهر أنّ الفصل بين أحكام الإسلام الواقعي والظاهري، أمرٌ تعترف به جميع الفرق الإسلامية؛ وذلك لاقتضاء الحديث الذي رواه واعترف به جميع المذاهب والفرق من أن الفرق الناجية من بين فرق المسلمين ليست إلا واحدة منها،^١ أي أن بقية الفرق على الرغم من الحكم بإسلامهم إلا أنهم لا ينجون من العذاب يوم القيامة. وكذلك حديث «من مات ولم يعرف أمام زمانه مات ميتة جاهلية؛ أي ميتة كفر ونفاق.»^٢ وهو دليل على الفصل بين كفر الدنيا وكفر الآخرة وأنه يحكم بكفره من حين الموت، ويحكم بإسلامه ما دام حيّاً في هذه الدنيا.

وقد استُدلّ على التفرقة بين أحكام الإسلام والإيمان بأدلة قرآنية وروائية نشير إلى عدد منها:

١. حديث الفرق الناجية قد أخرجه أبو داود وابن ماجّة وأحمد والهيثمى وابن أبي عاصم والسيوطي وابن حجر والتبريزي والألباني وغيرهم، وهو حديث مشهور ومتفق على صحته كما يقول ابن تيمية. وقد صرح السيوطي بتواتر هذا الحديث عن النبي ﷺ، وكذلك الكتاني في "نظم المتناثر من الحديث المتواتر" (الكتاني، د.ت: ص ٤٧).

٢. روى المسلم (القسيري، د.ت: ج ٣، ص ٤٧٨ كتاب الامارة) عن رسول الله ﷺ: (من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية). وأيضاً روى أحمد في (إبن حنبل، ١٤٢١هـ: ج ٢٨، ص ٨٨) وابن حبان في (التميمي، ١٤٣٣هـ: ج ٧، ص ٤٩) والأصفهاني في (الأصبهاني، ١٣٩٤هـ: ج ٣، ص ٢٢٤) قول النبي ﷺ: (من مات بغير إمام مات ميتة جاهلية). وروي ابن أبي عاصم في كتاب (ابن أبي عاصم، ١٤١٣هـ: ص ٤٨٩)، والهيثمى في (الهيثمى، ١٤١٤هـ: ج ٥، ص ٢١٨)، وقال الألباني عنه: إسناده حسن ورجاله ثقات، قول النبي ﷺ: (من مات وليس عليه إمام مات ميتة جاهلية). وأيضاً جاء في كتاب (إبن حنبل، ١٤٢١هـ: ج ٢٤، ص ٤٦١) وكتاب (ابن أبي عاصم، ١٤١٣هـ: ص ٤٩٠)، و (العسقلاني، ١٤١٩هـ: ج ١٠، ص ٥٧) قوله ﷺ: (من مات ولا طاعة عليه مات ميتة جاهلية)، وهكذا غيرها.

شواهد من القرآن الكريم على التفرقة بين أحكام الإسلام والإيمان
الآية الأولى:

قال تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئاً إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾
(الحجرات: ١٤)

فقد حكم الله تعالى بإسلامهم ونفى عنهم الإيمان القلبي، فلا يمكن إنكار إسلامهم
كما لا يمكن إثبات إيمانهم.

روي الكليني بسنده عن أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ: «قَالَتِ
الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا، فَمَنْ زَعَمَ أَنَّهُمْ آمَنُوا فَقَدْ كَذَبَ، وَمَنْ
زَعَمَ أَنَّهُمْ لَمْ يُسْلِمُوا فَقَدْ كَذَبَ». (الكليني، ١٤٠٧هـ: ج ٢، ص ٢٥)

فالآية صريحة في التمييز بين أحكام الإيمان وأحكام الإسلام، وأن الإيمان عمل
القلب بينما الإسلام يظهر في اللسان والسلوك الظاهر للفرد حيث لا يظهر الكفر جهاراً.

وقال القرطبي في تفسيره: «وحقيقة الإيمان التصديق بالقلب، وأما الإسلام فقبول ما
أتى به النبي صلوات الله وسلاماته عليه في الظاهر، وذلك يحقن الدم» (القرطبي، ١٣٦٤ش: ج ١٦، ص ٣٤٨).

وقال ابن كثير في تفسيره: «وقد استفيد من هذه الآية الكريمة: أَنَّ الإيمان أَخْصَّ
من الإسلام، كما هو مذهب أهل السنة والجماعة» إلى أن قال: «فدلَّ هذا على أَنَّ
هؤلاء الأعراب المذكورين في هذه الآية ليسوا بمنافقين؛ وإنَّما هم مسلمون لم يستحكم
الإيمان في قلوبهم، فادَّعوا لأنفسهم مقاماً أعلى ممَّا وصلوا إليه، فادَّعوا في ذلك».

ثم قال: «ولو كانوا منافقين لعنَّفوا وفضحوا، كما ذُكر المنافقون في سورة براءة؛ وإنَّما
قيل لهؤلاء تأديباً: ﴿قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾، أي:
لم تصلوا إلى حقيقة الإيمان بعد» (ابن كثير، ١٤١٩هـ: ج ٧، ص ٣٦٣).

وقال الطبري في تفسيره لقوله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا...﴾: «أسلمنا: بمعنى
دخلنا في الملة والأموال والشهادة الحق» (الطبري، ١٤٠٠هـ: ج ٢٦، ص ٩٠).

وقال البيضاوي في تفسيره: «إنَّ الإسلام انقياد ودخول في السلم، وإظهار الشهادتين، وترك المحاربة» (البيضاوي، ١٤١٨هـ: ج ٥، ص ١٣٧).

الآية الثانية:

قال تعالى: ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾ (المنافقون: ١).

قد أنبأ الله تعالى بشيئين في حق المنافقين:

الأول: شهادة المنافقين بالتوحيد والرسالة؛

الثاني: شهادة الله بأنهم كاذبون في شهادتهم بالتوحيد والرسالة.

وبالنسبة إلى الأمر الأول فقد اتفقت كلمة المسلمين كلهم شيعة وسنة على أنَّ من تشهد بالشهادتين فهو مسلم ويجري عليه جميع أحكام الإسلام، ما لم يظهر منه ما ينقض شهادته من قول أو فعل.

ومع ذلك فقد شهد الله - وهو أصدق القائلين - بأنهم كاذبون في تشهدهم بالشهادتين، أي أنَّ إسلامهم ليس إلا إسلاماً ظاهرياً لا واقع له. والكلام هنا في الإسلام وليس الإيمان؛ أي أنَّ هناك قسماً من الإسلام لا يترتب عليه إلا أحكام الظاهر. وفي الواقع لا يختلف عن الكفر. ومن هنا، وصفهم الله تعالى بقوله: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا فَطُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ﴾ (المنافقون: ٣) وبقوله: ﴿هُمُ الْعَدُوُّ فَاحْذَرهُمْ قَاتِلْهُمْ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾ (المنافقون: ٤).

فدلالة الآية صريحة على أنَّ من المسلمين من يتشهد الشهادتين، ويجري عليه جميع أحكام الإسلام؛ لكنه في الواقع كافر وكاذب في تشهده بالشهادتين وهو عدو لا بد من التبري والحذر منه. ومن الواضح أنه حينما تشهد بالشهادتين لم يُظهر كفره للناس، وإلا لكان يُحكَّم بكفره صريحاً ولم يكن منافقاً، ولما ترتب عليه أحكام ظاهر الإسلام؛ لكنّه أخفى كفره وأظهر الإسلام، ولم يظهر منه ما ينقض الشهادتين. ومن هنا تجري عليه أحكام الإسلام من طهارة بدنه وحل ذبائحه وجواز مناكحته

وحل ميراثه وغير ذلك.

وهذا دليل قاطع على ضرورة الفصل بين الإسلام الظاهري والإسلام الواقعي، فليس كل من تشهد الشهادتين مسلم واقعاً، وإن كان مسلماً ظاهراً. وليس كل من حكمنا بإسلامه من منظور فقهي وأجريناه عليه أحكام الإسلام، يُحكم عليه بالإسلام واقعاً ومن منظور كلامي؛ بل إن مجموعة من المسلمين في الظاهر، لا واقع لإسلامهم ولا أثر له إلا أحكام ظاهر الدين.

فضمّ روايات أن الإسلام هو التشهد بالشهادتين وفتوى المشهور بإسلام كل من تشهد الشهادتين، إلى آيات سورة المنافقين، لا يبقى شكاً في ثبوت الفصل بين الإسلام الواقعي والإسلام الظاهري.

ومن هنا، فلا وقع لما يُستدلّ به على عدم الفصل بين الإسلام الواقعي والظاهري، بأدلة جعل الإسلام متقوماً بالشهادتين، فإنّ صريح الآية الكريمة أنّ المنافقين تشهدوا الشهادتين ولم يظهر منهم ما ينقض شهادتهم لكونهم: «اتَّخَذُوا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً» (المنافقون: ٢)، ومع ذلك حكم الله تعالى بكفرهم وكذبهم وجعلهم أعداء للمسلمين يجب توخي الحذر منهم.

الآية الثالثة:

وقال تعالى: «وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا» (النساء: ٤)

حيث نزلت الآية المباركة - باتّفاق المسلمين - في رجل من الكفار أظهر الإسلام عندما غشيتهم خيول المسلمين فقتلوه.

والذي يُستفاد من الآية المباركة أنّ من أظهر الإسلام، لا بد من أن تجري عليه أحكام الإسلام، وإن لم يعلم منه الإيمان القلبّي؛ ولذا قال رسول الله ﷺ لقاتله - حينما اعتذر بأنّه نطق بالشهادتين خوفاً من السلاح - : «أفلا شققت عن قلبه» (أبو داود، ١٣٢٣هـ: ج ٢ ص ٣٤٨، الحديث ٢٦٤٣)، أي لا يلزم من دخوله الإسلام ليحقن الدم والمال أن يكون مؤمناً، بل بمجرد تشهده بالشهادتين يكون مسلماً.

شواهد من سيرة النبي ﷺ على التفرقة بين أحكام الإسلام والإيمان

استقرت سيرة النبي ﷺ على إجراء أحكام الإسلام الظاهري على من أظهر الإسلام، حتى لو لم يدخل الإيمان في قلبه كما هو مقتضي الآيات الكريمة التي أنكرت على الأعراب دعواهم الإيمان القلبي مع إقرارهم بالشهادتين، وأمرت بإسلام من أظهر الشهادتين حتى لو كان منافقاً كاذباً في شهادته، وهذه السيرة ثابتة عند الفريقين سنة وشيعة:

١. روى ابن شهر آشوب في مناقبه: عن ابن عباس، في قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يَعَضُ الظَّالِمُ﴾ (الفرقان: ٢٧): «نزلت في ابن أبي معيط وأبي بن خلف، وكنا توأمين في الخلّة، فقدم عقبة من سفره وأولم جماعة الأشراف، وفيهم رسول الله ﷺ، فقال النبي ﷺ: لا أكل طعامك حتى تقول: لا إله إلا الله، وأني رسول الله، فتشهد الشهادتين، فأكل طعامه» (ابن شهر آشوب، ١٣٧٩هـ: ج ١، ص ١٣٦).

٢. وروى البرقي في المحاسن في باب الإسلام والإيمان عن عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله ﷺ: «أيها الناس إنني أمرت أن أقاتلكم حتى تشهدوا أن لا إله إلا الله وأني محمد رسول الله، فإذا فعلتم ذلك حقنتم بها أموالكم ودماءكم إلا بحقها وكان حسابكم على الله» (البرقي، ١٣٧١هـ: ج ١، ص ٥٤).

٣. وعن النعمان بن سالم: «إن عمرو بن أوس أخبره أن أباه أوساً قال: إننا لنعوذ عند النبي ﷺ وهو يقص علينا ويذكرنا، إذ أتاه رجل فسأره، فقال النبي ﷺ: اذهبوا فاقتلوه. فلما ولى الرجل دعاه رسول الله ﷺ فقال: هل تشهد أن لا إله إلا الله؟ قال: نعم. قال: اذهبوا فخلّوا سبيله، فإنما أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فإذا فعلوا ذلك حرم عليّ دماؤهم وأموالهم» (ابن حنبل، ١٤٢١هـ: ج ٢٦، ص ٨٧).

٤. أخرج مسلم في صحيحه عن أبي شيبة، قال: «بعثنا رسول الله ﷺ في سرية فصبّحنا الحرقات من جهينة، فأدركت رجلاً فقال: لا إله إلا الله، فطعنته، فوقع في نفسي من ذلك، فذكرته للنبي ﷺ، فقال رسول الله ﷺ: أقال لا إله إلا الله وقتلته؟ قال: قلت: يا رسول الله، إنما قالها خوفاً من السلاح.

قال ﷺ: أفلا شققت عن قلبه حتى تعلم أقالها أم لا، فما زال يكررها حتى



تمتيت أنني أسلمت يومئذٍ.

قال: فقال سعد: وأنا والله لا أقتل مسلماً حتى يقتله ذو البطين (يعني أسامة).
قال: قال رجل: ألم يقل الله: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾
(الأنفال: ٣٩)

فقال سعد: قد قاتلنا حتى لا تكون فتنة، وأنت وأصحابك تريدون أن تقاتلوا حتى تكون فتنة» (النيسابوري، د.ت: ج١، ص٩٦).
٥. وأخرج مسلم في صحيحه عن المقداد بن الأسود، أنه أخبره أنه قال: يا رسول الله، رأيت إن لقيت رجلاً من الكفار فقاتلني فضرب إحدى يدي بالسيف فقطعها، ثم لاذ مني بشجرة فقال: أسلمت لله، أفاقتله يا رسول الله بعد أن قالها؟
قال رسول الله ﷺ: لا تقتله.

قال: فقلت: يا رسول الله، إنه قد قطع يدي ثم قال بعد أن قطعها! أفاقتله؟
قال رسول الله ﷺ: لا تقتله، فإن قتلته فإنه بمنزلك قبل أن تقتله، وأنت بمنزلته قبل أن يقول كلمته التي قال» (النيسابوري، د.ت: ج١، ص٩٥).
٦. وأخرج البخاري في صحيحه عن أنس بن مالك، قال: «قال رسول الله ﷺ: أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فإذا قالوها وصلوا صلاتنا واستقبلوا قبلتنا وذبحوا ذبيحتنا، فقد حرمت علينا دماؤهم وأموالهم إلا بحقها، وحسابهم على الله» (البخاري، ١٤٣٧هـ: ج١، ص٢٣٦).
٧. وفي لفظ آخر: «قال رسول الله ﷺ: أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فمن قال لا إله إلا الله فقد عصم مني نفسه وماله إلا بحقها، وحسابه على الله» (البخاري، ١٤٣٧هـ: ج٣، ص٦٨ و ١١٠ و ج٦، ص١٤٤).

ونحو ذلك من الروايات التي وردت بهذا المضمون التي تدل على أن مجرّد الإقرار بالشهادتين يدخل قائلها الإسلام، ويحقن دمه وماله (انظر النيسابوري، د.ت: ج١، ص٥١ - ٥٣، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله محمد رسول الله. البخاري، ١٤٣٧هـ: ج١، ص٢٩ و ج٢، ص٧ و ج٦، ص٢٩٩).

شواهد من الروايات على التمييز بين أحكام الإسلام والإيمان

كما قد أكد أئمة أهل البيت عليهم السلام على التفرقة بين أحكام الإسلام والإيمان في روايات كثيرة:

١. روى الكليني عن القاسم الصيرفي، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: الإسلام يحقن به الدم، وتؤدّى به الأمانة، وتستعمل به الفروج والثواب على الإيمان» (الكليني، ١٤٠٧هـ: ج ٢، ص ٢٠).

٢. روى سماعة، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أخبرني عن الإسلام والإيمان أهما مختلفان؟

فقال: إنّ الإيمان يشارك الإسلام، والإسلام لا يشارك الإيمان.
فقلت: فصفهما لي.

فقال: الإسلام شهادة أن لا إله إلا الله، والتصديق برسول الله صلى الله عليه وآله، وبه حُقنت الدماء، وعليه جرت المناكح والمواarith، وعلى ظاهره جماعة الناس. والإيمان: الهدى وما يثبت في القلوب من صفة الإسلام، وما ظهر من العمل به، والإيمان أرفع من الإسلام درجة. إنّ الإيمان يشارك الإسلام في الظاهر، والإسلام لا يشارك الإيمان في الباطن وإن اجتمعا في القول والصفة». (الكليني، ١٤٠٧هـ: ج ٢، ص ٢٥)

٣. وروى الكليني عن سفيان بن السمط قال: سأل رجل عن الصادق عليه السلام عن الفرق بين الإسلام والإيمان فقال: «الإسلام هو الظاهر الذي عليه الناس شهادة أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأنّ محمداً عبده ورسوله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وحج البيت وصيام شهر رمضان فهذا الإسلام. وقال الإيمان معرفة هذا الأمر مع هذا فإن أقرّ بها ولم يعرف هذا الأمر كان مسلماً وكان ضالاً» (الكليني، ١٤٠٧هـ: ج ٢، ص ٢٤).

٤. صحيحة حمران عن أبي جعفر عليه السلام يقول: «الإيمان ما استقرّ في القلب وأفضى به إلى الله عزّ وجلّ وصدق العمل بالطاعة لله والتسليم لأمره والإسلام ما ظهر من قول أو فعل وهو الذي عليه جماعة الناس من الفرق كلّها وبه حُقنت الدماء وعليه جرت المواarith وجاز النكاح واجتمعوا على الصلاة والزكاة والصوم والحج

فَخَرَجُوا بِذَلِكَ مِنَ الْكُفْرِ وَأُضِيفُوا إِلَى الْإِيمَانِ وَالْإِسْلَامِ لَا يَشْرِكُ الْإِيمَانُ وَالْإِيمَانُ يَشْرِكُ الْإِسْلَامَ وَهُمَا فِي الْقَوْلِ وَالْفِعْلِ يَجْتَمِعَانِ كَمَا صَارَتِ الْكُعْبَةُ فِي الْمَسْجِدِ وَالْمَسْجِدُ لَيْسَ فِي الْكُعْبَةِ وَكَذَلِكَ الْإِيمَانُ يَشْرِكُ الْإِسْلَامَ وَالْإِسْلَامُ لَا يَشْرِكُ الْإِيمَانَ» (الكليني، ١٤٠٧هـ: ج ٢، ص ٢٦).

٥. عن الإمام الباقر عليه السلام، قال - في جوابه لشخص سألته عن الإيمان -: «الإيمان ما كان في القلب، والإسلام ما كان عليه المناكح والمواريث، وتحقق به الدماء، والإيمان يشرك الإسلام، والإسلام لا يشرك الإيمان» (البرقي، ١٣٧١هـ: ص ٢٨٥).

٦. عن أمير المؤمنين عليه السلام، قال: «مَنْ اسْتَقْبَلَ قَبْلَتَنَا، وَأَحْلَلَ ذَيْبِحَتَنَا، وَأَمِنَ بَنِيْنَا، وَشَهِدَ شَهَادَتَنَا، دَخَلَ فِي دِينِنَا، أَجْرِنَا عَلَيْهِ حُكْمُ الْقُرْآنِ وَحُدُودُ الْإِسْلَامِ...» (الكليني، ١٤٠٧هـ: ج ٨، ص ٣٦١).

٧. وصحيحة فضيل بن يسار عن أبي عبد الله عليه السلام «الإسلام ما عليه المناكح والمواريث وحقن الدماء» (الكليني، ١٤٠٧هـ: ج ٢، ص ٢٦).

ويدل على جريان أحكام الإسلام على المخالفين أيضا ما ورد من روايات في جواز ذبائحهم (لاحظ: الحر العاملي، د.ت: ج ٢٤، ص ٦٦، أبواب الذبائح باب ٢٨، باب إباحة ذبائح أقسام المسلمين و تحريم ذبيحة الناصب و المرتد إلا للضرورة و التقية)، وقاعدة سوق المسلمين التي ثبت بها الطهارة والتذكية (لاحظ: الحر العاملي، د.ت: ج ٣، ص ٤٩٠، أبواب النجاسات باب ٥٠ باب طهارة ما يشتري من مسلم و من سوق المسلمين و الحكم بذكاته ما لم يعلم أنه ميتة و حكم ما يوجد بأرضهم)، مع أن أكثر أهل السوق في تلك الأزمان من أهل السنة، مضافا إلى السيرة الجارية لموالي الأئمة عليهم السلام في عصرهم على مخالطة عامة المسلمين ومعاملتهم على ظاهر الإسلام ونحوها من الروايات (انظر الكليني، ١٤٠٧هـ: ج ٢، ص ٤٥).

هذا كله مع التصريح في روايات أخرى متواترة بضلال المخالفين وعدم قبول إيمانهم في الآخرة كما هو مقتضى الحديث المتواتر: «من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية»؛ أي ميتة كفر ونفاق.

وفي الكافي بسنده عن مولانا الباقر عليه السلام قال: «إن الله ﷻ نصب عليًّا عليه السلام علما بينه وبين خلقه، فمن عرفه كان مؤمنا ومن أنكره كان كافرا ومن جهله كان ضالا» (الكليني، ١٤٠٧هـ: ج ١، ص ٤٣٧).

وروى فيه عن أبي إبراهيم عليه السلام قال: «إن عليًّا عليه السلام باب من أبواب الجنة فمن دخل بابه كان مؤمنا، ومن خرج من بابه كان كافرا، ومن لم يدخل فيه ولم يخرج منه كان في الطبقة الذين لله عز وجل فيهم المشيئة» (الكليني، ١٤٠٧هـ: ج ٢، ص ٣٨٩).
وروى فيه عن الصادق عليه السلام قال: «من عرفنا كان مؤمنا، ومن أنكرنا كان كافرا، ومن لم يعرفنا ولم ينكرنا كان ضالا، حتى يرجع إلى الهدي الذي افترضه الله عليه من طاعتنا الواجبة؛ فإن مات على ضلالته يفعل الله به ما يشاء» (الكليني، ١٤٠٧هـ: ج ١، ص ١٨٧).

وروى الصدوق في عقاب الأعمال قال: «قال أبو جعفر عليه السلام «إن الله تعالى جعل عليًّا عليه السلام علما بينه وبين خلقه، ليس بينهم وبينه علم غيره، فمن تبعه كان مؤمنا ومن جحدته كان كافرا ومن شك فيه كان مشركا» (الصدوق، ١٤٠٦هـ: ص ٥). وروى البرقي في المحاسن مثله (البرقي، ١٣٧١هـ: ص ٨٩).

وروى فيه أيضا عن الصادق عليه السلام قال: «إن عليًّا عليه السلام باب هدى، من عرفه كان مؤمنا ومن خالفه كان كافرا، ومن أنكره دخل النار» (البرقي، ١٣٧١هـ: ص ٨٩ و اللفظ: «علي باب الهدى من خالفه كان كافرا ومن أنكره دخل النار»).

وروى في العلل بسنده إلى الباقر عليه السلام قال: «إن العلم الذي وضعه رسول الله ﷺ عند علي عليه السلام، من عرفه كان مؤمنا ومن جحدته كان كافرا».

وروى في كتاب التوحيد وكتاب إكمال الدين وإتمام النعمة عن الصادق عليه السلام قال: «الإمام علم بين الله عز وجل وبين خلقه، من عرفه كان مؤمنا ومن أنكره كان كافرا» (رواه في المجلسي، (الف) ١٤٠٤هـ: ج ٧، ص ٢٧).

وروى في الأمالي بسنده فيه عن النبي ﷺ أنه قال لحذيفة اليماني «يا حذيفة إن حجة الله عليكم بعدي علي بن ابي طالب عليه السلام، الكفر به كفر بالله سبحانه

والشرك به شرك بالله سبحانه، والشك فيه شك في الله سبحانه، والإلحاد فيه إلحاد في الله سبحانه، والإنكار له إنكار لله تعالى، والإيمان به إيمان بالله تعالى؛ لأنه أخو رسول الله ﷺ ووصيه وإمام أمته ومولاهم. وهو جبل الله المتين وعروته الوثقى التي لا انفصام لها...» (رواه في المجلسي، (الف) ١٤٠٤هـ: ج ٩، ص ٢٨٣).

وروى في الكافي بسنده إلى الصحاف قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قوله تعالى: ﴿فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ﴾ (التغابن: ٢)، فقال عرف الله تعالى إيمانهم بمولاتنا، وكفرهم بها يوم أخذ عليهم الميثاق وهم ذر في صلب آدم» (الكليني، ١٤٠٧هـ: ج ١، ص ٤٢٦).

وروى فيه بسنده عن الصادق عليه السلام قال: «أهل الشام شر من أهل الروم، وأهل المدينة شر من أهل مكة، وأهل مكة يكفرون بالله تعالى جهرة» (الكليني، ١٤٠٧هـ: ج ٢، ص ٤٠٩).

وروى فيه بسنده عن أحدهما عليه السلام: «إن أهل مكة ليكفرون بالله جهرة، وأهل المدينة أخبث من أهل مكة، أخبث منهم سبعين ضعفا» (الكليني، ١٤٠٧هـ: ج ٢، ص ٤١٠).

وروى فيه عن أبي مسروق قال: «سألني أبو عبد الله عليه السلام عن أهل البصرة ما هم؟ فقلت مرجئة وقدرية وحرورية. قال لعن الله تعالى تلك الملل الكافرة المشركة التي لا تعبد الله على شيء» (الكليني، ١٤٠٧هـ: ج ٢، ص ٤٠٩).

وبعد الالتفات إلى الفرق بين أحكام الإسلام والإيمان، لا يبقى مجال للشك مدخلية الإمامة في تحقق الإيمان، والاستناد في ذلك إلى الروايات الدالة على أن الإسلام يتحقق بالشهادتين؛ (راجع الكليني، ١٤٠٧هـ: ج ٢، ص ٢٤، كتاب الإيمان و الكفر، باب أن الإسلام يحقن به الدم وأن الثواب على الإيمان) فإنها ناظرة إلى الإسلام الظاهري دون الإسلام الواقعي وهو الإيمان. وقد عدّ الاعتقاد بالمعاد عند كثير من علماء الفريقين من أصول الدين، مع أنّ تلك الروايات خالية عن ذكر المعاد. ومن هنا، قالوا إنّ الاعتقاد بالمعاد وقبوله إنما يكون بعد العلم به وليس مطلقا فلا يضرّ بتحقيق الإسلام عدم الإقرار به لمن لم يكن عالما به كحديث الإسلام.

لكن الإمامة تفتقر عن المعاد في أنّ الإيمان والإقرار والشهادة بها للدخول في الإيمان غير مقيد بحصول العلم، فلو أنّ أحداً لم يعتقد بالإمامة جهلاً، لا يكون مومناً كما لو جهل النبي أو الله جل جلاله، فمدخلة هذه الشهادات الثلاث غير مقيدة بحصول العلم. ومن هنا، يجب تحصيل العلم بها والاعتقاد بعد ذلك حتى يدخل الإنسان في الإسلام أو الإيمان. بخلاف المعاد الذي هو مقيّد بالعلم به، فإنّ عدم الاعتقاد به مع الجهل، لا يحول دون انطباق عنوان الإسلام.

ضابطة العيش السلمي والقاسم المشترك بين دعاة الوحدة والتكفير

إن الفرق بين الإسلام والإيمان وفصل أحكام التعايش الدنيوي عن النجاة الأخروية هو الضابط الأساس في التعايش السلمي بين أبناء المذاهب؛ بل الأديان المختلفة، فليس من شرط التعايش السلمي وحدة المذاهب والأديان. وأما في حالة بناء أحكام التعايش السلمي على الإيمان الأخروي فإما يقع الإنسان في ورطة التكفير واستباحة الدماء، وإما ينكر مدخلة الإيمان في النجاة ويقلص من حدود الإيمان حتى يستطيع أن يعيش مع الطرف الآخر في سلم وأمان على حدّ زعمه.

ومن هنا نرى أنّ دعاة الوحدة والتقريب الذين ينكرون مدخلة الإمامة في الإيمان إرضاء للطرف الآخر، وتحقيقاً للتعايش السلمي الدنيوي، وقعوا في نفس الإشكال الذي وقع فيه التكفيريون والذين يستبيحون الدماء بحجة عدم الإيمان، فكلاهما يذهب إلى التلازم بين التعايش السلمي، وبين النجاة في الآخرة.

فيقول الأول: لو كان المختلف معي مذهبيّاً كافراً بلحاظ الآخرة، لما استطعت العيش معه بصورة سلمية، ولما تمكّنت من التعامل معه معاملة طيبة؛ فلا بدّ من الحكم عليه بالإيمان الواقعي، والاعتقاد بأنّه لا فرق بين الإماميّ وغيره من جهة الإيمان. ويرى الثاني عدم إمكان التعايش السلمي مع من يخالفه في المذهب ظناً منه بأن أحكام الآخرة تسري إلى الدنيا.

بينما لو كان ميّز الطرفان بين أحكام الإسلام وأحكام الإيمان؛ لتمكنا من تحقيق التعايش السلمي في الدنيا، دون التنازل عن ضوابط الإيمان وأصول الدين. وهذا من



ضروريات فقه الإمامية وإن التعايش السلمي يدور مدار الإسلام الظاهري كما ورد: «سلم لمن سالمكم»، حتى لو لم يدخل الإيمان قلب الشخص المختلف مذهبياً، ولم يكن ولياً في الإيمان حيث إنّ الولاية من خصائص المؤمنين كما ورد: «وليّ لمن والاكم»، فأحكام السلم مغايرة لأحكام التولي ولا ملازمة بينهما بوجه من الوجوه.

بل هذه الضابطة في التعايش السلمي ليست مقصورة على المخالف في المذهب؛ بل تشمل الكافر الخارج عن الإسلام الظاهري أيضاً، ما لم يكن محارباً ومخلا بالأمن العام لدى المسلمين، قال تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (الممتحنة: ٨).

فهذا الإفراط وذلك التفريط كلاهما ناتج عن هذه المعادلة المغلوطة، وهي التسوية بين الإيمان والإسلام. والحال أنّ أئمتنا عليهم السلام بينوا الفرق بينهما وأوصوا شيعتهم برعاية ضوابط العيش السلمي مع الآخرين، ولم يأذنوا أو يجوّزوا إراقة الدماء بحجة الكفر الأخروي؛ بل ولا الكفر الدنيوي^١. ومن الخطأ بمكان تفسير الحكم بالكفر باستباحة الدماء والأعراض والأموال؛ بل إنه إرشاد وبيان لوقوعه في الانحراف والخطأ ومحض النصيحة له ليرتدع عما يؤدي به إلى نار جهنم وهو داخل في النهي عن المنكر. فإدّاءً، لا يمكن رفع اليد عن الأدلة الدالة على مدخلية الولاية في الإيمان؛ لأجل الروايات الدالة على أن الإسلام بالشهادتين، فإن هذا في الإسلام الظاهري وذلك في الإسلام الواقعي.

١. إن فلسفة الجهاد الابتدائي في مدرسة أهل البيت عليه السلام ليس لأسلمة الناس وإجبارهم بالدخول في الإسلام، بل لأسلمة الأنظمة السياسية وكسر شوكتهم، كيلا يعرقل نشر الإسلام ودخول الناس فيه. ويشهد لذلك عدم جواز قتل الأسير في الحرب بعد أن وضع الحرب أوزارها حتى لو لم يكن كتابياً. ومعنى ذلك أن هناك أناس مستضعفون في الأرض ومتعطشون للإسلام قد سلّط عليهم طغاة يمنعون من وصول الحق اليهم، فهنا شُرِعَ الجهاد الابتدائي لإنقاذ المستضعفين والمضطهدين من أيدي أولئك الطغاة الظالمين، فالجهاد الابتدائي لكسر هذا الحاجز وهذا هو نفس المنطق الموجود عند بعض المنظمات الدولية في عصرنا الراهن حيث يسوغون لأنفسهم بالتدخل العسكري لما يزعمون أنه إنقاذ للشعوب المستضعفة. ومع ذلك أن الجهاد الابتدائي إنما يكون من صلاحيات الإمام المعصوم حصراً وليس لغيره أن ينصب نفسه في مقام شرطة الأرض والمصلح للعالم.

النتيجة:

أنّ ما عليه جمهور علماء الإمامية وما يظهر من النصوص القرآنية والروائية أنّ الإقرار بالإمامة من أصول الدين الواقعي مطلقاً، سواء علم بها أو لم يعلم، فمن لا يؤمن بإمامة أهل البيت عليهم السلام لا يكون مومنّاً، حتى لو كان قاصراً ومعدوراً. فحسب الواقع لا يمكن الفصل بين الشهادات الثلاث وإنما يفصل بينها بحسب الظاهر من أحكام الدنيا.

وأنّ مدخلية الإمامة في أصول الدين بل مدخليتها في التوحيد عند الإمامية، لا يعني عدم الحكم بإسلام المنكر لها، للفرق بين الإسلام والإيمان، فالإسلام موطنه الظاهر والإيمان موطنه القلب وعليه الثواب والعقاب. والمراد بالإسلام الظاهري هو التشهد بالشهادتين في مرحلة الظاهر وهذا الإسلام يجتمع مع النفاق وعدم الإيمان القلبى، ويترتب عليه أحكام الإسلام من طهارة البدن وحرمة المال والدم والعرض وحل النكاح والمواريث وغير ذلك من أحكام الإسلام الظاهري.

وأما الإيمان فهو إخبارات قلبى، فالمسلم مسالم في الظاهر والمؤمن مسالم في القلب مضافاً إلى الظاهر. ويترتب على الظاهر أحكاماً مرتبطة بالتعايش السلمى وبأن يحظى المسلم ظاهراً بجميع حقوق المواطنة والانتماء إلى الإسلام. وأما ما يترتب على القلب من الثواب الأخروي والقبول عند الله فلا يترتب عليه؛ فإنّ ذلك من آثار الإيمان وتحققه في القلب دون الظاهر. وعليه فالإسلام على قسمين: ظاهري وواقعي والأخير يعبر عنه بالإيمان.

والإمامة تكون من أصول الدين الواقعي؛ أي الإيمان وليس الظاهري وهو الإسلام، فمجرد تشهد الشهادتين والإقرار بسيادة الله وربوبيته في الظاهر يوجب الإسلام الظاهري؛ ولكن الإقرار القلبى لا يكون إلا بالإقرار بصلاحيّة ولي الأمر وخليفة الله، فما دام الإنسان لا يقر بصلاحيات خليفة الله، وما دام لم يبايعه بقلبه فليس مؤمناً واقعاً، وإن ترتب عليه حرمة المال والدم ما لم يكن معادياً وناصباً للعداوة أو حاضناً للعدو؛ ولكن لا يترتب عليه آثار الإيمان التي تكون بلحاظ يوم القيامة والنجاة الأبدية.

كما ظهر أن التفرقة بين أحكام الإسلام والإيمان ليس مختصاً بالشيعة؛ بل هو

الظاهر من جميع المذاهب والفرق الإسلامية؛ حيث يحكمون بضلال المخالف لهم في المذهب واستحقاقه للخلود في النار، بل يظهر من كثير من أهل السّنة، أن ارتكازهم قائم على كون الإمامة من أصول الدين وصّرّح بها بعضهم خلافا لما قد يظهر من كلمات البعض الآخر.

وأنّ عدم التمييز بين أحكام الإسلام والإيمان، وبين كفر الدنيا وكفر الآخرة، يوقع الإنسان إما في خانة الإفراط بعدم التعايش السلمي مع أتباع سائر الديانات والمذاهب، أو التفريط بما يكون مقوما للإيمان والنجاة الأبدية، وكلا الخيارين شرٌّ. هذا ما أردنا بيانه في هذه المقالة، وأما إقامة الأدلة على صحة ما ذهب إليه الإمامية فموكول إلى مجال آخر.

المصادر

بعد القرآن الكريم

١. ابن أبي عاصم، أبو بكر، السنة، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤١٣هـ.
٢. ابن إدريس، محمد بن أحمد، موسوعة ابن إدريس، دليل ما، قم، ١٣٨٦ش.
٣. ابن البراج، عبد العزيز بن نحير، المهذب، جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم. مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٦هـ.
٤. ابن العجمي، سبط، الكشف الحثيث عن رمي بوضع الحديث، عالم الكتب، مكتبة النهضة العربية، بيروت، ١٤٠٧هـ.
٥. ابن تيمية الحراني، أحمد بن عبد الحليم، العقيدة الواسطية: اعتقاد الفرقة الناجية المنصورة إلى قيام الساعة أهل السنة والجماعة، أضواء السلف، الرياض، ١٤٢٠هـ.
٦. _____، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، جامعة محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٠٦هـ.
٧. ابن حنبل، أحمد، مسند أحمد، مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ.
٨. ابن سعد، محمد، الطبقات الكبرى، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٠هـ.
٩. ابن شهر آشوب المازندراني، محمد بن علي، مناقب آل أبي طالب، نشر العلامة، قم، ١٣٧٩هـ.
١٠. ابن كثير، اسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون، بيروت، ١٤١٩هـ.
١١. أبو داود السجستاني، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود مع شرحه عون المعبود، المطبعة الأنصارية، دهلي - الهند، ١٣٢٣هـ.
١٢. أبي الشريف، محمد بن محمد بن أبي بكر بن علي، المسامرة شرح المسامرة في العقائد المنجية في الآخرة، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت).
١٣. الأسترآبادي شريعتمدار، محمد جعفر، البراهين القاطعة في شرح تجريد العقائد الساطعة، مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، بوستان كتاب، قم، ١٣٨٢ش.

١٤. الأصبهاني، أحمد بن عبد الله، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، مطبعة السعادة، مصر، ١٣٩٤هـ.
١٥. الألباني، محمد ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، مكتبة المعارف، الرياض، ١٤١٢هـ.
١٦. الألوسي البغدادي، محمود شهاب الدين، الأجوبة العراقية على الأسئلة اللاهوتية، مطبعة الحميدية، بغداد، ١٣٠١هـ.
١٧. الآمدي، سيف الدين علي بن محمد، غاية المرام في علم الكلام، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٤هـ.
١٨. الأنصاري، مرتضى بن محمد امين، الطهارة، لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، مجمع الفكر الإسلامي، قم، ١٤١٥هـ.
١٩. _____، فرائد الأصول، لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، مجمع الفكر الإسلامي، قم، ١٤١٩هـ.
٢٠. البحراني، يوسف، الحقائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، مؤسسة النشر الاسلامي، قم، (د.ت).
٢١. البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري (الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه)، دار الكمال المتحدة، ١٤٣٧هـ.
٢٢. _____، الضعفاء الصغير، دار الوعي، حلب، ١٣٩٦هـ.
٢٣. البرقي، أحمد بن مجاهد بن خالد، المحاسن، دار الكتب الإسلامية، قم، ١٣٧١هـ.
٢٤. البستوي، عبد العليم عبد العظيم، الموسوعة في أحاديث المهدي الضعيفة والموضوعة، المكتبة المكية دار ابن حزم، بيروت، ١٤٢٠هـ.
٢٥. البهبهاني، محمد باقر بن محمد اكمل وحيد، مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع، مؤسسة علامه وحيد بهبهاني، قم، ١٤٢٤هـ.
٢٦. _____، حاشية مجمع الفائدة والبرهان، مؤسسة العلامة المجدد الوحيد البهبهاني، قم، ١٤١٧هـ.
٢٧. التستري، الشهيد قاضي نور الله، إحقاق الحق وإزهاق الباطل، مكتبة آية الله المرعشي

النجفي، قم، ١٤٠٩هـ.

٢٨. التفتازاني، مسعود بن عمر، شرح المقاصد، نشر الشريف الرضي، قم، ١٤٠٩هـ.
٢٩. التميمي البُستي، محمد ابن حبان بن أحمد، صحيح ابن حبان، دار ابن حزم، بيروت، ١٤٣٣هـ.
٣٠. جمع من المحققين، موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامي بر مذهب اهل بيت ﷺ، قم، ١٣٨١ش.
٣١. جمعي از نويسندگان، امامت پژوهی، محمود يزدي مطلق، دانشگاه علوم اسلامي رضوي، مشهد، ١٣٩٤هـ.
٣٢. الجويني، عبد الملك بن عبد الله، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، السعادة، مصر، (د.ت).
٣٣. الحر العاملي، محمد بن الحسن، تفصيل وسائل الشيعة في تحصيل مسائل الشريعة، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم المقدسة، (د.ت).
٣٤. الحسن بن الإدريسي (الكتاني)، محمد بن أبي الفيض، نظم المتناثر من الحديث المتواتر، دار الكتب السلفية، مصر، (د.ت).
٣٥. الحسيني العبيدلي، السيد عميد الدين أبو عبد الله عبد المطلب بن مجد الدين، إشراق اللاهوت في نقد شرح الياقوت، ميراث مكتوب، تهران، ١٣٨١ش.
٣٦. الحكيم، السيد محسن، مستمسك العروة الوثقى، دارالتفسير، قم، ١٣٩١هـ.
٣٧. الحلبي، حسن بن يوسف المطهر، الأنوار الملكوت في شرح الياقوت، دار الشريف الرضي، قم، ١٣٦٣ش.
٣٨. _____، منتهى المطلب في تحقيق المذهب، الأستانة الرضوية المقدسة، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد المقدس، ١٤١٢هـ.
٣٩. الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت، تاريخ بغداد، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٤٢٢هـ.
٤٠. الخلخالي، السيد محمد رضا، (الف)، المعتمد في شرح العروة الوثقى، (الحج) تقرير أبحاث السيد الخوئي، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، ١٤٢٦هـ.

٤١. _____، (ب)، المعتمد في شرح المناسك، تقرير أبحاث السيد الخوئي، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، ١٤٢٦ هـ.
٤٢. الخميني، السيد روح الله، الطهارة، مؤسسة تنظيم ونشر آثار امام خميني، تهران، ١٣٨٠ ش.
٤٣. الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ١٣٨٢ هـ.
٤٤. الزركشي الشافعي، بدر الدين محمد بن عبد الله، النكت على مقدمة ابن الصلاح، أضواء السلف، الرياض، ١٤١٩ هـ.
٤٥. الزركلي الدمشقي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الأعلام، دار العلم للملايين، ١٩٨٠ م.
٤٦. السبكي، تقي الدين علي بن عبد الكافي، فتاوى السبكي، دار المعرفة، بيروت، (د.ت).
٤٧. السبكي، عبد الوهاب بن تقي الدين، طبقات الشافعية الكبرى، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٣ هـ.
٤٨. السند، محمد، سند العروة الوثقى كتاب الطهارة، انتشارات صحفي، قم، ١٤١٥ هـ.
٤٩. السيوطي، جلال الدين، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، دار طيبة، ١٤٢٤ هـ.
٥٠. الشريف الجرجاني، علي بن محمد، شرح المواقف، نشر الشريف الرضي، قم، ١٣٢٥ هـ.
٥١. الشريف الرضي، محمد بن الحسين، نهج البلاغة، تحقيق: صبحي صالح، هجرت، قم، ١٤١٤ هـ.
٥٢. الشهيد الأول، محمد بن مكي، الدروس الشرعية في فقه الإمامية، مكتب الاعلام الإسلامي في الحوزة العلمية، قم المقدسة، ١٤٣٠ هـ.
٥٣. الشيرازي البيضاوي، عبد الله بن عمر بن محمد، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، (تفسير البيضاوي)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤١٨ هـ.
٥٤. الصدوق، محمد بن علي بن بابويه، الهداية في الأصول والفروع، مؤسسة الإمام الهادي، قم، ١٤٢٦ هـ.
٥٥. _____، عقاب الأعمال، دار الشريف الرضي للنشر، ١٤٠٦ هـ.

٥٦. الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تفسير القرآن (تفسير الطبري)، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٠هـ.
٥٧. الطحاوي، أبو جعفر، العقيدة الطحاوية، شرح وتعليق: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤١٤هـ.
٥٨. الطوسي، محمد بن الحسن، الإستبصار فيما اختلف من الأخبار، دار الكتب الإسلامية، تهران، ١٣٦٣ش.
٥٩. _____، تهذيب الأحكام، دار الكتب الإسلامية، تهران، ١٣٦٧ش.
٦٠. الطوسي، محمد بن محمد، الإقتصاد في الاعتقاد، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٩هـ.
٦١. العجلي الكوفي، أحمد بن عبد الله بن صالح، معرفة الثقات من رجال أهل العلم والحديث ومن الضعفاء وذكر مذاهبهم وأخبارهم، مكتبة الدار، المدينة المنورة، ١٤٠٥هـ.
٦٢. العراقي، عبد النبي، المعالم الزلفى في شرح العروة الوثقى، المطبعة العلمية قم، ١٣٨٠هـ.
٦٣. العسقلاني، ابن حجر، تهذيب التهذيب، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٧هـ.
٦٤. _____، المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية، دار العاصمة، دار الغيث، السعودية، ١٤١٩هـ.
٦٥. _____، لسان الميزان، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، (د.ت).
٦٦. _____، هدي الساري مقدمة فتح الباري، المكتبة السلفية، مصر، ١٣٩٠هـ.
٦٧. العقيلي المكي، محمد بن عمرو، الضعفاء الكبير، دار المكتبة العلمية، بيروت، ١٤٠٤هـ.
٦٨. علم الهدى، السيد علي بن الحسين، رسائل الشريف المرتضى، دار القرآن الكريم، ١٤٢١هـ.
٦٩. الغروي، علي، التنقيح في شرح العروة الوثقى (تقرير الأبحاث ابوالقاسم الموسوي الخوئي)، مؤسسه احياء آثار الامام الخوئي عليه السلام، قم، (د.ت).
٧٠. الغماري الحسني، أحمد بن محمد بن الصديق، فتح الملك العليّ بصحه حديث باب مدينة العلم على، مكتبة الإمام أمير المؤمنين العامة، اصفهان، (د.ت).

٧١. الفاضل الهندي، محمد بن الحسن، كشف اللثام عن قواعد الأحكام، جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم. مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٦ هـ.
٧٢. القرطبي، أبو العباس أحمد بن عمر بن إبراهيم، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، دار ابن كثير، دمشق، ١٤١٧ هـ.
٧٣. القرطبي، شمس الدين محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، ناصر خسرو، تهران، ١٣٦٤ ش.
٧٤. القمي، ميرزا أبو القاسم، أصول دين، النسخة المخطوطة في مكتبة العتبة الرضوية، (د.ت)
٧٥. الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، دار الكتب الإسلامية، تهران، ١٤٠٧ هـ.
٧٦. المازندراني، محمد صالح بن أحمد، شرح الكافي، المكتبة الإسلامية، تهران، (د.ت).
٧٧. المجلسي، محمد باقر، (الف) بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٤ هـ.
٧٨. _____، (ب) مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، دار الكتب الإسلامية، تهران، ١٤٠٤ هـ.
٧٩. المحقق كركي، علي بن الحسين، شرح ألفية الشهيد الأول، المطبوع ضمن رسائل المحقق الكركي، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٩ هـ.
٨٠. المظفر، محمد حسن، دلائل الصدق، مؤسسة آل البيت للإحياء التراث، (د.ت).
٨١. المفيد، محمد بن محمد بن نعمان، (الف) الجمل والنصرة لسيد العترة في حرب البصرة، كنطره شيخ مفيد، قم، ١٤١٣ هـ.
٨٢. _____، (ب) أوائل المقالات، تحقيق إبراهيم الأنصاري، مؤتمر ألفية الشيخ المفيد، ١٤١٣ هـ.
٨٣. _____، المقنعة، جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم. مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٠ هـ.
٨٤. المقرئ، أحمد بن علي، إمتاع الأسماع بما للنبي من الأحوال والأقوال والحفدة والمتاع، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت).

٨٥. الموسوي الشفتي، اسد الله بن محمد باقر، الإمامة، مكتبة مسجد سيد، اصفهان، ١٤١١هـ.
٨٦. الميرزا القمي، محمد بن الحسن، القوانين المحكمة في الأصول، دار إحياء الكتب الإسلامية، قم، ١٤٣٥هـ.
٨٧. النجفي، محمد حسن بن باقر، جواهر الكلام في شرح شرايع الإسلام، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٦٢ش.
٨٨. النسائي، أحمد بن شعيب الخراساني، الضعفاء والمتروكون، دار الوعي، حلب، ١٣٩٦هـ.
٨٩. النيسابوري، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، (د.ت)
٩٠. الهيثمي، أحمد بن محمد بن علي بن حجر، الصواعق المحرقة على أهل الرفض والضلال والزندقة، مؤسسة الرسالة، لبنان، ١٤١٧هـ.
٩١. الهيثمي، علي بن أبي بكر، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، مكتبة القدسي، القاهرة، ١٤١٤هـ.



وجوه الاضطرار إلى الحجة الإلهية في كلام الأئمة عليهم السلام^١

السيد أحمد نقي زادة^٢

الملخص

ما يدركه أغلب المتشركة من ضرورة وجود حجة على الأرض، هو أنها تسيخ وتنخسف بأهلها مع عدم وجوده فيها. ومع أنّ هذا البعد من الاعتقاد بالحجة مهم؛ لكنّه ليس الوجه الوحيد، بل أحد الوجوه المتعددة في هذه المسألة، بمعنى وجود زوايا ووجوه مهمة أخرى، تمّ تجاهلها وإغفالها في أغلب الأحيان. تستدعي أهمية هذا الموضوع دراسته من جميع الجوانب وتسليط الضوء على زواياه المختلفة؛ ليتحول شيئاً فشيئاً إلى عقيدة راسخة بين المتدينين والمتشركة. ومن هنا، عمد الأئمة الميامين عليهم السلام إلى بيان موضوع الاضطرار إلى الحجج الإلهيين من خلال طائفة كبيرة من الروايات وفي سياق وجوه مختلفة. ولا يخفى أنّ استعراض وجوه متعددة لهذا الموضوع - فضلاً عن تأثيره العميق في النهوض بمستوى المعرفة لدى المخاطبين تجاه الحجج الإلهيين وترسيخها أكثر فأكثر - ينطوي على آثار ونتائج أخرى أيضاً. نسعى في هذه المقالة - اعتماداً على المنهج الوصفي التحليلي - إلى بحث هذا الموضوع وسبر أغواره من روايات الكافي الشريف وسائر المصادر الحديثية القديمة، والإتيان بستّة وجوه وأبعاد مختلفة لموضوع الاضطرار إلى الحجة الإلهية؛ لبيان مدى اهتمام أولياء الدين عليهم السلام بهذا الموضوع وتأكيدهم عليه. الكلمات المفتاحية: الاضطرار إلى الحجة، سلسلة الحجج، الحجة الناطقة، الأسوة الإلهية، تفسير الدين، بقاء الأرض.

١. تاريخ الاستلام: ٢٠٢٥/٠٢/١٢ م؛ تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٥/٢٩ م.

<https://doi.org/10.22034/iaj.2026.241301> doi

٢. طالب في مرحلة البحث الخارج في حوزة قم العلمية، باحث في مؤسسة الثقافة الجعفرية (Sa.naghizadeh1@gmail.com).



المقدمة

تعلّقت الإرادة الإلهية بمقتضى آية «الاستخلاف»^١ بوجود خليفة لله في الأرض، وقد بيّنت الروايات الواردة في تفسير هذه الآية^٢ أنّ علّة هذا الأمر هي لزوم الوجود المستمرّ للحجة الإلهية على الخلق. وعليه، فإنّ وجود سلسلة متّصلة من حجج الله تعالى بين العباد أمرٌ ضروريٌّ، وبسبب تكراره واستمراره يمكن اعتباره من القواعد والقوانين الثابتة واللازمة الحاكمة على العالم. وقد عبّر القرآن الكريم عن هذا النحو من القوانين والقواعد بـ «السنة الإلهية»^٣. ولا ريب في أنّ هذه السنة والقاعدة الإلهية الراسخة المستحكمة لا تخلو من الحكمة؛ بل لها أهداف عديدة، أشير في المجامع الحديثية إلى عدد منها.

فقد أفرد كلّ من الشيخ الكليني في «الكافي» الشريف والعلامة المجلسي في «بحار الأنوار» لهذا الأمر باباً تحت عنوان «باب الاضطرار إلى الحجة» (الكليني، ١٤٠٦هـ: ج ١، ص ١٦٨؛ المجلسي، ١٤٠٣هـ: ج ٢٣، ص ١)، أوردا فيه أحاديث الأئمة المعصومين عليهم السلام في أبعاد احتياج العالم إلى الحجة. وبالرجوع إلى هذين البابين، نجد أنّ الأئمة الميامين عليهم السلام كشفوا بشكل كامل وهادف أبعاد الاضطرار إلى الحجة الإلهية ضمن وجوه متنوعة، ولفتوا أنظار الناس إلى ذلك. فأشاروا إلى هذه المسألة من جهة حاجة الأرض تكويناً إلى وجود حجة، بحيث تسيخ وتغنى بغيابه وانعدام وجوده تارة، وأكّدوا ضرورة وجود الحجة لبيان الأحكام الإلهية تارة أخرى، وذكروا لها وجوهاً أخرى تارة ثالثة.

وتأتي أهمية استعراض الوجوه المختلفة لهذا الموضوع من جهة أنّ أغلب المتدينين يعتبرون هذه الضرورة محصورة في بُعد واحد فقط، هو سيخان الأرض

١. «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (البقرة: ٣٠).

٢. عن أمير المؤمنين عليه السلام، قال: «إن الله تبارك وتعالى أراد أن يخلق خلقاً بيده... قال: إني جاعل في الأرض خليفة يكون حجة لي في الأرض على خلقي» (القمي، ١٤٠٤هـ: ج ١، ص ٣٦؛ المسعودي، ١٣٨٤ش: ص ١٧).

٣. يستفاد لزوم استمرار الحجج الإلهيين من استعمال الفعل المضارع «يكون» في الرواية المتقدمة.

٤. «سَنَةِ اللَّهِ الَّتِي قَدْ حَلَّتْ مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسَنَةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا» (الفتح: ٣٣)؛ «سَنَةٌ مِّنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُّسُلِنَا وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا» (الإسراء: ٧٧)؛ «لَا يُؤْمِنُونَ بِهِ وَقَدْ خَلَتْ سُنَّةُ الْأَوَّلِينَ» (الحجر: ١٣).



وفناؤها بانعدام وجود حجة فيها. وإنه لصحيح أنّ هذا الأمر يمثل أهم مقتضيات وجود الحجة حقاً، بيد أنّ ضرورة وجوده لها زوايا مهمة أخرى، غالباً ما أغفلت وجرى تجاهلها. ومن هنا، فإنّ فقدان هذه النظرة إلى مبحث الاضطراب إلى الحجة، والدور البناء لها في النهوض بمعرفة حجج الله على الأرض، تُعدّ داعياً إلى إنجاز هذه الدراسة، وتُلزِم ببحث هذا الموضوع. وتجدر الإشارة إلى أنّ المراد من وجوه الاضطراب هو الأبعاد والجهات المذكورة في كلام الأئمة عليه السلام لبيان ضرورة وجود الحجج الإلهيين. النقطة الأخرى التي ينبغي توضيحها هي أنّه بالنظر إلى إطلاق الحجة الإلهية في لسان الروايات على جميع الأنبياء (الكليني، ١٤٠٦هـ: ج ١، ص ١٦٩؛ الطبري الآملي، ١٤١٣هـ: ص ٩٠؛ الطبري الآملي، ١٤٢٧هـ: ص ٢٠٥)، خصوصاً النبي الخاتم ﷺ، وأوصياء الأنبياء (الصفار، ١٤٠٤هـ: ج ١، ص ٤٦٨؛ الكليني، ١٤٠٦هـ: ج ١، ص ٢٩٦؛ ابن بابويه، ١٤٠٤هـ: ص ٣٢؛ الصدوق، ١٣٩٥هـ: ج ١، ص ١٣٥؛ الصدوق، ١٣٨٥ش: ج ١، ص ١٩٦؛ الطبري الآملي، ١٤١٣هـ: ص ٤٣٨)، فالمقصود بالحجة في هذه الدراسة هم جميع الأولياء الإلهيين الذين اصطفاهم الله على العباد.

ونحن نسعى في هذه المقالة إلى بيان الوجوه والأبعاد المتعلقة بالاضطراب إلى الحجج الإلهيين، من خلال البحث وتتبع الروايات الماثورة عن الأئمة الاطهار عليه السلام، واعتماداً على دلالات كلماتهم ولوازمها، وعرض حصيلة ذلك ضمن وجوه ستّة.

١- الوجه الأول: ضرورة وجود الحجة لبقاء الأرض

أكد الباري تعالى على أنّ أهم أهداف خلق الأرض هو السكن،^٢ وتمهيدها وبسطها

١. قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام: كيف السلام على رسول الله ﷺ عند قبره؟ فقال: «... السلام عليك يا حجة الله» (المفيد، ١٤١٤هـ: ص ١٧٢)؛ «... أنّ رسول الله ﷺ كان هو الحجة من الله على خلقه» (الكليني، ١٤٠٦هـ: ج ١، ص ١٦٩).

٢. «أَلَمْ تَجْعَلِ الْأَرْضَ كِفَاتًا» (المرسلات: ٢٥)؛ ذكر علي بن إبراهيم القمي أنّ الكفات تعني المساكن، وأورد على هامش تفسير هذه الآية أنّ أمير المؤمنين عليه السلام نظر إلى المقابر وقال: «هذه كفات الأموات» (القمي، ١٤٠٤هـ: ج ٢، ص ٤٠٠).

للحياة،^١ وحصول الاستقرار عليها وجعلها مستقرًا؛^٢ لكن تحقق هذا الهدف رهناً بشروط وضوابط خاصة، أهمها وجود الحجة الإلهية وبقائه على وجه الأرض. وهذا الأمر في حد ذاته وجه من وجوه الحاجة إلى الحجة، وهو ما ورد التأكيد عليه في روايات متواترة، جمعها المرحوم الكليني في باب عنوانه عبارة «باب أن الأرض لا تخلو من حجة» (الكليني، ١٤٠٦هـ: ج ١، ص ١٧٨)، كما أفرد كل من الصفار في «بصائر الدرجات» (الصفار، ١٤٠٤هـ: ج ١، ص ٤٨٤)، باب أن الأرض لا تخلو من الحجة وهم الأئمة عليهم السلام، وج ١، ص ٤٨٨، ح ١-٨، باب أن الأرض لا تبقى بغير إمام لو بقيت لساخت)، والصدوق الأب في «الإمامة والتبصرة من الحيرة» (ابن بابويه، ١٤٠٤هـ: ص ٢٥، باب أن الأرض لا تخلو من حجة) باباً تحت هذا العنوان أيضاً. وكذلك أشارت مصادر روائية أخرى إلى هذه الروايات ضمن مباحثها المختلفة (المصدر نفسه، ص ٣٠؛ الخزاز، ١٤٠١هـ: ص ١٦٣؛ الصدوق، ١٣٨٥ش: ج ١، ص ١٩٧). وكأن الروايات المذكورة تكشف عن فقر ذاتي للأرض وحاجتها التكوينية الملحة إلى الحجة، بمعنى أنه يبدو من غير الممكن استمرار الحياة على الأرض من دون حجة.

الفارق بين هذا الوجه والوجه الخمسة الأخرى حول الاضطرار إلى الحجة يكمن في أنه يُنظر إلى الموضوع في هذا الوجه من زاوية حاجة الأرض إلى الحجة، في حين أن الوجوه الأخرى ناظرة إلى الأبعاد المختلفة لحاجة البشر إلى الحجة الإلهية. وقد تجلّى هذا النحو من الاضطرار إلى الحجة في كلام الأئمة عليهم السلام في ثلاث صور:

١-١- وجود الحجة قانون حاكم على الأرض

وردت في طائفة من الروايات المتواترة^٣ الإشارة إلى لزوم وجود حجة في الأرض والحاجة إلى ذلك بوصفه أحد القوانين الحاكمة وغير القابلة للتغيير، فعبارات من قبيل «اللهم إني لا بد لك من حُجج في أرضك» (الصدوق، ١٣٩٥هـ: ج ١، ص ٣٣٩)،

١. «أَلَمْ تَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا» (النبأ: ٦).

٢. «أَمَّنْ جَعَلَ الْأَرْضَ قَرَارًا» (النمل: ٦١).

٣. أتى الشيخ الصدوق بخمسة أسانيد لهذه الروايات، ثم ذكر أن لها طرقاً كثيرة (الصدوق، ١٣٩٥هـ: ج ١، ص ٢٩٤).

«ما زالت الأرض إلا والله فيها الحجة» (المصدر نفسه، ج ١، ص ١٧٨)، «اللهم إنك لا تُخلي أرضك» (الكليني، ١٤٠٦هـ: ج ١، ص ١٧٨)، «إن الله لم يدع الأرض»، تكشف بوضوح عن قانون رباني وإرادة إلهية تقضي بضرورة وجود حجة في الأرض.^١

النقطة الجديرة بالاهتمام هي أنّ الأئمة المعصومين عليهم السلام قلّما يتلفظون بعبارات مشتملة على القسم، وهذا القانون من الأمور النادرة التي أقسموا عليها (عدّة محدّثين، ١٣٦٣ش: ص ٩٠؛ الكليني، ١٤٠٦هـ: ج ١، ص ١٧٩؛ البرقي، ١٣٧١هـ: ج ١/ ٩٢؛ ابن بابويه، ١٤٠٤هـ: ص ٢٩ و ٣١؛ النعماني، ١٣٩٧هـ: ص ١٣٨؛ الصدوق، ١٣٩٥هـ: ج ١، ص ٢٣٠؛ الصدوق، ١٣٨٥ش: ج ١، ص ١٧٩)، وفي بعض الروايات حدّدوا المصداق الواقعي للحجة وأقسموا على أنّهم هم الحجج (الكليني، ١٤٠٦هـ: ج ١، ص ١٧٩). ومن المسلّم به أنّ الغاية الأساسية من هذا النحو من البيان هو رفع جميع أشكال الشك والشبهة أو استبعاد حتمية هذه القاعدة، وتبديلها إلى عقيدة راسخة بين الناس.

وفي روايات أخرى حوت هذه القاعدة، استعملت كلمة «إمام» أو «عالم» بدلاً من مفردة «حجة»، بمعنى بيان القاعدة المذكورة في سياق حتمية وجود الإمام في الأرض تارة: «إنّ الأرض لا تخلو إلا وفيها إمام» (المصدر نفسه)، «ما ترك الله الأرض... إلا وفيها إمام» (البرقي، ١٣٧١هـ: ج ١، ص ٩٢؛ الصفار، ١٤٠٤هـ: ج ١، ص ٤٨٥؛ الكليني، ١٤٠٦هـ: ج ١، ص ١٧٩؛ ابن بابويه، ١٤٠٤هـ: ص ٢٩ و ٣١؛ النعماني، ١٣٩٧هـ: ص ١٣٨؛ الصدوق، ثواب الأعمال، ص ٢٠٥؛ الصدوق، ١٣٩٥هـ: ج ١، ص ٢٣٠؛ الصدوق، ١٣٨٥ش: ج ١، ص ١٩٧)؛^٢ أو بصيغة وجود عالم إلهي فيها تارة أخرى: «إنّ الله لم يدع الأرض بغير عالم» (الكليني، ١٤٠٦هـ: ج ١، ص ١٧٨)، «فإني لن أدع الأرض بغير عالم» (البرقي، ١٣٧١هـ: ج ١، ص ٢٣٥)، «إنّ الأرض لا تبقى بغير عالم» (الصفار،

١. «اللهم إنك لا تُخلي الأرض من حجة لك على خلقك» (الصفار، ١٤٠٤هـ: ج ١، ص ٤٨٦؛ الكليني، ١٤٠٦هـ: ج ١، ص ١٧٨؛ الصدوق، ١٣٩٥هـ: ج ١، ص ٢٩٣ - ٢٩٤ في خمسة أحاديث).

٢. وكذلك وردت هذه القاعدة باللفاظ مشابهة في مصادر أخرى: «تكون الأرض ليس فيها إمام؟ قال: لا...» (الكليني، ١٤٠٦هـ: ج ١، ص ١٧٨)؛ «قلت له: تبقى الأرض بغير إمام؟ قال: لا» (المصدر نفسه، ح ٤)؛ «إنّ الله أجل وأعظم من أن يترك الأرض بغير إمام عادل» (المصدر نفسه، ح ٦).

١٤٠٤هـ: ج ١، ص ١١٦)، وحالات أخرى مشابهة (المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٢٦، وج ١، ص ٣٢٧، وج ١، ص ٣٣٢)؛ أو الحديث عن الوجود الحتمي للحجة بعبارات من قبيل: «اللهم إني لا تخلي أرضك من حجة لك» (الكليني، ١٤٠٦هـ: ج ١، ص ٤٣٦)، و«إن الأرض لا تخلو من حجة» (المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٣٧، الصدوق، ١٣٩٥هـ: ص ٢٢٢) تارة ثالثة.

تدلّ هذه المضامين المتقاربة، الواردة بألفاظ ثلاثة هي الإمام والعالم والحجة، والمصحوبة بالقرائن، على أنّ المقصود منها جميعاً هو الحجة الإلهية ذاتها؛ لكن لما كان كلّ حجة يتمتّع بأهلية الإمامة والعلم الإلهي، فقد جرى التعبير عنه في بعض الموارد والحالات بهذين التعبيرين. وبعبارة أخرى يمكن القول: إنّ النسبة المنطقية بين هذه الألفاظ الثلاثة في روايات الاضطراب هي نسبة التساوي. والمؤيد لهذا الكلام أنّ كبار المحدثين والفقهاء كالمرحوم الكليني والصدوق الأب فهموا منها هذا المعنى، فجمعوا كلّ هذه الروايات وأدروها تحت عنوان «أنّ الأرض لا تخلو من حجة» (الكليني، ١٤٠٦هـ: ج ١، ص ١٧٨؛ الصدوق، ١٤٠٤هـ: ص ٢٥)، وذهب فقهاء آخرون كالشيخ الصدوق والحسن بن سليمان الحلبي إلى أنّ المراد من الإمام في هذه الروايات هو جنس الإمام، أي الحجة الإلهية (الصدوق، ١٣٨٥هـ: ج ١، ص ٤؛ الحلبي، ١٤٢١هـ: ص ٤٩٢). وعلى هذا الأساس، فالقارئ والشواهد دالة على أنّ المراد من الإمام والعالم في هذه الروايات هو الحجة الإلهية.

٢-١- التأكيد على قضية اتصال الحجج في الأرض

تطرق طائفة من الروايات إلى حاجة الأرض إلى حجة مع تأكيدها على اتصال الحجج وعدم انقطاعهم، بمعنى وجودهم فيها واحداً تلو الآخر، «حجة بعد حجة» (الصدوق، ١٣٨٥هـ: ج ١، ص ٣٣٩؛ ابن عقدة، ١٤٢٤هـ: ص ١٤٥؛ النعماني، ١٣٩٧هـ: ص ١٣٧)، وكلما انتهى أحدهم من أداء وظيفته سلّم زمام الأمور إلى من هو بعده. ويعود الكلام عن اتصال الحجج إلى عصر النبي آدم عليه السلام، ولا ريب في أنّ التأكيد على

١. عن الإمام الصادق عليه السلام، قال: «والله، ما ترك الله الأرض منذ قبض الله آدم إلا وفيها إمام يهتدى به إلى الله»

عدم ترك الأرض من دون إمام وحجة إلهية يكشف عن سلسلة متصلة من الحجج فيها (الكليني، ١٤٠٦هـ: ج ١، ص ١٧٨).

تفيد هذه المضامين أن الفترة بين الرسل والأنبياء الإلهيين - كالفترة الزمنية الواقعة بين عصر النبي عيسى عليه السلام وبعثة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله - ليست بمعنى فترة الحجج الإلهيين أيضًا؛ لأنّ قانون الحجج والاتصال بينهم، وكذلك تصريح بعض الروايات، يقتضي وجود حجج على الأرض حتى في تلك الفترة أيضًا (الكليني، ١٤٠٦هـ: ج ١، ص ٣٣٩؛ ابن عقدة، ٥١٢٤هـ: ص ١٤٥؛ النعماني، ١٣٩٧هـ: ص ١٣٧). نعم، استثنى من عموم هذه القاعدة أربعون يومًا فقط قبل حلول يوم القيامة، وعلة ذلك إغلاق أبواب التوبة ونزول العذاب الإلهي على الناس يومئذ بسبب وقوع القيامة (الكليني، ١٤٠٦هـ: ج ١، ص ٣٣٠؛ الصدوق، ١٣٨٥هـ: ج ١، ص ٢٢٩).

١-٣- غياب الحجة موجب لسيخان الأرض بأهلها

أفادت طائفة من الروايات المتواترة حول الاضطراب إلى الحجة وفق مضامين متشابهة (عدة محدّثين، ١٣٦٣هـ: ش: ص ١٦، و ص ١٤٠؛ الصفار، ١٤٠٤هـ: ج ١، ص ٤٨٨؛ الكليني، ١٤٠٦هـ: ج ١، ص ١٧٩؛ ابن بابويه، ١٤٠٤هـ: ص ٣٠؛ الخزاز، ١٤٠١هـ: ص ١٦٣؛ الصدوق، ١٣٨٧هـ: ج ١، ص ٢٧٢؛ الصدوق، ١٣٩٥هـ: ج ١، ص ٢٠٤ و ج ١، ص ٢٠٧؛ والصدوق، ١٣٨٥هـ: ش: ج ١، ص ١٩٨، و ج ١، ص ١٩٩) أنّ منشأ الاضطراب نابع من حاجة الأرض إلى ذلك، وأنّ غياب الحجة موجب لسيخان الأرض وفنائها (الكليني، ١٤٠٦هـ: ج ١، ص ١٧٩)، وهلاك أهلها (عدة محدّثين، ١٣٦٣هـ: ش: ص ١٤٠ و ص ٣٩٥؛ الصفار، ١٤٠٤هـ: ج ١، ص ٤٨٩؛ الخزاز، ١٤٠١هـ: ص ١٦٣؛ النعماني، ١٣٩٧هـ: ص ١٣٩ و ص ١٤١؛ الصدوق، ١٣٧٦هـ: ش: ص ١٨٩؛ الصدوق، ١٣٨٧هـ: ج ١، ص ٢٧٩؛ الصدوق، ١٣٩٥هـ: ج ١، ص ٢٠٤ و ج ١، ص ٢٠٧؛ الصدوق، ١٣٨٥هـ: ش: ج ١، ص

(البرقي، ١٣٧١هـ: ج ١، ص ٩٢؛ الصفار، ١٤٠٤هـ: ج ١، ص ٣٣٢؛ ابن بابويه، ١٤٠٤هـ: ص ٢٩ و ٣١؛ الصدوق،

١٣٨٥هـ: ج ١، ص ١٩٧، و ج ١، ص ٢٠١؛ الكليني، ١٤٠٦هـ: ج ١، ص ١٧٨.

١. «ويكون حجة لمن يولد بين قبض النبي وخروج النبي الآخر» (الكليني، ١٤٠٦هـ: ج ١، ص ٢٩٦).

١٩٨-١٩٩؛ الطبري الأملي، ١٤١٣هـ: ص ٤٣٦؛ الطبري، ١٤٢٧هـ: ص ٣٨٥؛ الطبرسي أ.، ١٤٠٣هـ: ج ٢، ص ٣١٧). كما أنّ موجان الأرض كما يموج البحر بأهله (الكليني، ١٤٠٦هـ: ج ١، ص ١٧٩) عند رفع الإمام منها وصف يشير إلى سلب الاستقرار منها وانقلابها وفنائها. وأشار إلى هذا الأمر في بعض الروايات بدقّة أكبر، فذكر أنّ خلق الأرض من الحجة الإلهية يومًا واحدًا (عدّة محدّثين، ١٣٦٣هـ.ش.: ص ١٤٠، ج ٧؛ الصدوق، ١٣٩٥هـ: ج ١، ص ٢٠٤)، أو ساعة واحدة (الكليني، ١٤٠٦هـ: ج ١، ص ١٧٩؛ الصدوق، ١٣٩٥هـ: ج ١، ص ٢٠٢)، أو حتى طرفة عين (الصدوق، ١٣٩٥هـ: ج ١، ص ٢٠٤) يوجب سيخانها وزوالها. ولا ريب في أنّ التعابير المتقدمة تكشف بشكل واضح عن حاجة الأرض إلى الحجة الإلهية، واعتبرت سيخان الأرض بأهلها ضمن طائفة من الروايات من جهات الاضطرار إلى الحجة الإلهية.

قد يتبادر إلى الأذهان سؤال مفاده: إن كانت الأرض محتاجة إلى هذا الحدّ إلى وجود الحجة، فلماذا لم تسخ وتزل بعروج النبي عيسى عليه السلام ومعراج النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم وخلوّها من الحجة في تلك المدة؟ والجواب عن ذلك أنّه على الرغم من عدم وجود ولي للأمور وحجّة فعلية على وجه الأرض في مثل تلك الحالات، جرى ملء الفراغ المذكور بواسطة وجود حجة وخليفة هو وصي النبي عيسى عليه السلام وأمير المؤمنين عليه السلام، فحفظت الأرض من السيخان والفناء بذلك.

بناء على ذلك، أشير في هذه الروايات إلى الوجود المتواصل للحجج من باب كونه قانونًا إلهيًا، وجرى التأكيد على أنّ عدم وجودهم موجب لفناء الأرض ومن فيها. وهذا في حدّ ذاته يمثل أحد وجوه اضطرار البشر إلى الحجة الإلهية.

٢- الوجه الثاني: ضرورة وجود حجة لبيان الدين وأحكامه

لا شك في أنّ أهمّ احتياجات البشر لبلوغ السعادة الأخروية هو تعلّم معارف الدين والتفقه في أحكامه. ومن هذا المنطلق، ما فتى الأئمة الميامين عليه السلام يؤكدون لزوم تحقق هذا الأمر، حتى تحدثوا عن تأديب الأصحاب وضربهم بالسياط لتعلّم الأحكام والتفقه في الدين (البرقي، ١٣٧١هـ: ج ١، ص ٢٢٩؛ الكليني، ١٤٠٦هـ: ج ١، ص ٣١). ولا

يخفى أنّ هذا النحو من التأكيد دالّ على أهمية هذا الأمر. ومن الواضح والجلي لزوم جعل معلمين إلهيين في الأرض لتعليم البشر بما يتناسب وهذه الحاجة الملحة، حيث إنّ لزوم وجودهم يشكل أحد وجوه الاضطرار إلى الحجة؛ ذلك أنّ الله تعالى يبلغ معارفه وأمور دينه إلى البشر عن طريق حججه (الكليني، ١٤٠٦هـ: ج ١، ص ٤٦٨؛ الكوفي، ١٤١٠هـ: ص ٣٩٨؛ الكليني، ١٤٠٦هـ: ج ١، ص ٢٩٦؛ ابن بابويه، ١٤٠٤هـ: ص ٣٢؛ الصدوق، ١٣٩٥هـ: ج ١، ص ٢١٦؛ الصدوق، ١٣٨٥هـ: ج ١، ص ١٩٦؛ الطبري الأملي، ١٤١٣هـ: ص ٤٣٨). من هنا، أشير في طائفة من روايات الاضطرار إلى الحجة إلى حاجة البشر هذه، فأفرد البرقي في كتابه «المحاسن» بابًا لهذا المطلب عنوانه بـ «باب لا تخلو الأرض من عالم» (البرقي، ١٣٧١هـ: ج ١، ص ٢٣٤). وبإلقاء نظرة إلى هذه الروايات، يمكن القول: إنّ هذه الضرورة ذُكرت على نحوين:

٢-١- الضرورة الدائمة لوجود عالم إلهي في الأرض

دلّت بعض الروايات على حضور عالم إلهي في الأرض ووجودها فيها على الدوام منذ خلقها (المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٣٤)، وذكرت من مزاياه حاجة الناس إلى علمه واستغناؤه عنهم (المصدر نفسه). وُجدت هذه السلسلة من العلماء منذ عصر النبي آدم عليه السلام، ولم يمت عالم إلا خلف من بعده من يعلم مثل علمه (المصدر نفسه). وقد أورد المرحوم البرقي ستّ روايات دالّة على هذا المعنى (المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٣٤-٢٣٥).

وطبقًا للشواهد والقرائن، بيّنا سابقًا أنّ المقصود بـ «العالم» في هذه الروايات هو الحجة الإلهية؛ لأنّ الله تعالى جعله حجة على الخلق (المسعودي، ١٣٨٤هـ: ص ٢٢)، وذكر أنّ مستند حجّيته ومبرّرها هو علمه الإلهي (الكليني، ١٤٠٦هـ: ج ١، ص ١٦٨). ولهذا السبب وضع البرقي الروايات التي عبّر فيها عن «العالم» بلفظ «الحجة» مع الروايات التي صرّحت بلفظ «العالم» في باب واحد (البرقي، ١٣٧١هـ: ج ١، ص ٢٣٤). وهذا يدلّ على أنّه كان يذهب إلى أنّ المراد من العالم في هذه الروايات الحجة الإلهية أيضًا.

ومن مجموع الروايات الثمانية التي نقلها المرحوم الصفار في هذا المجال (الصفار، ١٤٠٤هـ: ج ١، ص ٣٣١)، عُتِرَ عن «العالم» في ثلاث منها بعبارات من قبيل «رجل مَنّا يعرف الحق» (المصدر نفسه). كما أخرج المرحوم الصدوق في «كمال الدين» روايات ورد تعبير «إلا وفيها مَنّا عالم» (الصدوق، ١٣٩٥هـ: ج ١، ص ٢٢٨). قد يتبادر إلى الأذهان من هذا التعبير في الوهلة الأولى وجود عالم من جنس أئمة أهل البيت عليه السلام في الأرض دائماً، لا إمام بالمعنى المطلق للإمام الإلهي، لكن ثمة قرائن تبطل هذا المعنى، منها أنَّ اعتبار العالم في الروايات حجة إلهية (الكليني، ١٤٠٦هـ: ج ٨، ص ٢٨٥؛ ابن بابويه، ١٤٠٤هـ: ص ٣٠؛ الصدوق، ١٣٩٥هـ: ج ١، ص ١٣٥؛ الصدوق، ١٣٨٥هـ: ج ١، ص ١٩٦) يدلُّ على أنَّ مثل هذه التعابير ناظرة إلى جهة حجية الأئمة لا إلى جهة كونهم أئمة؛ أي إنَّ المراد هو وجود فرد عالم من سلسلة حججنا في الأرض دائماً، فيظهر بعضهم بشكل أنبياء إلهيين كالنبي آدم عليه السلام، وبعضهم بشكل أئمة وأوصياء أنبياء. والشاهد على هذا المدعى هو أنَّ الصفار جاء بهذه الروايات في بابٍ حمل عنوان «باب في الأئمة عليه السلام أنَّهم ورثوا علم آدم وجميع العلماء» (الصفار، ١٤٠٤هـ: ج ١، ص ١١٦؛ الكليني، ١٤٠٦هـ: ج ١، ص ٢٢٢)، واعتبر أهل البيت عليه السلام ورثة سلسلة العلماء والحجج الإلهيين السابقين، سواء كانوا أنبياء أو أوصياء. وبهذا فإنَّ لزوم حضور عالم إلهي في الأرض حسبما ورد في هذه الطائفة من الروايات يدلُّ بوضوح على حاجة الناس إلى الحجج الإلهيين على حدِّ الاضطرار.

٢-٢- العلماء الإلهيون معلّمو الدين والحلال والحرام

توجد طائفة أخرى من الروايات أسندت الحاجة إلى وجود الحجة إلى جهة العلم بالحلال والحرام (البرقي، ١٣٧١هـ: ج ١، ص ٢٣٤؛ الصفار، ١٤٠٤هـ: ج ١، ص ٤٨٤؛ الكليني، ١٤٠٦هـ: ج ١، ص ١٧٨؛ النعماني، ١٣٩٧هـ: ص ١٣٨؛ الصدوق، ١٣٩٥هـ: ج ١، ص ٢٢٩؛ الطبري الآملي، ١٤١٣هـ: ص ٤٣٤) وإلى كونه معلِّماً للناس في هذا المجال

١. ذُكر النبي آدم عليه السلام كأول شخص في هذه السلسلة من العلماء، واعتُبر الحجج اللاحقون الواحد تلو الآخر ورثة لعلومه، وذلك في ١٤ رواية (انظر: الصفار، ١٤٠٤هـ: ج ١، ص ١١٤-١١٥؛ الكليني، ١٤٠٦هـ: ج ١، ص ٢٢، ح ٢ و ٤ و ٥ و ١، ص ٢٢٣، ح ٨).

(البرقي، ١٣٧١هـ: ج ١، ص ٢٣٤). فوجود مثل هذا العالم يوجب معرفة الناس بالدين وسبل تحقّق الطاعة من جهة (الكليني، ١٤٠٦هـ: ج ٨، ص ١١٤)، ويسهم في هداية الناس إلى الحقّ من جهة أخرى (ابن بابويه، ١٤٠٤هـ: ص ٣٢). ثم إنّ الحاجة إلى معرفة الحلال والحرام ليست إلا جانباً واحداً من جوانب حاجة البشر إلى هذا العالم الإلهي فقط (البرقي، ١٣٧١هـ: ج ١، ص ٢٣٤). بمقتضى هذه الروايات، جعل الله تعالى هؤلاء العلماء في الأرض لتلبية الاحتياجات الأساسية للبشرية في خصوص معرفة الحلال والحرام، وطريقة العبودية والطاعة، ومسار الهداية، وجميع العلوم التي يحتاجون إليها عموماً، وهياً الأرضية المناسبة والفرصة المواتية لاستفادة العباد.

ومن هنا، فإنّ عدم الرجوع إلى الحجج والعلماء الإلهيين، وعدم توسيطهم في هذا الميدان يفضي إلى جهل الناس وضلالهم. وبهذا فالأخبار المذكورة تهدف إلى تعريف الناس بالمصدر المناسب والمسار الصحيح لمعرفة الدين ونيل أحكامه. ومن الطبيعي أنّه كما يمكن تحقّق هذا الأمر عن طريق الحجة الإلهية بصورة مباشرة ومن دون واسطة، كذلك يتسنى حصوله بواسطة الرواة والأصحاب الموثوقين أيضاً.

٣- الوجه الثالث: الحاجة إلى الحجة لحماية الدين والكتب السماوية من التحريف والتأويل والتفسير الخاطئين

إنّ الحاجة إلى الدين من المتطلبات الأساسية للبشرية، وحمايته من التحريف والابتداع من الحاجات أيضاً؛ ولذا اعتُبرت الحدود الشرعية والدينية غير قابلة للانفكاك عن المفسرين الإلهيين وحجج الله تعالى،^١ وفُوض التأويل (القمي، ١٤٠٤هـ: ج ٢، ص ٢٦٠؛ العياشي، ١٣٨٠هـ: ج ١، ص ١٦؛ ابن شهر آشوب، ١٣٧٩هـ: ج ٣، ص ٢٦٨) والتفسير الصحيح للكتب السماوية (الصفار، ١٤٠٤هـ: ج ١، ص ٢٠٠؛ القمي، ١٤٠٤هـ: ج ١، ص ١٩٢) إلى الأنبياء والأئمة. وإذا لم يتوفّر المفسّر الحجة تتعرّض الكتب السماوية للتأويل وفق الأهواء والرغبات النفسية؛ ولذا فإنّ التفسير الصحيح

١. «أبى الله عزّ ذكره أن يُحدث في خلقه شيئاً من الحدود وليس تفسيره في الأرض» (الكليني، ١٤٠٦هـ: ج ١،



لمسائل الدين منذ خلق الدنيا- الذي شرع بخلق ليلة القدر- حتى نهايتها ينزل ليلة القدر من كلّ سنة على الحجة الإلهية (الكليني، ١٤٠٦هـ: ج ١، ص ٢٥٠). هذه التفاسير مستمدة من العلم الإلهي الخاص، والحجج الإلهيون يستطيعون بواسطته شرح مسائل الدين وتبيينها بصورة صحيحة، ولهذا العلم الخاص من التفاصيل ما عجز عن فهمها وإدراكها شخصيات كبرى نحو ابن عباس أيضًا (المصدر نفسه، ج ١، ص ١٤٧).

اعتُبر الحجج الإلهيون مكلفين بمواجهة التحريف أو الزيادة والنقيصة في الدين (الصفار، ١٤٠٤هـ: ج ١، ص ٣٣٢ و ج ١، ص ٤٨٦؛ الكليني، ١٤٠٦هـ: ج ١، ص ١٧٨)، وليس بالضرورة أن يقع التحريف أو الزيادة والنقص في الدين بيد المغرضين والمنافقين؛ بل قد يحصل هذا الأمر بواسطة المؤمنين أحيانًا (المصدر نفسه). ولما كان تعمّد هذا العمل يسبّب إخراج فاعليه من دائرة الإيمان، يستفاد من إطلاق لفظ «المؤمنين» عليهم في الروايات انتفاء شائبة التعمّد. وفي المحصلة يمكن اعتبار هذا الأمر ناجمًا عن عوامل من قبيل السهو أو الإجمال أو فقدان الدليل الكافي في مسألة من مسائل الدين، وقد يتحصل هذا الخلل على أيدي الناس (المصدر نفسه، الصدوق، ١٣٩٥هـ: ج ١، ص ٢٢٨، ح ٢١) أو المسلمين (الصفار، ١٤٠٤هـ: ج ١، ص ٣٣١، و ج ١، ص ٤٨٦)، ويمكن أن يُستفاد من نسبتها إلى الناس أو المسلمين في الرواية الإشارة إلى وقوعها من قبل العامة. وبعد وقوع الزيادة أو النقيصة في الدين، يعمل العالم والحجة الإلهية على ردّ الزيادة وإتمام النقيصة (الكليني، ١٤٠٦هـ: ج ١، ص ١٧٨)، وإنقاذ المؤمنين والمسلمين من التحير في مسائل الدين (الصفار، ١٤٠٤هـ: ج ١، ص ٣٣٢، و ج ١، ص ٤٨٦)، بتمييز الحقّ من الباطل (المصدر نفسه). وهكذا تدلّ الروايات التي أشرنا إليها بما لا يدع مجالاً للشكّ على لزوم وجود حافظ وحارس للدين إزاء مخاطر الانحرافات والبدع، واعتبرت ذلك من دواعي احتياج البشر إلى عالم وحجة إلهية.

وقد تقدّمت الإشارة إلى أنّ المراد من العالم في هذه الروايات هو الحجة الإلهية، وبإطلاقه يشمل الحجة الغائب أيضًا؛ وعليه فأحدى وظائف الحجة الغائب الحيلولة

دون وقوع انحراف في الدين. والنقطة الجديرة بالاهتمام هي في أي صورة يستلزم الانحراف الواقع تدخّل الحجة الإلهية؟ وهل إنّ أدنى انحراف وابتعاد عن المسار الصحيح للدين يستدعي وجوب تدخّله وتولّيه التصحيح، أو لا يلزم ذلك إلا عند تعرّض أصل الدين إلى الخطر الجادّ والانحراف؟ والمسألة الأخرى هي هل يستدعي تدخّل الحجة وضعاً اجتماعياً خاصاً أو يجب تدخّله في جميع الظروف والأوضاع؟ يُستفاد من ظاهر الأدلة أنّ الحجة الإلهية غير قادر على تغيير بعض الانحرافات أحياناً بسبب بعض المقتضيات والمعوقات الاجتماعية الخاصّة، لا الحجة الغائب وحده غير قادر على ذلك، بل الحجة الظاهري كأمر المؤمنين عليه السلام أيضاً وبسبب عدم طاعة الناس له لا يستطيع في بعض الأحيان مواجهة بعض أنواع البدع، وذلك من قبيل أداء صلاة التراويح وأكل الجري والمارماهي والنهي عن المتعتين (المظفر، ١٤٢٢هـ: ج ٦، ص ١٧٤). والنتيجة أنّ منع وقوع البدع وتصحيحها على يدي الحجة متعلّق بالبدع التي يمكن تغييرها أو التي تهدد أصل الدين وأساسه؛ ولذا فالانحرافات البسيطة التي لا تضرّ بأصل الدين، ويكون العلماء الأعلام قادرين على تبينها والحدّ منها، لا تستوجب تدخّل الحجة الإلهية.

ولا بد من أن نعلم أنّ عدم الاطلاع على كيفية تصرف الحجة الغائب مقابل الانحرافات وآلية تصحيحه للبدع لا يتنافى مع أصل ثبوت هذا الأمر؛ لأنّ وظائفه وشؤونه الأخرى في عصر الغيبة، ومنها هداية العباد، طُرحت بشكل إجمالي، من دون شرح لتفاصيلها وكيفية القيام بها.

٤- الوجه الرابع: الحاجة إلى الحجّة لقبول الطاعات

ذكر الباري تعالى أنّ الهدف الأساس من خلق الإنسان هو العبادة وبلوغ مرتبة القرب الإلهي (الذاريات: ٥٦)، وتحقق هذا الهدف الرئيس كسائر الأهداف الأخرى يتطلب شروطاً ولوازم بينها أولياء الدين.^٢ أحد أهمّ الشروط لهذا الأمر وهو ما جرى تأكيده

١. «وانك لا تخلي أرضك من حجة لك على خلقك، ظاهر ليس بالمطاع، أو خائف مغمور؛ كيلا تبطل حججك ولا يضلّ أولياؤك بعد إذ هديتهم» (الكليني، ١٤٠٦هـ: ج ١، ص ٣٣٥، ح ٣).

٢. إشارة إلى قول النبي الأكرم ﷺ في حجة الوداع: «ما من شيء يقربكم من الجنة ويباعدكم من النار إلا وقد

الإيمان بولي وحجة إلهية؛ ولذا ورد أنّ الإيمان بولاية الولي الإلهي أفضل من كثير من العبادات كالصلاة والزكاة والحج والصوم (البرقي، ١٣٧١هـ: ج ١، ص ٢٨٦؛ الكليني، ١٤٠٦هـ: ج ٢، ص ١٨، و ج ٢، ص ٢١، ح ٨؛ الصدوق، ١٣٦٢هـ: ش: ج ١، ص ٢٧٨؛ العياشي، ١٣٨٠هـ: ج ١، ص ١٩١؛ المغربي، ١٣٨٥هـ: ج ١، ص ٢). وعلى هذا الأساس، أفرد بعض العلماء كالعلامة المجلسي في مصنّفاتهم باباً لهذا الموضوع تحت عنوان «لا تُقبل الأعمال إلا بالولاية» (المجلسي، ١٤٠٣هـ: ج ٢٧، ص ١٦٦). وورد في بعض الروايات أنّ عدم الإيمان بالحجة الإلهية موجبٌ لبطلان جميع العبادات، بل ومستلزمٌ للغضب الإلهي (الكليني، ١٤٠٦هـ: ج ١، ص ٣٧٥؛ البرقي، ١٣٧١هـ: ج ١، ص ٩٢؛ ابن عقدة، ١٤٢٤هـ: ص ١٤٨؛ النعماني، ١٣٩٧هـ: ص ١٢٨). بل أكثر من ذلك عدّت عبادة النواصب والمنكرين للولي والحجة الإلهية مساوية للزنا (الكليني، ١٤٠٦هـ: ج ٨، ص ١٦٠). وقد أدّى تكرار هذا الأمر في كلام الأئمة إلى تحوله إلى عقيدة راسخة بين أصحابهم ومواليهم. ولهذا السبب، ذكر مؤمن الطاق في مناظرته لزيد الشهيد والتي حظيت بتأييد الإمام الصادق عليه السلام أنّ التخلف عن حجة الله يستلزم بطلان العمل ويوجب العقوبة الإلهية.^١ على أنّ الاستدلال بهذه الطريقة يثبت مدى وضوح هذه المسألة لدى الأصحاب.

صحيحٌ أنّ أغلب هذه الطائفة من الروايات ناظرة إلى ولاية أهل البيت عليهم السلام وتأثير ذلك على قبول الطاعات (البرقي، ١٣٧١هـ: ج ١، ص ٩٠؛ الكوفي، ١٤١٠هـ: ص ٧٤، ح ٤٧؛ الخزاز، ١٤٠١هـ: ص ١٥٢-١٥٣؛ الصدوق، ١٣٨٧هـ: ج ١، ص ٥٨؛ الصدوق، ١٣٩٥هـ: ج ١، ص ٢٥٢؛ الجوهري، لا تاريخ: ص ١١؛ ابن شاذان، ١٤٠٧هـ: ص ٣٩؛ المجلسي، ١٤٠٣هـ: ج ٢٧، ص ١٦٦)، بيد أنّ هذا لا يعني عدم جريان هذه القاعدة على الأنبياء والحجج الإلهيين السابقين أيضاً، والشاهد على ذلك أنّ أدنى شك في

أمرتكم به، وما من شيء يقربكم من النار ويباعدكم من الجنة إلا وقد نهيتكم عنه» (انظر: عدّة محدّثين، ١٣٦٣هـ: ش: ص ٢٣؛ البرقي، ١٣٧١هـ: ج ١، ص ٢٧٨؛ الكليني، ١٤٠٦هـ: ج ٢، ص ٧٤).
١. «... فإن كان لله في الأرض حجة فالمتخلف عنك ناج والخارج معك هالك، وإن لا تكن لله حجة في الأرض فالمتخلف عنك والخارج معك سواء» (الكليني، ١٤٠٦هـ: ج ١، ص ١٧٤).

قلب المؤمن من بني إسرائيل تجاه رسالة النبي عيسى عليه السلام كان يوجب عدم قبول عبادته (الكليني، ١٤٠٦هـ: ج ١، ص ٤٠٠؛ المفيد، ١٤١٣هـ: ص ٣)؛ وبهذا كان القانون العام في جميع المراحل هو:

«إنّ من دان الله بعبادةٍ يجهد فيها نفسه بلا إمام عادل من الله، فإنّ سعيه غير مقبول» (البرقي، ١٣٧١هـ: ج ١، ص ٩٢ - ٩٣).

وقد جرى التأكيد في تنمة هذه الرواية على سريان هذه القاعدة على أمة النبي الأكرم ﷺ أيضًا. ولا يخفى أنّ المراد من الإمام في هذه العبارة هو معناه اللغوي، أي مطلق الإمام الذي يُقتدى به ويصدق على كلّ حجة من الحجج الإلهية. وقد عبّر عن النبي آدم عليه السلام في بعض الروايات بعبارة: «إمام يُهتدى به إلى الله، وهو حجة الله على عباده» (المصدر نفسه، ج ١، ص ٩٢؛ الصفار، ١٤٠٤هـ: ج ١، ص ٤٨٥؛ الكليني، ١٤٠٦هـ: ج ١، ص ١٧٩)، وهذا بدوره يعدّ شاهدًا على هذا المدّعى.

كما أنّ المرحوم البرقي فهم من هذه العبارة المعنى اللغوي للإمام واستفاد ضرورة وجود إمام إلهي. ومن هنا، وبعد الإتيان ببابٍ تحت عنوان «عقاب من لم يعرف إمامه» مباشرة، جاء ببابٍ آخر حمل عنوان «عقاب من اتخذ إمامًا من الله إمام جور» (البرقي، ١٣٧١هـ: ج ١، ص ٩٣). فالمقابلة بين إمام الحقّ وإمام الجور تفيد أنّه فهم من لفظ «الإمام» المعنى العام للكلمة. وعليه، لا يراد من الإمام في هذه الروايات المعنى الاصطلاحي والخاصّ، أي المقام المعطى للنبي إبراهيم عليه السلام بعد العبودية والنبوة والرسالة والخلة، وإنّما هو مستعمل بالمعنى اللغوي.

والنتيجة هي أنّ لزوم الإيمان بحجة في كلّ زمن كان سنّة حتمية ومؤثرة في قبول طاعات المؤمنين على مرّ التاريخ، وفقدانها يوجب بطلان الأعمال. وهذا الأمر يكشف عن بُعد آخر من أبعاد حاجة البشر إلى حجة إلهية، وهو ما تجلّى في جملة من الروايات.

٥- الوجه الخامس: الحاجة إلى الحجّة لرفع الاختلاف بين البشر

الإنسان موجودٌ مدنيٌّ بالطبع، بمعنى أنّه يميل إلى الحياة الاجتماعية والاختلاط

بالناس، فلا مناص له من التعايش مع الآخرين ومعاشرتهم لتسيير أمور دينه ودنياه (المازندراني، ١٣٨٢هـ: ج ١، ص ١٩٤). ولا تخلو هذه المعاشرة وهذا التعايش من النزاع والصراع والتعدي على حقوق الآخرين؛ بسبب الغرائز والرغبات والأهواء النفسية، نحو الشهوة، وحب المال، والنزوع إلى الظلم والاعتداء، والطمع الشديد، والتعصب الديني والمذهبي. ومن ضمن احتياجات الإنسان، تعيين مرجع يرجع إليه عند بروز الطغيان والرغبات النفسية - الدينية ونشوب صراع مع الآخرين لحل مشاكله عن طريقه، وهذا المرجع هو ما عبّر عنه الأئمة عليهم السلام في أحاديثهم بالحجة الإلهية (الكليني، ١٤٠٦هـ: ج ١، ص ١٦٩). ومن مواصفات الحجة الإلهية، يمكن الإشارة إلى أنه الناطق والقيّم والمتولي الرسمي للكتب السماوية (المصدر نفسه، ج ١، ص ١٩٦).
 ذكرت ضرورة وجود مرجع إلهي في عدد من الروايات الواردة في كتاب «الكافي» الشريف، وسنشير أدناه إلى جملة منها:

٥-١- لزوم وجود رافع للاختلاف في العالم

لقد كانت الحاجة إلى حجة إلهية وحاكم إلهي في المنازعات الدائرة بين البشر عقيدة مسلمة بين أصحاب الأئمة عليهم السلام؛ ولذا كانوا يسعون إلى تبين هذه العقيدة إلى الآخرين بشتى الوسائل والسبل، ومنها الاستعانة بأمثلة من عالم التكوين. على سبيل المثال، دخل هشام بن الحكم في مناظرة مع عمرو بن عبيد، مؤكداً له أنّ وجود حكم لجوارح الإنسان يفيد وجود حاكم في عالم التشريع أيضاً، فعن طريق إثبات حاجة الأعضاء والجوارح إلى القلب لإزالة حيرتها وشكّها وحلّ النزاع بينها، أثبت بطريق الأولوية لزوم وجود حاكم إلهي بين الناس لرفع حيرتهم واختلافهم، ومن ثم حاجة البشر إلى وجود حجة إلهية^١. ولقد كشف هذا الاستدلال الذي حظي بتأييد الإمام وثناؤه بوضوح عن حاجة البشر إلى وجود حجة إلهية.

١. مقتبس من مناظرة هشام بن الحكم لعمرو بن عبيد التي قصّها على الإمام الصادق عليه السلام بأمر منه (المصدر نفسه، ج ١، ص ١٧٠؛ الصدوق، ١٣٩٥ هـ: ج ١ / ٢٠٨، ح ٢٣؛ الصدوق، ١٣٨٥ ش: ج ١، ص ١٩٤؛ علم الهدى، ١٩٩٨ م: ج ١، ص ١٧٦؛ ابن شهر آشوب، ١٣٧٩ هـ: ج ١، ص ٢٤٦).

كذلك لما طلب زيد الشهيد من مؤمن الطاق نصرته في ثورته، جاء مؤمن الطاق باستدلال حظي بإعجاب الإمام الصادق عليه السلام، ذكر فيه أنّ الكون مع الحجة الإلهية هو المعيار الأساس وفصل الخطاب لمعرفة الحق من الباطل في النزاعات والخلافات، وعن طريقه يمكن إنهاء الصراعات والسجلات (الكليني، ١٤٠٦هـ: ج ١، ص ١٧٤). وفي مناظرة جرت بين هشام بن الحكم ورجل شامي بمحضر الإمام الصادق عليه السلام، ذكر أنّ من أطفاف الله تعالى على البشر وجود حجج إلهيين يُعتبرون محوراً لجمع الكلمة ومنع التشّت والاختلاف بين الناس، وأشار في هذا الكلام الذي أمضاه الإمام الصادق عليه السلام إلى لزوم وجود رافع للاختلاف (المصدر نفسه، ج ١، ص ١٧٢)، كما اعتُبر لزوم استخلاف حجة مبين لما تختلف فيه الأمة عهداً مأخوذاً من النبي ﷺ (القمي، ١٤٠٤هـ: ج ١، ص ١٩٤). والأمر الآخر هو تخصيص باب في «بصائر الدرجات» (الصفار، ١٤٠٤هـ: ج ١، ص ١٩٣) لموضوع كون الأئمة فصل الخطاب لحلّ الخلافات والنزاعات بين الناس، كما أشار إلى هذه الخصوصية في روايات أخرى كثيرة (الهالي، ١٤٠٥هـ: ج ٢، ص ٧١٣؛ البرقي، ١٣٧١هـ: ج ١، ص ١٩٩؛ الكوفي، ١٤١٠هـ: ص ١٤٥ و ١٧٨ و ٣٩٦؛ الكليني، ١٤٠٦هـ: ج ١، ص ١٩٧ و ج ١، ص ١٩٨؛ ابن عقدة، ١٤٢٤هـ: ص ١٦٦؛ الخزاز، ١٤٠١هـ: ص ٢٥٨؛ الصدوق، ١٤١٣هـ: ج ٢، ص ٦١٢؛ الصدوق ١٣٦٢هـ: ش: ج ٢، ص ٤١٥ و ٦٤٣ و ٦٤٤؛ الصدوق، ١٣٨٧هـ: ج ٢، ص ٢٠٧ و ٢٢٨ و ٢٧٤؛ الصدوق، ١٣٩٥هـ: ج ١، ص ٢٦٣؛ المفيد، ١٤١٤هـ: ص ٢٢٢ و ٢٨٣ و ٣٠٥؛ الطوسي، ١٤١٤هـ: ص ٢٠٥ و ٢٠٦ و ٦٢٦؛ العياشي، ١٣٨٠هـ: ج ١، ص ١٦). وهذا الكمّ الكبير من الروايات يدلّ على حاجة البشر إلى الحجة الإلهية الرافعة للاختلاف.

قد يتبادر إلى الأذهان سؤال مفاده: إن كان الله تعالى قد جعل رفع الاختلاف بين البشر بيد حجته حصراً، فلماذا كان الناس في بعض المراحل التاريخية غير قادرين على الوصول إلى الحجج الإلهيين؟ ألا يعدّ هذا الأمر نقصاً للغرض وتشكيكاً في أصل الحاجة إلى الحجة الرافعة للاختلاف؟

يمكن القول في مقام الإجابة عن هذا السؤال: إنّ وجود الحجة الإلهية بين الناس وإمكان الاستفادة منه بحاجة إلى توفير بعض الأسباب والعوامل ورفع بعض المعوقات



والموانع، فالحياة في ظلّ الخوف والتضييق ولزوم مراعاة التقية- التي ستستمر حتى ظهور إمام العصر والزمان عجل الله تعال فرجه الشريف - (الأسترآبادي، ١٤٠٩هـ: ص ٥٢٦) تشكل أكبر المعوقات أمام تطبيق أهداف الحجج الإلهيين، ومنها رفع الاختلاف بين أفراد البشر. قد يبلغ التهديد والرعب والتقية في المجتمع حدًا يجعل الحجة الحاضر والظاهر غير قادر على حلّ الاختلافات بين الناس؛ بل قد يضطرّ إلى إثارة الخلاف بينهم في سبيل الحفاظ على نفسه وأتباعه (الصفار، ١٤٠٤هـ: ج ١، ص ٣٨٦، و ج ١، ص ٣٨٥؛ الكليني، ١٤٠٦هـ: ج ١، ص ٢٥٦؛ المفيد، ١٤١٤هـ: ص ٣٣٠). ومثل هذه الظروف - فضلاً عن منعها تحقق أهداف الحجة الإلهية- تجبره أحياناً على الاختفاء عن أعين الناس إلى أمد معين من أجل تعريفهم بقيمته الوجودية. ومن هنا، فأحد أهمّ الشروط لقيام الحجة الإلهية برفع الاختلاف بين أبناء البشر هو توفر مجتمع آمن ومستقرّ وخالٍ من الرعب والتقية من حكام الجور. ففي هذه الحالة فقط يتسنى للحجة الإلهية الاضطلاع بهذا الأمر المهم، ويكون قادراً على بيان الحقّ ورفع الاختلاف والنزاع بين الناس بمنتهى الحرية.

في عصر ظهور الإمام المهدي عجل الله تعال فرجه الشريف وتأسيس دولته العالمية، ومع زوال أجواء التقية، وعدم وجود بيعة للحكام والظالمين في عنقه، يتجلى مظهر حقيقي لرفع الاختلافات بين الناس على ידי الحجة الإلهية؛ فأوصاف من قبيل «يصلح به ذات البين» (الكليني، ١٤٠٦هـ: ج ١، ص ٣١٤؛ ابن بابويه، ١٤٠٤هـ: ص ٧٨؛ الصدوق، ١٣٨٧هـ: ج ١، ص ٢٤)، «يلمّ به الشّعث» (المصادر نفسها)، «يبين للناس ما يختلفون فيه» (المصادر نفسها)، «يجمع به الكلم» (العاملي، لا تاريخ، بن مكي، ص ٢٠٩؛ الكفعمي، ١٤١٨هـ: ص ٢٨٦؛ الكفعمي، ١٤١١هـ: ص ٤٩٨)، كلّها تدلّ بما لا يدع مجالاً للشك على وقوع هذا الأمر في دولته. وبهذا يمكن القول: إنّ هذا وجه الحاجة إلى الحجّة والاضطرار إليه في الأوقات الاعتيادية قاعدة عامة وقابلة للتطبيق؛ لكن شرط توفّر الأرضية والمقومات المناسبة لذلك، والمعوقات التي أوجدها الناس توجب عدم الانتفاع بالحجج في مجال هذه الخصوصية المهمة.

٥-٢- لزوم وجود حجة ناطق

تطرقت الروايات والنصوص الدينية بصراحة إلى لزوم وجود حجة رافع للاختلاف بين البشر، لكن هذه النصوص أكدت على أنّ هذا الحجة ليس الكتاب السماوي ولا التراث المكتوب للأنبياء (الكليني، ١٤٠٦هـ: ج ١، ص ١٦٩، و ج ١، ص ٢٤٦؛ الصدوق، ١٣٨٥ش: ج ١، ص ١٩٢)، والدليل على ذلك أنّ الكتب السماوية - فضلاً عن إمكان أن يطالها التحريف اللفظي أو المعنوي - عاجزة عن شرح المسائل الدقيقة وحلّ الاختلافات فيها لأنّها صامتة. وعلى هذا الأساس، فالكتب السماوية ليست حجة رافعة للاختلاف، بل بما أنّها صامتة يمكن أن تشكل ذريعة لفرض معاني مختلفة ومطابقة لرغبات المنحرفين ومآربهم^١. ومن هذا المنطلق، جرى التأكيد في آيات القرآن الكريم على لزوم وجود مبين إلهي بجانب الكتاب^٢، كما أحجم في كلام الأئمة عليهم السلام عن الاحتجاج بالكتاب في النزاعات الفكرية والاختلافات والعقائدية، وذكر أنّ من اللازم الرجوع إلى كلام المبيّن له والقيّم عليه، أي الحجة الناطق (المعتزلي، ١٤٠٤هـ: ج ١٨، ص ٧١-٧٢). وبهذا يمكن القول: إنّ الكتب السماوية لا تكفي للاحتجاج بها دون ضمّ بيان الحجة الناطق.

وفي الحقيقة، الحجة حسب الروايات هو، من جهة، الشخص الإلهي الناطق القيّم على الكتاب السماوي، والمتولي له، والعارف به كلّ، الذي يأمر وينهى اعتماداً عليه (الكليني، ١٤٠٦هـ: ج ١، ص ١٦٩، و ج ١، ص ٢٤٦). ومن جهة أخرى، القادر على حلّ المعضلات التي ليس لها حكم في ظاهر الكتاب والسنة والإجماع (انظر: المجلسي، ١٤٠٤هـ: ج ٣، ص ٧٠)، وهي مفوّضة إليه من الله تعالى^٣. وعلى

١. أشار أمير المؤمنين عليه السلام إلى هذا المعنى في كلامه لابن عباس لما بعثه للاحتجاج على الخوارج، فقال: «لا تخاصمهم بالقرآن؛ فإنّ القرآن حمّال ذو وجوه تقول ويقولون» (المعتزلي، ١٤٠٤هـ: ج ١٨، ص ٧١).

٢. «فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ» (النساء: ٥٩)؛ «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» (النحل: ٤٤)؛ «وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ» (النحل: ٦٤).

٣. «... قد عرضت لبعض أهل الأرض مصيبة، ما هي في السنة والحكم الذي ليس فيه اختلاف، وليست في القرآن، أبى الله لعلمه بتلك الفتنة أن تظهر في الأرض، وليس في حكمه رادّ لها ومفرج عن أهلها» (الكليني، ١٤٠٦هـ: ج ١، ص ٢٤٦).



هذا الأساس، يمكن القول: من الوجوه الأخرى للاضطرار إلى الحجة هو أنّ جميع الخلق في جميع الأزمان والعصور بحاجة إلى وجود حجة رافع للاختلاف وناطق، وهو المتولي والقيّم على الكتب السماوية. فما بيّناه آنفاً بُعد آخر من أبعاد الحاجة إلى الحجة الإلهية واضطرار البشر إليه.

٦- الوجه السادس: ضرورة وجود الحجة للتأسي به

يحتاج الإنسان في مسيرة تعاليه وتساميه في أيّ مجال من المجالات إلى قدوة وأسوة يعينه في مراحل الحياة المختلفة ليلبغ الكمال، ولما كان الدين يشكل أحد جوانب حياة البشرية فهو غير مستثنى من هذه القاعدة؛ ولذا شددت بعض الآيات (المتحنة: ٤؛ الأحزاب: ٢١) والروايات (الطبرسي ف.، ١٣٩٠هـ: ص ٢٣٩؛ الديلمي، ١٤١٢هـ: ج ٢، ص ٣٣٤) على لزوم اقتداء المؤمنين بالأنبياء. وتبلغ هذه المسألة من الأهمية ما جعل الأئمة المعصومين عليهم السلام يعتبرون أنفسهم ملزمين بالتأسي برسول الله صلى الله عليه وآله وسلم (الكليني، ١٤٠٦هـ: ج ١، ص ٢٧٠) وسائر الأنبياء (الطبرسي أ.، ١٤٠٣هـ: ج ١، ص ١٨٩). وهذا الأمر في حدّ ذاته يعدّ تأكيداً مضاعفاً على لزوم وجود أسوة للناس، ولتلبية هذه الحاجة ينبغي إعداد تمهيدات في هذا الخصوص، من أهمها وأكثرها تأثيراً مرافقة الحجة الإلهية للناس من أجل تعليمهم سيرة الحياة والعبودية. ومن ناحية أخرى، وجود هذه الأسوة يغلق الباب أمام جميع أشكال الاحتجاج والاعتذار من العباد لله تعالى على سلوكهم طريق الانحراف والزيغ والجهل بمسائل الدين (الكليني، ١٤٠٦هـ: ج ١، ص ١٨٠). وقد أكدت طائفة من الروايات على هذا الوجه من وجوه الاضطرار إلى الحجة، ونشير أدناه إلى نحويين منها:

٦-١- لزوم وجود أسوة إلهية حتى بين شخصين

إنّه لمن العجيب التأكيد على لزوم وجود أسوة إلهية في أوساط الناس حتى في أكثر الظروف والحالات خصوصيةً. وقد اشتمل كتابا «الكافي» و«بصائر الدرجات» على باب تحت عنوان «أنّه لو لم يبق في الأرض إلا رجلان لكان أحدهما الحجّة» (المصدر نفسه، ج ١، ص ١٧٩؛ وانظر: الصفار، ١٤٠٤هـ: ج ١، ص ٤٨٧)، شددت الروايات الواردة



فيه على لزوم وجود حجة إلهية لا بين الأعداد الغفيرة من الخلق فقط؛ بل حتى على فرض بقاء شخصين فقط على سطح الأرض (الكليني، ١٤٠٦هـ: ج ١، ص ١٨٠؛ الصفار، ١٤٠٤هـ: ج ١، ص ٤٨٧؛ ابن بابويه، ١٤٠٤هـ: ص ٣٠؛ الصدوق، ١٣٨٥ش: ج ١، ص ١٩٦). وقد نُقل هذا المعنى في روايات متواترة بألفاظ متشابهة، غاية الأمر أنَّ الاختلاف بينها يكمن في إشارة بعضها إلى أنَّ أحد الشخصين الباقيين هو الإمام (الكليني، ١٤٠٦هـ: ج ١، ص ١٨٠؛ الصفار، ١٤٠٤هـ: ج ١، ص ٤٨٧). النقطة المهمة والطريقة في هذه الروايات هي أنَّها عبّرت عن وجه الاضطراب بالقول:

«لئلاَّ يحتجَّ أحد على الله عزَّ وجلَّ أنَّه تركه بغير حجةٍ لله عليه» (الكليني، ١٤٠٦هـ: ج ١، ص ١٨٠؛ ابن بابويه، ١٤٠٤هـ: ص ٣٠؛ الصدوق، ١٣٨٥ش: ج ١، ص ١٩٦).

ظاهر هذا التعبير يفيد أنَّ نتيجة عدم نصب حجة إلهية ناجمة عن احتجاج العباد على الله تعالى؛ لكنَّه في حقيقة الأمر يستبطن ضرورة وجود أسوة من الله، وهو عبارة عن شخص يرسم المسار الصحيح لحياة البشر من خلال أقواله وأفعاله وتقريراته، وبذلك يُتمَّ عليهم الحجة، وتستمر هذه الضرورة حتى آخر شخص على وجه الأرض؛ ولهذا السبب يكون الحجة والأسوة الإلهية آخر شخص يموت ويرحل عن هذه الدنيا (الكليني، ١٤٠٦هـ: ج ١، ص ١٨٠؛ ابن بابويه، ١٤٠٤هـ: ص ٣؛ النعماني، ١٣٩٧هـ: ص ١٤٠؛ الصدوق، ١٣٨٥ش: ج ١، ص ١٩٦). ثم إنَّ بعض الروايات طرحت ضرورة وجود أسوة إلهية في سياق الحاجة إلى وجود من يدعو الناس إلى الله تعالى (الكليني، ١٤٠٦هـ: ج ١، ص ١٧٨؛ الطبري الأملي، ١٤١٣هـ: ص ٤٣٤). ومن الواضح أنَّ الشخص الداعي إلى الله لا يمكنه إتمام الدعوة بشكل صحيح وكامل إلا بطريقتين: القول والفعلي؛ ولذا فإنَّ الداعي إلى الله هو الأسوة الحسنة الذي يدعو الناس بأقواله وأفعاله إلى التأسّي والاحتذاء به.

إنَّ بيان الحاجة إلى الحجة والأسوة الإلهية في سياق التمثيل بالفرد النادر - وجود الحجة حتى بين شخصين - فضلاً عن أنَّه ينبئ عن الإرادة الحتمية لوجود أسوة في جميع الأحوال، يكشف عن شدّة اضطراب البشر في هذا المجال أيضاً. وبعبارة أخرى



يمكن القول: اختيار هذا النحو من البيان يعبر عن ذروة الضرورة إلى حجة وأسوة إلهية للناس في جميع الأحوال.

قد يتراءى أنّ التأسّي بالحجة لا يتحقق إلا في حال وجوده الحسّي والظاهري بين الناس والاستفادة من أقواله وأفعاله، بمعنى أنّ عدم وجود الحجة في برهة زمنية خاصّة يبطل أصل التأسّي، وفي النتيجة التشكيك بالضرورة المذكورة.

يمكن القول ردّاً على هذا الإشكال: لا يقتصر تحقق هذا الأمر على الوجود الحسّي والظاهري للحجة فحسب، بل يمكن تلبية الحاجة إلى الأسوة الإلهية - علاوة على ما ذكر - عن طريق الآثار المنقولة والأقوال المكتوبة الواصلة منه أيضاً. والشاهد على هذا المدّعى هو تأسّي الأئمة الميامين عليهم السلام وآل البيت (الطبرسي أ، ١٤٠٣هـ: ج ١، ص ١٩٠)، وبسائر الأنبياء الإلهيين أيضاً (المصدر نفسه، ج ١، ص ١٨٩)، وبالسيدة فاطمة الزهراء عليها السلام. ومن الجلي أنّ هذا التأسّي لم يكن قائماً على أساس الحسّ والشهود، وإنّما تحقق عن طريق التراث المكتوب والمنقول عنهم^١ من ناحية أخرى، جرى الحديث في هذه الروايات عن أصل الضرورة واضطرار الخلق إلى وجود أسوة إلهية فقط، ولم تُجعل هذه الضرورة محصورة بالوجود الحسّي والظاهري. وبعبارة أخرى: صحيح أنّ الأصل في وجود الحجة والأسوة الإلهية بحسب ظاهر الروايات هو الوجود بالشكل المحسوس والظاهري؛ لكنّ استمرار وجوده الحسّي والظاهري مشروط بعدم إيجاد البشر مانعاً أمام ذلك، وعدم التسبّب بالحرمان منه. ومن أهمّ الموانع والمعوقات، الجحود بالحجج الظاهرية والقضاء عليهم الواحد تلو الآخر، بحيث تُعرّض حياتهم إلى الخطر. ففي مثل هذه الحالة، تُسلب نعمة حضور الحجة، ولا يتسنى التأسّي إلا عن طريق الروايات والآثار المكتوبة.

٦-٢- معيّة الأسوة للناس في عالم الدنيا

أشير في طائفة أخرى من الروايات إلى ضرورة وجود أسوة إلهية مع البشر، وبحسب

١. ورد في بعض الروايات أنّ الإمام زين العابدين عليه السلام كان يقرأ صحيفة أمير المؤمنين علي عليه السلام للتأسّي بعبادته (انظر: الحلي، ١٤١١هـ: ص ١٨٨).

هذه الأخبار تكون الحجة الإلهية مع الخلق^١. فعدم بقاء الأرض بغير حجة على الخلق (الكليني، ١٤٠٦هـ: ج ١، ص ١٧٩)، يدلّ بوضوح على مرافقة الحجة للناس، كما أنّ إتمامه الحجة على الناس (المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٤٠) - الذي كان محطّ تأكيد الروايات - لا يتأتّى إلا عن طريق المرافقة المستمرة والملازمة الدائمة. ولا معنى صحيحاً للأمور المذكورة في هذه العبارات إلا بتمكين البشر من أسوة صحيحة بالأفعال والأقوال، ومن ثم تلبية حاجتهم إلى أسوة إلهية من أجل تعلم الأحكام والأخلاق ومنهج الحياة.

النقطة الجديرة بالاهتمام هي أنّ وجود «ال» المفيدة للجنس في عبارات بعض الروايات - «مع الخلق» - يفيد أنّ معيّة هذه الأسوة الإلهية شاملة للبشر جميعاً؛ لكنّ السؤال المطروح هنا هو: بأيّ شكل يمكن للحجة الإلهية مرافقة الخلق جميعاً؟ فعلى سبيل المثال، كيف يمكن تحقيق المعيّة المذكورة في عصرنا الحالي؟

على الرغم من عدم بيان كيفية تحقيق هذا الأمر بصورة تفصيلية؛ لكن - وكما ذكرنا - إن كان حضور الأسوة ومعيتها للخلق غير محدودة بالحضور الحسي والظاهري، وكانت شاملة للروايات والأخبار الواردة بخصوص السيرة أيضاً، تكون هذه المعية معقولة وقابلة للتحقق. يضاف إلى ذلك أنّ سنّة المعصومين عليهم السلام غالباً ما تسوق صوب التأسّي بالحجة الإلهية غير الموجودة، ولا دخل فيها للوجود الحسي؛ ولذا كما أنّ الحجة الإلهية رافقت المؤمنين بواسطة الروايات والسنّة المكتوبة والمنقولة، فعلى هذا المنوال تكون بمعيّة البشر أجمع، وتجعل الأسوة الإلهية في متناول أيديهم. حاصل هذه الطائفة من الروايات أنّ أحد وجوه الاضطراب إلى الحجج الإلهيين في كلام الأئمة المعصومين عليهم السلام هي ضرورة وجود أسوة إلهية للناس في أمور الدين. وعلى هذا الأساس، فالخلق بحاجة إلى أسوة إلهية لنيل الهداية وإحراز السعادة.

١. قال أبو عبد الله عليه السلام: «الحجة قبل الخلق ومع الخلق وبعد الخلق» (الكليني، ١٤٠٦هـ: ج ١، ص ١٧٧، ح ٤؛ الصدوق، ١٣٩٥هـ: ج ٣، ص ٢٢١، ح ٥؛ الصفار، ١٤٠٤هـ: ج ١، ص ٤٨٧، ح ١؛ ابن بابويه، ١٤٠٤هـ: ص ١٣٥، ح ١٤٩؛ المفيد، ١٤١٤هـ: ص ٣: بصورة مرسلة وبدون عبارة «بعد الخلق»).



تتمة

ذكرت في مجموع الروايات التي أشير إليها وجوه الاضطرار إلى الحجة الإلهية وحاجة البشر إلى ذلك، بيد أن هذا لا يعني تلبية الحجة الإلهية للاحتياجات المذكورة على كل حال. وبعبارة أخرى: الوجوه المذكورة - باستثناء وجه ضرورة وجود حجة لبقاء الأرض والتي تعدّ ضرورة تكوينية - تدلّ على اضطرار البشر إلى وجود الحجة، لكنّها لا تمثل إلزاماً للحجة الإلهية؛ لأنّ تحقق كلّ واحد من هذه الموارد تابع للمواقف والظروف المناسبة، ومرهون بتقدير الحجة الإلهية في أداء الأمر أو عدم أدائه. ويمكن القول: إنّ هذه الوجوه - في الوقت الذي تكشف عن اضطرار البشر وحاجتهم إلى الحجة - تعدّ من صلاحيات الحجج الإلهيين وشؤونهم، والمراد من الشأن منح صلاحية للحجة الإلهية في أداء الفعل أو تركه بمقتضى تقديره للأمر وتقييمه للظروف والمواقف القائمة^١. فعلى سبيل المثال، على الرغم من أنّ معرفة أحكام الدين من وجوه الاضطرار والحاجة إلى الحجة، مع ذلك لا تعدّ الإجابة عن أسئلة الناس تكليفاً ملقى على عاتق الحجة الإلهية. في هذا السياق، أفرد المرحوم الصفار باباً يحتوي على ١٣ رواية تحت عنوان «في أئمة آل محمد ﷺ أنهم أهل الذكر الذين أمر الله بسؤالهم، والأمر إليهم إن شاءوا أجابوا وإن شاءوا لم يجيبوا» (الصفار، ١٤٠٤هـ: ج ١، ص ٣٨). وكذلك هناك روايات مشابهة في «الكافي» دالة على أنّ الردّ على أسئلة الناس ليس تكليفاً حتمياً على الأئمة، فإن شاؤوا أجابوا وإن لم يشاؤوا امتنعوا (الكليني، ١٤٠٦هـ: ج ١، ص ٢١٠).

يمكن اعتبار عدم إلزام الحجج الإلهيين بهذا الأمر ناشئاً من أوضاع التضييق والتقية، وعدم قدرة السائل على إدراك الجواب، وأمور من هذا القبيل. كما أنّ بعض هذه الشؤون ليست بحاجة إلى حضور مباشر للحجة الإلهية، فيمكن تفويضها من قبله إلى جهات وأشخاص آخرين لتُنجز عن طريقهم، فمثلاً عدم تمكن الساكنين في مناطق نائية ومن بعدت عليهم الشقّة من الوصول إلى الحجة الإلهية للسؤال عن

١. هذا التعريف مأخوذ من مجموع الروايات التي أكدت على عدم إلزام الأئمة المعصومين ﷺ ببيان بعض المسائل كمسائل الحلال والحرام.

الحلال والحرام، دفعه إلى تكليف بعض الثقات كزكريا بن آدم للقيام بهذه المهمة وتلبية حاجة هؤلاء (المفيد، ١٤١٤ هـ: ص ٨٧). إنّ تحقق هذا الشأن في عصر الحضور على يد ثلّة من الأصحاب يدلّ على إمكان تفويض شؤون من قبيل بيان الحلال والحرام ورفع الاختلاف - وكلّ ما ينضوي تحت عنوان «الحوادث الواقعة» - في عصر الغيبة إلى رواة الأحاديث والفقهاء الواجدين للشرائط (الصدوق، ١٣٩٥ هـ: ج ٢، ص ٤٨٤؛ الطبرسي ف.، ١٣٩٠ هـ: ص ٤٥٢؛ الطبرسي أ.، ١٤٠٣ هـ: ج ٢، ص ٤٧٠). كما أنّ التأسّي من الشؤون القابلة للتحقق حتى عند غياب الحجة الإلهية الظاهرة أيضًا، وذلك عن طريق الروايات والأخبار الكاشفة عن سيرته وسنته؛ وعليه فالموانع التي عرقلت السير في طريق تحقيق هذه الضرورات واحتياج البشر إلى الحجة الإلهية أوجبت طرح أساليب بديلة وغير مباشرة.

النتيجة

إنّ أهمية موضوع الاضطرار إلى الحجة الإلهية ولزوم النهوض بالمستوى المعرفي لدى الناس في هذا الخصوص، كان يستدعي من الأئمة عليهم السلام المبادرة إلى بيان الأبعاد والجهات المختلفة لهذا الاضطرار إلى المخاطبين، ولفت أنظارهم إلى هذه القضية؛ ولذا جرى التأكيد على هذا الموضوع في كلامهم بطرق وأساليب مختلفة ومن زوايا متعددة، وتمّ بيانه بشكل منسجم وإيضاحه بصورة منتظمة. كانت حصيلة التحري والتتبع لهذا الموضوع في كلام الأئمة الميامين عليهم السلام ستّة وجوه، تناول كلّ واحد منها بيان هذا الاضطرار من منظور خاصّ، وهذه الوجوه هي:

١. ضرورة وجود حجة لبقاء الأرض.
٢. ضرورة وجود حجة لبيان الأحكام.
٣. ضرورة حجة لصيانة الدين والكتب السماوية من التحريف والتأويل والتفسير.
٤. ضرورة وجود حجة لقبول الطاعات.
٥. ضرورة وجود حجة لرفع الاختلاف بين البشر.
٦. ضرورة وجود حجة لإمكان التأسّي.

وقد خلصت دراسة كلّ واحد من هذه الوجوه إلى بيان نقاط أخرى، هي:

الأولى: إنّ سيخان الأرض وفنائها بخلوها من الحجة الإلهية لا ينتقض بعروج النبي عيسى عليه السلام أو معراج النبي الأكرم ﷺ؛ وذلك لوجود وصي لكلّ منهما - وهو الحجة الإلهية - مستخلف في الأرض، نظير الفترة بين الرسل والأنبياء.

الثانية: إنّ الروايات المؤكدة على ضرورة وجود حجة لبيان أصول الدين وفروعه والحلال والحرام لا تعني لزوم سهولة التوصل إليه بصورة مباشرة وتلقي التعليم منه من دون واسطة، بل الروايات المذكورة بصدد بيان المسار الصحيح لكسب المعارف، وإن حصل هذا الأمر بواسطة الثقات من الرواة والأصحاب؛ ولهذا السبب قبل نقل الثقات من رواة أحاديث أهل البيت عليه السلام.

الثالثة: لا يلزم من كون الحجج الإلهيين أسوةً للخلق وجودهم الحسي والظاهري؛ فعلى الرغم من عدم وجود النبي وأمير المؤمنين (صلوات الله عليهما) بين الأئمة الميامين عليه السلام، كانوا يتأسسون بهم من خلال الرجوع إلى تراثهم المكتوب والمنقول.

الرابعة: إنّ جميع وجوه الاضطرار إلى الحجة - عدا وجه ضرورة وجوده لبقاء الأرض والتي تعدّ ضرورة تكوينية - تعدّ شأنًا من شؤونه ووظيفة من ووظائفه غير الإلزامية، بمعنى أنّ بمقدور الحجة الإلهية اختيار سبل أخرى لتلبية احتياجات البشر متناسبة مع المواقف والظروف المختلفة.

الخامسة: تفيد الشواهد والقرائن المستفادة من الروايات أنّ المراد من لفظ «الإمام» في روايات الاضطرار إلى الحجة الإلهية معناه اللغوي، أي مطلق الإمام الإلهي الذي يُقتدى به وتكون النسبة بينه وبين الحجة التساوي؛ ولذا قام كبار الفقهاء والمشايخ كالبرقي والكليني والصفار والمجلسي بجمع هذه الروايات مع روايات الاضطرار إلى الحجة الإلهية. وعلى هذا الأساس، فهذا المعنى للإمام مغاير لمعناه الاصطلاحي والخاص، أي المقام المعطى للنبي إبراهيم عليه السلام - وبعض أبنائه، يعني أئمة أهل البيت عليه السلام - حصراً بعد اجتياز مراتب ومقامات كالعبودية والنبوة والرسالة والخلة. ومن الواضح أنّ الإمام بهذا المعنى أخصّ من الحجة مطلقاً.

السادسة: كان العثور على ستة أوجه لإثبات الاضطرار إلى الحجة الإلهية قبل البحث التفصيلي للروايات أمرًا مستبعدًا، وإنّما تحقق ذلك بعد التقصي والتحري. ويمكن لهذه الدراسة أن تشكل نموذجًا مناسبًا لبحث باقي القضايا والمفاهيم والمعارف العقائدية الأصيلة من خلال التعمق في كلام الأئمة عليهم السلام، وإيضاح مدى اهتمامهم بها وتأكيدهم عليها.

المصادر

* القرآن الكريم.

١. ابن أبي الحديد المعتزلي، عبد الحميد بن هبة الله، شرح نهج البلاغة، مكتبة آية الله المرعشي، قم، ١٤٠٤ هـ.
٢. ابن أبي زينب النعماني، محمد بن إبراهيم، الغيبة، دار نشر صدوق، طهران، ١٣٩٧ هـ.
٣. ابن بابويه، علي بن الحسين، الإمامة والتبصرة من الحيرة، مدرسة الإمام المهدي، قم، ١٤٠٤ هـ.
٤. ابن حيون المغربي، النعمان بن محمد، دعائم الإسلام، مؤسسة آل البيت، قم، ١٣٨٥ هـ.
٥. ابن شاذان، محمد بن أحمد، مائة منقبة من مناقب أمير المؤمنين والأئمة، مدرسة الإمام المهدي، قم، ١٤٠٧ هـ.
٦. ابن شهر آشوب المازندراني، محمد بن علي، مناقب آل أبي طالب، دار العلامة، قم، ١٣٧٩ هـ.
٧. ابن عقدة الكوفي، أحمد بن محمد، فضائل أمير المؤمنين، دليل ما، قم، ١٤٢٤ هـ.
٨. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤١٤ هـ.
٩. الأسترآبادي، علي، تأويل الآيات الظاهرة في فضائل العترة الطاهرة، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٩ هـ.
١٠. البرقي، أحمد بن محمد، المحاسن، دار الكتب الإسلامية، قم، ١٣٧١ هـ.
١١. الجوهري البصري، أحمد بن عبد العزيز، مقتضب الأثر في النص على الأئمة الإثني عشر، منشورات طباطبائي، قم.
١٢. الحلبي، الحسن بن سليمان، مختصر البصائر، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٢١ هـ.
١٣. الحلبي، الحسن بن يوسف (العلامة)، كشف اليقين في فضائل أمير المؤمنين، وزارة الثقافة والإرشاد، طهران، ١٤١١ هـ.
١٤. الخزاز الرازي، علي بن محمد، كفاية الأثر في النص على الأئمة الإثني عشر، دار بيدار، قم، ١٤٠١ هـ.

١٥. الديلمي، الحسن بن محمد، إرشاد القلوب إلى الصواب، دار الشريف الرضي، قم، ١٤١٢هـ.
١٦. صدر الدين الشيرازي، محمد بن إبراهيم، شرح أصول الكافي، مؤسسة الدراسات والبحوث الثقافية، طهران، ١٣٨٣ش.
١٧. الصدوق، محمد بن علي، الأمالي، دار نشر كتابجي، طهران، ١٣٧٦ش.
١٨. _____، التوحيد، جماعة المدرسين، قم، ١٣٩٨هـ.
١٩. _____، الخصال، جماعة المدرسين، قم، ١٣٦٢ش.
٢٠. _____، علل الشرائع، دار نشر داوري، قم، ١٣٨٥ش.
٢١. _____، عيون أخبار الرضا، دار نشر جهان، طهران، ١٣٨٧هـ.
٢٢. _____، فضائل الأشهر الثلاثة، دار نشر داوري، قم، ١٣٩٦هـ.
٢٣. _____، كمال الدين وتمام النعمة، الدار الإسلامية، طهران، ١٣٩٥هـ.
٢٤. _____، من لا يحضره الفقيه، مكتب النشر الإسلامي، قم، ١٤١٣هـ.
٢٥. الصفار، محمد بن الحسن، بصائر الدرجات في فضائل آل محمد، مكتبة آية الله المرعشي، قم، ١٤٠٤هـ.
٢٦. الطبرسي، أحمد بن علي، الاحتجاج على أهل اللجاج، دار نشر مرتضى، مشهد، ١٤٠٣هـ.
٢٧. الطبرسي، الفضل بن الحسن، إعلام الوري بأعلام الهدى، الدار الإسلامية، طهران، ١٣٩٠هـ.
٢٨. الطبري الأملي الصغير، محمد بن جرير بن رستم، دلائل الإمامة، دار بعثت، قم، ١٤١٣هـ.
٢٩. _____، نوار المعجزات في مناقب الأئمة الهداة، دليل ما، قم، ١٤٢٧هـ.
٣٠. الطبري الأملي الكبير، محمد بن جرير بن رستم، المسترشد في إمامة علي بن أبي طالب، دار كوشانبور، قم، ١٤١٥هـ.
٣١. الطوسي، محمد بن الحسن، الأمالي، دار الثقافة، ١٤١٤هـ.

٣٢. _____، تهذيب الأحكام، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٤٩٧ هـ.
٣٣. العاملي، محمد بن مكي (الشهيد الأول)، المزار، مدرسة الإمام المهدي، قم.
٣٤. عدّة محدّثين، الأصول الستة عشر، دار الشبستري للمطبوعات، قم، ١٣٦٣ ش.
٣٥. العريضي، علي بن جعفر، مسائل علي بن جعفر ومستدركاتهما، مؤسسة آل البيت، قم، ١٤٠٩ هـ.
٣٦. علم الهدى، علي بن الحسين، الأمالي، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٩٨ م.
٣٧. العياشي، محمد بن مسعود، تفسير العياشي، المطبعة العلمية، طهران، ١٣٨٠ هـ.
٣٨. الفيض الكاشاني، محمد محسن بن شاه مرتضى، الوافي، مكتبة أمير المؤمنين، أصفهان، ١٤٠٦ هـ.
٣٩. القمي، علي بن إبراهيم، تفسير القمي، دار الكتاب، قم، ١٤٠٤ هـ.
٤٠. الكفعمي، إبراهيم بن علي، البلد الأمين والدرع الحصين، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ١٤١٨ هـ.
٤١. _____، المصباح، مؤسسة فقه الشيعة، بيروت، ١٤١١ هـ.
٤٢. الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٤٠٦ هـ.
٤٣. الكوفي، فرات بن إبراهيم، تفسير فرات الكوفي، مؤسسة الطبع والنشر في وزارة الإرشاد الإسلامي، طهران، ١٤١٠ هـ.
٤٤. المازندراني، الملا صالح، شرح الكافي - الأصول والروضة، المكتبة الإسلامية، طهران، ١٣٨٢ هـ.
٤٥. المجلسي، محمد باقر بن محمد تقي، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٣ هـ.
٤٦. _____، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٤٠٤ هـ.
٤٧. المسعودي، علي بن الحسين، إثبات الوصية للإمام علي بن أبي طالب، دار أنصاريان، قم، ١٣٨٤ ش.

٤٨. المظفر، محمد حسن، دلائل الصدق لنهج الحق، مؤسسة آل البيت، قم، ١٤٢٢هـ.
٤٩. المفيد، محمد بن محمد، الاختصاص، جماعة المدرسين، قم، ١٤١٤هـ.
٥٠. _____، الأمالي، مؤتمر الشيخ الطوسي، قم، ١٤١٣هـ.
٥١. _____، المزار، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤١٤هـ.
٥٢. الهاللي، سليم بن قيس، كتاب سليم، دار الهادي، قم، ١٤٠٥هـ.



مفهوم العصمة في ضوء التفاسير الكلامية دراسة مقارنة^١

الشيخ أركان الخزعلي^٢

الملخص

تعتمد هذه الدراسة أسلوباً جديداً في بيان العصمة في التفاسير الكلامية؛ وذلك من خلال عرض دراسة مقارنة في ما جاء في نصوص كل مدرسة، ثم بيان وجوه الاتفاق والافتراق، ثم تحليلها ومناقشتها؛ للوصول إلى معناها الحقيقي من حيث المفهوم ومن حيث صفات ووظيفة كل معصوم أيضاً. وقد جاءت هذه الدراسة في مقدمة وخمسة فصول وخاتمة؛ وقد خصصنا الفصل الأول للمباحث التمهيدية وشرح المصطلحات والمفاهيم. وفي الفصل الثاني عالجتنا رؤية المعتزلة إلى العصمة في تفسيرهم للقرآن، وأما الفصل الثالث فقد خصصنا لمعالجة هذه القضية عند الأشاعرة. والفصل الرابع خصصناه لعرض النظرية الإمامية في هذا المجال. وأخيراً في الفصل الخامس أجرينا مقارنة بين النظرات الثلاث وبيّنا الرأي المختار. وقد تبين لنا اتفاق أصحاب التفاسير الكلامية على وجوب العصمة بعد بعثة النبي وحال الدعوة. وأما قبل البعثة فقد اتفق المعتزلة والإمامية على وجوب العصمة من الكبراء، بينما لم يثبت وجوبها عن الكبراء عند الأشاعرة. وقد

١. تاريخ الاستلام: ٢٠٢٥/٠٤/٠٦؛ تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٧/١٥.

<https://doi.org/10.22034/iaj.2026.241302> 

٢. دكتوراه التفسير وعلوم القرآن - التفسير المقارن، جامعة المصطفى العالمية، قم المقدسة، إيران.

arkanalkhazali110@gmail.com



ميّز المعتزلة في موقفهم من العصمة بين خارج دائرة الدعوة والتبليغ كما في الخلوات. وجوّز الأشاعرة وقوع الصغائر غير المنقّرة من النبي في هذه الحالات. واختلف الإمامية في هذا الأمر.

الكلمات المفتاحية: العصمة، التفاسير الكلامية، الإمامية، المعتزلة، الأشاعرة.

المقدمة

مفهوم العصمة مطروح، كما هو معلوم، عند جميع المدارس الكلامية المعروفة (المعتزلة، الأشاعرة، الإمامية)؛ وقد رُتبت على هذا المفهوم مرتكزات أساسية في الدين، ابتداءً من عصمة الوحي الواصل إلينا تبعاً لعصمة النبي، بمعنى نفي الزيادة والنقص عنه، أو السهو والنسيان في مقام تبليغه، مروراً بعصمة النبي في سكوته وتقريره، أي خارج تبليغ الوحي، وصولاً إلى الإمامة التي تستتبع الاقتداء بمن تثبت لهم العصمة.

وتهدف هذه الدراسة إلى تبين مفهوم العصمة عند كلّ من تلك المدارس من خلال تفاسيرهم لآيات القرآن الكريم. ومن عنوان الدراسة اشتقّ السؤال الأساس، وهو: ما مفهوم العصمة عند الاتجاهات الكلامية في تفسير القرآن الكريم؟ كما تتناول الدراسة الأسئلة الفرعية الآتية:

١. ما هي المصطلحات المستخدمة في البحث عن هذا المفهوم؟
٢. ما هي العصمة عند الاتجاه الاعتزالي لتفسير القرآن الكريم؟
٣. ما هي العصمة عند الاتجاه الأشعري لتفسير القرآن الكريم؟
٤. ما العصمة عند الاتجاه الإمامي لتفسير القرآن الكريم؟
٥. ما أوجه الاشتراك والاختلاف في مفهوم العصمة عند الاتجاهات الكلامية في تفسير القرآن الكريم، وما أسباب الاختلاف؟

أهمية الدراسة:

وتكمن أهميّة الدراسة في بيان إشكالية مهمة تتعلق بعصمة الأنبياء والأئمة عليهم السلام



في نصوص كلّ من التفاسير الكلامية، وبيان علّة هذا الاختلاف عند كلّ مدرسة، وذلك من خلال بيان مبانيهم أولاً ثمّ اكتشاف النتائج المترتبة على فهمهم للآيات القرآنية ثانياً.

الدراسات السابقة:

أنجزت الكثير من الدراسات التي اعتنت بمفهوم العصمة من قبل العلماء والباحثين، ولهذه الدراسات صلة بدراستنا هذه من جهاتٍ، ألا وهي العصمة، وتفرّق معها من جهات أخرى، ألا وهي خلوّها من المقارنة، كما فصلّنا ذكرها في آخر الدراسة تحت عنوان المصادر والمراجع.

منهج البحث:

استلزم البحث في (مفهوم العصمة في ضوء التفاسير الكلامية) الاعتماد على مناهج عدّة، منها: المنهج الوصفي، من خلال تتبع جذور مسألة العصمة في المدارس الكلامية في ضوء القرآن الكريم. والمنهج التحليلي، من خلال البحث في المباني المعتمدة عند أهم تفاسير المدارس الكلامية، وبيان محل الاتفاق والافتراق. والمنهج النقدي، من خلال دراسة الاتفاق والافتراق للوصول إلى نتائج في ما يتعلّق بالعصمة. وفي ختام هذه المقدمة أوجّه الشكر إلى كلّ من ساعدني في تنقيح هذه الدراسة ومراجعتها، ولمن قدّم لي النصيحة والإرشاد. سائلاً مولانا القدير أن يوفّق الجميع لما فيه الخير والصالح.

١- مباحث تمهيدية

قبل الخوض في مفهوم العصمة في التفاسير الكلامية، لا بدّ من التوقف عند أهمّ المباحث التصوّرية، مثل معرفة معنى العصمة في اللغة والاصطلاح، وتقديم نبذة مختصرة عن أهم التفاسير الكلامية.

١-١- العصمة لغة واصطلاحاً

١-١-١- العصمة في اللغة

نستعرض في ما يأتي أقوال أهل اللغة في مفهوم العصمة، حسب التسلسل الزمني، ثمّ نعمل على دراستها وتحليلها:

يقول إسماعيل بن حماد الجوهري (ت ٣٩٣ هـ): «العِصْمَةُ: الْمَنْعُ. يقال: عَصَمَهُ الطَّعَامُ، أي مَنَعَهُ مِنَ الْجُوعِ» (الجوهري، ١٣٧٦ هـ، ج ٥، ص ١٩٨٦). والعصم عند الراغب الأصفهاني (٥٢٤ هـ): «الإِمْسَاكُ، وَالْإِعْتِصَامُ: الِاسْتِمْسَاكُ. فَاسْتَعَصَمَ (يوسف: ٣٢)، أي: تَحَرَّى مَا يَعْصِمُهُ» (الأصفهاني، ١٤١٢ هـ، ص ٥٦٩). وعند ابن منظور (ت ١١٧ هـ): «العِصْمَةُ: الْقِلَادَةُ، وَالْجَمْعُ عِصْمٌ... أَصْلُ الْعِصْمَةِ الْحَبْلُ. وَكُلُّ مَا أَمْسَكَ شَيْئاً فَقَدْ عَصَمَهُ؛ تقول: إِذَا كَفَرْتَ فَقَدْ زَالَتِ الْعِصْمَةُ... أَعْصَمَ إِذَا لَجَأَ إِلَى الشَّيْءِ وَأَعْصَمَ بِهِ. عَصَمَهُ يَعْصِمُهُ عَصِماً: مَنَعَهُ وَوَقَاهُ» (ابن منظور، ١٤١٤ هـ، ج ١٢، ص ٤٠٥). ويقول محمد بن يعقوب الفيروز آبادي (ت ٧١٨ هـ): «عَصَمَ يَعْصِمُ: اكْتَسَبَ، وَمَنَعَ، وَوَقَى» (الفيروز آبادي، د.ت، ج ٤، ص ١١٣). كما يقول محمد بن محمد الزبيدي (ت ٥٠٢ هـ): «عَصَمَ الْقَرْبَةَ يَعْصِمُهَا عَصِماً: جَعَلَ لَهَا عِصَماً كَأَعْصَمَهَا. وَقِيلَ: أَعْصَمَهَا: شَدَّهَا بِالْوِكَاءِ، وَعَصَمَهُ الطَّعَامُ: مَنَعَهُ مِنَ الْجُوعِ» (الزبيدي، ١٤١٤ هـ، ج ١٥، ص ٣٤٨).

تحليل التعريفات اللغوية:

يؤكد اللغويون عند بيانهم معنى العصمة على أنّ الأصل فيها هو المنع والامتناع، وهو ما لاحظنا تكررّه في مختلف استخداماتهم اللغوية التي أعطت معنى الحفظ والوقاية صريحاً أو الحماية تلميحاً. وعلى هذا يمكن أن يُقال: إنّ العاصم هو الحافظ أو الحامي، والمعصوم هو المحفوظ والمحمي، والمستعصم هو الباحث عما يحفظه ويحميه ويقيه، وكلّها مشتقة من العصمة التي هي بمعنى: الحفظ والحماية أو الوقاية.

١-١-٢- العصمة اصطلاحاً

يختلف المعنى الاصطلاحي للعصمة بين المذاهب الإسلامية، فكلّ منهم يُعرّفها وفق مبانيه ومبادئه الاعتقادية. وسنبيّن تلك الآراء المتباينة بشكلٍ وجيزٍ ومختصر،

ونترك التفصيل إلى ما سوف يأتي من فصول هذه الدراسة.

العصمة عند المعتزلة

يُعرِّف القاضي عبد الجبار المعتزلي العصمة بأنها: لطف يقع معه الملطوف، فهي لا محالة؛ حتى يكون المرء معه كالمدفع إلى أن لا يرتكب الكبائر، ولهذا لا يطلق إلا على الأنبياء أو من يجري مجراهم (المعتزلي، ١٩٩٨م، ص ٥١٩).

العصمة عند الأشاعرة

يذكر عبد القادر البغدادي أن جميع الأنبياء معصومون من الذنوب كلّها بعد البعثة لا قبلها، وأمّا السهو والخطأ فجائز عليهم (البغدادي، ١٣٤٦ هـ، ص ١٦٩). يستفاد من كلام البغدادي أن العصمة عند الأشاعرة تُفهم على أنها عدم صدور الذنب بعد بلوغ مقام النبوة، ولا تشمل ما قبل ذلك، كما أن السهو والخطأ يُعدّان ممكنين في حق الشخص المعصوم.

العصمة عند الإمامية

ذكر الشيخ المفيد أن العصمة هي: لطف يفعل الله تعالى بالمكلف، بحيث تمنع وقوع المعصية، وترك الطاعة، مع قدرة المعصوم عليها (المفيد، ١٤٢٣ هـ، ج ١٠، ص ٣٧).

تحليل التعريفات الاصطلاحية:

يستند الاختلاف في تحديد مفهوم العصمة إلى الاختلاف في النظرة إلى مقام النبوة بالدرجة الأولى، والإمامة بالدرجة الثانية؛ حيث يعود ذلك إلى مبنى كلّ منهم في المسألة التي سنتعرض لها في الفصول القادمة. ومع ذلك، يمكن الدعوة هنا إلى التأمل البسيط في وجه الفارق بين تلك الأقوال بعد مقارنتها مع بعضها، وحينئذٍ سيتبيّن وجه الحق فيها؛ ولكننا لا نستبق الحكم إلا بعد عرض الأدلة والمباني لكل فريق كما سيأتي لاحقاً.

٢-١- نبذة حول اتجاهات التفاسير الكلامية

الكلام في اللغة: ما كان مُكتفياً بنفسه وهو الجملة (ابن منظور، ١٤١٤ هـ، ج ١٢، ص ٥٢٣).



أمّا في الاصطلاح فهو علمٌ يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية (العالمي، ١٣٢٩ هـ، ص ١٤). ولم يقع اختلافٌ بارز في زمن النبي، حول المسائل العقائدية، وإنما حدث ذلك بعد وفاته ﷺ وخصوصاً في مسألة الإمامة (المغربي، ١٤١٥ هـ، ص ٥٥). واتّسعت دائرة هذه الخلافات تدريجاً إلى مسائل صفات الله تعالى والنبي ﷺ، ثمّ تكوّن علم الكلام في أواخر القرن الأوّل الهجري وبداية القرن الثاني (المصدر نفسه).

١-٢-١- تفاسير الاتجاه الاعتزالي

المعتزلة لغة مأخوذ من اعتزال الشيء، ومنه تعازل القوم بمعنى تنحّى بعضهم عن بعض، فالمعتزلة هم المنفصلون (ابن منظور، ١٤١٤ هـ، ج ١١، ص ٤٤٠)، وفي الاصطلاح هم فرقة إسلامية ظهرت ظهوراً واضحاً في بداية القرن الثاني الهجري، وقد آمنوا بأصول خمسة وعدوا من لم يؤمن بهذه الأصول، أو بواحد منها من غير المعتزلة، وهي: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (الزهدي، ١٩٧٤ م، ص ١ - ٢).

والمعتزلة هم أتباع واصل بن عطاء (ت ١٣١ هـ)، وهو أبو حذيفة مؤسس مدرسة الاعتزال، المعروف بالغزّال (عبد الحميد، د.ت، ص ٩٢). ومن أهم الشخصيات في مذهب المعتزلة بعد واصل بن عطاء: عمرو بن عبّيد (ت ١٤٣ هـ)، وأبو الهذيل العلاف (ت ٢٣٥ هـ)، والنظام (ت ٢٣١ هـ)، وأبو علي محمد بن عبد الوهاب الجُبّائي (ت ٣٠٣ هـ)، وأبو هاشم الجُبّائي (ت ٣٢١ هـ)، وقاضي القضاة عبد الجبار (ت ٤١٥ أو ٤١٦ هـ). وقد استمرّت عقائد المعتزلة في الازدهار والانتشار إلى زمن المتوكّل، حيث نُكِّل بهم في زمانه بشدّة، ثمّ انتشر المذهب الأشعري من ذلك الزمان (المعتق، ١٤١٦ هـ). وكان من الطبيعي أن تشهد هذه الفترة تدوين تفاسير للقرآن الكريم نعكس فيها الخلفية للمفسّرين، ومن هنا كانت تفاسير المعتزلة ملوّنة بلون المنهج الفكري المعتمد عند المعتزلة، وهو الاهتمام بالعقل في جميع المجالات، ومن بين أهم التفاسير، هي:

١. متشابه القرآن، القاضي عبد الجبار الهمداني (ت: ٤١٥ هـ)

٢. تنزيه القرآن عن المطاعن، عبد الجبار المعتزلي.
 ٣. الكشاف، أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري (ت: ٥٣٨هـ).
 ٤. أنوار التنزيل وأسرار التأويل (تفسير البيضاوي) القاضي ناصر الدين أبو الخير عبد الله بن عمر بن محمد بن علي البيضاوي الشافعي (ت: ٦٨٥هـ)، والمشهور أنَّ البيضاوي أشعريُّ المذهب؛ لكن بعض المحققين ينسبونه إلى الاعتزال؛ لأنَّه أعطى أهمية كبيرة للعقل والعدل في تفسيره.
 ٥. جامع التأويل لمحكم التنزيل، أبو مسلم الأصفهاني (ت: ٣٢٢هـ).
- وإننا سنعتمد كتاب تنزيه القرآن عن المطاعن للقاضي عبد الجبار في دراستنا هذه؛ لأنَّه أنموذج بارز من تفاسير أهل الكلام عند المعتزلة.

٢-٢-١ تفاسير الاتجاه الأشعري

الأشاعرة فرقة كلامية إسلامية، ظهرت في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري (المغربي، ١٥١٥هـ، ص ٢٦٧)، وهم أتباع أبي الحسن الأشعري (ت: ٣٣٠هـ - تقريباً)، الذي خرج على المعتزلة. وقد اتخذت الأشاعرة البراهين والدلائل العقلية والكلامية وسيلة في محاجة خصومها من المعتزلة والفلاسفة وغيرهم (المصدر نفسه، ص ٢٧٢-٢٧٣)، ومن أهم الشخصيات البارزة عندهم: القاضي أبو بكر الباقلاني (ت: ٤٠٣هـ)، أبو إسحاق الأسفرايني، إمام الحرمين الجويني، أبو الحسن الباهلي، الإمام محمد الغزالي (ت: ٥٠٥هـ -)، والإمام الفخر الرازي، وغيرهم (الورداني، ١٤٢٤هـ، ص ١٣٣).

وشهدت هذه الفترة تدوين تفاسير للقرآن الكريم متأثرة بالخلفية الفكرية لمدوّنيها، وهي الخلفية الأشعرية، ومن هذه التفاسير:

١. تفسير القرطبي، محمد بن أحمد (ت ٦٧١هـ).
٢. تفسير الرازي (التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب)، محمد بن عمر الرازي، (ت ٦٠٦هـ).
٣. تفسير البيضاوي هو الاسم الشائع للتفسير المسمى بـ (أنوار التنزيل وأسرار التأويل)، ناصر الدين البيضاوي (ت ٦٨٥هـ)، بناء على ما أسلفنا من أنَّ المشهور



نسبته إلى المدرسة الأشعرية

٤. تفسير الدر المنثور في التفسير بالمأثور، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين

السيوطي (ت ٩١١ هـ)

٥. روح المعاني في تفسير القرآن الكريم والسبع المثاني، شهاب الدين محمود بن

عبد الله الألوسي (المتوفى: ١٢٧٠ هـ)

وسوف نعتمد كتاب التفسير الكبير لفخر الدين محمد بن عمر الرازي في

دراستنا هذه؛ لأنه أنموذج بارز من تفاسير أهل الكلام عند الأشاعرة.

٣-٢-١ تفاسير الاتجاه الإمامي

الشيعة هم أتباع الأئمة الاثني عشر - من الإمام علي عليه السلام إلى الإمام المهدي عجل الله تعالي فرجه الشريف -،

وقد استفاد الشيعة من أئمة أهل البيت عليهم السلام في القرون الأولى، وأخذوا عنهم أهم

المسائل الكلامية، وقد شاع المذهب الكلامي للشيعة بعد انتهاء الغيبة الصغرى

لإمام العصر عجل الله تعالي فرجه الشريف سنة (٣٢٩ هـ-)، بواسطة علماء الشيعة الكبار أمثال: الشيخ

المفيد، والسيد المرتضى، والشيخ الطوسي، والخواجة نصير الدين الطوسي، وغيرهم.

تعتقد الشيعة بالتوحيد الصفاتي، والعدل الإلهي، وقد أعطوا أهمية لكل من العقل

والنقل، وذهبوا إلى أنَّ الإنسان مختار في أفعاله (ليس بصورة مطلقة ولكن أمر بين

أمرين)، وينكرون التكليف بما لا يُطاق، ويعتقدون بأنَّ الله لا يرى بالعين المادية

لا في الدنيا ولا في الآخرة. ومن أهم المسائل الكلامية عند الشيعة الاعتقاد بإمامة

أمير المؤمنين عليه السلام والأئمة الاثني عشر عليهم السلام، وكذلك الاعتقاد بعصمة الأنبياء والأئمة

عليهم السلام. ويتَّسم الاتجاه التفسيري عند الشيعة بالالتفات إلى كل من الظاهر والباطن

للقرآن، ومن أهم تفاسيرهم:

١. نور الثقلين، عبد علي بن جمعة الحويزي (ت ١١١٢ هـ).

٢. التبيان في تفسير القرآن، محمد بن حسن الطوسي (٣٨٥ - ٤٦٠ هـ)

٣. مجمع البيان في تفسير القرآن، الفضل بن الحسن الطبرسي (وفاة ٥٤٨ هـ)

٤. الميزان في تفسير القرآن، العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي (ت ١٤٠٢ هـ)

٥. الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، الشيخ ناصر مكارم الشيرازي (معاصر)
وسوف نعتمد في هذه الدراسة كتاب الميزان في تفسير القرآن، للعلامة السيد
محمد حسين الطباطبائي في دراستنا هذه؛ لأنه أنموذج بارز من تفاسير مدرسة
أهل البيت عليهم السلام.

٢- العصمة في تفاسير المعتزلة

قبل التعرّف إلى تعريف العصمة عند المعتزلة، وكيف تناولوا هذا المفهوم في
تفاسيرهم للقرآن الكريم، لابدّ لنا أولاً من معرفة مبانيهم الكلامية التي اعتمدوا عليها؛
لأنّهم عرّفوا العصمة على ضوءها.

٢-١- المباني الكلامية عند المعتزلة

للمعتزلة أصول خمسة تُعيّن مذهبهم في التفسير. وهي التي قيل فيها: ليس لأحد أن
يستحقّ اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة، فإذا جمعت هذه الأصول
في شخص فهو معتزلي (مجموعة مؤلفين، ١٤٣٣هـ، ج ٣، ص ٢٧٧).

ومن أهمّ هذه الأصول: اتّباع العقل واستخدام القواعد العقلية في جميع المجالات
الفكرية ومنها تفسير آيات القرآن. وهذا المبدأ حاكمٌ على جميع أفكارهم وآرائهم
واعتقاداتهم. وقد أدّى هذا الاتجاه العقلي إلى إسقاط الأحاديث حتى لو كانت
صحيحة السند. (الزهدى، ١٩٧٤م، ص ١١٣)

وتجدر الإشارة إلى أنّ المعتزلة في هذا في المقام يشبهون غيرهم من الفرق، في
اقتصارها على عدد من الأصول؛ ولكن سرعان ما تعمّق المعتزلة في بحث تلك
الأصول، وتوسّعوا في شرحها، فنشأ عن ذلك مسائل فرعية من هذه الأصول ومن
غيرها، ومنها بحث الإمامة، وعصمة الأنبياء (مجموعة مؤلفين، ١٤٣٣هـ، ج ٣، ص
٢٧٧) التي نحن بصددّها كما سيأتي تفصيله في المبحث الآتي.

٢-٢- العصمة في التفاسير الكلامية الاعتزالية

يرى بعض المعتزلة أَنَّ العصمة راجعة إلى اللطف فيكون معناها: عصمة حين يمنع معه وقوع فعل المعصية على وجه الحكم، وهذا النوع من اللفظ خاصٌّ بالأنبياء عليهم السلام؛ لذلك يُعرّف القاضي عبد الجبار المعتزلي العصمة بأنها: «لطف يقع معه الملطوف فهي لا محالة حتى يكون المرء معه كالمدفوع إلى أن لا يرتكب الكبائر، ولهذا لا يطلق إلا على الأنبياء أو من يجري مجراهم» ولما كانت البعثة لطفاً للمكلفين في ما يراه المعتزلة فيجب أن تحصل في أتم صورة من صور الكمال، وهذا يقتضي أن تتحقّق في المبعوث صفات معيّنة كالنزاهة عن جميع المنقّرات سواء في ذلك الصغير منها والكبير. ولذا يقرّر المعتزلة أنّه لا بدّ له تعالى من أن يجنّب رسوله عما ينقّر عن القبول منه؛ لأنّه لو لم يجنّبه عن مثل هذه الحالة لم يقع القبول منه، فيجب إذاً أن يجنّب الله تعالى أنبياءه عن الغلظة والفظاظة، قال تعالى: ﴿وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾ (الأسد آبادي، ١٩٨٨ م، ص ٥١٩).

على هذا الأساس يذهب المعتزلة إلى عصمة الأنبياء فضلاً عن غيرهم (ممن يجري مجراهم) عن تعمّد الكذب في ما دلّ المعجز القاطع على صدقهم فيه كدعوى الرسالة في ما يبلغونه عن الله تعالى، والسبب في ما ذهبوا إليه هو أنّه لو جاز التقلّول والافتراء في ذلك عقلاً لأدّى إلى إبطال دلالة المعجزة، وهو محال (المعتزلي، د.ت، ج ١٥، ص ٣٠٣-٣١٥).

وبناءً على هذا يذهبون أيضاً إلى عدم جواز السهو على النبي والنسيان لدلالة المعجزة على صدقهم في الأحكام، ولو جاز خلاف ذلك لكان نقضاً لدلالة المعجزة، وهو ممتنع (المصدر نفسه).

أما سائر الذنوب فهي إما كفرٌ أو غيره من الذنوب، وقد ذهبت المعتزلة إلى عصمة الأنبياء من الكفر قبل النبوة وبعدها (المصدر نفسه).

وأما بقية الذنوب من الصغائر والكبائر فعندهم فيها تفصيل؛ ولكن بالجملة ذهبوا إلى أنّ ما وراء التبليغ لا تجب العصمة عنه عقلاً؛ إذ لا دلالة للمعجزة عليه،

ولكن أيضاً أنَّ السماع وإجماع الأمة دليلٌ على امتناعهم من الكبائر، فذهبوا إلى عصمتهم عليهم السلام في ذلك، سواءً كانت عمداً أو سهواً (المصدر نفسه).

وفي صدور الصغائر من الذنوب من الأنبياء عمداً خلاف بينهم؛ ولكن جوازاً أكثر المعتزلة صدورها سهواً.

وهذا التجويز عقلي، وليس هو القول بوقوعه خارجاً؛ لأنَّ النبي بشرٌ، ولا يبعد من البشر وقوع الصغيرة منه، كما أنَّ الإنسان لما خُلِق من الأرض ونشأ منها فلا يخلو عن الكدورات الترايبية التي تقتضي الذنب والغفلة، فمقتضى الطبع صدور بعض الذنوب، وهذا لا مؤاخذة فيه على حدِّ ما ذهبوا إليه؛ فهم عليهم السلام مثابون على تركها، وإلا لو كان الذنب ممتنعاً عنهم لما كان الأمر كذلك، أي: لا تكليف يثابون عليه، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾ (الكهف: ١١٠) وهذا دليلٌ على مماثلتهم للناس في ما ترجع إليه البشرية، والامتنياز هو بالوحي لا غير، وبالتالي لا يمتنع صدور الذنب عنهم كما في سائر البشر.

ويمكن مراجعة ذلك في تفاسيرهم الكلامية (الأسد آبادي، ٢٠٠٦م، ص ٢٣ و ١٤٥ و ٣٠٩)، كما جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿لَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾ (آل عمران: ١٥٩).

ولا بأس أيضاً من ذكر بعض الآراء لعلماء المعتزلة التي شدَّت عن الأكثرية، ومنها قول أبي علي الجبائي، حيث قال: لا يجوز عليهم تعمُّد الكبيرة والصغيرة، ولكن يجوز صدور الذنب منهم على سبيل الخطأ والتأويل (الرازي، ١٤٣٣هـ، ص ٨).

وقال أبو إسحاق النِّظام: لا يجوز عليهم الكبيرة والصغيرة، لا بالعمد ولا بالتأويل والخطأ، أمَّا السهو والنسيان فجائز، ثمَّ إنهم يعاتبون على ذلك السهو والنسيان (المصدر نفسه).

٢-٣- الخلاصة:

اختلف المعتزلة في العصمة للأنبياء قبل النبوة، فقال القاضي عبد الجبار وهو رأي



الأكثر منهم: لا يجوز على الأنبياء الكبيرة لا قبل البعثة ولا بعدها، ودليلهم على عدم تجويز الكبيرة استلزامها التنفير، أما الصغائر فمنهم من أجازها مطلقاً ومنهم من لم يجز منها إلا الصغائر الخسيسة، أي: التي لا تسبب النفرة.

أمّا بعد النبوة، فأجمعوا على عصمة الأنبياء من الكبائر في الأداء والتبليغ من كذبٍ أو كتمانٍ أو سهوٍ أو خطأ. أمّا الصغائر فما كان منها غير منقّرٍ فقد جوّز ذلك أكثر المعتزلة ومنهم القاضي عبد الجبار، حيث قال: فأما الصغائر التي لا حظّ لها إلا في تقليل الثواب دون التنفير، فإنها مجوزة على الأنبياء ولا مانع يمنع منه؛ لأنّ قلة الثواب مما لا يقدح في صدق الرسل ولا في القبول منهم (التميمي، ١٤٣٥هـ، ص ٣٤٨-٣٤٩). أي: لا دليل يمنع من ذلك، بل هذا الذي يجعل التفاضل بين الأنبياء (المصدر نفسه).

وعلى الأدلة نفسها يثبت للأئمة عليهم السلام أيضاً، كما قالوا: (من يجري مجراهم)، بالرغم من أنّهم لا يصريحون بها لعدم اعترافهم بذلك.

٣- العصمة في تفاسير الأشاعرة

٣-١- المباني التفسيرية عند الأشاعرة

انقسم الأشاعرة إلى متقدّمين ومتأخّرين واختلفوا في الاستدلال العقلي والنقلي، فطغى على كتب المتقدّمين الاستدلال بالآيات والأحاديث إلى جانب الدليل العقلي، بخلاف كتب المتأخّرين منهم كالرازي والباقلاني التي غلبت عليها الأدلة العقلية، وإن وردت فيها نصوص الأدلة النقلية فهي من باب بيان تأويلها.

وبعبارة أخرى: إنّ الأدلة النقلية يجب تأويلها عند الأشاعرة لتوافق الأدلة العقلية، والأدلة العقلية لا تقبل التأويل. وبناءً على ذلك تكون الأدلة العقلية عندهم هي العمدة في الاستدلال، وأمّا نصوص الوحي من الكتاب والسنة فإن وافقت الأدلة العقلية فبها ونعمت، وإلا يجب تأويلها لتوافقها.

ويمكن مراجعة ذلك في تفاسيرهم الكلامية (الرازي، ١٤٣٤هـ، ج ٢٢، ص ٥)، كما جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ (طه: ٥).



٢-٣- العصمة في التفاسير الكلامية الأشعرية

لا ير الأشاعرة وجوب عصمة الأنبياء من الذنوب قبل النبوة، بدليل أنه لا سمع قبل البعثة يدل على عصمتهم، كما أنَّ العقل دلالتُه مبنية على التحسين والتقبيح العقلي. حيث قال الرازي: العصمة إنما تجب في زمان النبوة، فأما ما قبلها فهي غير واجبة، وهو قول أكثر أصحابنا (التميمي، ١٤٣٥هـ، ص ٨٩). وقال آخرون: لا يمتنع أن يصدر عنهم كبيرة؛ إذ لا دلالة للمعجزة عليه، ولا حكم للعقل (الإيجي، لا تاريخ، ص ٣٥٨-٣٦٦). وإن اختلف بعضهم ونزَّههم من كل عيب لكن ما تقدَّم هو ما ذهب إليه جمهور الأشاعرة.

أما عصمة الأنبياء من الكفر قبل النبوة؛ فإنه لا يمتنع عقلاً إرسال من أسلم وآمن بعد كفره (المصدر نفسه). كما أنَّ البغدادي قال بعدم عصمة الإمام؛ لأنَّ العصمة هي من شروط النبوة والرسالة وليست من شروط الإمامة (البغدادي، ١٣٤٦هـ، ص ٣٠٧).

لذا تكون العصمة ثابتة عندهم بعد البعثة دون ما قبلها، ومن الذنوب كلُّها ما عدا السهو والخطأ، وجائز عليهم الذنب قبل البعثة (الكعبي، ١٤٣٢هـ، ص ١٣).

أما بعد النبوة فأجمعوا على عصمتهم من الكفر، وكذلك أجمعوا على عدم صدور الكبائر حال العمد، أو السهو أو الخطأ (باجو، ١٤٣٣هـ، ص ٣١٣).

أما الصغائر فاختلفوا في ذلك، فمنهم من ذهب إلى جواز وقوعها عمداً، والإجماع على جوازها سهواً (المصدر نفسه).

تبين من ذلك عدم عصمة الأنبياء من الذنوب قبل النبوة وهو ما ذهب إليه جمهور الأشاعرة، أمَّا في ما يتعلق بعصمتهم في التبليغ فقد أجمعوا على عصمة الأنبياء عن تعمُّد الكذب في ما يبلغونه عن الله تعالى، وما يقع على سبيل السهو والنسيان فهم مختلفون في ذلك، لكن منعه القاضي عيَّاض والكثير من الأشاعرة، ودليلهم مناقضة ذلك مع دلالة المعجزة (التميمي، ١٤٣٥هـ، ص ٢٩٣).

وأما الذنوب في غير التبليغ، فقد أجمع الأشاعرة على عصمة الأنبياء من الكبائر عمداً، ودليلهم العقل مع الإجماع. أما سهواً فجوزَّه الأكثرون (المصدر نفسه).

وأما في الصغائر، فقد أجمعوا على عصمتهم عليهم السلام من الذنوب التي توجب الخسّة، أي: ما يُحكم على فاعلها بالخسّة والدناءة وسقوط المروّة، حيث قالوا: وأما الصغائر عمداً فجوّزه الجمهور، وأما سهواً فهو جائز اتفاقاً (المصدر نفسه).

بمعنى: أنّ الذنوب كالنظرة المحرّمة أو سفه كلمة أو حالات الغضب فتجوز عمداً أو سهواً. وعلى الأدلّة نفسها يثبت للأئمة عليهم السلام أيضاً، بالرّغم من أنّهم لا يصيرون بها لعدم اعترافهم بذلك.

٤- العصمة في تفاسير الإمامية

٤-١- المباني التفسيرية عند الإمامية

من أهم وأبرز المناهج التي اعتمدها الإمامية في العقيدة المنهج الروائي والمنهج التحليلي والمنهج الفلسفي.

فالأول: يعتمد على وجود بيان من المعصوم، ودليل هذا المنهج هو ورود الردع منهم عليهم السلام عن الأخذ من غيرهم، بل والأمر بالرجوع إليهم.

والثاني: يعتمد على التعقّل البشري لفهم المعارف الإسلامية، بمعنى إضفاء العقلنة على جميع المحاور الفكرية، من منطلق احترام الإسلام للإنسان والعقل. والثالث: يعتمد على الحكمة الإلهية، فللفلسفة تأثير على المضامين الدينية كالاستدلال على وجود الباري بحدوث الأشياء بعد العدم (دليل الإمكان)، أو فناء الأشياء كما صرّح بذلك القرآن والسنة في مسألة المعاد، وغيرها.

وتجدر الإشارة إلى ذهاب الإمامية عند تعارض العقل والنقل إلى تفصيل كما لو تعارض العقل القطعي (الضروري) مع النقل غير القطعي فيقدّم العقل، وأما لو تعارض العقل النظري مع النقل القطعي فيقدّم النقل لاحتتمال ورود الخطأ في العقل النظري.

١. لا يخفى على المتتبع أنّ علم الكلام نشأ في عصور وجود الأئمة عليهم السلام، ومما هو معلوم أيضاً أنه وردت روايات تنهى عن علم الكلام وأخرى تحثّ عليه، وليس هنا مورد تحقيق ذلك، لكن حصيلة البحث أنّه يجوز التكلّم في العقيدة؛ وسببها لمعرفة العقيدة والدفاع عنها بالحق، وكذلك للرجوع إلى أهل بيت النبي صلى الله عليه وآله في ذلك، ومن لا يعرف العقيدة ولا يعرف طريقها عن آل محمد عليهم السلام فلا يحق له الكلام في ذلك.

وعلى هذا الأساس كانت حجج الشيعة إما عقلية وإما نقلية، فالأول (العقل) مصدر من مصادر المعرفة؛ لكن لا سبيل له بمفرده في الأمور الغيبية ولا سيما الدينية، فيحتاج حينئذٍ إلى الثاني وهو (النقل).
إذا: لا يُطلق العنان لدور العقل، وكذا الحال في النقل، وإنما وضعت الضوابط لكيفية الاعتماد على كلٍّ منهما.

٢-٤- العصمة في التفاسير الكلامية الإمامية

ذهبت الإمامية إلى أَنَّ الله تعالى خالق الخلق ومالكهم، ومن له الأمر والخلق والملك له أن يتصرّف في عبادته بالأمر والنهي، وله أن يختار منهم واحداً لتعريف أمره ونهيه، فيبلغ عنه إليهم، فإن من له الخلق والإبداع له الاختيار والاصطفاء، كما قال تعالى: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ﴾ (القصص: ٦٨)، فلا استحالة في هذه المراتب ولا استحالة في نفس الدعوى.

من هنا قالوا بأنَّ العصمة هي: «لطف يفعل الله تعالى بالمكلف، بحيث تمنع وقوع المعصية، وترك الطاعة، مع قدرته عليها» (المفيد، ١٤٢٣هـ، ص ٣٧).

بمعنى: أنها قوّة تمنع الإنسان عن اقتراف المعصية والوقوع في الخطأ (السبحاني، ١٤٢٥هـ، ص ٢٥)، حيث تصبح عنده ملكة مانعة من الفجور والإقدام على المعاصي، مضافاً إلى العلم بما في الطاعة من الثواب، والعصمة من العقاب، مع خوف المؤاخذه على ترك الأولى، وفعل المنسي (المفيد، ١٤٢٣هـ، ص ٣٧). ولدفع أيّ توهم قالوا: «وليس معنى العصمة أَنَّ الله يجبره على ترك المعصية، بل يفعل به ألطافاً، يترك معها المعصية، باختياره مع قدرته عليها» (شبر، ١٤١٨هـ، ج ١، ص ٩٠).

وهذه التعريفات التي اعتمدها متكلمو الإمامية نجدها قد اشتهت من الأصول الواردة عن أهل البيت (عليه السلام)، ومن ذلك ما رواه الشيخ الصدوق (رحمته الله) بإسناده إلى الإمام الكاظم (عليه السلام): «الإمام متّلاً لا يكون إلا معصوماً.. فقليل يا ابن رسول الله فما معنى المعصوم؟ فقال: هو المعتصم بحبل الله، وحبل الله هو القرآن لا يفترقان إلى يوم القيامة: والإمام يهدي إلى القرآن، والقرآن يهدي إلى الإمام، وذلك قول الله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ

يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ» (الإسراء: ٩). وأيضاً رواية أخرى عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: المعصوم هو الممتنع بالله من جميع محارم الله، وقد قال الله تعالى: «وَمَنْ يَعْصِمْ بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (آل عمران: ١٠١) (الكعبي، ١٤٣٢هـ، ص ١٢).

بناءً على ما تقدّم أجمع الشيعة على عصمة الأنبياء وأهل بيت النبوة والملائكة مطلقاً، قبل التنصيب وبعده، كما يقول الشيخ الصدوق: «اعتقادنا في الأنبياء والرسل والأئمة والملائكة أنهم معصومون مطهرون من كل دنس، وأنهم لا يذنبون ذنباً صغيراً ولا كبيراً، ولا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون» (الصدوق، ١٤١٣هـ، ص ١٠٨). وبعبارة أخرى: يقول المجلسي: «أصحابنا الإمامية أجمعوا على عصمة الأنبياء والأئمة من الذنوب الصغيرة والكبيرة، عمداً وخطأً ونسياناً، قبل النبوة والإمامة وبعدها، بل من وقت ولادتهم إلى أن يلقوا الله تعالى» (المجلسي، ١٤٠٣هـ، ج ٢٥، ص ٣٥٠). رغم صدور ما خالف المشهور من جواز الإسهاء من الله، لا السهو الذي هو من الشيطان في غير ما يتعلّق بالتبليغ وبيان الأحكام (المصدر نفسه). وقد نسب بعض الكتاب الاختلاف في العصمة إلى الشيعة الإمامية (التميمي، ١٤٣٥هـ، ص ٣٥٧).

٣-٤- النتيجة

العصمة عند الشيعة الإمامية لطف من الله، حيث خلق المعصوم من طينة صافية نقية، وخصّه الله بفكر قوي وسليم، به يقوى على فعل الواجبات وترك المحرمات (السبحاني، ١٤٢٥هـ، ص ٣٠). وقال العلامة الطباطبائي في تفسير قوله تعالى: «إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا» (الأحزاب: ٣٣)، إنّ الله تستمر إرادته أن يخلصكم بموهبة العصمة بإذهاب الاعتقاد الباطل وأثر العمل السيئ عنكم أهل البيت وإيراد ما يزيل أثر ذلك عليكم وهي العصمة (الطباطبائي، ١٤١٧هـ، ج ١٦، ص ٣١٣).

إلى غير ذلك من كلمات الأعلام التي يُصرّحون فيها بأنّ العصمة هي موهبة من الله تعالى إلى عباده المخلصين. ويمكن مراجعة جملة من تفاسير الإمامية حول الآيات التي تتحدّث عن عصمة الأنبياء، كما في سورة الدخان الآية ٣٢، وسورة ص الآية ٤٥-٤٨، وغيرها. وبالنتيجة ما ثبت في عصمة الأنبياء عليه السلام يثبت للأئمة عليه السلام أيضاً.

٥- الدراسة التحليلية المقارنة بين التفاسير الكلامية والرد على الشبهات

٥-١- أوجه الاتفاق والافتراق في العصمة في التفاسير الكلامية وأسبابها

بعد أن تبينَ ذهاب المعتزلة إلى اتباع العقل والانتفاع بالقواعد العقلية في فهم الآيات القرآنية، وأنَّ العقل هو الأصل الحاكم في حال تعارض النقل والعقل، وبالتالي تُؤوَّل الآيات التي لا يدركها العقل.

كما أنهم يعتقدون بأنَّ العصمة ترجع إلى اللطف الإلهي، وبالتالي يكون النبي معصوماً ويمنع وقوع فعل المعصية؛ بدليل أنَّ الله يُجيب أنبياءه كلَّ ما يُنْفِر الناس منهم.

أمَّا الأشاعرة فذهبوا إلى الجمع بين العقل والنقل بمستوى التنظير، وإلى العقل عند متأخريهم كالفخر الرازي، وبالتالي تأويل الأدلة النقلية في حال تعارضها مع الأدلة العقلية التي لا تقبل التأويل.

وهم يعتقدون بأنَّ العصمة محصورة في زمن التبليغ، وأما قبله فغير واجبة، وحينئذٍ تثبت العصمة عندهم بعد البعثة.

أيضاً ذهبت الإمامية إلى اتباع ثلاثة مناهج في العقيدة ألا وهي المنهج الروائي والمنهج التحليلي والمنهج الفلسفي، أمَّا في حال تعارض العقل والنقل فقد ذهبوا إلى القول بالتفصيل، وبالتالي تارةً تكون براهين الإمامية عقلية وتارةً نقلية.

كما أنهم يعتقدون بأنَّ العصمة لطف إلهي لعباد مُصطفين ومختارين منه تعالى، وهي قوَّة تمنع صاحبها من الوقوع في الخطأ.

على هذا الأساس وما استعرضناه من المباني التي جعلت كلَّ مدرسة كلامية تتعامل مع فهم النصوص القرآنية، تمخَّض على وجه الاتفاق ما يلي:

أولاً: قبل التبليغ

تتفق المعتزلة والإمامية - بحسب تتبع تفاسيرهم للقرآن الكريم - على أنَّ الأنبياء عليهم السلام معصومون من الكفر قبل البعثة، والدليل ما يحكم به العقل من لزوم نفرة الناس

منهم، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾ (آل عمران: ١٥٩). وخالف الأشاعرة، حيث ذهبوا إلى إمكان أن يكون النبي كافراً قبل البعثة؛ لأنَّ العصمة غير واجبة، فهي لا تمتنع عقلاً، ولا يمنع العقل من إرسال من أسلم بعد كفره. أمَّا بقية الذنوب فهي إمَّا كبائر أو صغائر:

الأولى اتَّفقت المعتزلة والإمامية على عصمتهم ﷺ منها، للدليل الذي تقدَّم، ولكن ذهب الأشاعرة إلى أنَّ عصمتهم ﷺ في ذلك غير واجبة؛ بدليل أنه لا دلالة للمعجزة عليه، فحينئذٍ يمكن للأنبياء صدور الكبائر حال العمد، فضلاً عن السهو. والثانية هي مورد الافتراق، حيث فصلت المعتزلة بين الصغائر فجوزوا غير المنقَّرة؛ لعدم المانع؛ بل القول بالجواز يكون مورداً لتفاضل الأنبياء.

وذهبت الأشاعرة إلى إمكان صدورها عمداً وسهواً، ودليلهما أنَّ العصمة قبل التبليغ غير واجبة ولا دلالة للمعجزة عليه، وأنَّ صدورها لا يُسبِّب انفضاضاً للناس. وخالفت الإمامية فحكموا باستحالة صدورها بالإضافة إلى ما تقدَّم من الكفر والكبائر؛ بدليل امتلاك الأنبياء ﷺ للقوَّة النفسية المانعة منها، وكذلك ما جاء من النصوص الواردة عن أئمة أهل البيت ﷺ بأنَّهم معصومون، وكلا الدليلين ينضوي تحت لطف الله تعالى المفضي إلى ترك المحرمات.

ثانياً: أثناء التبليغ

يتفق جميع المفسرين للقرآن الكريم حسب التفاسير الكلامية بأنَّ الأنبياء ﷺ معصومون حال النبوة، لما كانت البعثة لطف الله بعباده، لذا لا بدَّ من حصوله بأتم وجه، فهم مُنزَّهون من كل كبيرة وصغيرة وكل ما ينقُرُّ الناس منهم، ولو جاز غير ذلك لأدَّى إلى نقض الغرض وإبطال دلالة المعجزة، وهو ممتنع عقلاً؛ ولكن للأشاعرة منحي آخر في زمن البعثة وهو تجويزهم لخطأ النبي سهواً.

ثالثاً: في غير التبليغ

من الطبيعي أنَّ الذي يذهب إلى تجويز الخطأ من النبي ولو بالصغائر غير المنقَّرة

فضلاً عن السهو والنسيان في حال التبليغ، فهو يذهب إلى ذلك في زوايا حياة النبي خارج تبليغه للوحي، وهذا ما ذهبت إليه المعتزلة.

أما الأشاعرة فقد ذهبوا إلى عصمة الأنبياء من الكبائر عمداً؛ بدليل العقل والإجماع، أمّا سهواً فقد اختلفوا في ذلك ومال أكثرهم إلى القول بجوازه.

أمّا الإمامية فقد ذهبوا إلى أنّ القوّة المانعة للنبي أو الإمام هي التي تعصمه من الوقوع في الخطأ سواء كان ذلك في حال التبليغ أو خارجه، وهذه القوّة هي موهبة يخصصها الله تعالى لعباد مختارين يُذهب بها عنهم كلّ تفكير واعتقاد سيئ وعمل خاطئ.

٢-٥- بيان الرأي المختار في العصمة ومناقشة الشبهات الواردة

١-٢-٥ الرأي المختار في العصمة

لا شك ولا ريب في أنّ الهدف من بعث الأنبياء وإنزال الكتب ثمّ تنصيب إمام خليفة للنبي هو دعوة الناس إلى الهداية الإلهية، ولا يتحقّق ذلك الهدف إلا بعد اعتماد الناس على من يحمل تلك الدعوة، فارتكاب المعاصي، يزيل الثقة به من نفوس الناس، ويُشكّك في صحة الاعتماد عليه.

إنّ كل ما تقدّم من الأدلّة العقلية والنقلية في العصمة واتفق جميع المدارس الكلامية على العصمة أثناء التبليغ، لا كلام لنا فيه، إنما الكلام يقع في عدم عصمتهم ﷺ قبل ذلك وفي حال كونهم في غير موقع التبليغ أيضاً، حيث الإجابة عليه تكون واحدة، فمن يُشكّك في العصمة في غير موقع التبليغ يشكّ فيها أثناء التبليغ، كما أنّ انعدام الثقة بصاحب الدعوة قبل النبوة، يسري إلى ما بعد النبوة أو الإمامة.

فالإشكال هو الإشكال ولا مجال للتفصيل كما ذهبت إليه المعتزلة والأشاعرة، فإمّا أن يكون النبي أو الإمام معصوماً أو لا يكون، ومن ثمّ يقع الكلام في كيفية هذه العصمة أو حدودها وصولاً إلى أدلّتها.

لذا فنقول إنّ الملاك في العصمة هو علم الله سبحانه الأزليّ بمآل حال النبي أو

الإمام؛ إذ لو أفاض الله سبحانه العصمة على مَنْ سيقع في المعصية، للزم الجهل بعاقبة أفعاله، وهو محال، فإذا بطل اللزْمُ بطل الملزوم.

إذن: العصمة لا تُفاد على النبي أو الإمام إلا بعد وجود أرضية صالحة في نفسيهما، كقابليته للمجاهدات الفردية والاجتماعية.

وإلى ذلك أشار الشيخ المفيد رحمته الله بقوله: العصمة تفضل من الله تعالى على مَنْ عِلْمُ أَنَّهُ يَتَمَسَّكُ بعصمته (المفيد، ١٤٢٣هـ، ص ٣٧).

إذًا: نحن نُضيف إلى ما ذهبت إليه المدارس الكلامية من أَنَّ العصمة بمعنى (اللفظ الإلهي) الذي تفضل به الله تعالى على بعض عباده، فعصمهم من خلاله عن ارتكاب الذنوب وترك الطاعات مع قدرتهم على ذلك.

حيث نذهب أولًا إلى إثبات علم الله تعالى الأزلي، المتعلق بحال المعصوم ومآله، في مرتبة سابقة على عالم التكليف، وهي المرتبة التي استحق فيها الكمال المؤهل لجعله نبيًا أو إمامًا معصومًا، لا إلى البحث في كونه معصومًا قبل البعثة أو خارج مقام التبليغ؛ فإنّ هذا البحث متأخر رتبةً عن محل النزاع بلا أدنى شك.

وعلى هذا الأساس، فإنّ القول بعدم عصمة الأنبياء، سواء بنسبة الكفر إليهم، أو ارتكاب الكبائر، أو الصغائر بجميع صورها، يستلزم نسبة الجهل إلى الله تعالى. تعالى عن ذلك علوًا كبيرًا. بما يؤول إليه العبد من أفعال، وبما ينطوي عليه من قابليات وحدود، إذ يقتضي حينئذٍ افتراض أمر زائد لاحقٍ يُضمُّ إليه، وهو العصمة، ليتهيأ به لتبليغ رسالة الله تعالى على الوجه اللائق بها.

بناءً على ما تقدّم لا يصحّ التمييز بين ما قبل البعثة وما بعدها ولا بين حال التبليغ وبين غيره من الأحوال؛ إذ بين النبي أو الإمام والعصمة علاقة تلازم لا تنفصم عراها.

٢-٥- مناقشة الشبهات الواردة في العصمة

بعد عرض الأدلة والمباني التي اعتمد عليها المفسّرون، ومعرفة آرائهم الكلامية في العصمة وسبب الاختلاف والاشتراك، طرحت بطبيعة الحال جملة من الأسئلة

المتفرعة عن العصمة، جميعها ناشئة من الفرق الكلامية التي ذهبت إلى أنَّ الأنبياء غير معصومين قبل البعثة أو في غير حال التبليغ، ثمَّ تحوّلت عند المشكّكين إلى شبهاتٍ من قبيل عدم ثبوت ميزة لهم ﷺ بعد القول إنّ الله تعالى نَزَّهَهُم واصطفاهم، وكذلك نسبة العصيان لآدم عليه السلام، وأيضاً نسبة الذنب إلى النبي ﷺ وأَنَّهُ اللهُ غفر له ما تقدّم من ذنبه وما تأخّر، وغيرها من الشبهات المتداخلة والتي تشترك برابط واحد ألا وهو نسبة احتمال وقوع النبي أو أئمة أهل البيت ﷺ في الخطأ حال الدعوة وخارجها، وبالتالي يستلزم التشكيك في الدين من الأساس. وسوف نتناول أبرز هذه الشبهات ونعرض عن بعضها مراعاة للاختصار.

الشبهة الأولى:

إذا كان الله تعالى هو الذي قد عصم أوليائه ونَزَّهَهُم عن ارتكاب الذنوب والمعاصي، فإنَّ ذلك يستلزم عدم ثبوت أيّة ميزة ذاتية لهم لأنَّهم غير مختارين، وعلى هذا الأساس فهم لا يستحقون أيّ ثوابٍ عند أداء وظيفتهم في مجال التبليغ أو الدعوة، لإمكان أيّ شخص غيرهم أن يكون في موقعهم إذا توفّرت له هذه الحصانة الإلهية وهي العصمة.

الجواب:

قد تكون هذه الشبهة من أبرز الشبهات المطروحة حول العصمة وهي أنَّ القول بعصمة الأنبياء ﷺ فضلاً عن غيرهم يسلبهم الاختيار، فيصيرون عاجزين عن ارتكاب المعصية، وبناءً على هذا لا تكون العصمة مكرمة أو فضيلة.

وفي مقام الجواب نقول: إنّ القول بالعصمة لا يستلزم سلب الاختيار أبداً، فالإنسان المعصوم مختار في فعله، قادراً على ترك المعصية وارتكابها بحسب ما أُعطي للنبي كبقية البشر من القدرة والحرية، وليس صدور المعاصي محالاً ذاتاً وعقلاً.

بعبارة أخرى: إنّ ملكة العصمة لا تُغيّر الطبيعة الإنسانية المختارة في أفعالها، ولا تخرج المعصوم إلى حالة الإجبار، غاية ما في الأمر أنَّ الإنسان المعصوم ينصرف عن ارتكاب المعاصي بنفسه وباختياره وإرادته، وفي الوقت نفسه لا ينافي ذلك ما تقدّم من اجتناب واصطفاء الله لعباد مختارين منه ومنحهم القوّة والتسديد.



إذا: بناءً على القول بأن العصمة هي لطف إلهي لعباد مختارين وأن الله عاصم المعصومين وحافظهم، فلا يعنون بذلك نفي استناد الأفعال الاختيارية إليهم، إنما هي عناية إلهية خاصة للمعصومين، بالنظر إلى ثقل المسؤولية الملقاة على عواتقهم وخطرها من جهة، ومن جهة أخرى فإن العقاب لهم على المعاصي يتضاعف، كما هو الحال بالنسبة إلى نساء النبي، فإنهن لسن كسائر النساء كما ورد في قوله تعالى: ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ﴾ (الأحزاب: ٣٢)، وهكذا الحال للعلماء ولمن ينتسب للأنبياء ولأهل البيت عليهم السلام لما عليهم من المسؤولية الثقيلة التي تختلف عما هو على عاتق سائر الناس.

أما بناءً على رأينا المختار فلا ترد الشبهة من الأساس، فلا شك في اختيار المعصوم في أفعاله، غاية ما في الأمر أن المعصوم قد وصل إلى مراتب عالية قبل إيجاده باستحقاقه جعلته معصوماً.

الشبهة الثانية:

ورد في القرآن الكريم وتحديدًا في الآية (١٢١) من سورة طه، نسبة العصيان إلى آدم عليه السلام، وفي الآية (١١٥) من السورة نفسها، نُسب النسيان إليه أيضاً، وهذا منافي للعصمة. وبعبارة أخرى: القول بالعصمة يتنافى مع ظاهر بعض الآيات التي يُفهم منها صدور المعصية من بعض الأنبياء.

الجواب:

إن ما نسبته القرآن الكريم إلى آدم عليه السلام من معصية كان في الجنة، ومن المعلوم أن الجنة ليست داراً للتكليف، أي: لم يكن هناك تشريع، إلا بعد نزوله إلى الأرض، والكلام على العصمة إنما هو في هذه الدنيا التي هي مكان التشريع والتكليف، وكل ما ورد من مخالفة أبينا آدم عليه السلام لا ينفي عصمته، وإن عبّر عنها القرآن الكريم بـ (عصى). والجواب نفسه في مسألة النسيان الذي لا يرتبط بالتكليف الإلزامي.

وقد فصل العلماء مسألة التكليف، حيث قسّموها إلى قسمين:

أولاً: أوامر ونواه مولوية، والأولى يجب امتثالها، ويترتب على ذلك الثواب، والثانية

يجب تركها، ويترتب على فعلها العقاب.

ثانياً: أوامر ونواه إرشادية، والأولى لا يترتب على فعلها ثواب، والثانية لا يترتب على معصيتها عقاب، إنما يكونان في مقام بيان أن في الفعل مصلحة للإنسان، أو ضرراً عليه، وحال هذه الأوامر والنواهي الإلهية الإرشادية، كحال أوامر ونواهي الطبيب للمريض، فإذا نهى الطبيب مريضه المبتلى بداء السكري مثلاً عن تناول الحلوى، فإن عدم طاعة المريض له لا يترتب عليه عقاب منه، بل الحاصل هو ضرر يلحق به. وقالوا: إن نهي الله تعالى لآدم عليه السلام هو إرشادي لا مولوي، والشاهد على كونه إرشادياً أن الله تعالى بيّن في كلامه الضرر الذي يلحق بآدم عليه السلام في حال أكله من تلك الشجرة، إذ قال تعالى: ﴿فَقُلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ وَلِزَوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكَ مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى﴾ (طه: ١١٧) (الطباطبائي، ١٤١٧هـ، ج ١٤، ص ٢٢١؛ وقارن بالرازي، ١٤٣٣هـ، ج ١، ص ٣٧).

الشبهة الثالثة:

نسبت بعض الآيات القرآنية، بعض الذنوب إلى النبي ﷺ وأخبرت عن غفران الله له إياها، حيث قال تعالى: ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾ (الفتح: ٢).

الجواب:

إن المراد من الذنب في هذه الآية الشريفة، وكما ذكر المفسرون هو الذنب من وجهة نظر المشركين قبل الهجرة وبعدها، وهو إهانتهم لأصنامهم وآلهتهم، والمراد من المغفرة، رفع الآثار التي يمكن ترتبها على ذلك وإزالتها، والشاهد على هذا التفسير، إنه اعتبر فتح مكة سبباً لمغفرته، حيث يقول تعالى: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا، لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾ (الفتح: ٢)، ولو كان الذنب هو المعصية بالمعنى الاصطلاحي؛ فلا وجه لتعليل المغفرة بفتح مكة ((الطباطبائي، ١٤١٧هـ، ج ١٤، ص ٢٢١).

النتيجة

إن كل إنسان يُحدّد طريق الوصول إلى هدفه المنشود سواء كان دنيوياً أو أخروياً، فكلما كان الإنسان أكثر معرفة بالحقائق، وكان بالنسبة إليها أكثر وعياً واهتماماً، وأقوى إرادة

على ضبط نفسه وإنفعالاتها وميولها ورغباتها فإنّه سيختار الأفضل بكل توجهاته، وسيكون أكثر قوّة بالامتناع من الانحرافات أو العثرات أثناء سيره نحو هدفه المطلوب. من هنا، فإنّ بعض الأفراد مؤهلين لامتلاكهم الوعي والاستعدادات العالية التي يتوصّلون بها إلى مراحل مختلفة من الكمال والفضيلة، فلا يخطر في أذهانهم مجرد التفكير بارتكاب المعصية أو الفعل السيئ.

فإذا افترضنا أنّ شخصاً قد بلغ الغاية في الاستعداد لإدراك الحقائق، وارتفع صفاء روحه إلى أعلى الدرجات والمستويات الذاتية، فحينئذٍ سترعاه التربية الإلهية، ويؤيّد بروح القدس، حتى يظهر لمثل هذا العبد قُبْح المعصية والذنب، تماماً كظهور ضرر السم أو قبح الأشياء الواضحة القبح مثل أن يخرج الإنسان العاقل عارياً إلى الشارع ويكون في معرض رؤية الآخرين.

كذلك أنّ اجتناب الأنبياء والأئمة عليهم السلام لأمثال الأفعال السيئة بكل أشكالها لا يستلزم الجبر، بل هو عين الاختيار وبتسديد إلهي جزاء لما وصلوا إليه.

لذا؛ نستنتج من هذه الدراسة أنّ أولياء الله من أنبيائه وأئمته عليهم السلام يستطيعون بما وصلوا إليه من مراتب الكمال أن يقفوا أمام أكبر المغريات فضلاً عن أصغرها، بحيث لا تستطيع أن تغلب عقولهم وتضعف إيمانهم. وهذا هو معنى قولنا أنّ المعصوم معصومٌ من كلّ إثمٍ قبل تنصيبه وتشريفه بمقام النبوة أو الإمامة وفي حالهما وخارجهما.

المصادر

١. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع. دار صادر، ط ٣، بيروت-لبنان، ١٤١٤هـ.
٢. الأسد آبادي، القاضي عبد الجبار بن أحمد، تنزيه القرآن من المطاعن، الناشر: مكتبة النافذ، الجيزة - مصر، ط ١، ٢٠٠٦م.
٣. الأسد آبادي، القاضي عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، الناشر: جامعة الكويت، د.م، ط ١، ١٩٩٨م.
٤. الإصفهاني الراغب، حسين بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، الناشر: دار العلم، بيروت-لبنان، ط ١، ١٤١٢هـ.
٥. أمين، أحمد، ضحى الإسلام، الناشر: مؤسسة هنداوي، القاهرة - مصر، د.ط، د.ت.
٦. الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد، المواقف في علم الكلام، الناشر: عالم الكتب، بيروت - لبنان، د.ط، د.ت.
٧. باجو، مصطفى، عقائد الأشاعرة، الناشر: المكتبة الإسلامية، القاهرة - مصر، ط ١، ١٤٣٣هـ.
٨. البغدادي، عبد القاهر، أصول الدين، الناشر: مطبعة الدولة، اسطنبول - تركيا، ط ١، ١٣٤٦هـ.
٩. التميمي البغدادي، عبد القاهر، أصول الدين، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط ١، ١٤٢٣هـ.
١٠. التميمي، منصور راشد، العصمة في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة، الناشر: مكتبة الرشد، الرياض - السعودية، ط ١، ١٤٣٥هـ.
١١. الجوهري، إسماعيل بن حمّاد، الصحاح، الناشر: دار العلم، لبنان-بيروت، ط ١، ١٣٧٦هـ.
١٢. الذهبي، محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، ط ٩، ١٤١٣هـ.
١٣. الرازي، محمد بن عمر، التفسير الكبير، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط ٤، ١٤٣٤هـ.

١٤. _____، عصمة الأنبياء، الناشر: دار الهدى، عين مليلة - الجزائر، ط١، ١٤٣٣ هـ.
١٥. الزبيدي، محب الدين، محمد مرتضى حسين، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الفكر، بيروت - لبنان، ١٤١٤ هـ.
١٦. الزهدي، جار الله، المعتزلة، الناشر: الأهلية، بيروت - لبنان، ط١، ١٩٧٤ م.
١٧. السبحاني، جعفر، عصمة الانبياء في القرآن الكريم، الناشر: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم - إيران، ط٢، ١٤٢٥ هـ.
١٨. شبر، عبد الله، حق اليقين في معرفة أصول الدين، الناشر: الأعلمي، بيروت - لبنان، ط١، ١٤١٨ هـ.
١٩. الصدوق، محمد بن علي، الاعتقادات، الناشر: مطبعة مهر، قم - إيران، ط١، ١٤١٣ هـ.
٢٠. الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، دفتر الانتشارات الإسلامية التابعة لجامعة المدرسين للحوزة العلمية، قم، ط٥، قم - إيران، ١٤١٧ ق.
٢١. العامل، حسين مكي، بداية المعرفة، الناشر: دار الزهراء، قم - إيران، ط١، ١٣٢٩ هـ.
٢٢. عبد الحميد، صائب، المذاهب والفرق في الإسلام، الناشر: مركز رسالة، قم - إيران، د.ط، د.ت.
٢٣. الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، الطبعة الأميرية، ط٣، د.ت.
٢٤. الكعبي، زين العابدين عبد علي طاهر، عصمة الأنبياء، مركز الرسالة، قم، ١٤٣٢ هـ.
٢٥. المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، بيروت - لبنان، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٣ هـ.
٢٦. مجموعة مؤلفين، موسوعة الفرق المنتسبة للإسلام، الناشر: موقع الدرر السنية، تم تحميله في ربيع الأول ١٤٣٣ هـ.
٢٧. المظفر، محمد حسين، دلائل الصدق لنهج الحق، الناشر: ستارة، قم - إيران، ط١، ١٤٢٣ هـ.
٢٨. المعتزلي، القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، د.ت.

٢٩. المعتق، عواد بن عبد الله، المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها، الناشر: مكتبة الراشد، الرياض - السعودية، ط٢، ١٤١٦ هـ.
٣٠. المغربي، علي عبد الفتاح، الفرق الكلامية الإسلامية، الناشر: مكتبة وهبة، القاهرة - مصر، ط٢، ١٤١٥ هـ.
٣١. المفيد، محمد بن محمد، النكت الاعتقادية، الناشر: مطبعة مهر، قم - إيران، ط١، ١٤٢٣ هـ.
٣٢. الورداني، صالح، فرق أهل السنة جماعات الماضي وجماعات الحاضر، الناشر: ستارة، قم - إيران، ط١، ١٤٢٤ هـ.



الكمال التقني للدين بإبلاغ الإمامة والخلافة العلوية؛ قراءة جديدة في تفسير آية الإكمال^١

محمد فاكر ميدي^٢

السيد مهدي حسيني^٣

الملخص

يشتمل مقطع الإكمال الوارد في الآية الثالثة من سورة المائدة على خمس مسائل هي: يأس الكفار، الخشية، إكمال الدين، إتمام النعمة، والرضا الإلهي. وقد استُعملت مفردة «اليوم» في هذه الآية مرتين، فأضحى المراد من الظرف والمظروف موضعاً للاختلاف بين الشيعة وأهل السنة منذ قديم الأيام حتى عصرنا الراهن. و المظروح للبحث هو: ما المراد الإلهي من العناصر الخمسة المتقدمة، خصوصاً الإكمال والإتمام وتعيين الظرف الزمني، وفقاً لتعاليم مدرسة أهل البيت (عليه السلام)؟ ونقد الرؤية المقابلة (إشكالية البحث). وبعد نقل روايات الفريقين ومناقشتها ونقد أقوال المفسرين (منهج البحث)، تروم هذه الدراسة التوصل إلى الحقيقة وبيان أنّ الرؤية الغديرية فقط - من بين الآراء والأقوال المتعددة في تعيين مصداق اليوم ومظروفه - هي المبيّنة للواقع والكاشفة عن الحقيقة (نتائج البحث). عسى أن يشكل هذا الأمر خطوة في طريق التعريف بواقعة الغدير وتقديمها إلى الباحثين في هذا المجال وطلاب

١. تاريخ الاستلام: ٢٠٢٥/٠٦/١٠م؛ تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٩/٠٦م.

<https://doi.org/10.22034/iaj.2026.241303> doi

٢. أستاذ في جامعة المصطفى العالمية وعضو في هيئتها العلمية (M.FAKER@MIU.AC.IR).

٣. طالب دكتوراه قسم الفقه والمعارف الإسلامية، الاختصاص الدقيق التفسير وعلوم القرآن، جامعة المصطفى

العالمية (الباحث المسؤول) (mah_hoseini21@yahoo.com).



الحقيقة بصورة مختلفة؛ ليسهم ذلك في إزالة الغبار العالق على جبين البحث في مسألة الولاية (هدف البحث).
الكلمات المفتاحية: القرآن، تفسير القرآن، آية إكمال الدين، إتمام النعمة، الغدير، الإمامة.

المقدمة

آية الإكمال من الآيات التي سعى مفسرو الفريقين إلى تفسيرها وفقاً لآرائهم وتوجهاتهم بحساسية بالغة من خلال استخدام مناهج واتجاهات وأساليب متنوعة وعبر أدوات العقل والنقل والأدبيات المختلفة. وقد أنجز الباحثون في هذا المجال أبحاثاً ودراسات قيّمة أحادية الموضوع وذلك في سياق كتب ومقالات ورسائل علمية رصينة. وربما يكون الجديد في هذه المقالة هو إعادة القراءة ضمن هيكلية جديدة. وكيف كان، فقد اتّسقت أبحاث هذه الدراسة في ثلاثة أطر أساسية، هي: ما يدور مدار التفسير، وما يقع في سياق البحث التفسيري، وما وراء تفسير الآية؛ أوردنا في كلّ إطار منها رأي الشيعة، ثم ناقشنا الرأي أو الآراء المعارضة لها.

نص الآية

﴿الْيَوْمَ يَنْسُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَحْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنَ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ (المائدة: ٣).

المبحث الأول: مطالب متعلقة بتفسير الآية

١-١- موقع الآية

تندرج الفقرات المتقدمة المعروفة بـ «آية الإكمال» مطلع سورة المائدة، وهي من أواخر السور المدنية. ولا نقاش في مدنية سورة المائدة على نحو العموم، بيد أن تصنيف آية الإكمال بين الآيات المدنية، يتوقّف على اعتماد المعيار الزمنيّ في التصنيف إلى المكي والمدنيّ، ولا فرق بناء على اعتماد هذا المعيار بين نزول الآية في مكة أو منى أو عرفات أو غدير خم. والمقصود من المعيار المشار إليه هو أن الآيات



النازلة بعد الهجرة مدنية وإن نزلت في مكة. وعلى أي حال، هذه الآية واقعة بين المستثنى والمستثنى منه، المستثنى هو الفقرتان: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكَُمْ فُسُقٌ» (المائدة: ٣)، والمستثنى منه فقرة: «فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمِهِ». ومع أن هذه الفقرات الثلاثة بمجموعها تشكل آية واحدة في القرآن الكريم من الناحية العددية؛ لكن يصح إطلاق مصطلح الآية على الفقرة المشتملة على الحديث عن يأس الكفار وإكمال الدين وإتمام النعمة والرضا الإلهي من زاويتين: الأولى من باب إطلاق اسم الكل على الجزء، نظير صحة إطلاق القرآن على الكل والجزء. ومن هنا، وافق ابن عاشور، وهو من مفسري أهل السنة، على وجود علاقة في المعنى بين جميع الفقرات، وأطلق عنوان الآية على المستثنى والمستثنى منه، فقال: «الْيَوْمَ يَنْسَى...» جملة وقعت معترضة بين آية المحرمات المتقدمة [حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ]، وبين آية الرخصة الآتية: وهي قوله: «فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ» لأن اقتران الآية بفناء التفرع يقضي باتصالها بما تقدمها. ولا يصلح للاتصال بها إلا قوله: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ الْآيَةُ» (ابن عاشور، ١٩٨٤م: ج ٥، ص ٢٩).

الزاوية الثانية هي أن هذه الآية فقرة مستقلة حقاً نزلت على النبي الأكرم ﷺ، مثلما يؤمن بذلك مفسرو الشيعة، قال العلامة الطباطبائي في تفسير الآية المتقدمة: «إذا تأملت صدر الآية، أعني قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ﴾ إلى قوله: ﴿ذَلِكَُمْ فُسُقٌ﴾، وأضفت إليه ذيلها، أعني قوله: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمِهِ﴾، وجدته كلاماً تاماً غير متوقف في تمام معناه وإفادة المراد منه إلى شيء من قوله: ﴿الْيَوْمَ يَنْسَى الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ﴾ (إلخ) أصلاً، وألفيته آية كاملة مماثلة وينتج ذلك أن قوله: ﴿الْيَوْمَ يَنْسَى الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ كلامٌ معترض موضوع في وسط هذه الآية غير متوقف عليه لفظ الآية في دلالتها وبيانها، سواء قلنا: إن الآية نازلة في وسط الآية، فتخللت بينها من أول ما نزلت، أو قلنا: إن النبي ﷺ هو الذي أمر كتاب الوحي بوضع الآية في هذا الموضع مع انفصال الآيتين واختلافهما نزولاً، أو قلنا: إنها موضوعة

في موضعها الذي هي فيه عند التأليف من غير أن تصاحبها نزولاً» (الطباطبائي، ١٤١٧هـ: ج ٥، ص ١٦٨).

ويؤيد هذا الكلام ما ورد في روايات الفريقين من اعتبار سبب النزول مختصاً بالفقرة المشتملة على اليأس والإكمال والإتمام والرضا، أو ذكر سبب نزول مستقل لكل من الفقرتين (الطبرسي، ١٣٧٢ش: ج ٣، ص ٢٤٦؛ العروسي الحويزي، ١٤١٥هـ: ج ١، ص ٥٨٧؛ الطبري، ١٤١٢هـ: ج ٦، ص ٥١؛ المبيدي، ١٣٧١ش: ج ٣، ص ٧؛ السيوطي، ١٤٠٤هـ: ج ٢، ص ٢٥٦ - ٢٥٧). وكيف كان، فالفقرتان المصدّرتان بكلمة «اليوم» عبارة عن جملة معترضة بين المستثنى والمستثنى منه؛ لأنّ معنى ما قبلهما وما بعدهما غير متوقّف عليهما أبداً، وهذا ما أفاده الطبرسي أيضاً (الطبرسي، ١٣٧٢ش: ج ٣، ص ٢٤٧). وسنبيّن لاحقاً أنّ آية الإكمال وفقاً لرؤية الشيعة إحدى الآيات المتعلقة بواقعة الغدير.

ثم إنّ بعض مفسّري أهل السنّة بذل جهوداً حثيثة في تفسيره الذي بحث فيه ترتيب السور حسب النزول لتبرير ارتباط هذه الفقرة بما قبلها وما بعدها من أجل إظهار أنّ هذه الجمل والعبارات هي آية واحدة، وطعن في قول القائلين باستقلال فقرات الآية المذكورة من الشيعة (انظر: دروزة، ١٣٨٣هـ: ج ٩، ص ٢٨ - ٢٩).

لا ريب في أنّ فقرة «الْيَوْمَ... دِينًا» إن كانت قطعة مرتبطة بما قبلها وما بعدها في الآية المذكورة، فلا بد من أن تكون جملة معترضة، بمعنى أنّه لما أعلن الباري تعالى حرمة بعض الأمور التي كانت متعارفة في الجاهلية، كالهيئة والدم ولحم الخنزير والإهلال لغير الله والذبح على النّصب والاستقسام بالأزلام، وشدّد عليهم في هذه الأمور، أعلن قبل بيان المستثنى منه أنّ هذه الأحكام إكمال للدين وسبب للخروج من الكفر والضلال إلى الدين الإلهي المرضي، وبعد هذا التشديد ذكر حكم المستثنى منه بكلام لين وبأسلوب لطيف.

وهذا الكلام قد يكون مقبولاً بلحاظ الصناعة الأدبية؛ لكن لما كان القرآن الكريم قد تحدّث قبل هذه الآية كراراً ومراراً في مراحل مختلفة، حسب ترتيب النزول، عن

تحريم كثير من هذه الأمور، كما سنشير إليه لاحقًا، فإنّ هذا التفسير لا يمكن أن يصحّ.

٢-١- زمان النزول ومكانه

دُكرت في مكان نزول الآية وزمانه أقوال مختلفة من الفريقين ، نستعرض فيما يأتي أهمها:

١-٢-١- حجة الوداع في منى

يروى بعض المحدثين أنّ منى هي محلّ نزول [الآيات الأولى] من سورة المائدة. أخرج البيهقي بسنده، عن إسحاق بن يوسف، عن سفيان، عن شهر بن حوشب، عن أسماء بنت يزيد، قالت: «نزلت سورة المائدة على النبي ﷺ بمنى حتى إن كادت أو كادت من ثقلها لتكسر عظام الناقة» (البيهقي، ١٤٢٣هـ: ج ٤، ص ٧٨). وهذا يعني أنّ النبي الأكرم ﷺ كان عند نزول هذه الآية راكبًا على ناقته، شبيه ما نُقل حول عرفة.

وفي تحليل هذا الرأي ومناقشته يُقال: روى الطبري رواية مشابهة عن جرير، عن ليث، عن شهر بن حوشب، عن أسماء بنت يزيد، أنّها قالت: «نزلت سورة المائدة جميعًا وأنا أخذه بزمام ناقة رسول الله ﷺ العضباء. [و] قالت: فكادت من ثقلها أن يُدقّ عضد الناقة» (الطبري، ١٤١٢هـ: ج ٦، ص ٥٤). وعلى الرغم من عدم الإشارة في هذه الرواية إلى مكان نزول الآية؛ لكن بما أنّه رواها في سياق روايات عرفات، يمكن القول: مراده عرفات لا منى. مضافًا إلى أنّه لم يرد في المصادر الروائية والتفسيرية أنّ السورة نزلت في منى. فقد أخرج ابن كثير هذا الأمر حول سورة المائدة في رواية رواها أحمد بن حنبل، عن شهر بن حوشب، عن أسماء بنت يزيد، جاء فيها: «إذ نزلت عليه المائدة كلّها، وكادت من ثقلها تدقّ عضد الناقة» (ابن كثير، ١٤٢٠هـ: ج ٣، ص ٣)، دون ذكر مكان النزول، كما أخرج هذه الرواية نفسها بشأن سورة الأنعام أيضًا، بتعبير: «إن كانت من ثقلها لتكسر عظام الناقة» (ابن كثير، ١٤٢٠هـ: ج ٣، ص ٢٣٧). ومن مجموع هذا التخطّط والتهافت يتّضح إمكان القدح بهذا القول.



١-٢-٢- يوم عرفة في عرفات

نقل الطبري، وهو من كبار مفسري أهل السنة، هذه الرواية بأشكال مختلفة، وقال: إنَّ النبي ﷺ لم يعيش بعد نزول هذه الآية إلا إحدى وثمانين ليلة (الطبري، ١٤١٢هـ: ج ٦، ص ٥٢-٥٣؛ فخر الدين الرازي، ١٤٢٠هـ: ج ١١، ص ٢٨٨؛ الألوسي، ١٤١٥هـ: ج ٣، ص ٢٣٤). وبعد نقل روايات عديدة في هذا الشأن، وبيان آراء المفسرين، رجَّح نزول الآية في عرفات ويوم عرفة لصحة أسانيد رواياتها. ووافقه مفسرون آخرون على هذا القول، سواء كانوا ناقلين أو قائلين، وذكروا أنَّ هذه الآية نزلت يوم عرفة، وهو يوم الجمعة، في حجة الوداع، في السنة العاشرة للهجرة، في عرفات، وقد كان رسول الله ﷺ راكباً على ناقته العضباء (الرازي، ١٤٢٠هـ: ج ١١، ص ٢٨٧؛ البيضاوي، ١٤١٨هـ: ج ٢، ص ١١٥). ورجَّح ابن عاشور هذا القول أيضاً (ابن عاشور، ١٩٨٤م: ج ٥، ص ٢٩). وهنالك بد من الالتفات إلى نقطتين محوريّتين:

(١) إنَّ قول الطبري بأنَّ النبي ﷺ عاش بعد نزول آية الإكمال واحداً وثمانين يوماً، يعني أنَّ وفاته كانت في الثامن والعشرين من شهر صفر، وهذا يتطابق مع نزولها في عرفة؛ حيث يبقى من شهر ذي الحجة واحد وعشرون يوماً، يضاف إليها شهراً محرم وصفر، فيكون المجموع واحداً وثمانين يوماً. بيد أنَّ بعض المؤرخين، كالواقدي (م ٢٠٧هـ) وخليفة بن خياط (م ٢٤٠هـ) والمسعودي (م ٣٤٦هـ)، رَوَوْا أنَّه توفي يوم الاثنين الموافق للثاني عشر من شهر ربيع الأول، ودُفن يوم الثلاثاء (الواقدي، ١٤٠٩هـ: ج ٣، ص ١١٢٠؛ ابن خياط، ١٣٩٧هـ: ج ١، ص ٩٤؛ المسعودي، دون تاريخ: ج ١، ص ٢٤٤). ومن البديهي أنَّ نزول آية الإكمال طبقاً لهذه الروايات التاريخية سيكون مطابقاً لأيام الغدير.

(٢) إنَّ دليل الطبري على نزول آية الإكمال يوم عرفة وفي عرفات هو رواية عمر بن الخطاب (الطبري، ١٤١٢هـ: ج ٦، ص ٥٤). لكنَّ هذه الرواية نفسها أفادت نزول سورة المائدة في عرفات، كما ورد عن ابن عباس وغيره أنَّ سورة المائدة نزلت على النبي ﷺ يوم الاثنين في جبل عرفات (المصدر نفسه). وإذا كان الأمر كذلك يجب

الأخذ بأحد المطللين: إما أن آية «اليوم أكملت» لم تكن في هذا الموضع (مستهلّ سورة المائدة)، ثم نُقلت إليه لاحقاً، وإما أنها لم تكن آخر آية نزلت على النبي ﷺ؛ وذلك لوجود أحكام كثيرة بعدها بحسب ترتيب آيات سورة المائدة.

١-٢-٣- التفصيل بين فقرتي اليأس والإكمال

ذهب بعض مفسري أهل السنة، ومنهم القرطبي، إلى التفصيل بين فقرتي «اليوم يؤس الذين كفروا» و«اليوم أكملت لكم دينكم»؛ لأنّه نقل عن الضحاك المفسر في عصر التابعين أنّه قال بشأن «اليوم يؤس»: نزلت هذه الآية حين فتح مكة، وذلك أن رسول الله ﷺ فتح مكة لثمان بقين من رمضان سنة تسع، ويقال: سنة ثمان، ودخلها ونادى منادي رسول الله ﷺ: «ألا من قال: لا إله إلا الله فهو آمن، ومن وضع السلاح فهو آمن، ومن أغلق بابه فهو آمن» (القرطبي، ١٣٦٤ش: ج ٦، ص ٦١٣). وفي ما يرتبط بآية «اليوم أكملت لكم دينكم» قال: «إنّ النبي ﷺ حين كان بمكة لم تكن إلا فريضة الصلاة وحدها، فلما قدم المدينة أنزل الله الحلال والحرام إلى أن حجّ، فلما حجّ وكمل الدين نزلت هذه الآية» (المصدر نفسه). وقد تبّنى علماء ومفسرون آخرون هذا القول أيضاً (البغدادى، ١٤١٥هـ: ج ٢، ص ٩).

تحليل ومناقشة

صحيح أنّ التفصيل بين نزول الآيتين، والقول بأنّ فقرة «اليوم يؤس الذين كفروا» نزلت سنة ثمان من الهجرة أثناء فتح مكة، وفقرة «اليوم أكملت لكم دينكم» نزلت في عرفات - على فرض صحّة هذا القول - أمر ممكن بحسب مباحث علوم القرآن وترتيب الآيات، وعلى أساس القواعد الأدبية يمكن اعتبارهما جملتين معترضتين مستقلّتين، ومن حيث المكية والمدنية الذهاب إلى أنّهما نزلتا في مكة. لكن يجب القبول بأنّ نزول جملتين متواليتين في غضون أمد زمني يمتدّ إلى سنتين بعيداً عن سياق الآيات؛ ذلك أنّ مفاد الآية الاتصال في معنى موحد كاشف عن الامتنان في أربعة مجالات: يأس الكفار وإكمال الدين وإتمام النعمة والرضا الإلهي، وعدم التفكيك بين أجزائها. نعم، ثمة اختلاف حول الإخبار عن يأس الكفار هل يقع في



دائرة الامتنان أو التهديد؟ فذهب بعض المفسرين إلى أنَّ قوله تعالى: «واخشون» المتمم ليأس الكفار يفيد التهديد لا الامتنان، ويبدو أنه كلامٌ متينٌ، لكن إن كان المقصود مجرد الإخبار عن يأس الكفار فلا مَنْ فيه، أما إذا كان المراد إيجاد اليأس لديهم فهو مَنْ قطعاً.

١-٢-٤- في طريق حجة الوداع

أفادت بعض الروايات، ومنها رواية الربيع بن أنس، أنَّ سورة المائدة نزلت على النبي ﷺ في مسيره في حجة الوداع وهو على راحلته (الطبري، ١٤١٢هـ: ج ٦، ص ٥٤؛ الطبرسي، ١٣٧٢ش: ج ٣، ص ٢٤٦). وهنا ينبغي القول: إن كان المقصود من المسير في حجة الوداع بعد موضع غدير خم، فلا دليل على ذلك. لكن إن كان المراد هو المسير من مكة إلى غدير خم، فمن الممكن انطباق هذا القول على رأي الشيعة بأن الآية نزلت في غدير خم وعند العودة من حجة الوداع، وعندئذ يكون كلاماً مقبولاً.

١-٢-٥- الثامن عشر من ذي الحجة في غدير خم

ذهب مفسرو الشيعة قاطبةً، انطلاقاً من الروايات المأثورة عن أئمة أهل البيت  إلى القول بأن آية الإكمال نزلت في غدير خم (قرب ميقات الجحفة)، بعدما نصب رسول الله ﷺ الإمام علي عليه السلام إماماً واستخلفه على المسلمين من بعده (الطبرسي، ١٣٧٢ش: ج ٣، ص ٢٤٧؛ الطباطبائي، ١٤١٧هـ: ج ٥، ص ١٧٧ وغيرها من التفاسير الشيعية).

١-٣- سبب نزول الآية

لا يوجد في مصادر أهل السنة في التفسير وعلوم القرآن كلام صريح حول سبب نزول آية الإكمال، لكن يمكن من خلال تتبع كلمات بعض المفسرين التوصل إلى قول بعضهم: لما نظر النبي ﷺ فلم يرَ إلا موحدًا ولم يرَ مشركًا؛ حمد الله، فنزل عليه جبريل عليه السلام بقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ يَبْسُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ﴾ (الطبري، ١٤١٢هـ: ج ٦، ص ٥١). على فرض صحة هذه الرواية، فهي تنسجم مع الجملة الأولى المصدرة



بكلمة «اليوم» فقط، ولا صلة لها بفقرة «اليوم أكملت لكم دينكم»، فضلاً عن أن هذا القول معارض للقول بنزول «اليوم يئس» أثناء فتح مكة.

أما المصادر الكلامية والروائية والتفسيرية للشيعة فقد دلت على وجود سبب خاص وعملي لنزول الآية المذكورة، نشير هنا إلى نموذج واحد منها: أخرج الكليني أن أمير المؤمنين عليه السلام خطب الناس بالمدينة بعد سبعة أيام من وفاة رسول الله ﷺ، فقال: «... فخرج رسول الله ﷺ إلى حجة الوداع، ثم صار إلى غدير خم، فأمر فأصلح له شبه المنبر، ثم علاه وأخذ بعضدي حتى رئي بياض إبطيه، رافعاً صوته قائلاً في محفله: «من كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه»، فكانت على ولايتي ولاية الله، وعلى عداوتي عداوة الله. وأنزل الله عز وجل في ذلك اليوم ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾، فكانت ولايتي كمال الدين ورضا الرب جل ذكره» (الكليني، ١٣٦٥ ش: ج ٨، ص ٢٧). كما أخرج الصدوق بسنده عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «قال رسول الله ﷺ: يوم غدير خم أفضل أعياد أمتي، وهو اليوم الذي أمرني الله تعالى ذكره فيه بنصب أخي علي بن أبي طالب علماً لأمتي يهتدون به من بعدي، وهو اليوم الذي أكمل الله فيه الدين، وأتم على أمتي فيه النعمة، ورضي لهم الإسلام ديناً» (ابن بابويه، ١٣٧٦ ش: ص ١٢٦). كذلك روى عن زيد بن أرقم، قال: لما رجع رسول الله ﷺ من حجة الوداع نزل بغدير خم، ثم أمر بدوحات فقم ما تحتهنّ، ثم قال: «كأنني قد دُعيت فأجبت، إني تركت فيكم الثقلين، أحدهما أكبر من الآخر: كتاب الله وعترتي أهل بيتي، فانظروا كيف تخلفوني فيهما، فإنهما لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض. ثم قال: إن الله مولاي وأنا مولى كلّ مؤمن، ثم أخذ بيد علي بن أبي طالب عليه السلام، فقال: من كنت وليه فهذا وليه، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه» (ابن بابويه، ١٣٩٥ هـ: ج ١، ص ٢٣٥).

وفي الحقيقة، فإن سبب النزول العملي لآية الإكمال هو فعل النبي الأكرم ﷺ عندما نصب الإمام علياً عليه السلام إماماً للمسلمين، وقال جملته المعروفة: «من كنت مولاه فهذا علي مولاه». وقد وردت هذه الجملة الشهيرة في مولاة أمير المؤمنين عليه السلام.



في أغلب المصادر الروائية والتاريخية لأهل الستة بمنتهى الصراحة أيضًا، مصحوبة بدعاء «اللهم وال من والاه وعاد من عاداه»، وذكر أنّ ذلك كان في غدير خم قرب الجحفة، ومن المفسرين الذين رووا ذلك شمس الدين الذهبي المتوفى سنة ٧٤٨ هـ (الذهبي، ١٤١٣هـ: ج ٣، ص ٦٣٣).

وعلى هذا الأساس، تعدّ آية الإكمال من آيات الغدير، حيث إنّ القرآن الكريم تحدّث عن إمامة الإمام علي عليه السلام في ثلاثة مواضع: قبل الغدير وأثناء الغدير وبعد الغدير. فقبل الغدير، تبرز آية التبليغ، حيث قال الباري تعالى: «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ» (المائدة: ٦٧). فإثر نزول هذه الآية كلف النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم بإبلاغ أمر مهمّ للأمة يعدل الرسالة بتمامها، فعمد في حجة الوداع وفي غدير خم تحديدًا إلى نصب علي بن أبي طالب عليه السلام وليًا وإمامًا على المسلمين. وقد نسب العلامة الحلي هذا الأمر المهم إلى الجمهور، مصرحًا بأنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم نصب عليًا إمامًا على أساس آية التبليغ، فقال: إنّها [«يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ»] نزلت في بيان فضل علي عليه السلام يوم الغدير، فأخذ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بيد علي عليه السلام، وقال: «أيها الناس، أأست أولى منكم بأنفسكم؟ قالوا: بلى يا رسول الله، قال: من كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه، وانصر من نصره، واخذل من خذله، وأدر الحقّ معه كيف ما دار» (الحلي، ١٩٨٢م: ص ١٧٣).

وبعد هذه الواقعة المهمة، تحقق الموضع الثاني للغدير بنزول آية الإكمال، فبحسب كلام العلامة الحلي، بعد نصب الإمام علي عليه السلام [من قبل الباري تعالى نفسه والإعلان عن ذلك بواسطة النبي صلى الله عليه وآله وسلم]، وقبل أن يتفرّق الناس، نزلت آية: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا» (الحلي، ١٩٨٢م: ص ١٩٢). وبعد واقعة الغدير ونزول آية الإكمال، والتبريك للإمام بهذه المناسبة وصدور مواقف إيجابية وسلبية مختلفة بشأن ذلك، أفادت الأحداث التاريخية بنزول الآيات الأولى من سورة المعارج، وهي قوله تعالى: «سَأَلَ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ * لِلْكَافِرِينَ لَيْسَ لَهُ دَافِعٌ * مِنَ اللَّهِ ذِي الْمَعَارِجِ» (المعارج: ١-٣) (الطبرسي، ١٣٧٢ش: ج ١٠، ص ٥٣٠؛ العروسي الحويزي، ١٤١٥هـ: ج ٥، ص ٤١٨؛ الطباطبائي، ١٤١٧هـ: ج ٢٠، ص ١١؛ وانظر:

الأميني، ١٤١٦هـ: ج ١، ص ٤٦٠ - ٤٧٠).

قد يتبادر إلى الأذهان السؤال الآتي: لما كانت هذه الفقرة العظيمة، التي بينت أهمّ مسألة إسلامية على الإطلاق بحيث جعلت معياراً لتبليغ الرسالة النبوية، على هذا القدر الكبير من الأهمية، فلماذا وردت في ثنايا آيات فيها بيان لأحكام فقهية، ووقعت بين المستثنى والمستثنى منه؟ ثم إن كانت هذه الآية مرتبطة بآية التبليغ ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾ (المائدة: ٦٧)، فلم فصل بينهما؟

أجاب بعض المفسرين عن هذا الإشكال قائلاً: إنّ الآيات القرآنية - وكذلك سور القرآن الكريم - لم تُجمع كلّها مرتبة حسب نزولها الزمني، بل نشاهد كثيراً من السور التي نزلت في المدنية فيها آيات مكية أي نزلت في مكة، كما نلاحظ آيات مدنية بين السور المكية أيضاً. وبناء على هذه الحقيقة، فلا عجب من وجود هذا الفاصل في القرآن بين الآيتين المذكورتين، فلو كانت الآيات القرآنية مرتبة حسب زمن نزولها لورد الاعتراض. ثم هناك احتمال وهو أن يكون سبب حشر موضوع واقعة غدير خم في آية تتحدث عن موضوع لا صلة لها به مطلقاً، مثل موضوع أحكام الحلال والحرام من اللحوم، إنما هو لصيانة الموضوع الأول من أن تصل إليه يد التحريف أو الحذف أو التغيير؛ فلا يستبعد - والحالة هذه - أن تُتخذ إجراءات وقائية لحماية الأدلة الخاصة بالخلافة من أجل إيصالها إلى الأجيال المتعاقبة دون أن تمسّها يد التحريف، ومن هذه الإجراءات حشر موضوع الخلافة - المهم جداً - في القرآن بين آيات الأحكام الشرعية الفرعية لإبعاد عيون المعارضين وأيدي العابثين عنها (مكارم الشيرازي وآخرون، ١٣٧٤ش: ج ٤، ص ٢٧٠).

المبحث الثاني: تفسير الآية

بعد تناول عدد من البحوث المرتبطة بتفسير الآية، نسلط مزيداً من الأضواء لتفسير فقرات آية الإكمال، لكن بما أنّ هذه الفقرة مشتملة على معارف كلامية وسياسية وولائية جمّة، لا يتسع المجال لبحثها جميعاً في هذه العجالة، سنكتفي بدراسة بعض النقاط المختارة فقط:

٢-١- «الْيَوْمَ يَأْسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ»

٢-١-١- مفهوم «اليوم» ومصادقه

الاستعمال الأصلي لمفردة «يوم» في اللغة بمعنى زمن محدد بين الفجر الثاني وغروب الشمس؛ ولهذا ورد في عرف العرب أنّ «من فعل شيئاً بالنهار وأخبر به بعد غروب الشمس يقول: فعلته أمس؛ لأنه فعله في النهار الماضي» (الفيومي، ١٤١٤هـ: ج ٢، ص ٦٨٢). لكنّ معنى اليوم لا يقتصر على ما ذكر، بل له استعمالات مختلفة، فتارة يُستعمل للزمن الواقع بين طلوع الشمس وغروبها، فهو في الحقيقة يطلق على ما يقابل الليل، كما في قوله تعالى: ﴿قَالَ مَوْعِدُكُمْ يَوْمَ الزَّيْنَةِ وَأَنْ يُخَشِّرَ النَّاسَ ضُحًى﴾ (طه: ٥٩). وتارة يُستعمل في ما يشمل الليل والنهار، نحو قوله جلّ وعلا: ﴿قَالُوا لَا طَاقَةَ لَنَا الْيَوْمَ بِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ﴾ (البقرة: ٢٤٩). وتارة يرد استعمال هذه المفردة في أمد أوسع وبمعنى الدهر والزمن، مثل قول الباري تعالى: ﴿وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ جُلُودِ الْأَنْعَامِ بُيُوتًا تَسْتَخِفُّونَهَا يَوْمَ ظَعْنِكُمْ وَيَوْمَ إِقَامَتِكُمْ﴾ (النحل: ٨٠). والاستعمال الآخر لهذه الكلمة هو أبعد من دائرة المفهوم المادي لها، نظير قوله عزّ وجلّ: ﴿وَيَوْمَ يُخَشِّرُهُمْ جَمِيعًا﴾ (الأنعام: ١٢٨)، وكذلك قوله تعالى: ﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ﴾ (فصلت: ١٢). وعندما تقترب الألف واللام بكلمة «يوم» (اليوم) فهو يعني الزمن الحاضر بين الأمس والغد، وهو في الآية مورد البحث بهذا المعنى، لكنّ الكلام يدور حول أيّ يوم هذا اليوم؟ هناك أقوال عديدة في هذا الخصوص، سنبيّن أدناه أهمها:

١) يوم محدّد في العلم الإلهي

أحد الأقوال المذكورة في تحديد مصداق «اليوم» هو أنّه لا يراد منه في هذه الآية يوم معلوم يعلمه الناس؛ بل معناه اليوم الذي يعلمه الله دون خلقه. ذكر الطبري هذا القول عن ابن عباس، ولم يوافق عليه (الطبري، ١٤١٢هـ: ج ٦، ص ٥٥).

إن إطلاق الله تعالى لفظ «اليوم» على يوم معين كعرفة حسبما يعتقد أهل السنة، وكون مراده يوماً غير محدّد لا يعلمه إلا هو، يستلزم الإشكال من جهتين:

أولاً: إنّهُ غير مناسب من الناحية الأدبية؛ لأنّ كلمتي «اليوم» الواردتين في الآية

بحسب القواعد النحوية متعلقتان بالفعلين «يُس» و «أُكملت» (الزمخشري، ١٤٠٧هـ: ج ١، ص ٥٩٣؛ الدرويش، ١٤١٥هـ: ج ٢، ص ٤١١؛ الدعاس، ١٤٢٥هـ: ج ١، ص ٢٤٢). واليأس والإكمال في الآية ظاهران في اليأس والكمال المطلق لا النسبي، بمعنى أنه لا يمكن الإعلان عن كمال الدين قبل الإكمال التام له بكل ما للكلمة من معنى. وبعبارة أخرى: إعلان الله تعالى عن تحقق اليأس وإكمال الدين يفيد أن الدين قد اكتمل، ومن ثم لا يمكن أن يكون المراد منذ بدء البعثة حتى تشريع آخر ركن في الدين.

ثانيًا: هذه الآية في مقام الامتنان ومواساة النبي ﷺ، وكذلك تعزية المسلمين وجبر خواطهم من خلال استعمال تعابير «من دينكم»، «أُكملت لكم»، «دينكم»، «أتممت عليكم»، «رضيت لكم». ومن البديهي أنه لا أثر للامتنان والمواساة في حال عدم علم المخاطب في أي يوم يتحقق هذا الأمر المهم.

٢) مطلق الأيام

ذهب بعض مفسري أهل السنة إلى أن «اليوم» ظاهر في أن المراد ليس يومًا بعينه، بل مطلق الأيام، أو قل: الزمان الحاضر [في عصر نزول الآية] (الزمخشري، ١٤٢٥هـ: ج ١، ص ٦٠٤؛ البروسوي، دون تاريخ: ج ٢، ص ٣٤٢؛ الآلوسي، ١٤١٥هـ: ج ٣، ص ٢٣٣). قال الزمخشري في شرح هذا الكلام: «أراد به الزمان الحاضر وما يتصل به ويدانيه من الأزمنة الماضية والآتية كقولك: كنت بالأمس شابًا وأنت اليوم أشيب، فلا تريد بالأمس اليوم الذي قبل يومك ولا باليوم يومك» (الزمخشري، ١٤٢٥هـ: ج ١، ص ٦٠٤).

في ضوء ما تقدم في مناقشة القول الأول، يتضح الرد على الزمخشري ومن ذهب مذهبه؛ لأن سياق كلمة «اليوم» يفيد يومًا معينًا، خصوصًا إن قيل بنزول الآية يوم عرفة في حجة الوداع، فحينئذ تكون الألف واللام للعهد، ويراد منه اليوم الحاضر.

٣) يوم المبعث النبوي

أشير إلى هذا القول في بعض التفاسير بصيغة الاستفهام، وهو ما يكشف عن وجود قائل بهذا الرأي، فقال العلامة الطباطبائي: «هل المراد به [اليوم] زمان ظهور الإسلام

بعثة النبي ﷺ ودعوته؟» (الطباطبائي، ١٤١٧هـ: ج ٥، ص ١٦٩).

تتبعنا جلّ التفاسير الموجودة، لا سيما تفاسير أهل السنّة، فلم نعر على أثر لهذا القول، وعلى أيّ حال بعدما نقل العلامة الطباطبائي القول المذكور شرع في مناقشته، فقال: «لا سبيل إلى ذلك لأنّ ظاهر السياق أنّه كان لهم دين كان الكفار يطمعون في إبطاله أو تغييره، وكان المسلمون يخشونهم على دينهم، فأياس الله الكافرين مما طمعوا فيه وآمن المسلمون، وأنّه كان ناقصاً فأكمّله الله وأتمّ نعمته عليهم، ولم يكن لهم قبل الإسلام دين حتى يطمع فيه الكفار أو يكمله الله ويتمّ نعمته عليهم. على أنّ لازم ما ذكر من المعنى أن يتقدم قوله: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ»، على قوله: «الْيَوْمَ يَنْسَ الَّذِينَ كَفَرُوا»؛ حتى يستقيم الكلام في نظمه» (المصدر نفسه).

ولنا أن نضيف إلى ما قاله العلامة أنّه لا معنى لأن يشار إلى أول يوم من البعثة النبوية بتعبير «اليوم» والذي يعني «هذا اليوم» في آخر أيام العصر النبوي وبعد مرور أكثر من عشرين سنة، فهذا نظير أن يقال بعد ما يربو على العشرين سنة على انتصار الثورة: اليوم انتصرت الثورة. لا ريب في أنّه ليس من البلاغة والفصاحة في شيء أن يصدر مثل هذا الكلام من شخص اعتيادي، ناهيك عن المتكلم الحكيم والبليغ. نعم، قد يُطلق كلام كهذا في الذكرى السنوية لانتصار الثورة، لكن الآية ليست في هذا المقام.

٤، يوم صلح الحديبية

في معرض تعداده للأيام المهمّة في تاريخ الإسلام التي هي مظنّة المصداق لهذا اليوم العظيم، ذكر بعض المفسرين يوم صلح الحديبية أيضاً (انظر: جواد آملّي، ١٣٧٨ش: ج ٢١، ص ٥٧٧). صحيح أنّ يوم صلح الحديبية يوم عظيم إلى درجة أنّ ابن شهاب الزهري قال فيه: ما فُتح في الإسلام فتح قبله كان أعظم منه (ابن هشام، ١٣٧٥هـ: ج ٢، ص ٣٢٢)، وهو اليوم الذي مهّد لفتح مكة؛ لكنّ هذا لا يعني أنّه يوجب إكمال الدين، خصوصاً أنّ الكفار حتى عند عقد صلح الحديبية لم يؤمنوا بنبوة النبي ﷺ ورسالته؛ ولذا عندما قال النبي الأكرم ﷺ لأمير المؤمنين عليّ: «اكتب:

بسم الله الرحمن الرحيم»، قال سهيل بن عمرو: اكتب: «باسمك اللهم»، فوافق النبي ﷺ، ثم قال: اكتب: «هذا ما صالح عليه محمد رسول الله سهيل بن عمرو»، فقال سهيل: لو شهدت أنك رسول الله لم أقاتلك، ولكن اكتب اسمك واسم أبيك، فقال رسول الله ﷺ: اكتب: «هذا ما صالح عليه محمد بن عبد الله سهيل بن عمرو» (ابن هشام، ١٣٧٥هـ: ج ٢، ص ٣٠٨). في هذه الحالة، كيف يكون دين رسول الله ﷺ كاملاً والكفار يائسين من دينه؟ مضافاً إلى أنّ «اليوم» غير ظاهر في الزمن الماضي.

٥) يوم فتح مكة

يُستفاد من كلام بعض المفسرين ذهاب بعض المفسرين إلى أنّ المراد من اليوم في آية «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي» هو يوم فتح مكة (الطباطبائي، ١٤١٧هـ: ج ٥، ص ١٦٩). وفي مقام الردّ على هذا الرأي ينبغي القول: مفاد الآية هو إكمال الدين وإتمام النعمة، والحال أنّ الدين لم يكتمل بفتح مكة، حيث نزلت كثير من أحكام الحلال والحرام بعد الفتح وفي غضون السنتين أو الثلاثة اللاحقة، مضافاً إلى أنّه لم يتحقّق يأس جميع المشركين أثناء فتح مكة. إنّ أهمّ دليل على هذا المدّعى هو سريان العهود والمواثيق السائدة إلى حين البراءة من المشركين وحجّ الكفار على عاداتهم في الجاهلية، ومنها طواف النساء بالبيت عاريات (ابن الأثير الجزري، ١٤١٧هـ: ج ٢، ص ١٥٦).

أجل، قد يُحتمل أن يكون الذين يؤسّوا هم كفار قريش فقط، حيث كانوا قبل فتح مكة يمتّون أنفسهم بالنصر على المؤمنين، ويعتقدون أنّهم سيقضون على جيش الإسلام إن هجم عليهم في مكة. لكن لما فُتحت مكة، ورفع المسلمون شعار المرحمة بدل الملحمة والانتقام من الكفار، وتحولت بيوت شيوخهم ورؤوسهم إلى مأمن لأهل مكة، كما قال رسول الله ﷺ في ذلك اليوم: «من دخل دار أبي سفيان فهو آمن» (الذهبي، ١٤١٣هـ: ج ٢، ص ٥٣٨)، ضاعف هذا الأمر من يأس الكفار؛ لأنّه نوع من النضال السلبي في استسلام العدو وزيادة اليأس لديهم. بيد أنّ هذا الاحتمال لا يتلاءم مع إطلاق قوله تعالى: «الَّذِينَ كَفَرُوا» الشامل لجميع الكفار.

٦) التفصيل بين كلمتي «اليوم»

يُستفاد من تصفح تفاسير القرآن أنّ بعض المفسرين ذهب إلى التفصيل بين تعبير «اليوم» الواردين في الآية، بمعنى أنّ المراد من اليوم الأول «اليوم يئس» هو يوم فتح مكة، والمراد من اليوم الثاني «اليوم أكملت» هو يوم عرفة الموافق ليوم الجمعة (رشيد الدين الميبدي، ١٣٧١ش: ج ٣، ص ١٦؛ القرطبي، ١٣٦٤ش: ج ٦، ص ٦١٣). إن صحّت دعوى التفصيل بين مفردتي «اليوم» فهذا يعني أنّ اليوم الأول ظرف ليأس الكفار من عودة المؤمنين إلى وادي الكفر مثلما كان صناديد قريش يتمنون قبل ذلك اليوم ويقولون: «اعْلُ هُبْل، اعْلُ هُبْل» (الذهبي، ١٤١٣هـ: ج ٢، ص ١٧٤)، واليوم الثاني ظرف لإكمال الدين والرضا الإلهي. لكن إذا كان المراد من تعبيرين متشابهين في آية واحدة، بينهما ارتباط وثيق في المعنى، يومين محددين يفصل بينهما أكثر من عامين، فهذا مخالف لسياق الجملتين؛ وذلك لوجود ارتباط مضموني بين فقرتي «الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ» و «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ»، وكذلك بين الفقرتين التاليتين لهما، بحيث إنّ يأس الكفار وإكمال الدين يشكلان مفهومًا واحدًا. ومن هنا، فمن المستبعد وجود بون زمني بين مفهوم الفقرتين؛ لعدم إمكان تحقق جزأين من مفهوم واحد في زمنين مختلفين.

قد يقال: إن كان المراد من التعبيرين يومًا واحدًا، فما الداعي لتكرار كلمة «اليوم»، وبإمكان المتكلم عطف الإكمال على اليأس والقول: «الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ وَأَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ»؟

والجواب: يمكن القول بأنّ التكرار وتخصيص اليوم بالذكر مرتين بسبب أهمية الإكمال والتأكيد على بيان سنخ آخر من الامتنان إلى جانب يأس الكفار، بخلاف الوحدة الذاتية بين إتمام النعمة وإكمال الدين حيث وردا دون تكرار لفظ اليوم. كما أنّ التكرار يهدف إلى التأكيد على نوع الامتنان وتعددّه، بمعنى أنّه لا يمكن بيان يأس الكفار الذي يحمل طابعًا تهديدًا مع إكمال الدين المتّصف بطابع الامتنان في ظرف واحد، وذلك خلافًا لإتمام النعمة المتّحد مع إكمال الدين ذاتًا؛ ولذا جيء به دون تكرار لفظ «اليوم».

٧) يوم البراءة من المشركين

من الآراء والأقوال المذكورة في يوم الإكمال والإتمام، أنَّ المراد من «اليوم» ما بعد نزول البراءة من الزمان، حيث نقل العلامة الطباطبائي هذا القول وناقشه (الطباطبائي، ١٤١٧هـ: ج ٥، ص ١٦٩).

لإيضاح هذا القول ونقده ينبغي أن نقول: بعد إعلان البراءة، انتشر الإسلام في جميع أرجاء الجزيرة العربية انتشاراً واسعاً، فاندثرت سنن الجاهلية، وألغيت العهود والمواثيق بين المسلمين والكفار، حتى مُنع الكفار من دخول المسجد الحرام؛ لكنَّ جميع هذه الأمور المهمة تشكل أرضية للإكمال لا الإكمال نفسه؛ لنزول جملة من الأحكام - ومنها محتوى سورة المائدة - بعد نزول البراءة. يُضاف إلى ذلك أنَّ إطلاق قوله تعالى: «يَيَسُّ الَّذِينَ كَفَرُوا» شامل لجميع الكفار، بما فيهم كفار مكة واليهود والنصارى، بل حتى أباطرة الروم وإيران أيضاً، بينما المراد من البراءة من المشركين عدد محدود في رقعة جغرافية معينة فقط.

٨) يوم نزول الأحكام المذكورة في الآية

أحد الوجوه المتصورة في مصداق اليوم هو اليوم الذي نزلت فيه الأحكام الواردة في الآية، من قبيل حرمة الميتة والدم ولحم الخنزير وغيرها من المأكولات المحرمة، فقد نقل آية الله مكارم الشيرازي هذا القول وناقشه (مكارم الشيرازي وآخرون، ١٣٧٤ش: ج ٤، ص ٢٦٤). يمكن القول في نقد هذا الرأي: ليس لنزول هذه الأحكام من الأهمية ما يبعث على يأس الكفار ويوجب إكمال الدين، لا سيما أنَّ مضامينها وردت قبل ذلك في سور البقرة والأنعام والنحل أيضاً. مضافاً إلى أنها لم تكن آخر ما نزل على رسول الله ﷺ من أحكام؛ لنزول فرائض وأحكام أخرى في تتمّة هذه السورة أيضاً.

٩) يوم عرفة

ذهب كثيرٌ من مفسري أهل السنّة إلى أنَّ المقصود من «اليوم» هو يوم عرفة (انظر: الطبري، ١٤١٢هـ: ج ٦، ص ٥٢-٥٣؛ فخر الدين الرازي، ١٤٢٠هـ: ج ١١، ص ٢٨٧؛ ابن



عاشور، ١٩٨٤م: ج ٥، ص ٢٩). لكن ينبغي الالتفات إلى أنّ «اليوم» في هذه الآية ظرف لتحقيق يأس الكفار وإكمال الدين وإتمام النعمة، وبطبيعة الحال لا بد من حدوث واقعة مهمة لتكون متناسبة مع يأس الكفار وإكمال الدين والرضا الإلهي. من البديهي أنّ أيّ نقد لهذه الرؤية متوقّف على معنى اليأس والإكمال والإتمام والرضا، وهو ما سنشير إليه لاحقاً.

١٠) يوم بين عرفة ودخول النبي ﷺ إلى المدينة

من الوجوه المتصورة في تعيين مصداق اليوم، هو أنّه أحد الأيام الواقعة بين عرفة ودخول النبي الأكرم ﷺ إلى المدينة بعد حجة الوداع (انظر: الطباطبائي، ١٤١٧هـ: ج ٥، ص ١٧٥). ويرد على ذلك أنّه إذا كان المراد من «اليوم» يوم غير محدد، فهو - فضلاً عن عدم الدليل على صحة هذا المدّعى - مخالفٌ لسياق الآية أيضاً، وإن كان المقصود منه يوماً خاصّاً فلا دليل على يوم سوى يوم الغدير.

١١) يوم رحيل النبي ﷺ

ذكر بعض المفسرين أنّ هذا اليوم مصداقٌ ليوم وفاة رسول الله ﷺ، باعتبار نزول جميع الأحكام والآيات الإلهية في هذا اليوم قطعاً (انظر: جوادي آملي، ١٣٧٨ش: ج ٢١، ص ٥٧٨). وبعد نقل هذا القول، قال العلامة جوادي آملي في نقده: على الرغم من اكتمال الدين في ذلك اليوم، حتى أنّ النبي ﷺ قال في حجة الوداع: «يا أيها الناس، والله ما من شيءٍ يقربكم من الجنة ويباعدكم من النار إلا وقد أمرتكم به، وما من شيءٍ يقربكم من النار ويباعدكم من الجنة إلا وقد نهيتكم عنه» (الكليني، ١٣٦٥ش: ج ٢، ص ٧٤)، لكن ينبغي الالتفات إلى أنّ الكفار في ذلك اليوم لم يأسوا، بل انتعشت آمالهم الظاهرية بنحوٍ ما وراودهم الطمع في النيل من الإسلام. على أنّ مصداق «اليوم» يجب أن يكون في الحاضر أو الماضي، ومن المسلّم أنّه لا يمكن أن يكون المراد بعد ثمانين يوماً ونيف.

هذه رؤية عموم مفسري الشيعة من المفسرين بالرواية أو الدراية، فبالنظر إلى ما قيل في مرتبة آية الإكمال وسبب نزولها، وكذلك زمان نزولها ومكانه، نزلت هذه الآية يوم الثامن عشر من ذي الحجة سنة عشر للهجرة في غدير خم، والمراد من «اليوم» هو هذا اليوم. وفي الحقيقة، كان نزول هذه الآية بسبب الأمر الإلهي القاضي بتعيين الإمام والخليفة بعد النبي ﷺ، وفي ضوء ذلك تحول حدوث الدين إلى بقاءه وديمومته، وتبدل الدين المحدود بقبيلة واحدة إلى دين عالمي، وفي المحصلة تبددت أماني العدو التي كان يعلل بها نفسه، من أن الدين سينتهي ويزول بموت النبي «الذي لم يعقب»، وتحولت كل هذه الأحلام إلى يأس وقنوط.

ثم إن كثيراً من علماء أهل السنة وافقوا على هذا الكلام، بأن النبي ﷺ قال جملة الشهيرة «من كنت مولاه...» في الجحفة وفي غدير خم تحديداً، وطبقاً لقول الشيعة كان هذا الإعلان سبباً في نزول آية الإكمال، بينما ذهب أهل السنة في ضوء تفسيرهم لكلمة «مولى» إلى أنه ليس لهذا الكلام سبباً سابقاً ولا أثراً لاحقاً. ومن أهم محدثي أهل السنة الذين رووا هذا الحديث وأكدوا على صدوره عن النبي ﷺ في غدير خم قرب الجحفة، يمكن الإشارة إلى: أحمد بن حنبل، فضائل الصحابة، ١٤٠٣هـ: ج ٢، ص ٥٨٥، ٥٩٦، ٦١٣، ٧٠٥؛ مسند أحمد، ١٤٢١هـ: ج ١، ص ٤٤٢ و ج ٢، ص ٧١، ٢٦٩؛ النسائي، السنن الكبرى، ١٤٢١هـ: ج ٧، ص ٤٣٩؛ ابن أبي شيبة، مصنف ابن أبي شيبة، ١٤٠٩هـ: ج ٦، ص ٣٦٦، ٣٧٣؛ ابن أبي عاصم، السنة، ١٤٠٠هـ: ج ٣، ص ٦٠٧؛ البزار، مسند البزار/ البحر الزخار، ١٩٨٨م: ج ١٠، ص ٢١٢؛ أبو يعلى، مسند أبي يعلى، ١٤٠٤هـ: ج ١، ص ٤٢٨؛ الطحاوي، شرح مشكل الآثار، ١٤١٥هـ: ج ٥، ص ١٣؛ الشاشي، مسند الشاشي، ١٤٠٤هـ: ج ١، ص ١٢٦؛ الآجري البغدادي، الشريعة، ١٤٢٠هـ: ج ٤، ص ٢٠٤٧، ٢٠٥١؛ الطبراني، المعجم الصغير، ١٤٠٥هـ: ج ١، ص ١١٩؛ الطبراني، المعجم الوسيط، دون تاريخ: ج ٣، ص ٣٦٨؛ الطبراني، المعجم الكبير، ١٤١٥هـ: ج ٤، ص ١٦؛ الحاكم النيسابوري، المستدرک على الصحيحين، ١٤١١هـ: ج ٣، ص ٦١٣؛ ابن المغازلي، مناقب أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، ١٤٢٤هـ: ج ١، ص ٦٠.



علاوة على ذلك، فإنّ بعض مفسّري أهل السنّة، نحو الحسكاني، أخرج في تفسيره آية «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا» عددًا من الروايات الموافقة لقصة الغدير وقول الشيعة في هذا الخصوص، نورد بعضها من دون أسانيد رعاية للاختصار: «عن شهر بن حوشب، عن أبي هريرة، قال: من صام يوم ثمانية عشر من ذي الحجة، كتب الله له صيام ستين شهرًا، وهو يوم غدير خم، لما أخذ رسول الله ﷺ بيد علي بن أبي طالب [عليه السلام] فقال: من كنت مولاه فعلي مولاه. فقال له عمر بن الخطاب: بخ بخ لك يا ابن أبي طالب» (الحسكاني، ١٤١١هـ: ج ١، ص ٢٠٠).

وأخرج رواية أخرى «عن أبي هارون، عن أبي سعيد الخدري، أنّ رسول الله ﷺ لما نزلت [عليه] هذه الآية قال: الله أكبر على إكمال الدين وإتمام النعمة، ورضا الربّ برسالتي وولاية علي بن أبي طالب من بعدي. ثم قال: من كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله» (المصدر نفسه: ص ٢٠١).

وجاء في رواية أخرى «عن أبي سعيد الخدري، قال أنّ النبي ﷺ دعا الناس إلى علي، فأخذ بضبعيه فرفعهما، ثم لم يتفرقا حتى نزلت هذه الآية: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي»، فقال رسول الله ﷺ: الله أكبر على إكمال الدين وتتمام النعمة ورضا الربّ برسالتي والولاية لعلي، ثم قال للقوم: من كنت مولاه فعلي مولاه» (المصدر نفسه: ص ٢٠٢).

والعجب كلّ العجب من بعض مفسّري أهل السنّة، حيث قال: «أخرج الشيعة عن أبي سعيد الخدري أنّ هذه الآية نزلت بعد أن قال النبي ﷺ لعلي (كرم الله تعالى وجهه) في غدير خم: من كنت مولاه فعلي مولاه... نعم ثبت عندنا أنه ﷺ قال في حقّ الأمير (كرم الله تعالى وجهه) هناك: من كنت مولاه فعلي مولاه... لكن لا دلالة في الجميع على ما يدّعونونه من الإمامة الكبرى والزعامة العظمى» (الآلوسي، ١٤١٥هـ: ج ٣، ص ٢٣٤).

٢-١-٢- مفهوم اليأس

ذكر بعض اللغويين أنّ كلمة «يأس» في اللغة العربية وفي القرآن الكريم استعملت في معنيين، أحدهما قطع الرجاء، كما في هذه الآية الشريفة، والآخر بمعنى العلم، فقولهم: ألم تيأس، أي: ألم تعلم، نحو ما ورد في قوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَيْئَاسِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهْدَى النَّاسَ جَمِيعًا﴾ (الرعد: ٣١)، أي: أفلم يعلم (ابن فارس، ١٤٢٠هـ: ج ٦، ص ١٥٣، كلمة يئس). واعتبر آخرون أنّ كلمة يأس تأتي مقابل كلمة طمع، أي إنّ في اليأس انقطاع التوقع والانتظار عن أمر، كما أنّ الرجاء والطمع توقع وانتظار لحصول مقصود (المصطفوي، ١٣٦٠ش: ج ١٤، ص ٢٢٤، كلمة يأس). على أنّ اسم الفاعل من هذه الكلمة هو «يئس»، وقد تُقلب الياء ألفًا فتصبح «آيس».

إنّ قول الله سبحانه وتعالى: ﴿الْيَوْمَ يَنْسُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ﴾ يعني أنّ الكفار وأعداء الدين كانوا قبل ذلك يطمعون في القضاء على دين المسلمين وإرجاعهم إلى الكفر ويخططون لهذا الغرض، وأنّ المؤمنين كانوا يخشون هذا الأمر ويتوجّسون من تحقق ما يطمح إليه المشركون دائمًا. ففي تلك الفترة الزمنية، أنبأ الباري تعالى عن يأس الكفار من بلوغ مآربهم، وقال مخاطبًا المسلمين: ﴿فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنَا﴾، بمعنى أنّه من الآن فصاعدًا لا ينبغي أن تعتريكم الخشية من الكفار، بل اخشوا الله جلّ جلاله.

هناك نقطتان أدبيتان جديرتان بالاهتمام في هذا الصدد:

١) «اليوم» ظرف متعلق بالفعل «يئس»، ومقتضى ذلك تأخره عنه، لكنّه قدّم عليه في هذه الآية، فقال تعالى: ﴿الْيَوْمَ يَنْسُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾، والغرض من هذا التقديم هو الدلالة على تفخيم أمر «اليوم» وتعظيم شأنه؛ لما فيه من خروج الدين من مرحلة القيام بالقيّم الشخصي إلى مرحلة القيام بالقيّم النوعي، ومن صفة الظهور والحدوث إلى صفة البقاء والدوام (الطباطبائي، ١٤١٧هـ: ج ٥، ص ١٧٧).

٢) ربّما يتبادر إلى الأذهان تساؤل مفاده أنّ الترتيب الطبيعي كان يقتضي أن يقال: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ، الْيَوْمَ يَنْسُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ»؛ لأنّ إكمال



الدين علّة لياس الكفار وسبب لقنوط أعداء الدين، والدين الفاقد لعلّة البقاء ناقص ومتزلزل وفانٍ، لكن الآية لم تأت على هذه الشاكلة، بل قال الله عز وجل: «الْيَوْمَ يَنْسَى الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ... الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ». يمكن إثارة احتمالات عديدة في هذا المجال: الأول، أن قوله تعالى: «الْيَوْمَ يَنْسَى» - طبقاً للقول بالتفصيل بين كلمتي «اليوم» - متعلق بفتح مكة؛ ولذا يجب أن يكون مقدماً من الناحية الزمنية، لكن هذا الاحتمال - كما تقدم في المباحث السابقة - مرفوض ولا يمكن القبول به. الثاني، أن القرآن الكريم بدايةً يبين المعلول (المحسوس بالنسبة إلى الإنسان بصورة أكبر)، ثم يبين العلة. الثالث، أن يقال: إنّ يأس الكفار من عودة المؤمنين إلى الكفر من أسباب إكمال الدين، بمعنى أن إحدى العلل المعدّة لتحقيق إكمال الدين هو يأس الكفار؛ ولذا فالترتيب موجود ومحفوظ.

٢-١-٣- مصداق «الذين كفروا»

ذهب بعض المفسرين إلى أن المراد من الكفار المشركين، وبطبيعة الحال مشركي مكة (فخر الدين الرازي، ١٤٢٠هـ: ج ١١، ص ٢٨٦)، وقال آخرون إنّ المراد من الذين كفروا مطلق الكفار، فيشمل الكفار جميعاً من الوثنيين واليهود والنصارى أيضاً (الطباطبائي، ١٤١٧هـ: ج ٥، ص ١٧٧). وإذا ما ألقينا نظرة إلى القرآن الكريم حول استعمال لفظ الكفر والكافر لوجدنا أن قول العلامة الطباطبائي أقرب إلى الواقع؛ لأنّ في القرآن تعابير ذات دلالة شمولية في هذا الاستعمال حيث قال تعالى: «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ» (البقرة: ٦)، والمراد من الكافرين هنا رؤوس قريش المشركين. وقال أيضاً: «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ...» (البينة: ٦)، والذين كفروا هنا شامل لجميع أهل الكتاب؛ لأنه اعتبر اليهود والنصارى والصابئين والمجوس جزءاً من الكفار. وكذلك قال عز وجل: «لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ» (المائدة: ١٧)، وهذا الاستعمال خاص بالمسيحيين. ومن ناحية أخرى، حتى لو قبلنا أن سبب نزول الآية كفار مكة وقريش، فبمقتضى قاعدة «العبارة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب» يصحّ التعميم على جميع الكفار. والنتيجة أنّه

يجب القول: المراد من الكفار جميع أهل الكفر، لا كفار قريش ومشركو مكة حصراً. أما ما يتعلق بمفهوم الدين، لا سيما التعبير في الآية بـ «دينكم»، فسنطرق إليه عند تفسير فقرة «أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ»، وسنبين أن المراد هو الإسلام.

٢-٢- «فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنَ»

١-٢-٢ مفهوم الخشية

«الخشية» في اللغة من مادة «خشي» بمعنى الخوف (الفيومي، ١٤١٤هـ: ج ١، ص ١٧٠؛ ابن فارس، ١٤٢٠هـ: ج ٢، ص ١٨٤، كلمة خشي). لكن بعض اللغويين الباحثين في مفردات القرآن الكريم ذهب إلى أن الخشية خوف يشوبه تعظيم، وأكثر ما يكون ذلك عن علم بما يخشى منه؛ ولذلك حُصَّ العلماء بها في قوله: «إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ» (فاطر: ٢٨)، وقال أيضاً: «مَنْ خَشِيَ الرَّحْمَنَ بِالْغَيْبِ» (ق: ٣٣) (الراغب الأصفهاني، ١٤١٢هـ: ص ٢٨٣، كلمة خشي). وقال لغوي آخر: الأصل الواحد في هذه المادة هو المراقبة والوقاية مع الخوف، بأن يراقب الرجل الخشيان والمرأة الخشي أعماله ويتقي نفسه مع الخوف والملاحظة، ثم قال في ردّ قيد العظمة في هذه المادة: ويقابل هذا المعنى الإهمال والتغافل وعدم المبالاة وترك الاهتمام والملاحظة وعدم صيانة النفس من الخلاف، وهذا المعنى من لوازم العلم واليقين، فهذه المادة ليست بمعنى العلم ولا بمعنى الخوف، ويدلّ عليه قوله تعالى: «لَا تَخَافُ دَرْكاً وَلَا تَخْشَى» (طه: ٧٧)؛ لأنّ الخشية قد ذُكرت مقابل الخوف، ولا يخفى أنّ هذه المادة قريبة من مادة خشع لفظاً ومعنى (المصطفوي، ١٣٦٠ش: ج ٣، ص ٧٣، مادة: خشي). وإلى جانب الخوف (مقابل الأمن وانتظار الضرر) والخشية، هناك مفردات أخرى قريبة من هذا المعنى ولكل واحدة منهنّ استعمالها الخاص بها، نحو الوجَل بمعنى استشعار الخوف (الراغب الأصفهاني، ١٤١٢هـ: ص ٨٥٥، كلمة وجل)، والرُّعْب بمعنى استيلاء الخوف على القلب (المصطفوي، ١٣٦٠ش: ج ٤، ص ١٥٧، كلمة رعب)، والرُّوع بمعنى الرعب الخفيف المطلق الذي يستولي على القلب، سواء كان من فزع أو إعجاب في كمال وجمال (المصدر السابق: ج ٤، ص ٢٨٠، كلمة روع).



نتيجة كلام اللغويين أنّ الخشية تنطوي على نوع من الخوف والفرع الذي يستدعي اليقظة والحذر والاهتمام الخاص، بأن يصون الشخص الخشيان نفسه ويحميها من المخشي منه.

٢-٢-٢- تفسير الخشية

لما أنبأ الباري عز وجلّ عن يأس الكفار من بلوغ مآربهم بقوله: ﴿الْيَوْمَ يَبْسُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾، واصل خطابه للمسلمين قائلاً: ﴿فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ﴾، والنهي عن خشية الكفار ليس نهياً تحريمياً، بل بمعنى نفي الموجب والسبب. توضيح ذلك: كما أنّ بعض الجمل الإخبارية قد تكون بمعنى الإنشاء، نظير الآية الشريفة: ﴿... وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾ (آل عمران: ٩٧)، بمعنى أنّ الداخل إلى بيت الله والحرم الإلهي يجب أن يكون آمناً، لا أنّه آمن الآن، كذلك بعض الجمل الإنشائية قد تكون بمعنى الإخبار، مثل تعبير «فلا تخشوهم»، فمع أنّ هذا اللفظ إنشاء؛ لكنّه في الحقيقة إخبار عن تأمين المؤمنين من الخوف والخطر المحتمل، الناشئ من تربص الأعداء الدائم بهم، والسعي لحرف المؤمنين عن المسار الصحيح. وقد تجلّت هذه الحقيقة في الكلام الإلهي بقوله جلّ وعلا: ﴿وَدَّتْ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يُضِلُّوكُمْ﴾ (آل عمران: ٦٩)، وبقوله أيضاً: ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّوكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ﴾ (البقرة: ١٠٩).

وعلى أساس هذا الكلام، يمكن القول: إنّ النهي في «فلا تخشوهم» تكويني لا تشريعي، أي ليس هناك موجب للخوف، وفي نهاية المطاف هو نهّي إرشادي لا مولوي. أما الأمر بالخشية بقوله تعالى: «واخشون» فهو أمر مولوي لا تشريعي؛ إذ تجب الخشية من الله تعالى في جميع الأحوال، وهذا نظير الآيات: ﴿فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ وَلَا تَمْنَعُوا نِعْمَتِي عَلَيْكُمْ﴾ (البقرة: ١٥٠)، ﴿فَلَا تَخْشَوْا النَّاسَ وَاخْشَوْنِ﴾ (المائدة: ٤٤)، ﴿الَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَالَاتِ اللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ﴾ (الأحزاب: ٣٩)، لا من قبيل قوله تعالى: ﴿فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُوا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (آل عمران: ١٧٥)؛ لأنّ الأمر بالخوف من الله في الآية الأخيرة مشروط بالإيمان، وموجب الخوف موجود؛ ولذا فالخطاب



مولوي، بمعنى أنه لا يجوز للمؤمنين الخوف من الكافرين، بل يجب عليهم الخوف من الله (الطباطبائي، ١٤١٧هـ: ج ٥، ص ١٧٧).

يجدر هنا الإشارة إلى نقاط عدة:

١) مولوية الأمر في «اخشون» تعني إن كان هناك خشية من الآن فصاعدًا فهي ليست من الكفار، بل من عند أنفسكم، فيجب أن تخشوا الله وتحفظوا دينكم وتشكروا النعمة الإلهية، فهذه النقطة مهمة ودقيقة في قبول الولاية أو ردّها.

٢) كما أنّ المراد من «الذين كفروا» مطلق الكفار في ذلك الزمان، بل إنّ هذا التعبير شامل للكفار في جميع الأعصار والأزمان، فلكذلك المؤمنون المخاطبون بقوله: «اخشون»، وكذا الحال بالنسبة إلى الخطاب في «دينكم» و«لكم» و«عليكم» عام وشامل لجميع المؤمنين في الأعصار كافة بعد نزول الآية، فلا يُحفظ دينهم ولا يكسبون الرضا الإلهي إلا عند التمسك بعامل الإكمال، أي ولاية الأئمة المعصومين عليهم السلام، وعدم الخشية من غير الله تعالى.

٣) ذهب بعض المفسرين إلى اعتبار الخشية من الامتنان أيضًا (انظر: ابن عاشور، ١٩٨٤م: ج ٥، ص ٣١)، لكن الحقيقة أنّه لا امتنان في الإخبار عن اليأس، بل الآية في مقام التهديد (انظر: الطباطبائي، ١٤١٧هـ: ج ٥، ص ١٧٨)؛ لئلا تكونوا غير مباليين بدينكم وغير مكترئين بالنعم الإلهية.

٢-٣- «الْيَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ»

٢-٣-١- معنى الإكمال

الإكمال من الأصل «كمل» بمعنى الإتمام، وبهذا المعنى فسّرها أغلب اللغويين، فقال بعضهم: «الكمال التمام الذي يجرّأ منه أجزاءه... وأكملت الشيء أجملته وأتممته» (الفراهيدي، ١٤٠٩هـ: ج ٥، ص ٣٧٨، مادة: كمل)، وقال آخر: «الكمال التمام» (الجوهري، ١٤٠٧هـ: ج ٥، ص ١٨١٣، مادة: كمل). وقال ثالث: «تكمّل الشيء وأكملته أنا وأكملت الشيء أي أجملته وأتممته، وأكمله هو واستكمّله وكمله: أتمّه وجمله» (ابن منظور، ١٤٢٦هـ: ج ١١، ص ٥٩٨، مادة: كمل). ومن جهة أخرى، أكد



بعض اللغويين على أنّ الإتمام مرادف للإكمال، وقال: «تَمَّ الشيء إذا كَمَلَ، وأَتَمَّمْتُهُ أنا» (ابن فارس، ١٤٢٠هـ: ج ١، ص ٣٣٩، مادة: تمم). ولفت بعض اللغويين الباحثين في القرآن الكريم إلى أنّ الكمال مرتبة تتحقق بعد تمامية الأجزاء (المصطفوي، ١٣٦٠ش: ج ١٠، ص ١١٣، مادة: كمل). ثم إن بعض المفسرين ذكر أنّ الإكمال والإتمام متقاربان في المعنى وفقاً لأقوال أهل اللغة [وإن لم يكونا مترادفين تماماً]، وأضاف: «كمال الشيء حصول ما هو الغرض منه... تمام الشيء انتهاءه إلى حد لا يحتاج إلى شيء خارج عنه» (الطباطبائي، ١٤١٧هـ: ج ٥، ص ١٧٩). كما أنّ حقيقة الدين الكامل والنعمة التامة شيء واحد في الواقع؛ ولذا يطمع الكفار في التغلغل داخل هذا الدين وهدمه وتوجيه ضربة إليه.

ينبغي الالتفات إلى أنّ كلتا مفردتي الإكمال والإتمام ورد استعمالهما في القرآن الكريم، فيمكن أن يشكل ذلك معياراً لتشخيص التباين بين هذين الاستعمالين. في موضع من القرآن، قال تعالى: «أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ» (البقرة: ١٨٧)، حيث استعمال هذا التعبير لإتمام صيام واحد، كما قال الباري تعالى بشأن الحج والعمرة: «وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ» (البقرة: ١٩٦)، وفي ما يتعلق بميقات النبي موسى ﷺ قال عز وجل: «وَوَاعِدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَمَّمْنَاهَا بِعَشْرِ فِتْرٍ مِيقَاتٍ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً» (الأعراف: ١٤٢). وبشأن استعمال مفردة الكمال، قال تعالى عن أيام شهر رمضان: «وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ» (البقرة: ١٨٥)، كما قال بدل الأضحية: «تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ» (البقرة: ١٩٦). يتبين من مجموع الاستعمالات المذكورة أنّ «الكمال» و«الإكمال» يأتي فيما لو أنّ أجزاء الشيء وحدها يمكن أن تكون تامة وكاملة، خلافاً لكلمة «التمام» حيث إنه أمر بسيط ومطلوب بتمامه. على سبيل المثال، الإمساك في جزء من اليوم، عدم أداء بعض مناسك الحج والعمرة، ميقات النبي موسى ﷺ أقل من ثلاثين أو أربعين ليلة، كلّها أمور غير مطلوبة. في حين أنّ صيام أي مقدار من أيام شهر رمضان أمر مطلوب، وإن فرض صيام جميع أيام شهر رمضان من دون نقص وطبقاً لعدد أيامه كاملة؛ ولذا قال تعالى: «وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ». إنّ التعاليم الدينية، الشاملة للعقائد والأخلاق والأحكام العبادية والحقوق والحدود، تمثل منظومة متكاملة، تبدأ من نقطة كالتوحيد، وتستمر

بأحكام وتعاليم فرعية أخرى حتى تصل إلى كمالها في نقطة أخرى كالإمامة، وهذا الأمر في حد ذاته ومن زاوية أخرى يعدّ نعمة أتمّها الله تعالى على عباده.

٢-٣-٢- مفهوم الدين

شدّد بعض اللغويين على أنّ الدين يعني الطاعة والانقياد (الفيومي، ١٤١٤هـ: ج ١، ص ٢٠٥؛ ابن فارس، ١٤٢٠هـ: ج ٢، ص ٣١٩، مادة: دين). وذكر آخرون معاني مختلفة للدين من مصدر الديانة والجمع على أديان، من قبيل: العادة والشأن، الذلة والاستعباد، الجزاء والمكافأة، والطاعة (الجوهري، ١٤٠٧هـ: ج ٥، ص ٢١١٨، مادة: دين). وقال بعض الباحثين القرآنيين: «الأصل الواحد في هذه المادة هو الخضوع والانقياد قبال برنامج أو مقرّرات معيّنة. ويقرب منه الطاعة والتعبّد والمحكوميّة والمقهوريّة والتسليم في مقابل أمر أو حكم أو قانون أو جزاء» (المصطفوي، ١٣٦٠ش: ج ٣، ص ٢٨٩، مادة: دين). ويستفاد من مجموع هذه الكلمات أنّ الوجه المشترك بين جميع أرباب اللغة حتى المدارس اللغوية المتنوعة هو الانقياد، فيمكن اعتماد هذا التفسير كمعنى محوري للفظ الدين.

أما في الاستعمال القرآني فقد استفيد من كلمة «دين» لبيان معنيين مترابطين: أ) الجزاء (الطبرسي، ١٣٧٢ش: ج ١، ص ١٠٠؛ الراغب الأصفهاني، ١٤١٢هـ: ص ٣٢٣، مادة: دين)، نحو قوله تعالى: ﴿مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ﴾ (الفاتحة: ٤). ب) السلطة والطاعة (الراغب الأصفهاني، ١٤١٢هـ: ص ٣٢٣، مادة: دين)، نظير قوله عزّ وجلّ: ﴿قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ﴾ (الزمر: ١١). وفي الحقيقة، السلطة والطاعة أمر متبادل، فالسلطان لله والطاعة من العبد. وللمعنى الثاني المشير إلى القانون مصاديق مختلفة في القرآن الكريم:

- ١) دين الشرك، كما قال الباري جلّ وعلا: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ (الكافرون: ٦).
 - ٢) مطلق الدين الإلهي، نحو قوله تعالى: ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْغُونَ﴾ (آل عمران: ٨٣).
- الدين في هذه الآية بقرينة تتمتها: ﴿وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا﴾ يعني التسليم إزاء الله تعالى، والمراد من دين الله هو الدين والشريعة التي اختارها



الله لعباده، قال تعالى: ﴿وَوَصَّى بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ (البقرة: ١٣٢)، ويمكن تطبيق هذا المعنى في كل عصر على مصداق خاص، نحو دين نوح، دين إبراهيم، دين موسى، دين عيسى ودين محمد ﷺ. ومن هذا المنطلق، قال عزّ من قائل: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ (الشورى: ١٣).

٣) الأديان الإلهية غير الإسلام، قال تعالى: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ﴾ (المائدة: ٧٧). المراد من أهل الكتاب في الاصطلاح القرآني المتدينون بالشريعة الموسوية والعيسوية.

٤) دين الإسلام، مثلما قال الباري عزّ وجل: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (آل عمران: ٨٥). تدلّ هذه الآية على أنّ للدين مفهومين إلهي وبشري، والمقبول والمرضيّ منهما عند الله تعالى هو الدين الإلهي، أي الإسلام، وهذا مطابق لما ورد في الآية موضع البحث: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ (المائدة: ٣)، خصوصاً أنّ استعمال الدين في القرآن الكريم بحسب ترتيب النزول يُطلق على جميع الأديان الإلهية الأخرى، لا سيما التعاليم الإسلامية، وآية الإكمال الواردة في ختام هذه الاستعمالات كشفت عن الدين الإلهي الواقعي والكامل والمنشود.

٢-٣-٣- تفسير إكمال الدين

مفهوم إكمال الدين بمعنى أنّ الله تعالى أكمل الدين وأتمّ النعمة، وعندئذ يتبادر إلى الأذهان السؤال الجوهرى الآتي: بأيّ شيء يتحقق هذا الإكمال والإتمام؟ هناك ثلاثة أقوال أساسية في المقام:

أولاً، الأحكام الموجودة في الآية نفسها

نقل بعض المفسرين عن السّدي وابن عباس أنّ معنى هذه الآية هو «اليوم أكملت لكم حدودي وفرائضي وحلالتي وحرامتي بتنزيل ما أنزلت، وبيان ما بينت لكم؛ فلا

زيادة في ذلك ولا نقصان منه بالنسخ بعد هذا اليوم. وكان يوم عرفة عام حجة الوداع» (الآلوسي، ١٤١٥هـ: ج ٣، ص ٢٣٤). على أن هناك من وافق على ارتباط الفقرات الخمسة، اليأس والخشية والإكمال والإتمام والرضا، بالتحريمات الواردة قبلها وبعدها في المعنى (انظر: دروزة، ١٣٨٣هـ: ج ٩، ص ٢٨ - ٢٩)، وهذا يستلزم أن يحصل إكمال الدين بواسطة هذه الأحكام، وإن لم يظهر على لسانها وتحدثت بشكل مغاير.

تحليل ومناقشة

١) تكلم القرآن الكريم قبل نزول آية الإكمال على هذه الأمور كرازا وعلى مراحل مختلفة وبحسب ترتيب النزول، فقال تعالى بداية: «قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رَجَسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلًا لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (الأنعام: ١٤٥)، ثم قال: «إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلِيَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (النحل: ١١٥)، ثم قال: «إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلِيَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (البقرة: ١٧٣)، وفي نهاية المطاف أنزل الآية موضع البحث من سورة المائدة، أي «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمَ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلِيَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْفُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكَُمْ فِسْقٌ»، وأردفها باستثناء خاص قائلا: «فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ...». وعلى هذا الأساس، لم يكن ثمة شيء جديد يكمل الدين ويتمّ النعمة، غاية ما هنالك هو التأكيد على الأمور المتقدمة، حيث يمكن أن نلاحظ بوضوح أن الميتة والدم ولحم الخنزير والمهمل به لغير الله قد حُرِّمَتْ في جميع الآيات المكية والمدنية، وفي آية الإكمال أضيفت بعض مصاديق الميتة فقط، ومن المستبعد اعتبار بيان بعض مصاديق المفهوم العام إكمالاً للدين.

٢) ادّعي أنه لم ينزل حلال ولا حرام بعد نزول آية الإكمال، فقال الطبري نقلاً عن السدي، وهو مفسر تابعي: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ» هذا نزل يوم عرفة، فلم ينزل



بعدها حلال ولا حرام» (الطبري، ١٤١٢هـ: ج ٦، ص ٥١). بينما ذهب مفسرون آخرون إلى نزول آيات قرآنية كثيرة بعد هذه الحادثة، فنزلت آية الربا، ونزلت آية الكلاله إلى غير ذلك (القرطبي، ١٣٦٤ش: ج ٦، ص ٦٢). والشاهد على هذا الكلام وجود آيات فقهية كثيرة نزل بعضها قبل سورة المائدة، وورد بعضها بعد آية الإكمال في هذه السورة، من قبيل: آية الوضوء، الشهادة بالقسط، حكم القرض، حدّ المحارب والمفسد، حدّ السرقة، القصاص، الارتداد، التولي، اليمين وكفارته، الحكم النهائي للخمر، الصيد، حكم البحيرة والسائبة والحام والوصيلة، الشهادة، الوصية. ومن البديهي أنّ سورة المائدة إذا كانت قد نزلت بهذا الترتيب، فعلى الأقلّ ستكون الأحكام الموجودة فيها متأخرة عن آية الإكمال.

ثانيًا، تكميل الحج

ذهب بعض مفسري أهل السنّة إلى أنّه بالنظر إلى زمن نزول آية الإكمال ومكانها ومحتواها، وفي ضوء السير التكاملي للدين، لما نزلت أحكام الحج أنزل الله تعالى آية ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ (القرطبي، ١٣٦٤ش: ج ٦، ص ٦١؛ الخطيب، دون تاريخ: ج ٣، ص ١٠٣٣). كما أنّ بعض المتكلمين صوّر المسيرة التكاملية للدين بحيث انتهت بالحج الذي كان محورًا لنزول آية الإكمال، وتتلخص هذه المسيرة باختصار بما يلي: بعث الله تعالى النبي محمد ﷺ بالرسالة إلى الناس كافة ليقرّوا بالتوحيد والنبوة، فلما آمنوا بذلك فرض عليهم الصلاة بمكة، ثم فرض عليهم الهجرة فهاجروا، ثم فرض عليهم بالمدينة الصيام وبعدها الزكاة، ثم شرّع لهم الجهاد، وأخيرًا فرض عليهم الحج. فلما آمنوا بهذه الفرائض وعملوا بها تصديقًا بقلوبهم وقولًا بالسنتهم وعملًا بجوارحهم، قال الله عزّ وجلّ: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ (المائدة: ٣). ثم أنبأهم أنّه ليس في الآخرة دين غير الإسلام، وقال: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (آل عمران: ٨٥)، وقال أيضًا: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ (آل عمران: ١٩) (الأجري، ١٤٢٠هـ: ج ١، ص ٥٥٠). كما أنّ بعض مفسري أهل السنّة أكد على أنّ أداء مناسك الحج في موقف الحج دليل على كمال الدين، قال الطبري نقلًا عن

المفسرين: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ» حَجَّكُمْ، فأفردتم بالبلد الحرام تحبُّونه أنتم أيها المؤمنون دون المشركين، لا يخالطكم في حجكم مشرك» (الطبري، ١٤١٢هـ: ج ٦، ص ٥٢).

تحليل ومناقشة

يمكن مناقشة هذا القول عبر النقاط التالية:

(١) ليس للترتيب المذكور تأييد من النقل ولا العقل، كما أنَّ ترتيب القرآن الكريم ليس على هذا المنوال، ثم إنَّ هذا النسق للأحكام - بدءًا بالصلاة وانتهاءً بالحج - هل هو على أساس إجمال الأحكام أم تفصيلها؟ فكلا هذين القولين مخدوشان. نعم، ورد في رواية مأثورة عن الإمام الباقر عليه السلام أنه قال: «كانت الفريضة تنزل بعد الفريضة الأخرى، وكانت الولاية آخر الفرائض، فأنزل الله عزَّ وجلَّ: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي» (الكليني، ١٣٦٥ ش: ج ١، ص ٢٨٩)، لكن لا ترتيب في نزول الفرائض وتشريعها، بل إنها غير ممكنة ولا لازمة أيضًا.

(٢) إن كان المراد تشريع الأحكام نظير أحكام الحج، فقد وقع ذلك في مستهل السور المدنية كالبقرة وآل عمران، وأثناء فترة التشريعات، وقد نزل بعدها مئات الأحكام الكلية والجزئية. وإن كان المراد هو العمل بأحكام الحج، فالعمل ليس جزءًا من التشريع ولا دور له في كمال الحكم، وإلا لزم القول: إنَّ حكم الجهاد ضدَّ المنافقين في العصر النبوي لم يكتمل؛ لأنَّ القرآن الكريم قال: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ» (التحریم: ٩)، وقد تكرر ذلك في السورة السادسة بعدها بحسب ترتيب النزول (التوبة: ٧٣)، لكنَّ التاريخ يشهد أنَّ النبي صلَّى الله عليه وآله لم يقاتل المنافقين أبدًا.

(٣) ثمة أحكام أخرى غير الصلاة والزكاة والصيام والجهاد والحج، نحو العقود والحقوق والحدود، فكيف كان ترتيبها ونظمها؟ وما الفارق بين تحريم الأطعمة واللحوم التي كانت من عادات الجاهلية وبين حكم الحج الذي كانوا يؤدونه بطريقة مغايرة للآخرين، ولكلٍّ منهما إجمال وتفصيل وبينهما اختلاف زمني واسع، ليصبح



الحج معياراً لكمال الدين؟ ومن جهة أخرى، تشريع الحج وأداء مناسكه، وإن كان ذا أهمية كبيرة، لكنّه ليس بالأمر الذي يتوقف عليه إكمال الدين. كما أنّه لا ارتباط بين الحجّ بما يحمله من تعاليم وشعائر، وبين يأس الكفار! والحال أنّ هناك ارتباطاً وثيقاً بين فقرتي اليأس والإكمال.

ثالثاً، إمامة علي عليه السلام وولايته

بالنظر إلى العناصر الزمانية والمكانية والمضمونية لآية الإكمال وغيرها من آيات الإمامة والولاية، أكد متكلمو الشيعة ومؤرخوهم ومحدثوهم ومفسروهم على أنّ ما أدّى إلى إكمال الدين هو تحقق أمر إلهي قائم على أساس تعيين الإمام والخليفة بعد النبي ﷺ، ما يضمن بقاء الدين وديمومته، فهذا كفيل بتحويل حدوث الدين إلى بقاء، وتبديل الدين المحدود بقبيلة وعشيرة إلى دين عالمي. وفي النتيجة، تتحول أحلام الأعداء وتسويلاتهم النفسية بموت الدين واندراسه بموت النبي «الذي لم يعقب» إلى أمني فارغة ويأس.

على أنّ الكفار المستائين من الإسلام ما برحوا يحاولون ردّ المسلمين عن دينهم عبر حروب غير متكافئة نسبياً، قال تعالى: «وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا» (البقرة: ٢١٧). وقد عملوا كلّ ما في وسعهم لاستئصال جذور هذه الشجرة الطيبة وإطفاء نور الله تعالى، من خلال إلصاق أنواع التهم الواهية بالنبي ﷺ، كالسحر والكهانة والشعر والأساطير وأمثالها، وتهديد المؤمنين والاستهزاء بهم، وفي نهاية المطاف شنّ حروب شعواء عليهم. ومن هنا، يجب أن يكتمل الدين بأمر يؤدي إلى تبديد آمال الكفار، وليس ببعيد أن يكون الله عزّ وجلّ وعد بتحقيق هذا الأمر لنصرة النبي ﷺ وتطبيب نفوس المؤمنين ورفع معنوياتهم، فقال: «وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (البقرة: ١٠٩) (انظر: الطباطبائي، ١٤١٧هـ: ج ٥، ص ١٧٧). بمعنى أنّ الله تعالى أمر نبيّه بالعتف والصفح عن الكفار الراغبين بالقضاء على الإسلام؛ لتحقيق الإرادة الإلهية القاضية



بيأس الكفار بواسطة أمر مهم، وهي الإرادة التي تجلت في موضع آخر بقوله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾ (الصف: ٨). فعلى أساس هذا الوعد الإلهي، أتم الله نوره ومنع الكافرين من إطفائه.

٢-٤-٢- «أَتَمَّمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي»

٢-٤-١- مفهوم الإتمام

ذكرنا في تفسير معنى الإكمال أنّ بعض العلماء شدد على أنّ الإكمال والإتمام لفظان مترادفان، أو أنّ بينهما تبايناً يسيراً، بيد أنّ بعض الباحثين القرآنيين ذهب إلى أنّ التمام غالباً ما يُستعمل في الكميات والكمالات في الكيفيات؛ ولذا فقد استعمل الكمال في الدين والتمام في النعمة، ذلك أنّ الدين بعد تماميته بالأحكام والآداب وبيان المعارف الإلهية أكمله بالولاية وتعيين الخليفة بعد النبي ﷺ. أمّا النعمة فالصيغة للنوع، ومصدرها النعمة بالفتح، والمنعم بمعنى الطيب وسعة العيش مادياً أو معنوياً. وقد أنعم الله على المسلمين وأتمّ نعمه عليهم بالاهتداء إلى الحق والخير والصالح، وسلوك مسير الانسانية والسعادة والفلاح، وحصول الأمن والوحدة والأخوة والعطوفة فيما بينهم، وترك الأعمال الشنيعة والعادات السيئة، وتزكية الأخلاق، والتوجه إلى العلوم والمعارف الإلهية (المصطفوي، ١٣٦٠ش: ج ١٠، ص ١١٣، مادة: كمل).

وشدد بعض المفسرين على أنّ بين الإكمال والإتمام نسبة العموم والخصوص المطلق، بمعنى أنّ الكمال أعلى من التمام؛ لأنّ كلّ كامل تامّ، وليس كلّ تامّ كاملاً. فعلى سبيل المثال، تمرّ نطفة الإنسان في الرحم بمراحل أفقية، هي العلقة والمضغة والعظام وإكساء العظام باللحم إلخ، فهي تسير باتجاه تماميتها، وبعد اكتمال نموّ الأعضاء والجوارح يصبح الإنسان تامّ الخلقة والأجزاء؛ لكنّه لن يغدو إنساناً كاملاً ما لم يتطور من الجهة العمودية ويصل إلى المرحلة المنشودة (جوادى آملي، ١٣٧٨ش: ج ٢١، ص ٥٩٦). وأضاف هذا العلامة المتأله قائلاً: إنّما يوصف الإنسان بالكمال من وجهة نظر القرآن الكريم حينما يبلغ الغاية والهدف المتوخى من الخلقة، أي المعرفة الإلهية وعبادة الله جلّ وعلا.



٢-٤-٢- إتمام النعمة

قال الله تعالى: ﴿أَتَمَّمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾، وهنا يتبادر سؤال جذري هو: بأي شيء يتحقق هذا الإتمام؟ يتوقف الجواب عن هذا السؤال على معرفة مرتبة فقره «أَتَمَّمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي» بالنسبة إلى فقره «أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ». ثمّة وجوه وأقوال متعددة يمكن تصوّرها في هذا المجال:

(١) فقره الإتمام عطف للعام على الخاصّ، بمعنى أنّ الله تعالى بدايةً بيّن النعمة العظيمة لإكمال الدين، ثمّ توّه بإتمام مطلق النعم.

(٢) عطف للكّل على الجزء، بمعنى أنّ إكمال الدين جزء من إتمام النعمة. وبعبارة مغايرة: إكمال الدين سبب لإتمام النعمة، فإكمال أمر الدين والشرعية أتمّ الله النعمة على عباده؛ إذ لا نعمة أتمّ من نعمة الإسلام (الفخر الرازي، ١٤٢٠هـ: ج ١١، ص ٢٨٩).

(٣) كلّ واحدة من هاتين الفقرتين تشير إلى حقيقة مستقلة، والفقره الأولى مبينة لإكمال الدين من العقائد والأحكام والأخلاق، والفقره الثانية كاشفة عن جملة النعم من قبيل نعمة النصر ونعمة الأخوة ونعمة المغانم ونعمة العلوم والمعارف الحقّة ونعمة الغلبة على العدو وأمثال ذلك (ابن عاشور، ١٩٨٤م: ج ٥، ص ٣٥؛ المصطفوي، ١٣٦٠ش: ج ١٠، ص ١١٤).

(٤) الفقرتان مترادفتان وإحداهما مبينة للأخرى، فالمراد من إكمال الدين تكميل جميع العقائد الحقّة التي تؤلّ إلى مسألة الإمامة والخلافة، والأخلاق الفردية والاجتماعية الضامنة لسلامة المجتمع، والأحكام والحدود والحقوق الكفيلة بإرساء حقوق الفرد والمجتمع. والفقره الثانية مبينة لهذه القيم في سياق بيان النعم. وبعبارة أخرى: المراد من النعمة الدين، والمقصود بإتمام النعمة إكمال الدين (انظر: الطبري، ١٤٢٠هـ: ج ٦، ص ٥١).

(٥) يبدو أنّ هذين الأمرين يمكن أن يكونا متعدّدين مفهومًا ومتّحدّين مصداقًا، والشاهد على ذلك الروايات المأثورة عن الأئمة الميامين عليهم السلام، منها أنّ أمير المؤمنين علي عليه السلام قال في خطبة تسمّى «الوسيلة»: «... فخرج رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إلى حجة الوداع،

ثم صار إلى غدِير خم، فأمر فأصلح له شبه المنبر، ثم علاه وأخذ بعضدي حتى رُئي بياض إبطيه، رافعاً صوته قائلاً في محفله: من كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم والِ من والاه وعادِ من عاداه. فكانت على ولايتي ولاية الله، وعلى عداوتي عداوة الله، وأنزل الله عزَّ وجلَّ في ذلك اليوم: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾، فكانت ولايتي كمال الدين ورضا الربِّ جلَّ ذكره» (الكليني، ١٣٦٥ش: ج ٨، ص ٢٧). وجاء في رواية رضوية: «... وأنزل في حجة الوداع، وهي آخر عمره ﷺ: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾، وأمر الإمامة من تمام الدين» (الكليني، ١٣٦٥ش: ج ١، ص ١٩٨). فطبّقاً لهذه الطائفة من الروايات، اعتُبرت ولاية الإمام علي عليه السلام كمال الدين وإمامته تمام الدين. على أن المقصود من النعيم في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لِنُسْأَلَنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ﴾ (التكاثر: ٨) هي نعمة الولاية، لا نِعَم الأكل والشرب، حيث ورد عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «﴿ثُمَّ لِنُسْأَلَنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ﴾، فالله تعالى أكرم من أن يطعمكم طعاماً فيسألكم عنه، ولكنكم مسؤولون عن نعمة الله عليكم بنا، هل عرفتموها وقمتم بحَقِّها؟» (المغربى، ١٣٨٥هـ: ج ٢، ص ١١٦).

٢-٥- «رَضِيتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا»

٢-٥-١- مفهوم الرضا

فسر اللغويون الرضا بالاختيار، فقالوا: «رَضِيتُ الشَّيْءَ وَرَضِيتُ بِهِ رَضًا اخترته، وارتضيتُه مثله»، والرضا خلاف السخط، وعبروا عنه بالموافقة والإذن أيضًا (انظر: الفيومي، ١٤١٤هـ: ج ١، ص ٢٢٩، مادة: رضي). ويرى بعض الباحثين في مفردات القرآن أن معنى الرضا يختلف باختلاف الراضي والمرضي، فـ «رضا العبد عن الله أن لا يكره ما يجري به قضاؤه، ورضا الله عن العبد هو أن يراه مؤتمراً لأمره ومنتهياً عن نهيه» (الراغب الأصفهاني، ١٤١٢هـ: ص ٣٥٦، مادة: رضي). وذهب آخرون إلى أن أصل الرضا «هو موافقة الميل بما يجري عليه ويواجهه. والفرق بين هذه المادة وموادِّ الوفاق والحبِّ والطاعة والإذن والسرور والاختيار أنَّ الوفاق هو أعمُّ من أن يكون مطابق الميل



أم لا، فهو مطلق الموافقة في مقابل الخلاف. والحبّ وداد شديد في مقابل البغض سواء كان موافقاً لأمر أم لا. والطاعة في مقابل العصيان سواء كان مطابقاً لميله أم لا. والإذن اطلاع بقيد الموافقة. والسرور مطلق حصول فرح. والاختيار هو انتخاب أمر مع تفضيله على أمور أخرى» (المصطفوي، ١٣٦٠ش: ج ٤، ص ١٦٢).

ومن خلال ذلك يتبيّن بوضوح أنّه لا يوجد تباين ماهوي في مفهوم الرضا بنظر المدارس اللغوية الثلاثة، فالمعنى الجوهرى المستخلص منها هو الاختيار والقبول مقابل السخط، قال تعالى: «أَمَّنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَ اللَّهِ كَمَنْ بَاءَ بِسَخَطٍ مِنَ اللَّهِ» (آل عمران: ١٦٢). ولازم ذلك الاختيار والموافقة والإذن من الله، والطاعة والفرح من العبد، والعلاقة المتبادلة بينهما عبارة عن المحبة.

٢-٥-٢- مفهوم الإسلام

الإسلام من مادة «سلم» بمعنى «إظهار الخضوع والقبول لما أتى به الرسول ﷺ، وبه يُحقن الدم، فإن كان مع ذلك الإظهار اعتقاد وتصديق بالقلب فذاك الإيمان» (الأزهري، ١٤٢١هـ: ج ١٢، ص ٣١٣، مادة: سلم)، وقال لغوي آخر في هذا الصدد: «الإسلام الاستسلام لأمر الله تعالى، وهو الانقياد لطاعته، والقبول لأمره» (الفراهيدي، ١٤٠٩هـ، ج ٧، ص ٢٦٦، مادة: سلم).

أما استعمالات مفردة «الإسلام» في القرآن الكريم، فلها درجات متباينة، فلما يقول تعالى: «قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ» (الحجرات: ١٤)، فهذا التعبير يشير إلى أدنى درجات الإسلام. وحينما يقول: «إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمَ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ» (البقرة: ١٣١)، فهو يعني أرفع درجات الإسلام والتسليم. وقد عبّر الباري تعالى عن الدين الكامل بقوله: «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» (آل عمران: ١٩)؛ ولذا دعا الجميع إلى اعتناق دين الله بقوله: «أَفْغَيْرَ دِينِ اللَّهُ يَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (آل عمران: ٨٣). وأخيراً، قال في رفض الأديان الأخرى غير الإسلام: «وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ» (آل عمران: ٨٥)، وهذا هو الدين الذي بدأه بالبعثة النبوية وأكمله



بالولاية العلوية، فقال: «أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي»، ثم أعرب عن رضاه بهذا الإكمال والإتمام: «وَرَضِيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا» (المائدة: ٣). وعلى هذا الأساس، فالدين الإلهي هو الإسلام فقط، المقرون بالإمامة والولاية، فإن كان كذلك فقد تَمَّت النعمة وصار الدين مرضيًا، وبعد الإكمال من اتخذ دينًا آخر غير الإسلام وإسلامًا غير ولائي فهو في الآخرة من الخاسرين.

٢-٥-٣- تفسير الرضا الإلهي

إنّ تفسير الرضا الإلهي رهن بدراسة الاستعمالات القرآنية لكلمة «الرضا»، حيث استعملت هذه المفردة ومشتقاتها بمعانٍ مختلفة وعديدة في القرآن، منها:

(١) وردت بعنوان الرضوان في قوله تعالى: «أَفَمَنْ أَتَّبَعَ رِضْوَانَ اللَّهِ كَمَنْ بَاءَ بِسَخِطِ مَنِ اللَّهِ» (آل عمران: ١٦٢). ومفردة «رضوان» مصدر بمعنى الرضا العظيم والكثير.

(٢) استعمال مفردة «الرضا» متعدية بالمباشرة دون حروف، مثل: «فَلَنُؤَلِّبَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا» (البقرة: ١٤٤)، وهذا الفعل بطبيعة الحال ذو مفعول واحد.

(٣) استعمال بدون ذكر المتعلق، نحو: «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ» (البقرة: ٢٠٧). المرضاة مصدر أيضًا، وهو بمقتضى الإضافة إلى الله ومن دون تعليق على شيء آخر مفيد للحصر في الرضا المرضي بنحو مطلق وبما يرتضيه الله ويشاءه، بمعنى أنّ هناك أشخاصًا بين الناس كالإمام علي عليه السلام لا هدف لهم سوى إحراز الرضا الإلهي.

(٤) استعمال مفردة «الرضا» متعدية بحرف الباء، نظير: «إِنَّ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا وَرَضُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاطْمَأَنَّنُوا بِهَا» (يونس: ٧). وهذا الاستعمال يفيد معنى التأكيد وشدة الميل.

(٥) استعمال هذه الكلمة مقرونة بالحرف «عن»، من قبيل: «رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ» (المجادلة: ٢٢). وهو بمعنى الرضا التام عن جميع الأعمال.

(٦) استعمال مفردة «الرضا» مقرونة بحرف اللام، نحو: «وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ وَإِنْ

تَشْكُرُوا رِزْقَهُ لَكُمْ﴾ (الزمر: ٧). وآية الإكمال التي قال فيها: ﴿وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ هي في الحقيقة اختيار إلهي لصالح العباد.

ثم إنَّ الفعل «رضي» أساساً يتعدى إلى مفعول واحد؛ لكنّه يمكن أن يتعدى إلى مفعولين، وعندئذ يكون «رضيتُ» بمعنى «جعلتُ» و «صيرتُ»، وفي الحقيقة تصبح الآية بمعنى «جعلتُ لكم الإسلامَ دينًا». الجار والمجرور «لكم» متعلق بالفعل «رضيت»، وهو في مصطلح الأدباء للتخصيص (العكبري، ١٣٩١هـ: ج ١، ص ٣٦١). وكنتيجة لهذه الاستعمالات، يتّضح من اقتران الرضا باللام أنَّ الله تعالى اختار للإنسان الدين الإسلامي الذي هو منظومة من التعاليم العقائدية والمعارفية والأخلاقية والعملية، والحقوق والحدود، كفيلة بتحقيق السعادة الدنيوية والأخروية، ورضي بإبلاغها المشتمل لضمان بقائها.

نقطتان

(١) إنَّ قوله تعالى في بداية آية الإكمال: ﴿الْيَوْمَ يَنْسُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ﴾، وقوله في نهايتها: ﴿وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾، واستعمال كلمة «دين» مرتين، يدلّ على أنَّ الدين المرضي عنده جلّ وعلا هو الدين البالغ مرحلة التمام والكمال والموجب لياس الكفار.

(٢) إنَّ إضافة الدين إلى الله تارة بقوله تعالى: ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْغُونَ﴾ (آل عمران: ٨٣)، وإضافته إلى الخلق تارة أخرى بقوله: «دينكم» في هذه الآية، وهو دين واحد لا غير، إنّما هو من زاوية المبدأ الفاعلي والقابلي، فمن حيث المبدأ الفاعلي هو دين الله، ومن حيث المبدأ القابلي هو دين الناس.

المبحث الثالث: ما وراء تفسير الآية

بعد اتّضح تفسير الآية المذكورة، من المناسب التطرق إلى عدد من النقاط المهمة التي يعبّر عنها بمباحث ما وراء التفسير، بمعنى النقاط التي تُطرح بعد التفسير أحياناً من باب تكميل البحث أو بصيغة شبهة وإشكال حول الموضوع.

٣-١- الدين قبل الإكمال ناقص

لربما يتبادر إلى أذهان بعض الأشخاص هذا التساؤل: هل كان الدين قبل نزول آية الإكمال ناقصاً؟ ورد في المصادر الروائية لأهل السنّة أنّ هذا السؤال راود عمر عند نزول هذه الآية، حتى أنّه تألم وحزن لكون الدين قبل نزولها كان ناقصاً، فأخرج بعض محدّثي أهل السنّة ومفسّريهم هذه الرواية، ومنهم ابن أبي شيبّة، عن عنترة، «أنّ عمر لما نزلت الآية بكى، فقال له النبي ﷺ: ما يبكيك؟ قال: أبكاني أنّا كنّا في زيادة من ديننا، فأما إذا كمل فإنّه لم يكمل شيء قطّ إلا نقص» (الآلوسي، ١٤١٥هـ: ج ٣، ص ٢٣٤)، وقبل ذلك روى الطبري هذه القصة بعبارة: «إنّه لم يكمل شيء إلا نقص» (الطبري، ١٤١٢هـ: ج ٦، ص ٥٢). نعم، ذهب سيد قطب إلى أنّ ما أبكى عمر شيء آخر، فأشار إلى أنّه بنزول هذه الآية أحسّ ببصيرته النافذة وبقلبه الواصل أنّ أيام الرسول ﷺ على الأرض معدودة، فقد أدّى الأمانة وبلغ الرسالة، ولم يعد إلقاء الله، فبكى بعدما أحسّ قلبه دنوّ يوم الفراق (سيد قطب، ١٤١٢هـ: ج ٢، ص ٤٨١)، وكأنّ سيد قطب لم يشأ أن يعلم - أو لم يعلم - أنّ سبب بكاء عمر نقص الدين.

وكيف كان، فالحقيقة أنّ الدين لم يكن ناقصاً قبل نزول الآية ليعيش المؤمنون أيّاماً أو أشهر فلائِل آخر عمر النبي ﷺ مع كمال الدين. وبعبارة أخرى: مجموع الدين كأجزائه التي كانت تنزل بشكل تدريجي، وكان المؤمنون يكلّفون بأدائها والقيام بها، فنزلت الصلاة والحج والجهاد وغيرها واكتملت في غضون سنوات عدّة، لكنّ هذا لا يعني أنّ العبادات والأحكام كانت ناقصة. والطريف أنّ الفخر الرازي أجاب عن ذلك بجواب يشعر أنّه كان يرى أن عمر لا يفهم هذا الأمر كما فهمه هو، فذكر في دفع الشبهة التي علقّت في ذهن عمر أنّ المفسرين لأجل الاحتراز عن هذا الاشكال ذكروا وجوهاً، أحدها أنّ الشرائع الإلهية النازلة في كلّ وقت كافية وكاملة، وإن كان الله يعلم بأنّ هناك أحكاماً أخرى ستنزل لاحقاً حتى تُشرّع جميع الأجزاء والأحكام، فالشرع أبداً كان كاملاً، إلا أنّ الأول كمال إلى زمان مخصوص، والثاني كمال إلى يوم القيامة (الرازي، ١٤٢٠هـ: ج ١١، ص ٢٨٧). أجل، بعد تشريع جميع الأجزاء والأحكام، إن لم يطبّق بعض الناس المطلوب الإلهي كما ينبغي فسيكون دينه ناقصاً. وعلى



هذا الأساس، فالدين الإلهي كامل بالمقدار الذي يُشَرِّعه الله حتى يصل إلى آخر جزء من أجزائه وهو الولاية، وعندئذ من ينكر الولاية قولاً أو عملاً فدينه ناقص.

٣-٢- إكمال الدين بإمامة علي عليه السلام

رفض بعض المفسرين أن يكون الدين قد اكتمل بإمامة علي بن أبي طالب عليه السلام، مدّعياً أن قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ يَنْسَى الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَحْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ﴾ في حد ذاته دال على أن الأمر غير متعلق بالإمامة أساساً، وقال: «فلو كانت إمامة علي بن أبي طالب عليه السلام منصوباً عليها من قبل الله تعالى وقبل رسوله ﷺ نصّاً واجب الطاعة، لكان من أراد إخفاءه وتغييره آيساً من ذلك بمقتضى هذه الآية، فكان يلزم أن لا يقدر أحد من الصحابة على إنكار ذلك النص وعلى تغييره وإخفاءه، ولما لم يكن الأمر كذلك... علمنا أن علي بن أبي طالب عليه السلام ما كان منصوباً عليه بالإمامة» (الرازي، ١٤٢٠هـ: ج ١١، ص ٢٨٨).

يمكن الرد على كلام الفخر الرازي عبر النقاط التالية:

(١) ما أفاده الفخر الرازي فيه نوع من المغالطة؛ لأن متعلق يأس الكفار هو دين الإسلام لا إمامة علي بن أبي طالب؛ إذ لم يقل الباري تعالى: «اليوم ينس الذين أنكروا ولاية علي»، وإنما قال: ﴿الْيَوْمَ يَنْسَى الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ﴾.

(٢) إن يأس الكفار لا يتنافى مع إنكار بعض الأفراد داخل الشريعة الإسلامية لمسألة الإمامة أو غيرها من المسائل الأخرى، أو تغييرها، في حال بقاء أصل الدين على حاله.

(٣) كان منكر إمامة الإمام علي عليه السلام مصداقاً لفقرة «فلا تخشوهم واخشون»، بمعنى الخطاب للمؤمنين بأن لا تخشوا الكفار، بل اخشوا الله، وأطيعوا أمره، ولا تغيروا دينه، واقبلوا بولاية الله ورسوله ووليه، ولا تتبعوا الجبت والطاغوت.

٣-٣- آخر آية وفريضة وما بعدها

ذهب بعض المفسرين إلى أن آية الإكمال كانت آخر آية نزلت على النبي ﷺ، فلم ينزل بعدها عليه آية ولا حلال ولا حرام (المبيدي، ١٣٧١ش: ج ٣، ص ١٧؛ البغدادي،



١٤١٥هـ: ج ٢، ص ١٠؛ سيد قطب، ١٤١٢هـ: ج ٢، ص ٨٤١). وقال بعضهم: «لم يحصل في الشريعة بعدها زيادة ولا نسخ ولا تبديل البتة، وكان ذلك جارياً مجرى إخبار النبي ﷺ عن قرب وفاته، وذلك إخبار عن الغيب»، وأضاف أنّ الصحابة بعد نزول الآية فرحوا جداً وأظهروا السرور العظيم [بسبب إكمال الدين]، إلا أبا بكر فإنه بكى؛ لأنه بكمال علمه فهم أنها تدلّ على قرب وفاة رسول الله ﷺ (الرازي، ١٤٢٠هـ: ج ١١، ص ٢٨٨).

هذا في حين أنّ الصورة التي رسمها المفسرون حول ترتيب نزول آخر الآيات القرآنية جاءت بالشكل التالي: لما نزلت هذه الآية: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ﴾ (الزمر: ٣٠)، قال رسول الله ﷺ: ليتني أعلم متى يكون ذلك! فأنزل الله تعالى سورة النصر: ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ﴾، فعاش رسول الله ﷺ بعد نزول هذه السورة عامّاً تامّاً، ثم نزلت ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ﴾ إلى آخر السورة (التوبة: ١٢٨). فعاش رسول الله ﷺ بعدها ستة أشهر، ثم لما خرج إلى حجة الوداع نزلت عليه في الطريق ﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ فَلِلَّهِ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ﴾ إلى آخرها (النساء: ١٢٧)، فسُميت آية الصيف. ثم نزل عليه وهو واقف بعرفة: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ الآية. وأخيراً نزلت آية ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ (البقرة: ٢٨١) (الطبرسي، ١٣٧٢ش: ج ٢، ص ٦٧٧). نقل الشيخ الطبرسي هذه المطالب دون أن يدلّي برأي في هذا الخصوص.

وعلى أية حال، ورد في المصادر الشيعية أنّ الإمام الباقر عليه السلام قال: «كانت الفريضة تنزل بعد الفريضة الأخرى، وكانت الولاية آخر الفرائض، فأنزل الله عز وجل: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾» (الكليني، ١٣٦٥ش: ج ١، ص ٢٨٩)، وطبقاً لهذه الرواية كان إكمال الدين آخر الفرائض، وإذا ما اعتبرنا الفريضة مجموع ما ورد في كلّ باب كالصلاة والصوم والحج والجهاد وأمثالها، فالولاية هي الأخيرة، وهذا لا ينافي في تشريع بعض الأحكام الجزئية.

٣-٤- التمامية العلمية والتمامية الواقعية

ما وقع في الغدير كان يمثل بُعْدًا لتمامية الدين وجانبًا من الإرادة الإلهية، وبتعبير بعض المفسرين لما نزلت آية الإكمال في الغدير تحققت التمامية العلمية والتقينية، لكنّ التمامية الواقعية والسيطرة الخارجية والهيمنة الوجودية للإسلام على الأرض لها مراحل كثيرة جدًا حتى يتجلى قوله تعالى: ﴿لِيُظْهَرُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ (التوبة: ٣٣) (جوادى آملي، ١٣٧٨ش: ج ٧، ص ٤٨٨).

٣-٥- تحقق الدين رهن بالعمل

اكتمل الدين الإلهي، وهو الدين الإسلامي المرضي عند الله تعالى، يوم الغدير بإبلاغ الإمامة والإعلان عن الإمام، لكنّ التطبيق الكامل للدين أمر آخر، مشروط باتباع ذلك الإمام المنصوب. وكما يمكن أن يصدر من المكلفين عصيان في الأحكام الأخرى، يُحتمل أن يعصوا الحكم في هذا الموضوع أيضًا، ويحرفوا الصراط المستقيم للإمامة والولاية إلى مسار آخر، ويفتحوا بذلك نافذة الأمل أمام الكفار والأعداء بدلًا من إصابتهم باليأس والقنوط، ويصوّروا دينًا ناقصًا يكملونه بأنواع القياس والاستحسان بدلًا من تحقيق الدين الكامل المنشود، ويجحدوا نِعَمَ الله بدلًا من الشكر على إتمام النعمة الربانية، ويهيئوا موجبات الغضب والعذاب الإلهي بدل جلب الرضا الإلهي الذي يتحقق بالاعتقاد الصحيح والأخلاق الحسنة والعمل بالأوامر والنواهي الإلهية. قال تعالى: ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيْمَانِهِ... وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (النحل: ١٠٦).

النتيجة

نخلص من دراسة هذه الآية في المصادر الروائية والتفسيرية، والكلامية أحيانًا، لدى الفريقين إلى النتائج الآتية:

(١) آية الإكمال المشتملة على يأس الكفار والأمر بالخشية وإكمال الدين وإتمام النعمة والرضا الإلهي بنظر الشيعة آية مستقلة، وُضعت وسط الآية الثالثة من سورة المائدة، وليس لها أي ارتباط بما قبلها وما بعدها، وقد نزلت في حجة الوداع في

غدير خم. أما من وجهة نظر أهل السنّة، فهي جملة معترضة مرتبطة بما قبلها وما بعدها من حيث المعنى، نزلت في عرفة.

(٢) ذهب مفسّرو الشيعة إلى أنّ آية الإكمال تدرج في عداد آيات الغدير، وتشكل دليلاً على نصب النبي ﷺ الإمام عليّاً عليه السلام إماماً وخليفةً للمسلمين من بعده. أما في الرؤى التفسيرية لأهل السنّة فسبب نزول هذه الآية شيء آخر، هو عدم وجود المشركين في حجة الوداع.

(٣) مصداق «اليوم» عند أهل السنّة أكثر من عشرة أمور، على رأسها يوم عرفة، لا شيء منها مستند إلى دليل قطعي. ومن وجهة نظر الشيعة هو اليوم الثامن عشر من ذي الحجة سنة عشر للهجرة.

(٤) المراد من «الذين كفروا» مطلق الكفار، الأعم من كفار قريش ومكة واليهود والنصارى، بل حتى أباطرة الروم وإيران.

(٥) مفاد النهي في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَخْشَوْهُمْ﴾ ليس تشريعياً وتحريمياً، بل تكوينيّ وإرشاديّ، أي إنّّه غير موجب للخشية، لكنّ المراد من ﴿أَحْسُون﴾ أمر تشريعي.

(٦) المراد من الإكمال الكمال التقني والإبلاغي الذي تحقق بإبلاغ الإمامة والخلافة العلوية، ولم يثبت هذا الكمال بتشريع بعض الأحكام الفرعية كالحج مطلقاً، بيد أنّ الكمال الواقعي رهن بعمل المسلمين والإرادة الإلهية القاضية بغلبة الدين الإسلامي وظهوره على سائر الأديان الأخرى.

(٧) إنّ مفردتي «الإكمال» و«الإتمام» بشهادة الروايات متعددتان مفهوماً ومتحدتان مصداقاً، بمعنى أنّ ولاية علي عليه السلام تمثل كمال الدين وإمامته تشكل تمام الدين، ومن ثم يُسأل الإنسان عن هذه النعمة في الدار الآخرة.

(٨) نظرًا إلى اقتران الرضا في قوله تعالى: ﴿وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ باللام، فمعنى الرضا هو أنّ الله تعالى اختار للإنسان الدين الإسلامي الذي هو منظومة من التعاليم العقائدية والمعارفية والأخلاقية والعملية، والحقوق والحدود، كفيلة بتحقيق السعادة الدنيوية والأخروية، ورضي بإبلاغها المشتمل لضمان بقائها.

المصادر

١. الآجري البغدادي، محمد بن الحسين، الشريعة، تحقيق: عبد الله بن عمر، الطبعة الثانية، دار الوطن، الرياض، ١٤٢٠هـ.
٢. الألوسي، سيد محمود، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم، تحقيق: علي عبد الباري عطية، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥هـ.
٣. ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد، المصنّف في الأحاديث والآثار، تحقيق: كمال يوسف الحوت، الطبعة الأولى، مكتبة الرشيد، الرياض.
٤. ابن أبي عاصم، أبو بكر أحمد بن عمرو، السنّة، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، الطبعة الأولى، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٠هـ.
٥. ابن الأثير الجزري، علي بن أبي الكرم، الكامل في التاريخ، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، الطبعة الأولى، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤١٧هـ.
٦. ابن بابويه، محمد بن علي، الأمالي، الطبعة السادسة، كتابجي، طهران، ١٣٧٦ش.
٧. _____، كمال الدين وتمام النعمة، تصحيح: علي أكبر الغفاري، الطبعة الثانية، الدار الإسلامية، طهران، ١٣٩٥هـ.
٨. ابن حنبل، أحمد، فضائل الصحابة، تحقيق: وصي الله محمد عباس، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٣هـ.
٩. _____، مسند الإمام أحمد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد وآخرون، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٢١هـ.
١٠. ابن خياط، خليفة، تاريخ خليفة بن خياط، تحقيق: أكرم ضياء العمري، الطبعة الثانية، دار القلم/ مؤسسة الرسالة، دمشق/ بيروت، ١٣٩٧هـ.
١١. ابن عاشور، محمد طاهر بن محمد، التحرير والتنوير/ تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤م.
١٢. ابن فارس، أحمد بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، الطبعة الثانية، دار الجيل، بيروت، لبنان، ١٤٢٠هـ.
١٣. ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد

سلامة، الطبعة الثانية، دار طيبة للنشر والتوزيع، بيروت، ١٤٢٠هـ.

١٤. ابن المغازلي، علي بن محمد، مناقب أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، تحقيق: أبو عبد الرحمن تركي بن عبد الله الوادعي، الطبعة الأولى، دار الآثار، صنعاء، ١٤٢٤هـ.

١٥. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٤٢٦هـ.

١٦. ابن هشام، عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية لابن هشام، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي، الطبعة الثانية، شركة ومكتبة ومطبعة البابي الحلبي وأولاده، مصر، ١٣٧٥هـ.

١٧. أبو يعلى، أحمد بن علي، مسند أبي يعلى، تحقيق: حسين سليم أسد، الطبعة الأولى، دار المأمون للتراث، دمشق، ١٤٠٤هـ.

١٨. الأزهرى، محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، الطبعة الأولى، دار إحياء التراث العربى، بيروت، ١٤٢١هـ.

١٩. الأميني، عبد الحسين أحمد، الغدير في الكتاب والسنة والأدب، الطبعة الأولى، مركز الغدير، قم، ١٤١٦هـ.

٢٠. البروسوي، حقي إسماعيل، تفسير روح البيان، دار الفكر، بيروت، د.ت.

٢١. البزار، أبو بكر أحمد بن عمرو، مسند البزار/ البحر الزخار، تحقيق: محفوظ عبد الرحمن زين الله وآخرون، الطبعة الأولى، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ١٩٨٨م.

٢٢. البغدادي، أحمد بن علي، تاريخ بغداد، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٤٢٢هـ.

٢٣. البغدادي، علاء الدين علي بن محمد، لباب التأويل في معاني التنزيل، تحقيق وتصحيح: محمد علي شاهين، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥هـ.

٢٤. البيضاوي، عبد الله بن عمر، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، الطبعة الأولى، دار إحياء التراث العربى، بيروت، ١٤١٨هـ.

٢٥. البيهقي، أحمد بن الحسين، شعب الإيمان، تحقيق: عبد العلي عبد الحميد حامد، الطبعة الأولى، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض، ١٤٢٣هـ.

٢٦. جواد آملی، عبد الله، تفسير تسنیم، إعداد وتنظیم: علي إسلامي، الطبعة الأولى، مركز نشر إسرائ، ١٣٧٨ ش.
٢٧. الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور العطار، الطبعة الرابعة، دار العلم للملايين، بيروت، ١٤٠٧ هـ.
٢٨. الحاكم النيسابوري، محمد بن عبد الله، المستدرک علی الصحیحین، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١١ هـ.
٢٩. الحسكاني، عبيد الله بن أحمد، شواهد التنزيل لقواعد التفضيل، تحقيق: محمد باقر المحمودي، الطبعة الأولى، مؤسسة الطبع والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، ١٤١١ هـ.
٣٠. الحلبي، الحسن بن يوسف بن المطهر، نهج الحق وكشف الصدق، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢ م.
٣١. دروزة، محمد عزة، التفسير الحديث، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٣٨٣ هـ.
٣٢. الدرويش، محيي الدين، إعراب القرآن وبيانه، الطبعة الرابعة، دار الإرشاد، سوريا، ١٤١٥ هـ.
٣٣. الدعاس، أحمد وآخرون، إعراب القرآن الكريم، الطبعة الأولى، دار النميز ودار الفارابي، دمشق، ١٤٢٥ هـ.
٣٤. الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، الطبعة الثانية، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤١٣ هـ.
٣٥. الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، مفاتيح الغيب، الطبعة الثالثة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٠ هـ.
٣٦. الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داودي، الطبعة الأولى، دار العلم/الدار الشامية، دمشق/بيروت، ١٤١٢ هـ.
٣٧. الزمخشري، محمود، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، الطبعة الثالثة، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٧ هـ.
٣٨. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، الدر المنثور في التفسير بالمأثور،

مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٤هـ.

٣٩. الشاذلي، سيد قطب، في ظلال القرآن، الطبعة السابعة عشرة، دار الشروق، بيروت/ القاهرة، ١٤١٢هـ.

٤٠. الشاشي، الهيثم بن كليب، مسند الشاشي، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله، الطبعة الأولى، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ١٤١٠هـ.

٤١. الطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، منشورات جماعة المدرسين في حوزة قم العلمية، قم، ١٤١٧هـ.

٤٢. الطبراني، سليمان بن أحمد، الروض الداني (المعجم الصغير)، تحقيق: محمد شكور محمود الحاج أمير، الطبعة الأولى، المكتب الإسلامي/ دار عمار، بيروت/ عمان، ١٤٠٥هـ.

٤٣. _____، المعجم الأوسط، تحقيق: طارق بن عوض الله، دار الحرمين، القاهرة، د.ت.

٤٤. _____، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد، الطبعة الثانية، دار النشر/ مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ١٤١٥هـ.

٤٥. الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، تحقيق وتقديم: محمد جواد البلاغي، الطبعة الثالثة، منشورات ناصر خسرو، طهران، ١٣٧٢ش.

٤٦. الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، جامع البيان في تفسير القرآن، الطبعة الأولى، دار المعرفة، بيروت، ١٤١٢هـ.

٤٧. _____، تاريخ الرسل والملوك و (صلة تاريخ الطبري تأليف: عريب بن سعد القرطبي)، الطبعة الثانية، دار التراث، بيروت، ١٣٨٧هـ.

٤٨. الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد، شرح مشكل الآثار، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، ١٤١٥هـ.

٤٩. العروسي الحويزي، عبد علي بن جمعة، تفسير نور الثقلين، تحقيق: سيد هاشم الرسولي المحلاتي، الطبعة الرابعة، منشورات إسماعيليان، قم، ١٤١٥هـ.

٥٠. العكبري، أبو البقاء عبد الله بن الحسين، إملأ ما من به الرحمن، الطبعة الأولى، ذوي

- القريبى، قم، ١٣٩١هـ.
٥١. الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، الطبعة الثانية، دار الهجرة، قم، ١٤٠٩هـ.
٥٢. الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير، الطبعة الثانية، دار الهجرة، قم، ١٤١٤هـ.
٥٣. القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، الطبعة الأولى، منشورات ناصر خسرو، طهران، ١٣٦٤ش.
٥٤. الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٦٥ش.
٥٥. المسعودي، علي بن الحسين، التنبيه والإشراف، تصحيح: عبد الله بن إسماعيل الصاوي، دار الصاوي، القاهرة، د.ت.
٥٦. المصطفوي، حسن، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، مؤسسة ترجمة ونشر الكتاب، طهران، ١٣٦٠ش.
٥٧. المغربي (ابن حيون)، النعمان بن محمد، دعائم الإسلام، الطبعة الثانية، مؤسسة آل البيت عليه السلام، قم، ١٣٨٥هـ.
٥٨. مكارم الشيرازي، ناصر وآخرون، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، الطبعة الأولى، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٧٤ش.
٥٩. الميبدي، رشيد الدين أحمد بن أبي سعد، كشف الأسرار وعدة الأبرار، تحقيق: علي أصغر حكمت، الطبعة الخامسة، منشورات أمير كبير، طهران، ١٣٧١ش.
٦٠. النسائي، أحمد بن شعيب، السنن الكبرى، تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي، بإشراف: شعيب الأرناؤوط، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٢١هـ.
٦١. الواقدي، محمد بن عمر، المغازي، تحقيق: مارسدن جونس، الطبعة الثالثة، دار الأعلمي، بيروت، ١٤٠٩هـ.



الشمول التعليقي في النجاة: دور الإيمان بالإمامة في النجاة الأخروية^١

منصور پهلوان^٢

مهدي قندي^٣

الملخص

تُعرّف النجاة الأخروية في التعاليم الدينية الواردة في الكتاب والسنة بالأمان من النار ودخول الجنة. وقد ذهب القائلون بالنزعة الانحصارية إلى أنّ النجاة من نار جهنم والدخول إلى الجنة لا يناله إلا أتباع المذهب الحقّ، في حين أنّ الأئمة الميامين (عليهم السلام) وسّعوا دائرة الرحمة الإلهية، وركّزوا في باب النجاة واتساع دائرتها على موضوعين مهمين معاً: الأول، الأهمية الحصرية للدين الحقّ ونتيجة التدين به، أي «النجاة الحتمية». والثاني، سعة الرحمة والمغفرة الإلهية بحيث تشمل من لديه خلل في إيمانه أو عمله، ولا يعبد الله كما يريد الباري منه، ولا يعادي أوليائه، فتكون نجاة هؤلاء تعليقية وغير حتمية. وبهذا وانطلاقاً من كتاب الله وسنة نبيّه، ذهب أئمة التشيع إلى فتح بابي النجاة، أي «النجاة الحتمية» و «النجاة التعليقية» في الآخرة، وأنكروا فكرة حصر النجاة بالمؤمنين الصالحين وأتباعهم المخلصين فقط. ومن هنا، بحثنا في

١. تاريخ الاستلام: ١٨/٠٣/٢٠٢٥م؛ تاريخ القبول: ١٢/٠٧/٢٠٢٥م.

<https://doi.org/10.22034/iaj.2026.241304> doi

٢. أستاذ في قسم القرآن والحديث في جامعة طهران، إيران (الباحث المسؤول). pahlevan@ut.ac.ir

٣. أستاذ مساعد في معهد الفلسفة والكلام التابع لمركز أبحاث العلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران.

mahdighandi@uc.ac.ir



هذه المقالة مسألة الشمول التعليقي للنجاة لشريحة واسعة من عباد الله من منظور الآيات والروايات، وأثبتنا أنّ «حصر طريق الحقّ باتباع الأئمة الإلهيين» لا يتعارض مع «سعة الرحمة الإلهية وشمولها لغير الشيعة»، بل كلا هذين الموضوعين صحيحان وثابتان وفقاً لمدرسة أهل البيت عليهم السلام.
الكلمات المفتاحية: النجاة، النزعة الانحصارية، النزعة الشمولية، الشمول التعليقي، النجاة الحتمية، النجاة التعليقية، المستضعفون، الضالون.

١- تمهيد

لدى أصحاب المذاهب والأديان رؤى مختلفة حول نجاة أتباع المذاهب الأخرى أو عدم نجاتهم وخلاصهم من العذاب، وثمة دور مهم لعنصري «الصدق» و «النجاة» في تقسيم تلك الرؤى. وبمقتضى هذين العنصرين، يبرز أمامنا ثلاثة توجهات أساسية هي: التفردية أو الانحصارية^١ والتعددية^٢ والشمولية^٣.

يذهب القائلون بالنزعة التفردية أو الانحصارية إلى وجود دينٍ واحدٍ فقط على حقٍّ، وأتباعه وحدهم هم أصحاب الدين الصادق، ومن ثم فالنجاة تشمل أتباع هذا الدين حصراً. وفي مقابل هؤلاء، يقف القائلون بالنزعة التعددية الذين يؤمنون بأنه ليس من الصواب حصر الحقانية في دينٍ واحدٍ، ولا يمكن إحراز ذلك بوجهٍ؛ ولذا ذهبوا إلى وجود نصيبٍ من التطابق مع الحقّ وكذلك نصيبٍ من النجاة والرحمة الإلهية لكلّ التوجهات الدينية المختلفة، ومن الواضح أنّ التعددية في النجاة نتيجة طبيعية للقول بتعدد الحقانية. وما بين هذين الفريقين، القائلين بالانحصار والتفرد والقائلين بالكثرة والتعدد، هناك فريق ثالث موسوم بـ «الشمولية»، قريب في رؤيته من رؤية القائلين بالنزعة التفردية في مجال «الحقانية»، ومن القائلين بالنزعة التعددية في مجال «النجاة». يقول أنصار الرؤية الشمولية: دين الحقّ واحد لا متعدد، أي إنّهُ محصور بدينٍ أو مذهبٍ واحدٍ أو مجموعةٍ خاصّةٍ من الأديان، لكنّ شمول النجاة

1. Exclusivism

2. Pluralism

3. Inclusivism

الإلهية أوسع من انحصارها في أتباع الدين الحق.

وفي ما يتعلق بالردّ على التساؤل التالي: من المشمول بالنجاة الأخروية حسب الآيات والروايات؟ وهل النجاة الإلهية محصورة بأتباع الدين الحق فقط أم إنّها شاملة لأناس آخرين أيضًا؟ هناك طائفتان من النصوص الدينية (الآيات والروايات)، تبدو للوهلة الأولى أنّها متعارضة.

الطائفة الأولى: النصوص الدالة على أنّ الله تعالى لا يتقبل العمل الصالح إلا من العباد السائرين على الدين الحق، أي الإسلام (آل عمران: ١٩ و ٨٥)، والإسلام المرضي عند الله جلّ وعلا ليس دينًا سيئًا تمامًا، بل هو نحو خاص من الإسلام (المائدة: ٣). ومن هنا، وفي ضوء الروايات النبوية المتواترة، شدّد الشيعة على أنّ الإسلام المرضي لدى الباري تعالى هو الإسلام الذي يُعترف فيه بالوصي المعصوم المنصوص عليه من قبل النبي الأكرم ﷺ، ويؤمن به ويُطاع بوصفه أمامًا للأمة، ولا يقبل الله بالدين الفاقد لهذا الشرط الأساس.

إنّ الظهور البدوي لهذه النصوص مؤيد لرؤية المؤمنين بالنزعة الانحصارية القائلين بأنّ الدين الحق واحد، وأنّ قبول الأعمال والنجاة يكون من نصيب أتباع هذا الدين فقط.

الطائفة الثانية: النصوص التي ذكر فيها أنّ الله تعالى يدخل أشخاصًا آخرين إلى الجنة، فضلًا عن أتباع الأئمة المعصومين عليهم السلام الخلفاء للنبي ﷺ، حيث أشير في بعض هذه النصوص إلى الموحّدين الذين لم ينخرطوا في معاداة أوصياء رسول الله ﷺ، وفي الوقت ذاته ليست لديهم معرفة بمقام الإمامة أيضًا، وعلى الرغم من ذلك شملهم اللطف الإلهي وسيدخلون الجنة. ولا يخفى أنّ هذه النصوص معارضة للرؤية الانحصارية في النجاة ومؤيدة لفكرة الشموليين.

ويُلحق بنصوص الطائفة الأولى النصوص التي جعلت التقوى واجتناب الكبائر أيضًا من شروط النجاة، وبهذا تضيق دائرة التدين المنجي أو الذي يؤول إلى النجاة. ويضاف إلى نصوص الطائفة الثانية النصوص الدالة على احتمال الصفح عن الذنوب



والشفاعة لأهل الكبائر وتخليصهم من العذاب، وفي المقابل وطبقاً لهذه النصوص تتسع دائرة النجاة أكثر فأكثر.

والغرض من هذه الدراسة هو عرض هاتين الطائفتين من النصوص، وتحليل مضامينهما، والعمل على رفع التعارض الموهوم بينهما.

٢- اشتراط النجاة في الكتاب والسنة بالإيمان والعمل الصالح

جرى التأكيد في القرآن والحديث على «الإيمان» و«العمل الصالح» كشرطين متقارنين لإحراز البشارة الأبدية والفلاح الآخروي؛ ولذا وردت الإشارة في خمسين آية من القرآن الكريم إلى العباد السعداء بوصف «الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ»، وبشروطهم بدخول الجنة، كما أشير إلى عنصري الإيمان والعمل الصالح باعتبارهما من شروط النجاة في هذا الكتاب السماوي بتعابير أخرى أيضاً (لقمان: ٢٢؛ يونس: ٦٣؛ الأنعام: ٨٣؛ غافر: ٤٠).

ويكتسب التأكيد على ثنائية الإيمان والعمل الصالح في إعادة تعريف دائرة النجاة من نقطتين: الأولى، لا ينبغي تصور أن أي عمل مرضي عند الله؛ ذلك أن قبول الأعمال الصالحة ونيل الخلاص القطعي من جهتها مشروط بالإيمان. الثانية، لا ينبغي توهم أن من يظهر الإيمان يستحق الوعد الإلهي بالنجاة قطعاً وبمجرد الإيمان الظاهري وتلبية دعوة الله ورسوله، وإنما لا بد له أن يعيش حياة صالحة أيضاً. وقد شددت الروايات على ثنائية الإيمان والعمل الصالح أيضاً، ويتجلى الشرط الثاني (العمل الصالح) في تجنّب ارتكاب الكبائر.

على سبيل المثال، لما سئل أمير المؤمنين عليه السلام عمن لقي الله مؤمناً عارفاً بإمامه مطيعاً له، أمن أهل الجنة هو؟ قال: «نعم إذا لقي الله وهو مؤمن من الذين قال الله عز وجل: «الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ» (البقرة: ٨٢)، «الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ» (يونس: ٦٣)، «الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ» (الأنعام: ٨٢)». ثم سئل عمن لقي الله منهم على الكبائر، أيدخله النار وهو لا يتورع عن ارتكاب المعاصي وليس لديه عمل صالح؟ فقال: «إنه ليس من المؤمنين الذين عنى الله أنه ولي المؤمنين؛ لأنّ الذين



عنى الله أنه لهم ولي وأنه ﴿لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (يونس: ٦٢) هم المؤمنون» (الهاللي، ١٤٠٥هـ: ج ٢، ص ٦٠٩).

وروي عن ابن محبوب، قال: كتب معي بعض أصحابنا الشيعة إلى أبي الحسن الكاظم عليه السلام يسأله عن الكبائر كم هي وما هي؟ فكتب: «الكبائر من اجتنب ما وعد الله عليه التارك كفر عنه سيئاته»، ثم اشترط الإيمان وأضاف قائلاً: «إذا كان مؤمناً» (الكليني، ١٤٠٧هـ: ج ٢، ص ٢٧٦).

وإلى جانب تأكيد النصوص الدينية على مبدأي الإيمان والعمل الصالح إجمالاً، بينت حدود الإيمان المقبول والعمل الصالح بصورة تفصيلية أيضاً، ففيما يرتبط بالعمل الصالح ذكر أنه يجب أن يكون مطابقاً للشرعية من جهة، وأن يؤتى به بنية خالصة من جهة أخرى (الكليني، ١٤٠٧هـ: ج ١، ص ٧٠؛ الطوسي، ١٤١٤هـ: ص ٣٣٧). وبشأن الإيمان، ذكر أن الإيمان الحقيقي لا بد أن ينبع من قلب المؤمن؛ ولذا فإن إظهار الإسلام باللسان، بل حتى طاعة الله ورسوله في الظاهر، مع عدم الإيمان بهما أو مخالفتهما في الباطن، ليس من الإيمان في شيء (البرقي، ١٣٧١هـ: ج ١، ص ٢٤٩).

٣- النصوص النازرة إلى حصر النجاة

في ضوء كون النجاة الآخرة رهناً بالعمل الصالح، وكون قبول الأعمال الصالحة مشروطاً بالإيمان، ثمة روايات حددت المعيار الضروري للإيمان، فورد في هذه النصوص الدينية أن الإيمان والتصديق وقبول الأعمال يتوقف على ثلاثة أمور جوهرية: ١- الإيمان بربوبية الله تعالى ووحدانيته. ٢- معرفة رسول الله والإيمان به. ٣- معرفة وصي رسول الله باعتباره الولي وحجة العصر والالتزام بطاعته، واعتُبرت هذه الأمور بمثابة الحد الأدنى للإيمان «أدنى ما يكون به العبد مؤمناً».

فعلى سبيل المثال، عندما سأل سليم بن قيس أمير المؤمنين عليه السلام عن أدنى ما يكون به الرجل مؤمناً، ذكر الإمام عليه السلام هذه الأمور بوصفها أجزاء الإيمان الثلاثة، وقال: «أدنى ما يكون به مؤمناً [أولاً] أن يعرفه الله نفسه فيقرّ له بالربوبية والوحدانية، و [ثانياً] أن يعرفه نبيّه فيقرّ له بالنبوة وبالبلادة، و [ثالثاً] أن يعرفه حجّته في أرضه وشاهده

على خلقه فيقرّ له بالطاعة» (الهاللي، ١٤٠٥هـ: ج ٢، ص ٦٠٩؛ الكليني، ٥١٤٠٧هـ: ج ٢، ص ٤١٤).

وسأل حفص الكناسي الإمام الصادق عليه السلام: ما أدنى ما يكون به العبد مؤمناً؟ فشدد الإمام على المضامين الثلاثة المتقدمة وقال: «يشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمداً عبده ورسوله، ويقرّ بالطاعة ويعرف إمام زمانه، فإذا فعل ذلك فهو مؤمن» (الصدوق، ١٤٠٣هـ: ص ٣٩٣).

وفي الآيات القرآنية، أشير في مواضع عديدة ومناسبات مختلفة إلى هذه الأركان الثلاثة للإيمان ومنزلتها المهمة في الدين، نحو تأكيد القرآن على لزوم إطاعة الله والرسول وأولي الأمر (النساء: ٥٩)، والإشارة إلى أن ولي المؤمنين حصراً هو الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون (المائدة: ٥٥-٥٦)، والتأكيد على أن المؤمنين هم من لم يتخذوا سوى الله ورسوله والمؤمنين ولياً آخر (التوبة: ١٦)، والتصريح بكفاية شهادة الله ومن عنده علم الكتاب في صدق رسول الله (الرعد: ٤٣)، والتأكيد على أن الله ورسوله والمؤمنين سيرون عمل الإنسان فلا بدّ له من خشيتهم (التوبة: ١٠٥).

ثم إنّ الإشارات القرآنية في التأكيد على ثلاثية الله والرسول والإمام قد انعكست في الروايات التي أفادت بأنّ الإيمان مشروط بمعرفة الأئمة وتوليهم، إلى جانب معرفة الله ورسوله وتوليهم.

كما أنّ أمير المؤمنين وسائر الأئمة المعصومين عليهم السلام، ومن منطلق أنّ الإيمان بهم يمثل المعيار الأساس والضروري للإيمان المأخوذ بعين الاعتبار لدى الباري تعالى، استدلّوا مراراً وتكراراً بهذه الآيات القرآنية، وكذلك بالروايات النبوية المشهورة (الهاللي، ١٤٠٥هـ: ج ٢، ص ٦١٦). والمقصود بالروايات النبوية الشهيرة أحاديث من قبيل حديث الثقلين، وحديث الغدير، وحديث السفينة، وحديث عدول الأمة، وحديث وجوب معرفة إمام الزمان، تلك الأحاديث التي ورد كلّ واحدٍ منها بأسانيد متعددة، وجميعها مؤيدة لهذه النقطة: من ركب في سفينة أهل البيت نجى، ومن

تخلف عنها هلك وغرق (الطبرسي، ١٤٠٣هـ: ج ١، ص ٢٧٣).

لا خلاف في المجتمع الإسلامي عمومًا في باب الإيمان بالله الواحد وبرسالة رسول الله ﷺ، في حين أنّ موضوع ولاية أولي الأمر وإمامة الأئمة المعصومين من أهل البيت عليهم السلام كانت مثار خلافٍ ونزاعٍ على الدوام؛ ولذا عُدَّت النقطة الخطيرة الفاصلة بين الإيمان والضلالة. فهناك عدد كبير من المسلمين الذين يؤمنون بتوحيد الله عزّ وجلّ وبرسالة النبي الأكرم ﷺ، بيد أنّهم مفتقرون إلى المعرفة والإيمان بإمام زمانهم، وحسب الروايات المستفيضة يعتبر هؤلاء الأفراد مسلمين ضالّين، لا مؤمنين ناجحين، بسبب فقدان هذا الركن من أركان الإيمان. ومن هنا، ورد في كلام لأمير المؤمنين عليه السلام لما سئل عن أدنى ما يكون به الإنسان ضالًّا أنّ أول ما يؤدي إلى خروج الإنسان عن دائرة الإيمان وسقوطه في وادي الضلال هو عدم المعرفة بالحجّة الحيّ وإمام الزمان، فقال:

«أدنى ما يكون به ضالًّا أن لا يعرف حجّة الله في أرضه، وشاهده على خلقه، الذي أمر الله بطاعته، وفرض ولايته» (الهاللي، ١٤٠٥هـ: ج ٢، ص ٦١٦؛ الكليني، ١٤٠٧هـ: ج ٢، ص ٤١٤).

وعلى هذا الأساس، فعلى الرغم من أنّ الشهادتين تجعل الشخص يداخل في دائرة الإسلام، لكنّه - بعد هذه المرحلة - لو لم يطلّع على التعاليم الأساسية للنبي الأكرم ﷺ حول إمامة أوصيائه، ولم يدرك هذه الركنين في الإسلام المرضيّ بصورة صحيحة، ولم يؤمن به، واكتفى بالأمور المجمع عليها بين المسلمين، ولم يكن له موقف واعٍ وشفاف تجاه أمر الإمامة الخلافي، فحينئذ يعدّ مسلمًا ضالًّا.

إنّ للإمام الصادق عليه السلام كلامًا معبرًا ودقيقًا حول الفرق بين الإسلام والإيمان، حيث روى عنه سفيان بن السمط أنّه قال:

«الإسلام هو الظاهر الذي عليه الناس: شهادة أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأنّ محمّدًا عبده ورسوله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وحجّ البيت، وصيام شهر رمضان، فهذا الاسلام». وقال: «الإيمان معرفة هذا الأمر [الإمامة والولاية] مع هذا، فإن

أقربها ولم يعرف هذا الأمر كان مسلمًا وكان ضالًّا» (الكليني، ١٤٠٧هـ: ج ٢، ص ٢٤).
وبالنظر إلى كون أصل الإمامة أمرًا خلافيًا ومصيريًا في الوقت نفسه، ثمة نصوص كثيرة مأثورة عن النبي الأكرم ﷺ وأوصيائه عليه السلام، جرى التشديد فيها على ولاية الأئمة باعتبارها شرطًا ضروريًا لقبول الأعمال والنجاة يوم الحساب، ويمكن الإشارة إلى المضامين المتماثلة لهذه الروايات بما يلي: إحراز الأمان بكلمة التوحيد المشروطة بتولي الإمام (الصدوق، ١٣٧٦ش: ص ٢٣٥)، عدم جدوى أعمال العباد دون اعترافهم بحق النبي الأكرم ﷺ وأوصيائه عليه السلام (البرقي، ١٣٧١هـ: ج ١، ص ٩٠-٩١؛ الطوسي، ١٣٧٦ش: ص ١٤٠ و ١٨٧)، الموت ميتة جاهلية عند الجهل بإمام الزمان وعدم معذرية الجاهل (البرقي، ١٣٧١هـ: ج ١، ص ١٥٤)، حصر الفرقة الناجية بمن يؤمن بإمامة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب والأوصياء عليه السلام من بعده (الهاللي، ١٤٠٥هـ: ج ٢، ص ٦٠٥)، ضلال من لم يعرف إمامه الحي والحكم بعدم قبول أعماله (الكليني، ١٤٠٧هـ: ج ١، ص ١٨٣)، اشتراط غفران الله بالاهتداء بالأئمة عليه السلام (القمي، ١٤٠٤هـ: ج ٢، ص ٦١)، اشتراط تزكية الأعمال وقبولها بمعرفة أولي الأمر وطاعتهم (الكليني، ١٤٠٧هـ: ج ٢، ص ٢١)، سؤال العباد بعد الموت عن موالاته أوصياء النبي ﷺ وتوقف قبول أعمالهم على الولاية (الصدوق، ١٣٧٦ش: ص ٢٥٦)، مضاعفة الثواب لمن يعمل صالحًا ويعبد الله مع العرفان بأئمة الحق عليه السلام وحرمان الموالين لأئمة الجور من الثواب (الطوسي، ١٤١٤هـ: ص ٤١٧).

على أن الروايات التي اعتبرت قبول الأعمال مشروطًا بولاية الأئمة من أهل البيت عليه السلام أوسع بكثير مما ذكرنا في الأمثلة المتقدمة؛ ولذا أفراد العلامة المجلسي في كتابه «بحار الأنوار» بابين لهذا الموضوع، أخرج فيهما أكثر من مئة رواية (المجلسي، ١٤٠٣هـ: ج ٢٣، ص ٧٦، وج ٢٧، ص ١٦٦).

٤- النصوص النازرة إلى شمول النجاة

مقابل الروايات التي ذكرت بصراحة أن ولاية الأئمة من أهل البيت عليه السلام شرط ضروري لقبول الأعمال الصالحة والفوز بالنجاة الأخروية، ثمة روايات أخرى أشارت إلى أن

النجاة الآخروية غير محصورة بالموالين للأئمة الطاهرين عليهم السلام وغير مختصة بهم حصراً، فما أكثر الأشخاص الذين يدخلون الجنة من دون أن يعرفوا الأئمة الإلهيين في الدنيا، أو يعترفوا بحقهم، فكأنّ هذه الروايات صرّحت بأنّ النجاة المذكورة لا تشمل المبغضين لأهل البيت عليهم السلام فقط، وتشمل الموحدين من المسلمين الذين لا يعرفون أئمتهم لكنهم في الوقت نفسه لا يبغضونهم (الصدوق، ١٣٦٢ش: ج ٢، ص ٤٠٨).

وإلى جانب هذه الأحاديث، أشير في الآيات والروايات إلى طائفة حملت عنوان «المؤلفة قلوبهم» (التوبة: ٦٠)، وذكر أنّ هؤلاء الأشخاص هم الفاقدون لنور الإيمان والمعرفة (الكليني، ١٤٠٧هـ: ج ٢، ص ٤١١)، فلا تلين قلوبهم وتعترف بحقانية الرسول إلا من خلال إعطاء الأموال من الحكومة الإسلامية، وإلا ما كانوا يشكّون في ولاية الأئمة عليهم السلام وحسب، بل في رسالة الرسول نفسه أيضاً (المصدر نفسه). من هنا، ورد التصريح في كثير من الروايات أنّه على الرغم من فقدان هؤلاء لنور الإيمان في قلوبهم، لا ينبغي قطع الأمل عن إنقاذهم وجعلهم من أهل الجنة.

وفي هذا السياق، أشير في عدد آخر من الروايات إلى أنّه لو ارتكب الشخص إحدى الكبائر سُلبت منه روح الإيمان (المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٨١ و ٢٨٤)، فإن مات على حاله هذه مات وقلبه خالٍ من الإيمان، ولا يعدّ من المؤمنين، ولا تكون أعماله جميعها صالحة، فلا يتوفر فيه شرط الإيمان والعمل الصالح. ومع ذلك، ورد في بعض الروايات أنّ الشفاعة جائزة لمثل هؤلاء الأشخاص إذا ارتضى الله عزّ وجلّ (الصدوق، ١٣٨٢ش: ج ٢، ص ٦٠٨).

لا أحد من هذه الفئات المتقدمة يدخل في زمرة المؤمنين الصالحين، لكنّ هذه الفئات التي تشمل شرائح واسعة جدّاً من الناس - بتصريح الطائفة الثانية من الروايات التي سنشير إليها أدناه - سيشكل أفرادها جزءاً كبيراً من الناجين في الآخرة. وإليك جملة من أحاديث هذا الباب المؤيدة للشمول بالنجاة يوم القيامة:

١. قال أمير المؤمنين عليه السلام: «من وحّد الله وآمن برسول الله صلى الله عليه وآله، ولم يعرف ولايتنا ولا ضلالة عدونا، ولم ينصب شيئاً، ولم يحلّ ولم يحرم، وأخذ بجميع ما ليس



يبين المختلفين من الأمة فيه خلاف في أنّ الله عزّ وجلّ أمر به، وكفّ عمّا بين المختلفين من الأمة خلاف في أنّ الله أمر به أو نهى عنه، فلم ينصب شيئاً، ولم يحلّل ولم يحرم، ولا يعلم، وردّ علم ما أشكل عليه إلى الله، فهذا ناج. وهذه الطبقة بين المؤمنين وبين المشركين هم أعظم الناس وجلّهم، وهم أصحاب الحساب والموازين والأعراف، والجهنميون الذين يشفع لهم الأنبياء والملائكة والمؤمنون، ويخرجون من النار... وإنما الحساب على أهل هذه الصفات بين المؤمنين والمشركين، والمؤلفة قلوبهم والمقترفة، والذين خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيئاً، والمستضعفين الذين لا يستطيعون حيلة الكفر والشرك، ولا يحسنون أن ينصبوا ولا يهتدون سبيلاً إلى أن يكونوا مؤمنين عارفين، فهم أصحاب الأعراف، وهؤلاء لله فيهم المشيئة. إن الله عزّ وجلّ إن يدخل أحداً منهم النار فبذنبه وإن تجاوز عنه فبرحمته» (الهاللي، ١٤٠٥هـ: ج ٢، ص ٦٠٧).

٢. خطب أمير المؤمنين عليه السلام في السنة الأخيرة من عمره المبارك خطبة كشف فيها عن مظلوميته بعد النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، واشتكى فيها من غضب الخلافة، فنهض الأشعث بن قيس وتكلم معترضاً على كلام الإمام، فردّ عليه مؤكداً على أنّه أولى بالخلافة بعد رسول الله صلى الله عليه وآله، فاغتصبها بعضهم بغير وجه حقّ، ثم أخبره بأنّ الأمة الإسلامية ستفترق إلى فرق عديدة، واحدة منها فقط هي الناجية. فقال الأشعث: والله لئن كان الأمر كما تقول لقد هلكت أمة محمد صلى الله عليه وآله غيرك وغير شيعتك! فأجابه الإمام عليه السلام قائلاً: «فإنّ الحقّ والله معي يا بن قيس كما أقول. وما هلك من الأمة إلا الناصبون والناكثون والمكابرون والجاحدون والمعاندون، فأما من تمسك بالتوحيد والإقرار بمحمد صلى الله عليه وآله والإسلام، ولم يخرج من الملة، ولم يظاهر علينا الظلمة، ولم ينصب لنا العداوة، وشكّ في الخلافة ولم يعرف أهلها وولايتها، ولم يعرف لنا ولاية، ولم ينصب لنا عداوة، فإنّ ذلك مسلم مستضعف، يُرجى له رحمة الله ويتخوّف عليه ذنوبه» (المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦٧٠).

٣. قال الإمام الصادق عليه السلام نقلًا عن جدّه أمير المؤمنين عليه السلام «إنّ للجنة ثمانية أبواب، باب يدخل منه النبيّون والصدّيقون، وباب يدخل منه الشهداء والصالحون،

وخمسة أبوابٍ يدخل منها شيعتنا ومحَبُّونا... وباب يدخل منه سائر المسلمين، ممَّن شهد أن لا إله إلا الله، ولم يكن في قلبه مقدار ذرَّةٍ من بغضنا أهل البيت» (الصدوق، ١٣٦٢ش: ج ٢، ص ٤٠٨).

٤. روى زرارة أنه كان بصدد النكاح في أيام شبابه، لكنَّه كان يخشى أن لا يحلَّ له مناكحة غير الشيعة، فقال له الإمام الباقر (عليه السلام): «إن كنت فاعلاً فعليك بالبلهَاء من النساء... ذوات الخدور العفاف... العواتق اللواتي لا ينصبن كفرًا ولا يعرفن ما تعرفون». قال زرارة: وهل تعدو أن تكون مؤمنة أو كافرة؟ فقال الإمام (عليه السلام): «تصوم وتصلِّي وتتقي الله ولا تدري ما أمركم». فقال زرارة: قد قال الله عزَّ وجلَّ: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ﴾ (التغابن: ٢)، لا والله لا يكون أحد من الناس ليس بمؤمنٍ ولا كافرٍ. قال الإمام (عليه السلام): «قول الله أصدق من قولك يا زرارة»، ثم شرع بسرد بعض الآيات النازلة حول من هم لا مؤمنين ولا كافرين، أولئك الذين قال عنهم الله عزَّ وجلَّ: ﴿خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا عَسَى اللَّهُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ﴾ (التوبة: ١٠٢)، ومن أمثال ﴿الْمُسْتَضْعِفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا﴾ (النساء: ٩٨) إلى الإيمان، ومن قبيل أصحاب الأعراف الذين عبَّر عنهم الإمام (عليه السلام) بقوله: «والله ما هم بمؤمنين ولا كافرين، ولو كانوا مؤمنين لدخلوا الجنة كما دخلها المؤمنون، ولو كانوا كافرين لدخلوا النار كما دخلها الكافرون، ولكنَّهم قوم قد استوت حسناتهم وسيئاتهم، فقصرت بهم الأعمال، وإنَّهم لكما قال الله عزَّ وجلَّ». فكلَّمَا ذكر الإمام (عليه السلام) طائفةً من الناس كان زرارة يصرُّ على أنَّهم إما مؤمنين وإما كافرين، وكان الإمام (عليه السلام) يجيبه: «والله ما هم بمؤمنين ولا كافرين». وأخيرًا قال زرارة: أمن أهل الجنة هم أم من أهل النار؟ فقال الإمام (عليه السلام): «أتركهم حيث تركهم الله». قال: أفترجئهم؟ قال: «نعم أرجئهم كما أرجأهم الله، إن شاء أدخلهم الجنة برحمته، وإن شاء ساقهم إلى النار بذنوبهم ولم يظلمهم». فقال زرارة: هل يدخل الجنة كافر؟ قال الإمام (عليه السلام): «لا». قال زرارة: هل يدخل النار إلا كافر؟ قال: فقال: «لا، إلا أن يشاء الله، يا زرارة إنني أقول ما شاء الله وأنت لا تقول ما شاء الله، أما إنك إن كبرت رجعت وتحلَّلت عنك عقدك» (الكليني، ١٤٠٧هـ).



ج ٢، ص ٤٠٢ و ٤٠٣).

٥. قال الإمام أبو جعفر الباقر عليه السلام في قول الله عز وجل: «وَأَخْرَجُوا مِنْ دُونِهِ الَّذِينَ كَانُوا يَكْفُرُونَ» (التوبة: ١٠٧): «قوم كانوا مشركين فقتلوا مثل حمزة وجعفر وأشباههما من المؤمنين، ثم إنهم دخلوا في الإسلام، فوحدوا الله وتركوا الشرك، ولم يعرفوا الإيمان بقلوبهم فيكونوا من المؤمنين فتجب لهم الجنة، ولم يكونوا على جحودهم فيكفروا فتجب لهم النار، فهم على تلك الحال إما يعذبهم وإما يتوب عليهم» (الكليني، ١٤٠٧ هـ: ج ٢، ٤٠٧).

٦. روى ضريس الكناسي عن الإمام أبي جعفر الباقر عليه السلام، قال: قلت له: جعلت فداك ما حال الموحدين المقرين بنبوته محمد صلى الله عليه وآله وسلم من المسلمين المذنبين الذين يموتون وليس لهم إمام ولا يعرفون ولا يتكلم؟ فقال: «أما هؤلاء فإنهم في حفرهم لا يخرجون منها، فمن كان له عمل صالح، ولم يظهر منه عداوة، فإنه يخذ له خذاً إلى الجنة التي خلقها الله بالمغرب، فيدخل عليه الروح في حفرته إلى يوم القيامة حتى يلقي الله فيحاسبه بحسناته وسيئاته، فإما إلى الجنة وإما إلى النار، فهؤلاء الموقوفون لأمر الله. قال: وكذلك نفعل بالمستضعفين والبُله والأطفال وأولاد المسلمين الذين لم يبلغوا الحلم» (القمي، ١٤٠٤ هـ: ج ٢، ص ٢٦٠).

٧. قال الإمام الصادق عليه السلام في تفسير قوله تعالى: «إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ» (النساء: ٩٨) لسليمان بن خالد: «يا سليمان! في هؤلاء المستضعفين من هو أثنى رتبة منك، المستضعفون قوم يصومون ويصلون، تعف بطونهم وفروجهم، لا يرون أن الحق في غيرها [هذه الأمور]، آخذين بأغصان الشجرة، «قَالُوا لَكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُو عَنْهُمْ» (النساء: ٩٩)؛ إذ كانوا آخذين بالأغصان وإن لم يعرفوا أولئك، فإن عفى عنهم فبرحمته، وإن عذبهم فبضاللتهم عما عرفهم» (المجلسي، ١٤٠٣ هـ: ج ٦٩، ص ١٩١).

٨. قال الإمام الصادق عليه السلام لأبي خديجة الجمال حول قول الله تعالى في المستضعفين: «لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا»: «لا يستطيعون حيلةً إلى النَّصب فينصبون، ولا يهتدون سبيل أهل الحق فيدخلون فيه، وهؤلاء يدخلون الجنة بأعمال حسنة،

وباجتناب المحارم التي نهى الله عز وجل عنها، ولا ينالون منازل الأبرار» (الصدوق، ١٤٠٣هـ: ص ٢٠١).

٩. قال الإمام أبو عبد الله الصادق عليه السلام: «أصحاب الحدود فُسّاق، لا مؤمنون ولا كافرون، ولا يخلدون في النار، ويخرجون منها يومًا، والشفاعة جائزة لهم وللمستضعفين، إذا ارتضى الله عز وجل دينهم» (الصدوق، ١٣٦٢ش: ص ٦٠٨-٦٠٩).

١٠. قال الإمام الصادق عليه السلام: «نحن الذين فرض الله طاعتنا، لا يسع الناس إلا معرفتنا، ولا يعذر الناس بجهالتنا، من عرفنا كان مؤمنًا، ومن أنكرنا كان كافرًا، ومن لم يعرفنا ولم ينكرنا كان ضالًّا، حتّى يرجع إلى الهدى الذي افترض الله عليه من طاعتنا الواجبة، فإن يمت على ضلالته يفعل الله به ما يشاء» (الكليني، ١٤٠٧هـ: ج ١، ص ١٨٧).

١١. قال الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام: «إنّ الرجل ليحبّكم وما يعرف ما أنتم عليه، فيدخله الله الجنة بحبّكم، وإنّ الرجل ليبغضكم وما يعرف ما أنتم عليه، فيدخله الله يبغضكم النار» (المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٢٦).

١٢. لما اختلف قوم من المفوضة والمقصرة حول مقام أهل البيت عليهم السلام، وجّهوا كامل بن إبراهيم المدني إلى الإمام أبي محمد العسكري عليه السلام، قال كامل: فقلت في نفسي: أسأله لا يدخل الجنة إلا من عرف معرفتي وقال بمقاتلي... فإذا أنا بفتى كأنه فلقة قمر من أبناء أربع سنين أو مثلها، هو الإمام المهدي عليه السلام ابن الإمام العسكري عليه السلام. فقال لي: يا كامل بن إبراهيم! فاقشعررت من ذلك وألهمت أن قلت: لبيك يا سيدي. فقال: جئت إلى ولي الله وحجته وبابه تسأله هل يدخل الجنة إلا من عرف معرفتك وقال بمقاتلك؟ فقلت: إي والله، قال: «إذن والله يقلّ داخلها، والله إنّه ليدخلها قوم يقال لهم الحقّية». قلت: يا سيدي ومن هم؟ قال: «قوم من حبّهم لملي يحلفون بحقّه ولا يدرون ما حقّه وفضله» (الطوسي، ١٤١٤هـ: ٢٤٦-٢٤٧).

١٣. روي عن داود بن فرقد، قال: قلت لأبي عبد الله الصادق عليه السلام: المرجون ذكر لهم فضل علي عليه السلام، فقالوا: ما ندري لعله كذلك وما ندري لعله ليس كذلك؟ قال:



«أرجه، قال: ﴿وآخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ اللَّهِ﴾ الآية» (العياشي، ١٣٨٠هـ: ج ٢، ص ١١١).
 ١٤. روى زرار عن الإمام الباقر عليه السلام أَنَّ الإسلام بُني على خمس، أفضلها الولاية، ثم شدد الإمام عليه السلام على أَنَّ الولاية مفتاح باب السعادة ورضا الرحمن، ودعا إلى ضرورة معرفة الإمام وطاعته، وقال: «أما لو أَنَّ رجلاً قام ليله، وصام نهاره، وتصدّق بجميع ماله، وحجّ جميع دهره، ولم يعرف ولاية ولي الله فيواليه، ويكون جميع أعماله بدلالته إليه، ما كان له على الله عزّ وجلّ حقّ في ثوابه، ولا كان من أهل الإيمان». ثم قال: «أولئك المحسن منهم يدخله الله الجنة بفضل رحمته» (الكليني، ١٤٠٧هـ: ج ٢، ص ١٩).

يستفاد من مجموع هذه النصوص المؤيِّدة بالآيات القرآنية أَنَّ النجاة غير مقتصرة على الشيعة المحسنين فقط، بل إنّ كثيراً من المسلمين يُقدح في إيمانهم بسبب عدم نفوذهم إلى قلوبهم أو لعدم معرفتهم الإمام، لكن ينبغي أن ترجى نجاتهم ودخولهم الجنة بفضل الله تعالى ورحمته. كما أَنَّ هناك أناساً خلطوا العمل الصالح بالسيء، وارتكبوا بعض الكبائر التي توجب دخولهم النار، ومع ذلك لا ينقطع الرجاء الإلهي في العفو عنهم وإدخالهم الجنة. وهكذا نرى أَنَّ هذه الطائفة من الروايات تؤيد رؤية الشمول بالنجاة وتردّ الرؤية الانحصارية.

٥- التعارض البدوي للنصوص في باب النجاة

إلى هنا تبين وجود طائفتين من النصوص (الآيات والروايات) في باب النجاة، وقد استفاد المشهور من الطائفة الأولى من تلك النصوص أَنَّ من لم يعرف إمام زمانه لا يُقبل منه عمل أصلاً يوم القيامة لعدم صدق الإيمان بحقّه، ومن ثم يدخل النار، وصرّح بعضهم بأنّه سيخلّد في جهنم.

وفي مقابل هذا الاستنتاج من الآيات والروايات المذكورة، ثمة طائفة أخرى من النصوص أفادت بأنّ أهل النجاة غير محصورين بالصالحين من الشيعة الاثني عشرية، بل إنّ بعض الناجين الداخلين إلى الجنة مفتقرون إلى أحد شرطي النجاة أو كليهما.

١. وقد شرح العلامة المجلسي هذا الحديث شرحاً طريفاً (المجلسي، ١٤٠٣هـ: ج ٦٥، ص ٣٣٦).

وفي مقام الجمع بين هاتين الطائفتين من النصوص، وبسبب التواتر المعنوي لكليهما، وكذلك تأييدهما بآيات من القرآن الكريم، لا يمكن ترجيح طائفة على طائفة أخرى، بل لا بدّ من تلقي كلا الطائفتين بالقبول، وتبني رؤية موضوعية بعيدة عن الإفراط والتفريط، واتخاذ معيار آخر للنجاة شامل للطائفتين معاً.

٦- نظرية «استثناء الجاهل القاصر» لرفع التعارض

ذهب مشهور المتكلمين لرفع التعارض الظاهري بين هاتين الطائفتين من النصوص المتعلقة بالنجاة إلى استثناء طائفة بعنوان «المستضعفين» من الحكم المذكور في الطائفة الأولى، مع التنبيه إلى أنّ رؤية المشهور حول المستضعفين محدودة بـ «الجاهل القاصر». فلأجل تدقيق الموضوع، ميّز المتكلمون بين «الجاهل القاصر» و «الجاهل المقصّر» (سبحاني، ١٣٨٣ش: ج ٢، ص ٣١٩؛ مطهري، ١٣٨٠ش: ص ٢٩٦)، وعرفوا الأخير بأنه من له القدرة على البحث والتحقيق لكنه لم ينتهج سبيل الحق والرشاد، والأول هو غير القادر على فهم الحقيقة أو تتبعها.

يعدّ المستضعفون حسب هذه الرؤية من الكفار أيضاً، بيد أنهم مستثنون من الهلاك الذي سيلحق بالكفار في الآخرة، والدليل على نجاة هذه الفئة من العذاب والهلاك الآخري «قبح التكليف بما لا يطاق» و «قبح العقاب بلا بيان». وشرح هؤلاء المتكلمون رؤيتهم بالقول: بما أنّ عقاب من لم يبيّن له الحقّ ومن يعجز عن إدراكه قبيح، فلن يعاقب الله تعالى هؤلاء الأشخاص (قدردان قراملكي، ١٣٨٣ش: ١٥٦ و ١٦٠-١٦١). وفي المقابل، شدّد المتكلمون المذكورون على استحقاق الجاهل المقصّر للعقاب وخلوده في العذاب، وصرّحوا بأنّ روايات الطائفة الثانية ناظرة إلى المستضعفين والجاهلين القاصرين حصراً، فيتمّ استثنائهم من روايات الطائفة الأولى عقلاً.

٧- إشكالات التركيز على نظرية الجاهل القاصر

إنّ القول بتقييد المراد من روايات الطائفة الثانية بالمستضعفين أو الجاهلين القاصرين يتعارض مع مجموعة من الآيات والروايات. ولتسهيل الإشارة إلى مصاديق روايات



الطائفة الثانية في الصفحات اللاحقة من هذه الدراسة، سنعبّر عنها بـ «الطائفة الوسطى» (أي الطائفة الواقعة بين المؤمنين والكافرين)، ونسلط الضوء على أبرز الإشكالات الواردة على تقييد هذه الطائفة بالمستضعفين القاصرين، علماً أنّ الآيات والروايات عبّرت عن «الطائفة الوسطى» بـ «الضالّين».

٧-١- الإشكال الأول: الطائفة الوسطى أعمّ من المستضعفين بتصريح الروايات

ثمّة روايات عديدة تفيد بأنّه ليس من الصحيح أبداً حصر أفراد الطائفة الوسطى بالمستضعفين والجاهليين القاصرين، فجرى التصريح في هذه الروايات بأنّ الطائفة الوسطى تضمّ فئات أخرى من الناس، فضلاً عن المستضعفين والجاهليين القاصرين، يشملهم الوعد بالجنة والوعيد بالعذاب. ومعنى هذا الكلام صدق احتمال نجاتهم ودخولهم الجنة (إلى جانب احتمال الهلاك والدخول إلى النار). وسنشير أدناه إلى عدد من الروايات في هذا المجال:

١. روي عن الإمام الصادق عليه السلام أنّ الناس على ستّة فرق يؤولون كلّهم إلى ثلاث فرق: المؤمنين والكافرين والضالّين. الفرقتان الأولى والثانية هم أهل الوعدين الذين وعدهم الله الجنة والنار، والفرقة الثالثة (أهل الضلال) ليست من أهل الوعدين، وبدورها تنقسم إلى أربع فرق هي: المستضعفون الذين لا يهتدون إلى الإيمان سبيلاً. والمرجون لأمر الله، إما يعذبهم وإما يتوب عليهم. وفسّاق المؤمنين الذي خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيئاً. وأصحاب الأعراف الذين استوت حسناتهم وسيئاتهم (الكليني، ١٤٠٧هـ: ج ٢، ص ٣٨١-٣٨٢؛ العياشي، ١٣٨٠هـ: ج ٢، ص ١١٠).
٢. وري الحلبي عن الإمام الصادق عليه السلام تقسيم الناس إلى ستّة فرق أيضاً، لكنّه هنا استعمل لفظ «الناصب» بدل «الكافر»، ويبيّن أنّ الفرق الستّة هي: المستضعف (الذي لا يهتدى إلى الإيمان سبيلاً لعدم استطاعته). والمؤلّف (الذي يستمال قلبه إلى الإيمان بدفع الأموال). والمرجى (أي المؤخّر حكمه إلى يوم القيامة). والمعترف بذنبه (المؤمن الفاسق الذي خلط عملاً صالحاً وآخر سيئاً، ثم اعترف بذنبه، فعسى الله أن يتوب عليه). والناصب (الذي يتظاهر بعداوة أهل البيت



عليه السلام ومواليهم). والمؤمن (الصدوق، ١٣٦٢ش: ج ١، ص ٣٣٣). ولا ريب في أنَّ أربعة تعابير من هذه الفرق (المستضعف، المؤلّف، المرجّي، المعترف بذنبه) مستفادة من الآيات القرآنية، وهذه الفرق الأربع حسب الرواية خارجة عن دائرتي الإيمان والكفر، وهي أوسع من تعبير المستضعفين وحدهم.

٣. روي أنَّ أحد الشيعة سأل الإمام الصادق عليه السلام: هل بين الإيمان والكفر منزلة؟ فقال عليه السلام: «نعم، ومنازل لو يجحد شيئاً منها أكتبه الله في النار [لإنكاره نص القرآن الكريم]، بينهما آخرون مرجون لأمر الله، وبينهما المستضعفون، وبينهما آخرون خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيئاً، وبينهما قوله: «وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ» (العياشي، ١٣٨٠هـ: ج ٢، ص ١١١).

٤. ذكر أمير المؤمنين عليه السلام في خطاب جامع ثلاث فرق أخرى غير المستضعفين، هي: «المؤلفة قلوبهم»، «والذين خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيئاً»، و«أصحاب الأعراف»، وشدد على أنَّ هؤلاء ليسوا من المؤمنين الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون، وإنّما أمرهم بيد الله، وموكل إلى المشيئة الإلهية في يوم القيامة (الهالبي، ١٤٠٥هـ: ج ٢، ص ٦٠٨).

٥. أشار الإمام الباقر عليه السلام في حوار مشهور بينه وبين زرارة إلى وجود أصناف أخرى غير المستضعفين، أرجأهم الإمام كما أرجأهم الله وذكر أنّهم مرجون لأمر الله يوم القيامة، إن شاء أدخلهم الجنة برحمته وإن شاء ساقهم إلى النار بذنوبهم، مع التأكيد على أنّهم ليسوا بمؤمنين ولا كافرين (الكليني، ٥١٤٠٧هـ: ج ٢، ص ٤٠٢).

وتحصل من جميع هذه النصوص أنّه من الخطأ حصر الطائفة الوسطى بالمستضعفين. وفي الختام، لا بدّ لنا من الإشارة إلى نقطة مهمة، وهي أنَّ لكلمة «المستضعف» معاني مختلفة، منها المعنى الأعمّ الذي يطلق على فرقة الضالّين جميعاً (الصدوق، ٥١٤٣هـ: ص ٢٠٠-٢٠٣). ومع ذلك، لا بدّ من الالتفات إلى أنّه لا ينبغي النظر إلى الجهل القصورى فقط من ذلك المعنى الأعمّ.

٧-٢- الإشكال الثاني: القصور في الجهل ليس صفة مشتركة بين جميع أفراد الطائفة الوسطى

يستفاد من بعض الروايات التفصيلية الواردة في وصف المستضعفين أنهم أناس بسطاء عاجزون عن تحليل الأمور، أو أفراد جاهلون، ويمكن تأييد هذا الأمر من خلال الأمثلة التي ذكرت للمستضعفين في الروايات، حيث ورد فيها أن المستضعف هو من كان من الرجال والنساء على مثل عقول الصبيان، أو الذي لا يدري إلا ما قلت له، والكبير الفاني والصبي الصغير، أو أمثال البلهاء في خدرها، والخادم تقول لها صلي فتصلي لا تدري إلا ما قلت لها (الكليني، ١٤٠٧هـ: ج ٢، ص ٤٠٤)، والمستضعفون هم من يحتاجون إلى وليٍّ وقيمٍ عليهم في المناكحة والموارثة والمخالطة، كما يحتاجها الصغير والمحجور عليه (المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٠٥). وأما من يتمكن من تولي أمور الشراء والبيع ولا يستطيع أحد أن يغبنه في شيء فليس بمستضعف (الصدوق، ١٤٠٣هـ: ص ٢٠٣)، بل المستضعف ضعيف في فهمه وإدراكه، ولا يعرف الاختلاف في الدين والعقيدة، ولا يحسن سورة من القرآن وقد خلقه الله عزَّ وجلَّ خلقة ما ينبغي له أن لا يحسن (الكليني، ١٤٠٧هـ: ج ٢، ص ٤٠٦)؛ ولذا فمن عرف اختلاف الناس فليس بمستضعف (المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٠٥). ومن هنا، وبسبب إماطة اللثام عن الاختلافات المذهبية، فقد ضاقت دائرة المستضعفين في العصور المتأخرة (المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٠٤ و٤٠٦).

وعليه، فهذه الروايات التفصيلية في تعريف المستضعفين تثبت صواب فهم المتكلمين بأنهم جاهلون قاصرون، ولكن لو بحثنا معنى الفرق الأخرى التي تشكل الطائفة الوسطى لاتضح أنه من غير الصحيح تعريفهم على أساس «الجهل القصورى». فعلى سبيل المثال، ورد في روايات عديدة حول معنى «المؤلفة قلوبهم» -الذين يشكلون أحد أقسام الطائفة الوسطى- أنهم أفراد ضعاف الإيمان وفاقدون للنور الباطني بعدما حطَّ الله نورهم، وما ضعف الإيمان لديهم إلا بسبب ترجيحهم المتاع الدنيوي على المتاع الآخروي (المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤١١). ولأجل الحفاظ عليهم ولكي يحسن إسلامهم ويثبتوا على دينهم فرض الله لهم سهماً في القرآن (التوبة: ٦٠).

كما ورد في بعض الروايات أنّ «المؤلفة قلوبهم هم قوم وُحِدُوا الله عزَّ وجلَّ، وخلعوا عبادة من يعبد من دون الله، وشهدوا أن لا إله إلا الله وأنَّ محمدًا رسول الله ﷺ، وهم في ذلك شكّاك في بعض ما جاء به محمد ﷺ، فأمر الله عز وجل نبيه ﷺ أن يتألفهم بالمال والعطاء» (الكليني، ١٤٠٧: ج ٢، ص ٤١١). وفي هذا السياق، ذهب ثقة الإسلام الكليني، إلى أنّ الآية ٥٨ من سورة التوبة نزلت في المؤلفة قلوبهم (المصدر نفسه، ص ٤١٢): «وَمَنْهُمْ مَنْ يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ فَإِنْ أُعْطُوا مِنْهَا رَضُوا وَإِنْ لَمْ يُعْطُوا مِنْهَا إِذَا هُمْ يَسْتَخْطُونَ».

وروي أنّ رسول الله ﷺ يوم حنين تألّف بعض المهاجرين ووزع الأموال بينهم دون أن يعطي الأنصار شيئاً منها، فغضب ثلثة من الأنصار واشتكوا إلى رسول الله ﷺ قائلين: إن كان هذا الأمر من هذه الأموال التي قسمت بين قومك شيئاً أنزله الله رضينا، وإن كان غير ذلك لم نرض. فحطّ الله نورهم، أي سلب النور من قلوبهم، وفرض للمؤلفة قلوبهم سهماً في القرآن (المصدر نفسه، ص ٤١١).

ومن الواضح أنّ شكّ هؤلاء الأفراد في مدى صواب رسالة النبي الأكرم ﷺ جاء بعد إيمانهم ومعرفتهم، ولا يمكن القول: كانوا جاهلين بحقانية النبي ﷺ من البداية. وتتلخص مشكلتهم في أمور من قبيل إخفاقهم في اختبار التسليم أمام الله ورسوله، والحسد والغيرة من الآخرين، والاستجابة للوساوس إزاء الأموال الدنيوية، وسطحية الإيمان في قلوبهم؛ الأمر الذي أدّى إلى فقدانهم نور الإيمان واليقين.

الصنف الآخر من الناس الذين يشكلون الطائفة الوسطى هم الذين خلطوا الأعمال الصالحة بالسيئة: «وآخَرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا عَسَى اللَّهُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ» (التوبة: ١٠٢). فالى جانب الأعمال الصالحة التي قام بها هؤلاء الأفراد، ارتكبوا عدداً من الكبائر مثل القتل والسرقة والزنا ورمي المحصنات، بحيث لم يعد وصف «عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ» ينطبق عليهم بصورة صحيحة. إنهم قوم استوت حسناتهم وسيئاتهم فقصرت بهم الأعمال، بحيث لم يكتبوا من أهل الجنة (الكليني، ١٤٠٧: ج ٢، ص ٤٠٣).



وفي يوم القيامة، يُستوقف هؤلاء الأفراد في الأعراف، وعلى الرغم من أنّ الباري تعالى ذكر أنّهم لا يدخلون الجنة مع المؤمنين، لكنّهم لا يقطعون الأمل ولا ينتهي طمعهم بالعفو والصفح الإلهي من أجل الدخول إلى الجنة (الأعراف: ٤٦). وقد بيّنت الروايات التفصيلية في هذا المجال أنّ ارتكاب الكبائر يؤدي إلى سلب روح الإيمان من الشخص المرتكب للكبيرة (الكليني، ١٤٠٧هـ: ج ٢، ص ٢٨١ و ٢٨٣ - ٢٨٤)، فإن لم يتوبوا أو لم تُقبل منهم التوبة، ومن ثم لم يُرجع إليهم الباري روح الإيمان واليقين، سيقبّون إلى آخر أعمارهم مفتقرين إلى الإيمان القلبي العميق، فلا يُحسبون من المؤمنين، ولا تشملهم البشارة القطعية بالنجاة يوم القيامة (الصدوق، ١٣٦٢ش: ج ٢، ص ٦٠٨).

ثم إنّ المشكلة الأساسية بشأن هؤلاء الأفراد ليست القصور أو التقصير في الكشف عن حقيقة الاستضعاف، بل مشكلتهم ارتكاب المعاصي وعدم التقوى والضلالة العملية التي تؤوّل إلى الشك والضلالة الباطنية، ومن ثم حرمانهم من البشارة الإلهية القاضية بالمغفرة القطعية لأهل الإيمان.

وربما كانت الإشارة إلى عموم «الضالّين» بلفظ «المستضعف» (بالمعنى الأعمّ) في بعض الروايات سبباً في حصول هذا التوهم، وهو اعتبار الطائفة الوسطى كلّها من الجاهلين القاصرين (الصدوق، ١٤٠٣هـ: ص ٢٠٠). لكنّ مراجعة الروايات التفصيلية التي أشرنا إلى بعضها آنفاً، وكذلك الرجوع إلى الروايات التي بيّنت أوصاف تلك الفرق والأصناف، تكشف أنّ الطائفة الوسطى أعمّ من الجاهلين القاصرين، وأنّ الجاهل الناشئ من عدم القدرة أو الجهل القصوري تجاه الدين الحقّ ومقامات أئمة الهدى عليه السلام ليس سمةً مشتركةً بين جميع أفراد الطائفة الوسطى.

٧-٣- الإشكال الثالث: المستضعفون أقلية بينما تشكل الطائفة الوسطى الجزء الأعظم من الناس إنّ المستضعفين بمعنى الجاهلين القاصرين، سواء كانوا يعانون من ضعف عقلي مفرط أو من ضعف المعلومات بحيث لا يدركون الاختلاف في الدين والعقيدة، يشكلون أقلية قليلة جدّاً، فضعفاء العقول الذين لا يصلون إلى مرحلة البلوغ الفكري

حتى نهاية أعمارهم، ويحتاجون إلى وليٍّ وقِيم على الدوام، أفراد يعدّون على الأصابع وأعدادهم قليلة. وفي المقابل، فإنّ من يتمتعون بقوة عقلية جيدة، لكنّهم يجهلون الاختلافات بين أهل الأديان والمذاهب، كانت أعدادهم كبيرة، ثم تناقصوا بمرور الزمن بفعل انتشار المعلومات على نطاق واسع، فتحولوا إلى أقلية مطلقة أيضًا. ومن هنا، لا يمكن تصور أنّ المستضعفين (بمعنى الجاهلين القاصرين الأعمّ من القصور العقلي والعلمي) يشكلون الأكثرية يوم القيامة، والحال أنّ أمير المؤمنين عليه السلام ذكر في بيانه للطائفة الوسطى - التي لا يعدّ أفرادها من المؤمنين الصالحين ولا الكافرين المسيئين والمشرّكين الأشقياء - أنّهم يمثلون الأغلبية، فقال: «وهذه الطبقة بين المؤمنين وبين المشركين هم أعظم الناس وجلّهم». ومن هذا الكلام يستفاد أنّ تحليل الطائفة الوسطى على أساس نظرية الجاهلين القاصرين فقط ليس بصحيح. يضاف إلى ذلك، لا يُنظر إلى المستضعفين على أنّهم أقلية مطلقة حسب مشاهدة الواقع والنقل التاريخي فقط، وإنّما حسب بعض الروايات كانوا في القرون الأولى على أبواب الزوال والانقراض النسبي أيضًا، لا أقلّ في العالم الإسلامي، فورد عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «ليس اليوم مستضعف، أبلغ الرجال الرجال والنساء النساء» (الكليني، ١٤٠٧هـ: ج ٢، ص ٤٠٦). كما روي عنه معاتبًا بعض الشيعة بسبب الإفصاح عن الاختلافات قائلاً: «فتركتم أحدًا يكون مستضعفًا وأين المستضعفون؟» (المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٠٤).

وباتساع رقعة الإسلام وانتشار المذهب الإسلامي، ازدادت بعض الفرق مثل «المؤلفة قلوبهم»، فروي عن الإمام الباقر عليه السلام أنّه قال: «المؤلفة قلوبهم لم يكونوا قطّ أكثر منهم اليوم» (المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤١١). وفي رواية أخرى، ذكر الإمام عليه السلام أنّهم «أكثر من ثلثي الناس» (المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤١٢). وعلى هذا الأساس، بالتزامن مع تناقص أعداد المستضعفين الجاهلين بمرور الزمن، تزايدت أعداد بعض الأصناف الأخرى من الطائفة الوسطى، وفي المحصلة لم تخرج هذه الطائفة الواسعة عن دائرة الأكثرية المطلقة.



ثم إنّ التخصيص غير الصحيح للطائفة الوسطى (الضالّين) بالمستضعفين القاصرين، مع ضمّ قضية أخرى هي أنّ هذه الطائفة بدأت منذ القرن الثاني أو قبل ذلك بالزوال والانحسار بسبب الإفصاح عن الاختلافات المذهبية، ربما يؤدي اجتماع هذين الأمرين إلى توهم أنّ الأغلبية المطلقة من غير الشيعة هم كفار ونواصب ومن أهل النار. لكن لو عمدنا إلى تحليل دائرة الرحمة الإلهية والنجاة الأخروية لوجدنا أنّ هذا الكلام يعدّ خطأ جسيماً؛ ولذا انتقد المرحوم الشيخ الصدوق هذه الرؤية الضيقة التكفيرية، وقال: «الجهال يتوهمون أنّ كلّ مخالفٍ ناصب، وليس كذلك» (الصدوق، ١٤١٣هـ: ج ٣، ص ٤٠٨).

٧-٤- الإشكال الرابع: أغلب أعضاء الطائفة الوسطى مستحقّون للعذاب، بينما لا يستحقّه الجاهلون القاصرون

من الإشكالات الأخرى الواردة على نظرية الجاهل القاصر، الإشكال القائل: إن اعتبرنا الطائفة الوسطى محصورة بالجاهلين القاصرين، فلا بدّ من القول بأنّ أفراد هذه الطائفة لا يستحقّون العذاب؛ لأنّ تعذيب من لم يصله البيان قبيح، وهذا هو ما دعا المتكلمين إلى تبني فكرة استثناء الجاهل القاصر من شمول العذاب. والحال أنّه جرى التصريح في آيات وروايات عديدة باستحقاق عموم أفراد الطائفة الوسطى للعذاب الإلهي، إذ لو تعامل الباري تعالى معهم بعدله، ولم يزلْ صحيفة أعمالهم بعفوه، سيلقون في النار، كما أنّه لو أظهر لهم رحمته وفضله فسيصفح عن سيئاتهم ويدخلهم الجنة، والشاهد على ذلك بعض العبارات التي تفيد بأنّ الطائفة الوسطى ليسوا معذورين، مثل: «فإما إلى الجنّة وإما إلى النّار، فهؤلاء الموقوفون لأمر الله» (القمّي، ١٤٠٤هـ: ج ٢، ص ٢٦٠). «هو في مشيئته، إن عذّبه فبذنبه، وإن تجاوز عنه فبرحمته» (الهاللي، ١٤٠٥هـ: ج ٢، ص ٦٠٩). بل ورد بشأنّ المستضعفين بمعنى الجاهلين القاصرين بأنّهم مسؤولون بقدر الأمور التي عرّفهم الله بها، ويُحتمل أن يُعذّبوا عليها (الصدوق، ١٤٠٣هـ: ص ٢٠٣).

والنتيجة أنّه لا يمكن حصر الطائفة الوسطى بمن يعفى من العذاب بسبب «الجهل



القصورى»، بل صُرح فى عدد كبىر من الآيات والروايات بأمرىن: الأول، عدم حصر الطائفة الوسطى بالجاهلىن القاصرىن. الثانى، عدم الصفح عنهم قطعاً، بل إنَّ أمر نجاتهم موكول إلى اللطف الربانى والرحمة الإلهىة.

٨- نظرىة الشمول التعللىقى لرفع التعارض

نظراً إلى الإشكالات الأربعة المتقدمة، لا يمكن لنظرىة «استثناء الجاهلىن القاصرىن من العذاب» أو ما يطلق عليها بنظرىة «استثناء المستضعفىن من العذاب» أن تثبت سعة شمول دائرة النجاة والرحمة الإلهىة، فإن لم يكن الوجه المشترك للطائفة الوسطى هو «الجهل القصورى» و «الصفح عن العذاب»، فما هو الوصف المشترك لها فى النصوص الدىنىة؟

وفقاً للنظرىة الجدىة التى نرىد التأسىس لها فى هذه الدراسة والمعنونة بـ «الشمول التعللىقى فى النجاة»، الوصف المشترك بىن هؤلاء الأفراد من حىث الحقانىة والنجاة سىكون كالتالى:

من حىث الحقانىة: الوصف المشترك للطائفة الوسطى هو «الانحراف عن الطرىق» أو «الضلالة» عن طرىق الرضا الإلهى، سواء من ناحىة المعرفة والإىمان القلبى أم من جهة الأعمال الجوارحىة (شرىطة عدم اقتران تلك الضلالة بمعاداة الله والأولىاء الإلهىىن والمذهب الحق).

من حىث النجاة: الوصف المشترك لهؤلاء هو «التعللىق فى النجاة أو الهلاك» و «عدم القطع بالخلاص من العذاب».

أشرنا سابقاً إلى أنَّ الأشخاص المحسوبىن على الطائفة الوسطى لا سىبرون على الصراط الإلهى المستقىم لأسباب مختلفة (أعم من الجهل القصورى أو غىره)، فثمة خلل فى معرفة بعضهم وإىمانهم، وإشكال فى صلاح أعمال بعضهم الآخر، وقد يوجد لدى بعضهم إشكال فى كلا الركنىن: الإىمان والعمل الصالح. وكىف كان، فهم لىسوا من المؤمنىن الذى يعدّون من أصحاب الصراط المستقىم، وىصنّفون فى عداد «الذىن أنعمت علیهم»، وفى الوقت ذاته لا یتّصفون بأوصاف مثل الكفر



والجحود والنصب والعداء والبغض لله ورسوله وأئمة الحق ليتسنى إدراجهم ضمن فئة «الْمَعْصُوبِ عَلَيْهِمْ»، بل هم «الضَّالِّينَ» الذين لا يضعون أقدامهم على الصراط المستقيم بسبب خلل في إيمانهم أو عملهم الصالح، وهم السائرون في طريق الضلال لفقد البصيرة أو ضعفها لديهم. ونتيجة هذا السير في طريق الضلال أنهم لا يكونون من أهل النعم الإلهية ولا الشمول بالغضب الإلهي بصورة قطعية، وقد أشارت الآية الأخيرة من سورة الفاتحة إلى هذا الأمر بشكل دقيق ولطيف جداً.

إنَّ الطائفة الوسطى أو الضالِّين - بمقتضى الطائفة الأولى من الآيات والروايات - لا يمتلكون أيَّ عمل مقبول؛ لأنَّ قبول الأعمال مشروط بصحة الإيمان وصلاح الأعمال بخلوها مما ينافي التقوى وعدم ارتكاب الكبائر. وقد تقدمت الإشارة إلى أنَّ مضمون الإيمان التديّن في ظلّ تولي إمام الزمان المعصوم والمنصوص عليه، كما أنَّ صلاح الأعمال يعني انطباق العمل على السّنة وتنزهه عن الكبائر؛ لأنَّ مرتكبها مهّدّ بالعذاب والإلقاء في جهنم. وقد عبّرت النصوص الدينية عن هذه الصفة وهذا الالتزام بعنوان «التقوى»، وكررت التأكيد عليه في مواضع كثيرة جداً، واشترطت قبول الأعمال الصالحة عند الله تعالى بهذه الصفة (المائدة: ٢٧). ومن هذا المنطلق، فمن كان لديه خلل في إيمانه أو تقواه لا تتوفر فيه شروط قبول الأعمال.

صحيح أنَّ فرقة الضالِّين ليس لديهم عمل مقبول، لكنّ هذا لا يعني دخولهم إلى النار أو خلودهم فيها، بينما قبول الأعمال في الآيات والروايات يعني وجوب الجنة لمن يُقبل منه هذا العمل؛ ولذا صرّحت بعض الروايات بأنَّ «من قبل الله منه صلاة واحدة لم يعذبه، ومن قبل منه حسنة لم يعذبه» (الكليني، ١٤٠٧هـ: ج ٣، ص ٢٦٦؛ ورام بن أبي فراس، ١٤١٠هـ: ج ٢، ص ٨٦). وفي السياق ذاته، وخلافاً لتصور القائلين بالنزعة الانحصارية، فإنَّ المعنى الدقيق لعدم قبول الأعمال «عدم وجوب الجنة»، لا «وجوب النار».

وعلى هذا الأساس، فنصوص الطائفة الأولى ليست بصدد القول إنَّ الشيعة المؤمنين وحدهم يدخلون الجنة، وإنّما تثبت أنَّ الله تعالى أوجب الجنة للشيعة المؤمنين

فقط، ووعد بدخولهم الفردوس قطعاً من دون قيد أو شرط، وهذا يعني عدم إعطاء الآخرين وعداً بالنجاة القطعية من النار والدخول الحتمي للجنة. وبهذا، لا يلزم من عدم قبول أعمال الضالّين وعدم وجوب الجنة لهم، وجوب دخولهم النار بالضرورة؛ لأنّ هناك خيارين أمام وجوب النجاة هما «وجوب الهلاك» و «إمكان الهلاك أو النجاة».

والطريف أنّه كما جرى التصريح بنجاة أقلية «المؤمنين الصالحين» ووجوب دخولهم الجنة، وكما صُرح بوجوب إهلاك أقلية «المغضوب عليهم»، صرّحت النصوص بشأن أكثرية «الضالّين» بعدم القطع بهلاكهم أو نجاتهم، وأنّ الله سبحانه وتعالى لم يصدر وعداً قطعياً بدخولهم الجنة ولا وعيداً حتمياً بإدخالهم النار، فيبقى الخوف من دخول النار والرجاء بدخول الجنة ساريّاً بحقهم إلى يوم القيامة.

على سبيل المثال، وعد الله تعالى من يقتل مؤمناً متعمداً (النساء: ٩٣) ومن يرتكب الزنا (الفرقان: ٦٨ - ٦٩) بالعذاب بنار جهنم. لكن في الوقت نفسه، إذا لم يلقَ هذا الشخص الله جلّ وعلا بذنوب مثل الشرك بالله أو النصب والعداء للرسول أو لأوصيائه بالحق، فبصريح القرآن الكريم من الممكن أن يُغفر له، وإن لم يتعهد الباري عزّ وجلّ بالغفران لمثل هؤلاء الأشخاص، بل جعل أمرهم موكولاً للمشئة الإلهية (النساء: ٤٨). فإن شاء الله نفذ تهديده بحقهم وألقاهم في النار، وإن شاء أرفق به وعفا عنهم وأدخلهم الجنة دون أن يعذبهم، لكنّه يضعهم في الدرجات الدنيا من الجنة، فلا ينالون منازل الأبرار (الصدوق، ١٤٠٣هـ: ص ٢٠١).

والخلاصة أنّ النجاة التي تشمل الضالّين هي نجاة تعليلية واحتمالية، أي معلقة بالمشئة الإلهية يوم القيامة، خلافاً لنجاة المؤمنين الصالحين التي هي نجاة حتمية وقطعية. وإذا ما لوحظ التباين بين النجاة الحتمية والتعليلية للفريقين، يتّضح أنّ كلا الطائفتين من النصوص المتعارضتين ظاهراً صحيحتان في محلّهما، ولكلّ منهما مدلوله الواضح والمنسجم، فلا داعي لتأويل طائفة لصالح طائفة أخرى.

فلما كانت النصوص موضع البحث في الطائفتين المذكورتين واردتين في مجالين مختلفين هما النجاة الحتمية والتعليلية، وكلّ طائفة منهما مختصة بفريق مختلف،



أي المؤمنين الصالحين والضالّين، فلا تعارض بينهما أصلاً. وعليه، فنصوص الطائفة الأولى كاشفة عن الدين المرضي عند الله تعالى، فمن آمن به كان مشمولاً بالنجاة الحتمية، ونصوص الطائفة الثانية معبرة عن دائرة الرحمة والعفو والطف الإلهي، وأنّ الباري جلّ وعلا لا يجعل عاقبة عباده رهناً بعدله وقهره بالضرورة، بل إنّ باب الرجاء برحمته مفتوح إلى قيام يوم الساعة، فينجي من يشاء بفضله ورحمته.

ومن هنا، يجب التمييز بين طائفتين أخريين من النصوص أيضاً:

الطائفة الأولى: النصوص القائلة بأنّ كلّ من لا يؤمن بولاية الأئمة المعصومين عليهم السلام لا يُقبل عمله.

الطائفة الثانية: النصوص القائلة بأنّ كلّ من ينكر ولاية الأئمة المعصومين عليهم السلام ويتقرّب إلى الله ببغضهم، لا يشمّ ريح الجنة وسيلقى في جهنم قطعاً.

إنّ مدلول الطائفة الأولى من هذه الروايات لا يعدو عدم ضمان الجنة لمن لا يوالي الأئمة من أهل البيت عليهم السلام، وهي ساكتة عن حكم إلقاء هؤلاء الأفراد في النار أو عدم دخولهم إليها، وهذه النصوص شاملة لفئتي «الضالّين» و«المغضوب عليهم» معاً. في حين أنّ نصوص الطائفة الثانية - التي لم تكتفِ بالتأكيد على عدم قبول أعمال المنكرين للولاية، وشدّدت على إلقائهم على وجوههم في جهنم - ناظرة إلى فئة «المغضوب عليهم» فقط، ولا علاقة لها بمجرّد المحسوبين على فئة «الضالّين». ولا يخفى أنّ هذه النصوص غير واردة بشأن الذين لا يؤمنون بولاية الأئمة الطاهرين عليهم السلام وحسب، بل بخصوص من يبغضون أهل البيت عليهم السلام ويكتون لهم ولشيعتهم الضغينة والعداء.

٩- التواتر المعنوي للآيات والروايات حول تعليق نجاة الضالّين

أشرنا سابقاً إلى عدد من الآيات والروايات الدالة بالتواتر على عدم حصر فئة الضالّين بالجاهلين القاصرين فقط، وسنشير هنا إلى التعابير الواردة في تلك النصوص والحاكية عن نوع من النجاة لهؤلاء الأفراد، أي النجاة التعليقية؛ ليّتضح أنّ نجاة هذه الفئة من الناس ليست من قبيل النجاة الحتمية المختصّة بالمؤمنين الصالحين،

بل هي موكولة إلى مشيئة الله تعالى يوم القيامة.

٩-١- الشواهد على تعليق نجات الضالين من القرآن

الشاهد الأول: صرح الباري تعالى في أواخر سورة الفاتحة بأن الضالين غير محكومين بالغضب الإلهي ولا سائرون في طريق الذين أنعم عليهم: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ * صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ (الفاتحة: ٧-٨).

الشاهد الثاني: فيما يتعلق بالمرجون لأمر الله، ذكر الله جلّ وعلا أنّ الحكم النهائي لم يصدر بحقهم، بل هو موكول للمشيئة الإلهية، فيفترض فيهم حالتان: العذاب والعفو: ﴿وَأَخْرَجُوا مُرَجُوجَ لَأْمَرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ﴾ (التوبة: ١٠٦).

الشاهد الثالث: أشار الباري تعالى بشأن المستضعفين إلى أنهم بحاجة إلى العفو الإلهي من جهة، واحتمال أن يكون هذا العفو من نصيبهم من جهة أخرى: ﴿قُلْ لَكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُو عَنْهُمْ﴾ (النساء: ٩٩).

الشاهد الرابع: فيما يرتبط بالأشخاص الذين خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيئاً، واعترفوا بذنوبهم، (لكنهم لم يكونوا في مقام العداء لله ولرسوله)، أكد الباري عز وجل على احتمال شمولهم بالمغفرة والرحمة الإلهية، فقال: ﴿خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا عَسَى اللَّهُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ﴾ (التوبة: ١٠٢).

الشاهد الخامس: فيما يتعلق بأصحاب الأعراف الذين يُستوقفون بين الجنة والنار، أشار الله تعالى إلى فترة ما قبل دخولهم الجنة كما يدخلها المؤمنون الصالحون، وشدد على أنهم لم يكونوا يطعمون بدخولها: ﴿لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ يَطْمَعُونَ﴾ (الأعراف: ٤٦).

٩-٢- الشواهد على تعليق نجات الضالين من الروايات

الشاهد الأول: قال أمير المؤمنين (عليه السلام):

«ما هلك من الأمة إلا الناصبون والناكثون والمكابرون والجاحدون والمعاندون، فأما من تمسك بالتوحيد والإقرار بمحمد ﷺ، والإسلام، ولم يخرج من الملة، ولم يظهر علينا الظلمة، ولم ينصب لنا العداوة، وشك في الخلافة ولم يعرف أهلها

وولاتها، ولم يعرف لنا ولاية، ولم ينصب لنا عداوة، فإنّ ذلك مسلم مستضعف، يُرجى له رحمة الله، ويُتخوّف عليه ذنوبه» (الهاللي، ١٤٠٥هـ: ج ٢، ص ٦٧٠).

الشاهد الثاني: أشار الإمام علي عليه السلام إلى الطبقة الوسطى من الناس، الذين لا هم مؤمنون ولا مشركون، ويشكلون أغلبية الناس، ولفت إلى أنّهم عبارة عن المستضعفين وأصحاب الأعراف وأصحاب الكبائر والمؤلفة قلوبهم، وأنّ أمرهم بيد الله، وقال: «هؤلاء لله فيهم المشيئة. إن الله عزّ وجلّ إن يدخل أحداً منهم النار فبذنبه وإن تجاوز عنه فبرحمته» (المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦٠٧).

الشاهد الثالث: روي أنّ الإمام الصادق عليه السلام قسم الناس إلى ستة أصناف، وذكر أنّ صنفَي المؤمنين والكافرين هم أهل الوعيد من أهل الجنة والنار، ثم أشار إلى الأصناف الأربعة الأخرى التي تعتبر ضالّة، وأكد على جريان الاحتمالين فيهم، إما دخولهم الجنة أو النار: «فإن أدخلهم النار فبذنوبهم، وإن أدخلهم الجنة فبرحمته» (الكليني، ١٤٠٧هـ: ج ٢، ص ٢٨١).

الشاهد الرابع: قال الإمام الصادق عليه السلام:

«من عرفنا كان مؤمناً، ومن أنكرنا كان كافراً، ومن لم يعرفنا ولم ينكرنا كان ضالّاً، حتّى يرجع إلى الهدى الذي افترض الله عليه من طاعتنا الواجبة، فإن يمت على ضلالته يفعل الله به ما يشاء» (المصدر نفسه، ج ١، ص ١٨٧).

الشاهد الخامس: قال الإمام الكاظم عليه السلام:

«إنّ عليّاً عليه السلام باب من أبواب الهدى، فمن دخل من باب عليّ كان مؤمناً ومن خرج منه كان كافراً، ومن لم يدخل فيه ولم يخرج منه كان في الطبقة الذين لله فيهم المشيئة» (المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٨٨).

الشاهد السادس: أشار الإمام أمير المؤمنين عليه السلام إلى أنّ المؤمنين الذين علموا الصالحات يدخلون الجنة حتماً دون انتظار الحساب يوم القيامة، بينما لو لقي أحدهم الله على الكبائر فهو رهن بالمشيئة الإلهية، يمكن أن يعذب ويمكن أن يُعفى عنه: «هو في مشيئته، إن عذبه فبذنبه، وإن تجاوز عنه فبرحمته» (الهاللي،

١٤٠٥هـ: ج ٢، ص ٦٠٩).

الشاهد السابع: قال أمير المؤمنين عليه السلام حول المسرف على نفسه من المؤمنين بعد موته: «أمره مبهم لا يدري من أي الفرق هو... لا يدري ما يؤول إليه حاله، يأتيه الخبر مبهما مخوفاً...» (الصدوق، ١٤٠٣هـ: ص ٢٨٨). وقال في موضع آخر: «... فأصبح خائفاً من ذنبه، راجياً لربه، فنحن له كما هو لنفسه، نرجو له الرحمة، ونخاف عليه العذاب» (الكليني، ١٤٠٧هـ: ج ٢، ص ٤٤٣).

الشاهد الثامن: قال الإمام الصادق عليه السلام حول المستضعفين الذين لا يؤمنون بأن موالاة أوصياء النبي صلى الله عليه وآله تشكل جزءاً من الدين، ويتصورون أن التدين مقتصر على الصلاة والصيام وعقة البطن والفرج، ولا يرون أن الحق في غير آل البيت عليهم السلام: «فإن عفى عنهم فبرحمته، وإن عذبهم فبضلالتهم عما عرفهم» (الصدوق، ١٤٠٣هـ: ص ٢٠٣).

الشاهد التاسع: قال الإمام الصادق عليه السلام:

«إن الله خلق المؤمن من طينة الجنة، وخلق الناصب من طينة النار... وأما المستضعفون فمن تراب، لا يتحول مؤمن عن إيمانه ولا ناصب عن نصبه، والله المشية فيهم جميعاً».

الشاهد العاشر: قال الإمام الباقر عليه السلام حول من كانوا مشركين فقتلوا مثل حمزة وجعفر وأشباههما من المؤمنين، ثم دخلوا في الإسلام فوحدوا الله وتركوا الشرك: «لم يعرفوا الإيمان بقلوبهم فيكونوا من المؤمنين فتجب لهم الجنة، ولم يكونوا على جحودهم فيكفروا فتجب لهم النار، فهم على تلك الحال، إما يعذبهم وإما يتوب عليهم» (الكليني، ١٤٠٧هـ: ج ٢، ص ٤٠٧).

الشاهد الحادي عشر: سئل الإمام الباقر عليه السلام: ما حال الموحدين المقرين بنبوة محمد صلى الله عليه وآله من المسلمين المذنبين الذين يموتون وليس لهم إمام ولا يعرفون ولا يتكلم؟ فذكر أن أمر هؤلاء - وكذلك المستضعفون والبُله والأطفال وأولاد المسلمين الذين لم يبلغوا الحلم - بيد الله تعالى: «... فإما إلى الجنة وإما إلى النار، فهؤلاء الموقوفون لأمر الله» (القمي، ١٤٠٤هـ: ج ٢، ص ٢٦٠).



الشاهد الثاني عشر: في حوار بين الإمام الباقر عليه السلام ووزارة، كان وزارة يصّر على دخول جميع من لا يوالي الأئمة عليهم السلام إلى النار، ويقول: لا يكون أحد من الناس ليس بمؤمن ولا كافر، ثم سأل الإمام: أمن أهل الجنة هم أم من أهل النار؟ لكن الإمام عليه السلام أكد على أنّ الله آخر الحكم عليهم إلى يوم القيامة، وعليك أن تحكم بما حكم الله: «اتركهم حيث تركهم الله... أرجئهم كما أرجأهم الله، إن شاء أدخلهم الجنة برحمته، وإن شاء ساقهم إلى النار بذنوبهم، ولم يظلمهم». ثم بين الإمام عليه السلام الفرق بينهما، بأنه قائل بتعليق أمر النجاة والهلاك وإيكاله إلى الله، في حين أنّ وزارة لا يقبل بتعليق حكمهم على المشيئة الإلهية، ويريد تحديد مصيرهم في دار الدنيا: «يا وزارة! إنني أقول ما شاء الله، وأنت لا تقول: ما شاء الله» (الكليني، ٥١٤٠٧: ج ٢، ص ٤٠٣).

النتيجة

أفادت طائفة واسعة من النصوص الدينية أنّ الصالحين فقط يمكن اعتبارهم من أهل النجاة بصورة حتمية وفي سياق الوعد الإلهي بذلك، والصالحون هم المؤمنون بالله ورسوله ووصي النبي وإمام زمانهم، والملتزمون بطاعتهم، وإلا فلا يقبل منهم عمل. والمقصود من كون الشخص من «أهل النجاة» و«قبول الأعمال» في تلك النصوص هو «النجاة الحتمية» و«وجوب الجنة» له. وفي المقابل، لا يعني «عدم قبول الأعمال» من الآخرين و«عدم كونهم من أهل النجاة» (سواء بسبب نقصان المعرفة والإيمان أو الافتقار إلى التقوى والأعمال الصالحة) القطع بهلاكهم وعذابهم، بل مجرد «عدم القطع» بالنجاة أو الهلاك، وهو ما يصدق بشأن أغلب الناس الذين لا يتواجدون في جبهة الأعداء.

إنّ الأكثرية الواقعة بين المؤمنين من أهل الجنة وبين الكافرين من أهل النار والمعبّر عنها بعنوان «الطائفة الوسطى» أو «الضالّين»، وخلافاً لنظرية المشهور- التي حدّدت هذه الطائفة بـ «المستضعفين» أو «الجاهلين القاصرين»، وأكدت على «الصفح عنهم» وعدم تعذيبهم بسبب جهلهم القصورى- غير مقيّدة بالجاهلين القاصرين، ولا يجمع أفرادها خصوصية «الصفح عن العذاب»، بل صفتهم المشتركة

هي «الضلالة» عن الصراط المستقيم، والافتقار إلى الإيمان والعمل الصالح، وتعليق العذاب والنجاة، فيجري فيهم كلا الاحتمالين: الدخول إلى الجنة أو الإلقاء في النار، وهذا الاحتمال صادق على المستضعفين الجاهلين بمقام أئمتهم أيضاً؛ للزوم أن تكون لديهم معرفة صائبة وأعمال صالحة.

وحيث إنّ الله تعالى لم يعد الضالّين بالنجاة، لا يمكن اعتبارهم من أهل النجاة والحكم بذلك قبل يوم القيامة، وفي المقابل ينبغي القبول باحتمال نجاتهم وخلاصهم من العذاب. ولما كان الاحتمال المذكور معلقاً على المشيئة الإلهية، فيظهر فيهم ما شاء من كمال الفضل أو كمال العدل، عبرنا عن نجاتهم بعنوان «النجاة التعليقية» مقابل «النجاة الحتمية».

والنصوص الدينية بشأن دائرة النجاة غير متعارضة؛ لأنّ طائفة منها ناظرة إلى «النجاة الحتمية» للمؤمنين الصالحين، وطائفة أخرى واردة بخصوص «النجاة التعليقية» للضالّين.

المصادر

١. القرآن الكريم.
٢. البرقي، أحمد بن محمد بن محمد بن خالد، المحاسن، تحقيق: جلال الدين المحدث، دار الكتب الإسلامية، قم، ١٣٧١ هـ.
٣. السبحاني، جعفر، مدخل مسائل جديد در علم كلام، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، ١٣٨٣ ش/ ٢٠٠٤ م.
٤. الصدوق، محمد بن علي، الأمالي، كتابجي، طهران، ١٣٧٦ ش/ ١٩٩٧ م.
٥. _____، النخصال، تحقيق: علي أكبر الغفاري، جماعة المدرسين، قم، ١٣٦٢ ش/ ١٩٨٣ م.
٦. _____، معاني الأخبار، تحقيق: علي أكبر الغفاري، جماعة المدرسين، قم، ١٤٠٣ هـ.
٧. _____، من لا يحضره الفقيه، تحقيق: علي أكبر الغفاري، جماعة المدرسين، قم، ١٤١٣ هـ.
٨. الصفار، محمد بن الحسن، بصائر الدرجات في فضائل آل محمد صلى الله عليهم، تحقيق: محسن كوجهباغي، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٤ هـ.
٩. الطبرسي، أحمد بن علي، الاحتجاج على أهل اللجاج، تحقيق: محمد باقر الخراسان، دار نشر مرتضى، مشهد، ١٤٠٣ هـ.
١٠. الطوسي، محمد بن الحسن، الأمالي، دار الثقافة، قم، ١٤١٤ هـ.
١١. _____، الغيبة، دار الثقافة، قم، ١٤١٤ هـ.
١٢. العياشي، محمد بن مسعود، تفسير العياشي، تحقيق: هاشم الرسولي المحلاتي، الدار العلمية، طهران، ١٣٨٠ هـ.
١٣. قدردان قراملكي، محمد حسن، كلام فلسفي، دار وثوق، قم، ١٣٨٣ ش/ ٢٠٠٤ م.
١٤. القمّي، علي بن إبراهيم، تفسير القمّي، دار الكتاب، قم، ١٤٠٤ هـ.
١٥. الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، تحقيق: علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٤٠٧ هـ.

١٦. المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٣هـ.
١٧. مطهري، مرتضى، عدل الهي، صدرا، طهران، ١٣٨٠ش/٢٠٠١م.
١٨. ورام بن أبي فراس، مسعود بن عيسى، تنبيه الخواطر ونزهة النواظر، دار فقيه، قم، ١٤١٠هـ.
١٩. الهاللي، سليم بن قيس، كتاب سليم بن قيس الهاللي، تحقيق: محمد الأنصاري الزنجاني الخوئيني، دار الهادي، قم، ١٤٠٥هـ.



تأويل مفردة «النور» في القرآن الكريم بـ «ولاية المعصومين عليه السلام»^١

رحمان عشريني^٢

السيد محمد پور حسيني^٣

الملخص

ثمة أحاديث في التفاسير الروائية والجوامع الحديثية للإمامية فسرت المعنى الباطني لمفردة «النور» في أغلب الآيات الواردة فيها بشخص أمير المؤمنين أو الأئمة المعصومين عليه السلام، فكان هذا التأويل سبباً في إطلاق الأعداء اتهامات للشيعنة بالإعراض عن الظاهر والالتزام بالباطن. وقد أخذت هذه الدراسة على عاتقها البحث الدلالي في معنى كلمة «النور» وبيان دائرة معانيها، وذلك بإحصاء الآيات التي وردت فيها هذه المفردة والروايات التي وردت في تفسيرها، وشرح كيفية تأويلها، ومن ثم إثبات دلالتها على معنى كلمة «إمام». وخلصت الدراسة إلى اعتبار «الضوء» معنى ظاهرياً لكلمة «النور»، وشددت على تأويلها بمصاديق من قبيل الكتاب والإمام لجهة وجود صفة الهداية فيهما، وذلك بعد تعزيزها بشواهد من العقل والسياق والأخبار المعتبرة لدى المسلمين جميعاً. وعلى هذا الأساس، لم يثبت فقط بطلان اتهام التشيع بالعدول عن الظواهر والاهتمام المحض بالبواطن، وإنما ثبت صواب تأويل

١. تاريخ الاستلام: ٢٠٢٥/٠٥/١٤م؛ تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٨/١٩م.

<https://doi.org/10.22034/iaj.2026.241305> doi

٢. أستاذ مساعد في كلية علوم القرآن، جامعة العلوم والمعارف القرآنية، قم، إيران. oshryeh@quran.ac.ir

٣. طالب دكتوراه، كلية الإلهيات، قسم التفسير المقارن، جامعة العلوم والمعارف القرآنية، قم، إيران (الباحث

المسؤول). Mohamad_hoseinipoor@yahoo.com



النور بالإمام، بالاستناد إلى الروايات ومبادئ علم الدلالة والسياق.
الكلمات المفتاحية: التأويل، العلاقات الاستبدالية، العلاقات التركيبية، الحقل الدلالي، ولاية المعصومين عليه السلام، النور.

تمهيد

ثمة روايات عديدة في الجوامع الحديثية عند السنة والشيعة تفيد بأن القرآن له ظاهر وباطن (الكليني، ١٤٠١هـ: ج ٢، ص ٥٩٩؛ العياشي، ١٤١١هـ: ج ١، ١٤؛ السيوطي، ١٣٩٤هـ: ج ٢، ص ٦)، وأبسط تعريف للباطن هو المعنى الذي لا يفهم من ظاهر الكلام بل يُستفاد من دليل نقلي أو عقلي معتبر. ومن البديهي أنّ المعنى الباطني، الذي يُسمّى بالتأويل أيضاً، إن لم يدلّ عليه دليل شرعيّ أو كان مخالفاً للدليل الشرعي، يُعدّ مصداقاً للتفسير بالرأي (بابائي، وآخرون، ١٣٧٩ش: ص ٢٥٥ - ٢٥٩)، وقد رُويت أحاديث كثيرة في النهي عنه (العالملي، ١٤١٢هـ: ج ١٨، ص ٢٨؛ القرطبي، ١٤١٦هـ: ج ١، ص ٧٢؛ الهندي، ١٤٠١هـ: ج ٢، ص ١٠؛ الترمذي، ١٤٠٨هـ: ج ٥، ص ١٩٩ - ٢٠٠). ومن المفردات التي ورد تأويلها في الأخبار والأحاديث بالإمام المعصوم، مفردة «النور»، حيث أوّلّت في عدد من الآيات التي اشتملت عليها بشخص أمير المؤمنين عليه السلام، أو ولايته، أو جميع الأئمة المعصومين عليهم السلام، أو قيام إمام العصر والزمان عجل الله تعالى فرجه الشريف، أو أوصياء الأنبياء عليهم السلام.

لم تُكتب دراسة مستقلة إلى الآن في البحث عن تأويل جميع الآيات التي وردت فيها كلمة «النور»، ولم تؤيدها بسائر المؤيدات المذكورة. ومن هنا، ارتأينا في هذه الدراسة البحث في مفردتي «التأويل» و«النور» لغةً، ودراسة كلمة «النور» في القرآن الكريم، وإنشاء نسقٍ من المفردات ضمن حقل دلاليّ يتمحور حول كلمة «نور»، استناداً إلى المنهج التحليلي - التوصيفي. وبعد ذلك ومن خلال مراجعة الروايات ذات الصلة، بيّنا الأسباب التي دفعت إلى تأويل «النور» بـ«الإمام» في كلّ آية بحسب سياقها، وبحثنا معناها الباطني، ثم حللنا كيفية دلالة مفردة «النور» على الإمام، وأكدنا على ضرورة عدم الخلط بين ظاهر الآيات وباطنها في التأويل المبحوث.

١- شرح المفردات

يتطلب الارتباط الوثيق بين موضوع البحث وبين التأويل، ولزوم التمييز والفصل بينه وبين التفسير، مزيداً من التدقيق والتأمل في معنى هاتين المفردتين، على الرغم من البحوث المفصلة في هذا الموضوع.

١-١- التفسير والتأويل

كان يُنظر إلى التفسير والتأويل سابقاً على أنهما لفظان مترادفان (معرفة، ١٣٧٩ش: ج ١، ص ٢٢)، بمعنى الكشف والإظهار عمومًا، لكن اللغويين ذكروا أنَّ التفسير يعني البيان والتفصيل والتوضيح (الفراهيدي، ١٤١٠هـ: ج ٧، ص ٢٤٧؛ الجوهري، ١٤٠٧هـ: ج ٢، ص ٧٨١؛ ابن فارس، ١٤٠٤هـ: ج ٤، ص ٥٠٤)، وإظهار المعنى المعقول (الأصفهاني، ١٤١٦هـ: ص ٦٣٦)، وكشف المراد عن اللفظ المشكل (ابن منظور، ١٤٠٥هـ: ج ٥، ص ٥٥؛ الزبيدي، ١٤٢٠هـ: ج ١٣، ص ٣٢٣)، وتوضيح معنى الآية وشأن نزولها وقصتها والسبب الذي نزلت فيه بلفظ يدلّ عليه دلالة ظاهرة (الجرجاني، ١٤٠٣هـ: ص ٦٣؛ الزبيدي، ١٤٢٠هـ: ج ١٣، ص ٣٢٣-٣٢٤). وذهب بعض الباحثين إلى أنَّ التفسير يعني توسيع مديات النصّ؛ ولذا فقد اعتُبر التأويل نحوًا من أنحاء التفسير، وأنَّ كليهما من أهداف المفسرين (الحكيم، ١٤١٧هـ: ص ٢٢٧). وأشار بعض المفسرين إلى أنَّ الداعي إلى التفسير هو الخفاء وصعوبة الألفاظ، فاعتُبر التفسير محاولة إزالة الخفاء عن دلالة الكلام (معرفة، ١٣٧٩ش: ج ١، ص ٣٣). ولفت آخرون في تعريفهم إلى أنَّه مجرد بيان معاني الآيات القرآنية والكشف عن مقاصدها ومداليلها، دون الإشارة إلى بيان الظواهر (الطباطبائي، ١٣٩٠هـ: ج ١، ص ٤).

واليوم لم يبقَ إلا القليل من علماء التفسير يرون اختلافًا بين التفسير والتأويل، ويعتبرون التأويل منبثقًا من اللفظ ومعنى ثانويًا له. وبعبارة أخرى: يعدّونه معنى باطنيًا ممدوحًا (معرفة، ١٤١٦هـ: ج ٣، ص ٣٠)، في حين أنَّ أغلب المفسرين يميّزون بين التفسير والتأويل، فيؤكدون على أنَّ التفسير شرح القرآن وبيان ظواهر الآيات ومعانيها والإفصاح بما يقتضيه نصّه أو إشارته أو فحواه الكلي، ١٤٢٣هـ: ج ١، ص



١٥؛ الطهراني، د.ت: ج ٤، ص ٢٣٢؛ بابائي، علي أكبر، ١٣٩٥ش: ص ١٣، وفي المقابل يرون التأويل عدولاً عن الظاهر وميلاً إلى الباطن، وهذا بحد ذاته نوعٌ من الإضافة إلى النصّ (پاکتچی، ١٣٨٩ش:، ص ٣٩). ونقل السيوطي عن أبي طالب التغلبي أنّ التفسير يتولّى بيان وضع اللفظ إما حقيقة أو مجازاً، والتأويل تفسير باطن اللفظ (السيوطي، ١٣٩٤هـ: ج ٤، ص ١٩٣).

والنتيجة أنّ التأويل هو صرف الكلام عن ظاهره (دهخدا، ١٣٧٧ش: ج ٤، ص ٦٣٦٤)؛ ويقع التفسير ويتحقّق عندما يُستعان بقواعد اللغة العربية وأصول التحاور والتفاهم العرفية، للكشف عن المعنى الظاهر للآيات وذلك بالاستناد إلى هيئات الجمل وسياقها وغير ذلك من القرائن التي ترفع الإبهام والغموض عن الآية. وإذا تعذر الكشف عن المعنى بالقواعد اللغوية وأصول الحوار، وطرح المفسر معنى لا يُستفاد من ظاهر الآية، فهذا هو التأويل (بابائي، وآخرون، ١٣٧٩ش: ص ٣٤ و٢٥٥). فإن كان هذا التأويل مستمدّاً من الروايات المأثورة عن الراسخين في العلم (المعصومين عليهم السلام)، العالمين بالتأويلات، والمتصلين بالوحي بصورة مباشرة أو غير مباشرة، فهو ممدوحٌ ومقبولٌ، وإن كان مستنداً إلى الآراء الشخصية أو إلى الكشف والشهود لشخص المفسّر، فهو تأويل مذمومٌ وتفسير بالرأي، ولا دليل على قبوله (المصدر نفسه، ص ٢٥٨ - ٢٥٩).

بناءً على ما تقدم، نستنتج أولاً: أن حمل النور على معنى الإمامة والإمام من التأويل لا التفسير؛ ثانياً: إن كان تأويل كلمة «النور» بـ «الإمام» مقترناً بمؤيّدات من قبيل الروايات أو السياق أو مبادئ علم الدلالة ومبحث دلالة الألفاظ، فلا يُعدّ تأويلاً مذموماً وتفسيراً بالرأي. وليس هذا فحسب؛ بل يمكن أن يكون كاشفاً عن المراد الجدي للمتكلم، على الرغم من أنّ المعنى الاستعمالي والظاهري للكلام يبقى مقبولاً ومحمّلاً.

٢-١- النور

أشهر معاني كلمة نور عند اللغويين هو الضوء مقابل الظلمة (الجوهري، ١٤٠٧هـ: ج

٢، ص ٨٣٨؛ الفراهيدي، ١٤١٠هـ: ج ٨، ص ٢٧٥؛ ابن منظور، ١٤٠٥هـ: ج ٥، ص ٢٤٠؛ الأصفهاني، ح. ١٤١٦هـ: ص ٨٢٧؛ الطريحي، ١٣٨٦هـ: ج ٣، ص ٥٠٥، وأهم ثمرة مترتبة على هذا المعنى المشاهدة، وفي هذا السياق تفسر الألفاظ الأخرى المشتقة من هذه المفردة كالنار والمنارة وأمثالهما أيضاً (المصادر نفسها). وذكروا أن الضياء أعم من النور وأشد؛ ذلك أن الضياء ذاتي والنور عرضي (الزبيدي، ١٤٢٠هـ: ج ١٤، ص ٣٠٠) كما قال الباري تعالى: ﴿جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَالْقَمَرُ نُورًا﴾ (يونس: ٥). كما ذكروا للنور أنواعاً مختلفة، وأوردوا على كل واحدٍ منها شاهداً من القرآن الكريم، منها أن النور دنيوي وأخروي، والدنيوي ضربان: معقول بعين البصيرة، وهو ما انتشر من الأنوار الإلهية، كنور العقل ونور القرآن، ومحسوس بعين البصر، وهو ما انتشر من الأجسام النيرة، كالقمرين والنجوم النيرات، والنور الأخروي هو نور المؤمنين يوم القيامة (الزبيدي، ١٤٢٠هـ: ج ١٤، ص ٣٠١).

وشدد بعض اللغويين على أن النور من أسماء الله؛ إذ يبصر بنوره الأعمى ويرشد بهده الغاوي (ابن منظور، ١٤٠٥هـ: ج ٥، ص ٢٤٠؛ الزبيدي، ١٤٢٠هـ: ج ١٤، ص ٣١٢). وذهب بعض المفسرين إلى أن الله تعالى نوراً عاماً وخاصاً، النور العام تستنير به السماوات والأرض، فتظهر به في الوجود بعدما لم تكن ظاهرة، كما إن الأنوار الحسية من هذا القبيل. والنور الخاص هو الذي يستنير به المؤمنون، ويهتدون إليه بأعمالهم الصالحة، وهو نور المعرفة الذي يهتدون به إلى سعادتهم الخالدة، فيشاهدون شهود عيانٍ ما كان في غيب عنهم في الدنيا (الطباطبائي، ١٣٩٠هـ: ج ١٥، ص ١٢٠-١٢١). والنقطة المهمة في هذه الأقوال هي وجه تسمية الله تعالى بالنور، ألا وهي الهداية.

ومع وجود قرائن متنوعة قد يميل معنى مفردة «النور» من الحقيقة إلى المجاز، فعلى سبيل المثال ذكر بعض المفسرين أن المراد من النور في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (النور: ٣٥) «الخلق» الذي أظهر به السماء والأرض (القرشي، ١٣٥٣ش: ج ٧، ص ١٢٧)، بينما استند آخرون إلى رواية نبوية في تفسير النور بالهداية، حيث إنه تعالى هادٍ لأهل السماوات والأرض (الطريحي، ١٣٨٦هـ: ج ٥، ص ٥٠٣-٥٠٤). وعليه، فإن استعمال كلمة نور للتعبير عن «الخلق» و«الهداية» هو استعمال



مجازي. ولما كان القبول بالمعنى المجازي يتأتى عن طريق مبادئ علم الدلالة نظير مفهومي العلاقات الاستبدالية والتركيبية، فمن الواجب البحث عن هذين النوعين من العلاقات في ما يخص مفردة «النور».

١-٣- العلاقات الاستبدالية والعلاقات التركيبية ودائرة المعاني

يرى مؤسس المنهج البنيوي السويسري «فرديناند دي سوسير» أنَّ العلاقات التركيبية في علم الدلالة هي علاقات بين ألفاظ محددة تعدّ جزءاً من سلسلة حقيقية مبنية على صفة الخطئية، وتربط بعضها ببعض الآخر. والعلاقات الاستبدالية علاقات تحقق الترابط الذهني بين الألفاظ في نظام لغوي (سوسير، ١٣٨٠هـ: ص ١٧٦ - ١٧٧). في المحور التركيبي أو التلازمي (المجاورة)، يُبحث عن العلاقة الأفقية بين أجزاء الكلام، وفي المحور الاستبدالي (المشابهة) يبحث عن العلاقات العمودية بين أجزائه (أحمدي، ١٣٨٨ش: ص ٣٣). واستناداً إلى هاتين العلاقتين الأفقية والعمودية، يسلط الضوء على المفاهيم المرتبطة بلفظ «النور» في القرآن الكريم، ويقدم له معنى موسّع. ترتبط العلاقة التركيبية لكلمة النور في القرآن بمفردات من قبيل الهداية (النور: ٣٥؛ الشورى: ٥٢؛ المائدة: ١٦)، الصراط المستقيم (الشورى: ٥٢)، الفلاح (الأعراف: ١٥٧)، الرحمة (الأحزاب: ٤٣؛ الحديد: ٩ و ٢٨)، الكتاب [السموي] (الزمر: ٦٩؛ المائدة: ١٥)، الإيمان (التحریم: ٨؛ الحديد: ١٢ - ١٣ و ١٩ و ٢٨)، البرهان (النساء: ١٧٤)، الإسلام (الزمر: ٢٢)، البصيرة (البقرة: ١٧)، الأنبياء والشهداء والصديقين (الزمر: ٦٩؛ الحديد: ١٩). كما ترتبط العلاقة الاستبدالية لها بكلمات مثل الإمام (الأحقاف: ١٢؛ هود: ١٧)، الرحمة (الأحقاف: ١٢؛ هود: ١٧)، الحرور (فاطر: ٢١)، الحياة (فاطر: ٢٢)، البصيرة (فاطر: ١٩)، التزكية (فاطر: ١٨).

كما أُشير في الآيات القرآنية إلى تعابير نظير الطاغوت والظلمات والضلال والعذاب والخسران المبين، بوصفها مفاهيم معاكسة أو مضادة للنور، وتحقق التأكيد على المواجهة بين هاتين الطائفتين من المعاني (البقرة: ١٧ و ٢٥٧؛ النور: ٤٠؛ فاطر: ٢٠؛ المائدة: ١٦؛ الأحزاب: ٤٣؛ الحديد: ٩؛ الأنعام: ١٢٢؛ الزمر: ٢٢؛ النساء: ١١٩). ويرى



إيزوتسو أنَّ الألفاظ المرتبطة ببعضها بمعانٍ أساسية تعمل بصورة شبكة مترابطة، وتشكل «حقلاً دلاليًا» ضمن نظام معين وقواعد خاصّة (إيزوتسو، ١٣٧٤ش: ص ٢٤-٢٥)، ولهذا الالحقل ذو النواة المركزية الواحدة قطبان إيجابي وسلبي.

ثم إنَّ الجمع بين قولي دو سوسير وإيزوتسو (الذين يعدّان من أشهر العلماء في مجال اللسانيات من جهة، وتعدّ أقوالهما المتقدمة أشهر الأقوال على الصعيد العالمي من جهة أخرى)، يثبت أنَّ لمفهوم النور حقلاً دلاليًا تقع مفردة «النور» في مركزه، بحيث تقع المعاني الأربعة عشر المستفادة من العلاقات الاستبدالية والتركيبية في القطب الإيجابي من المركز، والمعاني الخمسة المضادة السلبية في القطب السلبي منه.

٢- شرح الآيات والروايات

أولّت مفردة «النور» في روايات الإمامية عمومًا بمعنى «ولاية أمير المؤمنين (عليه السلام)» أو شخصه الكريم أو سائر الأئمة المعصومين (عليهم السلام)، ويمكن مشاهدة هذا المعنى في روايات أهل السنّة أيضًا:

١- في أحداث السقيفة، تلا أمير المؤمنين (عليه السلام) قوله تعالى: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ﴾ (البقرة: ١٧)، ثم قال:

«مثلكم كمثال الذي استوقد نارًا، فلما أضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلماتٍ لا يبصرون» (القمي، ع، ١٤٠٤هـ: ج ٢، ص ٣٠١؛ المجلسي، ١٤١٢هـ: ج ٢٩، ص ٥).

وأول الإمام الكاظم (عليه السلام) هذه الآية بالمنافقين (العسكري، ١٤٣٨هـ: ص ١١٥؛ المجلسي، ١٤١٢هـ: ج ٣١، ص ٥٦٧)، وشدّد الإمام الباقر (عليه السلام) على أنَّ المقصود بقوله تعالى: ﴿لَا يُبْصِرُونَ﴾ أولئك الذين لا يرون فضل أهل البيت (عليهم السلام) ومقامهم (المجلسي، ١٤١٢هـ: ج ٥، ص ١١).

٢- فيما يتعلق بقوله تعالى: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ

كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ» (البقرة: ٢٥٧)، ورد عن الإمام الصادق عليه السلام: «فالنور هم آل محمد عليه السلام والظلمات عدوهم» (العياشي، ١٤١١ هـ: ج ١، ص ١٣٨؛ المجلسي، ١٤١٢ هـ: ج ٢٣، ص ٣١٠).

كما أنكر الإمام عليه السلام على من طبّق «الذين كفروا» في الآية المتقدمة على أعداء أهل البيت عليه السلام فقال:

«وأي نور للكافر وهو كافر فأخرج منه إلى الظلمات؟ إنما عنى الله بهذا أنهم كانوا على نور الإسلام فلما أن تولّوا كلّ إمام جائر ليس من الله، خرجوا بولايتهم إياهم من نور الإسلام إلى ظلمات الكفر، فأوجب لهم الثّار مع الكفار» (العياشي، ١٤١١ هـ: ج ١، ص ١٣٨؛ المجلسي، ١٤١٢ هـ: ج ٦٥، ص ١٠٤؛ النوري، ١٤٠٩ هـ: ج ١٨، ص ١٧٤).

وروي عن الإمام أبي جعفر الباقر عليه السلام أنّه قال:

«وَالَّذِينَ كَفَرُوا...» بولاية علي بن أبي طالب «أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ»... أخرجوا الناس من النور، والنور ولاية علي عليه السلام، فصاروا إلى الظلمة: ولاية أعدائه» (ابن شهر آشوب، ١٣٧٨ هـ: ج ٣، ص ٨١؛ المجلسي، ١٤١٢ هـ: ج ٣٥، ص ٣٩٦).

وروي هذا المعنى في تفسير القمي عن الإمام الرضا عليه السلام أيضاً (القمي، ع، ١٤٠٤ هـ: ج ١، ص ٨٤-٨٥).

٣- في ما يرتبط بقوله تعالى: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا» (النساء: ١٧٤)، روي عن الإمام الصادق عليه السلام: «البرهان محمد (عليه وآله السلام)، والنور علي عليه السلام» (الكوفي، ١٤١٠ هـ: ص ١١٦؛ العياشي، ١٤١١ هـ: ج ١، ص ٢٨٥؛ المجلسي، ١٤١٢ هـ: ج ٩، ص ١٩٧؛ الأسترآبادي، ١٤٠٩ هـ: ص ١٥٠). وقد رويت هذه الرواية في أحاديث أهل السنة أيضاً (الحسكاني، ١٤١١ هـ: ج ١، ص ٧٩). وأكد علي بن إبراهيم في تفسيره أنّ النور في هذه الآية هو إمامة أمير المؤمنين عليه السلام (القمي، ع، ١٤٠٤ هـ: ج ١، ص ١٥٩).

٤- وردت كلمة «النور» في آيتين متتاليتين في سورة المائدة:

وهما قوله تعالى: «يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِّمَّا كُنْتُمْ

تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْقُونَ كَثِيرٌ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ * يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿المائدة: ١٥-١٦﴾.

روى علي بن إبراهيم عن النبي الأكرم ﷺ أن الله تعالى يعني بالنور أمير المؤمنين والأئمة عليهم السلام، وإن كانت الآيات في مقام مخاطبة أهل الكتاب (القمي، ع، ١٤٠٤هـ: ج ١، ص ١٦٤؛ المجلسي، ١٤١٢هـ: ج ٩، ص ١٩٧).

٥- في قوله تعالى: ﴿أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا...﴾ (الأنعام: ١٢٢)، روى بُريد العجلي عن الإمام الباقر عليه السلام قال: «وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا» إمامًا ياتم به، يعني علي بن أبي طالب عليه السلام (العياشي، ١٤١١هـ: ج ١، ص ٣٧٦؛ المجلسي، ج ٣٥، ص ٤٠٤؛ ج ٦٤، ص ٣٠).

وجاء في تفسير علي بن إبراهيم القمي:

«﴿أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ﴾ قال: جاهلاً عن الحق والولاية فهديناه إليها. ﴿وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ﴾ قال: النور الولاية. ﴿كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا﴾ يعني في ولاية غير الأئمة عليهم السلام» (القمي، ع، ١٤٠٤هـ: ج ١، ص ٢١٥-٢١٦).

كما روي عن الإمام الرضا عليه السلام أن المراد من قوله تعالى: ﴿فَأَحْيَيْنَاهُ﴾ الهداية، والمقصود من قوله: ﴿نُورًا﴾ الولاية (الأسترآبادي، ١٤٠٩هـ: ص ١٧٢).

٦- ورد عن الصادقين عليه السلام في قوله تعالى: ﴿فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (الأعراف: ١٥٧)، أنهما فسرا كلمة «النور» بأمر المؤمنين عليه السلام وولايته (الكليني، ١٤٠١هـ: ج ١، ص ١٩٤؛ ابن شهر آشوب، ١٣٧٨هـ: ج ٣، ص ٨١؛ العياشي، ١٤١١هـ: ج ٢، ص ٣١؛ المجلسي، ١٤١٢هـ: ج ٣٥، ص ٣٩٦ و ٤٠٤؛ ج ٢٣، ص ٣١٠)، وروي هذا المعنى في «تفسير القمي» أيضًا (القمي، ع، ١٤٠٤هـ: ج ١، ص ٢٤٢).

٧- قال الإمام الباقر عليه السلام في تفسير الآية الشريفة ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا﴾ (يونس: ٥):

«ضرب الله مثل محمد ﷺ الشمس، ومثل الوصي القمر» (الكليني، ١٤٠١ هـ: ج ٨، ص ٣٨٠؛ المجلسي، ١٤١٢ هـ: ج ٢٣، ص ٣٢١).

وروى جابر بن عبد الله الأنصاري عن رسول الله ﷺ أنه قال: «أنا الشمس وعليّ ﷺ القمر» (الصدوق، ١٣٦١ ش: ص ١١٥؛ المجلسي، ١٤١٢ هـ: ج ٢٤، ص ٧٦).

٨- وفي آية النور: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ... يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ» (النور: ٣٥)، روي عن الإمامين السجاد والرضا ﷺ قالوا:

«... فنحن المشكاة» (فِيهَا مِصْبَاحٌ).... «نُورٌ عَلَى نُورٍ» إمام بعد إمام، «يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ» فالنور عليّ ﷺ، يهدي الله لولايتنا من أحب» (المجلسي، ١٤١٢ هـ: ج ١٦، ص ٣٥٦؛ ج ٢٣، ص ٣١١؛ الأسترآبادي، ١٤٠٩ هـ: ص ٣٥٦).

وقال الإمام الباقر ﷺ:

«مِثْلُ نُورِهِ» فهو محمد ﷺ. «فِيهَا مِصْبَاحٌ» وهو العلم. «الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ» فزعم أنّ الزجاجة أمير المؤمنين ﷺ وعلم نبي الله عنده» (المفيد، ١٤١٤ هـ: ص ٢٧٨؛ المجلسي، ١٤١٢ هـ: ج ١٦، ص ٣٥٦؛ الصفار، ١٤٠٤ هـ: ص ٢٩٤).

٩- روى أبو هريرة ومحمد بن ثابت عن النبي الأكرم ﷺ قال:

«أتاني جبرئيل ﷺ فقال: ... ونورك من نور الله... ونور عليّ ﷺ من نورك، «وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ» (النور: ٤٠)» (الكوفي، ١٤١٠ هـ: ص ٢٨٧؛ المجلسي، ١٤١٢ هـ: ج ٧، ص ٣٣٢؛ ج ٦٥، ص ٤٤؛ الديلمي، ١٣٩٨ هـ: ج ٢، ص ٤٠٤).

كما روي عنه ﷺ أنه قال:

«يا عليّ! إنّ الله تبارك وتعالى خلقني وإياك من نوره الأعظم، ثم رَشَّ من نورنا على جميع الأنوار من بعدي خلقه لها، فمن أصابه من ذلك النور اهتدى إلينا، ومن أخطأه ذلك النور ضلَّ عتًا، ثم قرأ «وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ» (الديلمي، ١٣٩٨ هـ: ج ٢، ص ٤٠٤).

وقال الإمام الصادق عليه السلام بعدما تلا الآية المذكورة: «أي من لم يجعل الله له إماماً في الدنيا فما له في الآخرة من نور: إمام يرشده ويتبعه إلى الجنة» (الاسترآبادي، ١٤٠٩هـ: ص ٣٩١).

١٠- روي عن الصادقين عليه السلام في قوله عز وجل: «لِيُخْرِجَكُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ» الوارد في آيتين مختلفتين (الأحزاب: ٤٣؛ الحديد: ٩) أنَّ المراد منها الإخراج من الكفر إلى الإيمان، يعني إلى ولاية علي عليه السلام (النباطي، ١٣٨٤هـ: ج ٢، ص ٧٤؛ ابن شهرآشوب، ١٣٧٨هـ: ج ٣، ص ٨٠؛ المجلسي، ١٤١٢هـ: ج ٣٥، ص ٣٩٦).

١١- وروي عن ابن عباس في قوله تعالى: «وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ» (فاطر: ٢٠)، أنَّ الظلمات أبو جهل والنور أمير المؤمنين عليه السلام (النباطي، ١٣٨٤هـ: ج ٢، ص ٧٤؛ ابن شهرآشوب، ١٣٧٨هـ: ج ٣، ص ٨١؛ المجلسي، ١٤١٢هـ: ج ٢٤، ص ٣٧٢).

١٢- ورد في بعض الروايات التفسيرية أنَّ الآية «أَفَمَن شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِّن رَّبِّهِ فَوَيْلٌ لِلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ مِّنْ ذِكْرِ اللَّهِ أُولَئِكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ» (الزمر: ٢٢)، نزلت في أمير المؤمنين عليه السلام (القمي، ع، ١٤٠٤هـ: ج ٢، ص ٢٤٨؛ ابن شهرآشوب، ١٣٧٨هـ: ج ٣، ص ٨٠؛ النباطي، ١٣٨٤هـ: ج ٢، ص ٧٤؛ المجلسي، ١٤١٢هـ: ج ٣٥، ص ٤٠٥؛ ج ٣٨، ص ٢٣٣).

١٣- الآية الأخرى هي قوله جل وعلا: «وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا... وَجِيءَ بِالنَّبِيِّينَ وَالشُّهَدَاءِ» (الزمر: ٦٩)، قال الإمام الصادق عليه السلام:

«رب الأرض إمام الأرض، فإذا خرج يستغني الناس عن ضوء الشمس ونور القمر ويجتزؤون بنور الإمام [أي يسيرون في طريق الهداية بواسطة نور الإمام]» (القمي، ع، ١٤٠٤هـ: ج ٢، ص ٢٥٣؛ المجلسي، ١٤١٢هـ: ج ٧، ص ٣٢٦).

وذكر أمير المؤمنين عليه السلام أنَّ المقصود بالشهداء (الكلمة المركبة والمتسقة مع النور) في الآية المتقدمة هم أهل البيت عليه السلام (المجلسي، ١٤١٢هـ: ج ٣٥، ص ٣٨٩). وقال علي بن إبراهيم في تفسيره: الشهداء في هذه الآية هم الأئمة المعصومون عليه السلام (القمي، ع، ١٤٠٤هـ: ج ٢، ص ٢٥٣ - ٢٥٤).

١٤- وحول المراد من النور في قوله عز وجل: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (الشورى: ٥٢)، أشار الإمام الباقر عليه السلام إلى أنه أمير المؤمنين عليه السلام (الأسترآبادي، ١٤٠٩هـ: ص ٥٣٦)، وأعاد الضمير في عبارة ﴿نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ﴾ إليه أيضًا حيث هدى به الله من هدى من خلقه (القمي، ع، ١٤٠٤هـ: ج ٢، ص ٢٧٩ - ٢٨٠؛ المجلسي، ١٤١٢هـ: ج ٣٥، ص ٣٦٧). وشدد الإمام الصادق عليه السلام على علاقة هذه الآية بالآية السابقة، وفسر النور في هذه الآية بأمر المؤمنين عليه السلام أيضًا (القمي، ع، ١٤٠٤هـ: ج ٢/ ٢٧٩؛ المجلسي، ١٤١٢هـ: ج ٢٥، ص ٤٧ - ٤٨).

١٥- روى صالح بن سهل قال: سمعت الإمام أبا عبد الله الصادق عليه السلام يقول: «فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ» (النور: ٤٠) فما له من إمام يوم القيامة يمشي بنوره، يعني كما في قوله: «يَسْعَى نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ...» (الحديد: ١٢)، قال: إنما المؤمنون يوم القيامة نورهم يسعى بين أيديهم وبأيمنهم حتى ينزلوا منازلهم من الجنان» (القمي، ع، ١٤٠٤هـ: ج ٢، ص ١٠٦).

١٦- روي عن ابن عباس وسعيد بن جبير أنهما سألا رسول الله ﷺ عن قوله تعالى: «يَوْمَ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ لِلَّذِينَ آمَنُوا انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُورِكُمْ قِيلَ ارْجِعُوا وَرَاءَكُمْ فَالْتَمِسُوا نُورًا فَضُرِبَ بَيْنَهُمْ بِسُورٍ لَهُ بَابٌ» (الحديد: ١٣)، فقال: «أنا السور، وعلي عليه السلام الباب، وليس يؤتى السور إلا من قبل الباب» (الأسترآبادي، ١٤٠٩هـ: ص ٦٣٦ - ٦٣٧؛ المجلسي، ١٤١٢هـ: ج ٢٤، ص ٢٧٧).

١٧- ورد في الحديث أن «الصدّيق» في قوله: «وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ أُولَئِكَ هُمُ الصّٰدِقُونَ وَالشّٰهَدَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ لَهُمْ أَجْرُهُمْ وَنُورُهُمْ» (الحديد: ١٩) هو أمير المؤمنين عليه السلام (الأربلي، ١٤٠١هـ: ج ١، ص ٣١٣).

وروي عن ابن عباس «وَالَّذِينَ آمَنُوا» يعني صدّقوا «بِاللَّهِ» أنه واحد: علي عليه السلام وحمزة بن عبد المطلب وجعفر الطيار، «أُولَئِكَ هُمُ الصّٰدِقُونَ» قال رسول الله ﷺ: «صدّيق هذه الأمة علي بن أبي طالب عليه السلام، وهو الصدّيق الأكبر والفاروق الأعظم». ثم

قال: «وَالشُّهَدَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ» قال ابن عباس: فهم صدّيقون وهم شهداء الرسل على أنّهم قد بلّغوا الرسالة. ثم قال: «لَهُمْ أَجْرُهُمْ» يعني ثوابهم على التصديق بالنبوة والرسالة لمحمد ﷺ، «وَنُورُهُمْ» يعني على الصراط (ابن طاووس، ١٤٠٠هـ: ج ١، ص ٩٤؛ النباطي، ١٣٨٤هـ: ج ١، ص ٢٨١؛ المجلسي، ١٤١٢هـ: ج ٣٥، ص ٤١٢؛ ج ٣٨، ص ٢١٣). كما روي في مصادر أهل السنة في تفسير هذه الآية أحاديث اعتبرت أمير المؤمنين عليه السلام الصديق الأكبر وأفضل الصديقين (أبو نعيم الأصفهاني، أ.، ١٤٠٦هـ: ص ٢٤٥ - ٢٤٧). وقال النبي الأكرم ﷺ بشأن هذه الآية:

«إذا كان يوم القيامة عُقد لواء من نور أبيض... فيقوم علي بن أبي طالب عليه السلام، فيعطى اللواء من النور الأبيض بيده، وتحتة جميع السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار، لا يخالطهم غيرهم حتى يجلس على منبر من نور ربّ العزة، ويعرف الجميع عليه رجلاً رجلاً، فيعطيه أجره ونوره... فيقوم علي عليه السلام والقوم تحت لوائه معه حتى يدخل بهم الجنة، ثم يرجع إلى منبره، فلا يزال يُعرض عليه جميع المؤمنين فيأخذ نصيبه منهم إلى الجنة، وينزل أقواماً على النار، فذلك قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ وَالشُّهَدَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ لَهُمْ أَجْرُهُمْ وَنُورُهُمْ﴾، يعني السابقين الأولين والمؤمنين وأهل الولاية له. ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْحَجِيمِ﴾ يعني كفروا وكذبوا بالولاية وبحقّ علي عليه السلام (الحلي، ١٣٧٩ ش: ص ٤٠٩؛ المجلسي، ١٤١٢هـ: ج ٨، ص ٤؛ ج ٢٣، ص ٣٨٨؛ الأسترآبادي، ١٤٠٩هـ: ص ٥٨٢).

وعن الإمام السجاد عليه السلام بعد تلاوة هذه الآية، أنّه قال: «إنّ هذه [فضيلة] لنا ولشيعتنا» (المجلسي، ١٤١٢هـ: ج ٦٤، ص ٥٢).

١٨- روي أنّ جابر الجعفي سأل الإمام الباقر عليه السلام عن الآية الشريفة المتقدمة: «وَأَمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ» (الحديد: ٢٨)، فقال: «الحسن والحسين عليه السلام». «وَيَجْعَلْ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ»، قال: «يجعل لكم إماماً تأتمون به» (الكليني، ١٤٠١هـ: ج ١، ص ٤٣٠؛ القمي، ١٤٠٤هـ: ج ٢، ص ٣٥٢؛ المجلسي، ١٤١٢هـ: ج ٢٣، ص ٣١٩؛ الأسترآبادي، ١٤٠٩هـ: ص ٦٤٣).

وعلى العموم، طُبِّقَت كلمة «نور» في روايات الفريقين على أمير المؤمنين عليه السلام، ورووا في تفسير الآية الشريفة: «وَيَجْعَلُ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ»، عن الإمام الباقر عليه السلام: «من تَمَسَّكَ بولاية علي عليه السلام فله نور» (الحسكاني، ١٤١١هـ: ج ٢، ص ٣٠٩).

١٩- روى ابن عباس في قوله تعالى: «يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُنِيرٌ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ» (الصف: ٨)، قال:

دخلت على النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال: «يا ابن عباس! سوف يأخذ الناس يمينًا وشمالًا، فإذا كان كذلك فاتبع عليًا وحزبه؛ فإنه مع الحق والحق معه، ولا يفترقان حتى يردا عليّ الحوض...»، ثم تلا الآية (الخرّاز، ١٤٠١هـ: ص ١٨-١٩؛ المجلسي، ١٤١٢هـ: ج ٣٦، ص ٢٨٦).

وروي عن محمد بن الفضيل أنّه سأل الإمام الكاظم عليه السلام عن معنى هذه الآية، فقال له:

«يريدون ليُطْفِئُوا ولاية أمير المؤمنين عليه السلام بأفواههم». قلت: «والله مُنِيرٌ نُورُهُ»، قال: «والله متمّ الإمامة... فالنور هو الإمام» (الكليني، ١٤٠١هـ: ج ١، ص ٤٣٢؛ المجلسي، ١٤١٢هـ: ج ٢٣، ص ٣١٨؛ ج ٢٤، ص ٣٣٦؛ ج ٥١، ص ٦٠).

٢٠- روي عن أبي خالد الكابلي قال: سألت أبا جعفر الباقر عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ: «فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورِ الَّذِي أَنْزَلْنَا وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ» (التغابن: ٨)، فقال:

«يا أبا خالد! النور والله الأئمة من آل محمد صلى الله عليه وآله وسلم إلى يوم القيامة، وهم والله نور الله الذي أنزل، وهم والله نور الله في السماوات وفي الأرض، والله يا أبا خالد لنور الإمام في قلوب المؤمنين أنور من الشمس المضيئة بالنهار، وهم والله ينورون قلوب المؤمنين، ويحجب الله عزّ وجلّ نورهم عمّن يشاء، ففضلهم قلوبهم» (الكليني، ١٤٠١هـ: ج ١، ص ١٩٤؛ القمي، ع، ١٤٠٤هـ: ج ٢، ص ٣٧١؛ الأسترآبادي، ١٤٠٩هـ: ص ٦٧١؛ ابن شهر آشوب، ١٣٧٨هـ: ج ٣، ص ٨١؛ المجلسي، ١٤١٢هـ: ج ٢٣، ص ٣٠٨).

وذهب عدد من كبار الصحابة كابن عباس والمفسرين كعلي بن إبراهيم القمي إلى أنّ النور في الآية المذكورة عبارة عن أمير المؤمنين عليه السلام وولايته (القمي، ع، ١٤٠٤هـ:

ج ٢، ص ٣٧١؛ النباطي، ١٣٨٤هـ: ج ١، ص ٢٩٦؛ المجلسي، ١٤١٢هـ: ج ٦٤، ص ٥٤).
 ٢١- ويستفاد من عددٍ من الأحاديث أنَّ قوله تعالى: ﴿نُورُهُمْ يَسْعَىٰ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ
 وَبِأَيْمَانِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَتِمِّمْ لَنَا نُورَنَا﴾ (التحريم: ٨)، نزل في بخصوص أمير المؤمنين
 عليه السلام وأصحابه (الأربلي، ١٤٠١هـ: ج ١، ص ٣١٤).

وروى الكابلي عن الإمام الباقر عليه السلام أنه قال في قوله تعالى من سورة التغابن:
 ﴿فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورِ الَّذِي أَنْزَلْنَا﴾ (التغابن: ٨):

«النور والله الأئمة من آل محمد ﷺ. قوله: ﴿أَتِمِّمْ لَنَا نُورَنَا﴾ (التحريم: ٨) ألحق بنا
 شيعتنا» (ابن شهر آشوب، ١٣٧٨هـ: ج ٣، ص ٨١؛ المجلسي، ١٤١٢هـ: ج ٢٣، ص ٣١٥).
 وقال الإمام الصادق عليه السلام في قوله تعالى: ﴿نُورُهُمْ يَسْعَىٰ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ﴾:
 «أئمة المؤمنين نورهم يسعى بين أيديهم وبأيمنهم» (القمي، ع، ١٤٠٤هـ: ج ٢،
 ص ٣٧٨؛ المجلسي، ١٤١٢هـ: ج ٢٣، ص ٣٠٤).

وتلا ابن عباس هذه الآية: ﴿يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ نُورُهُمْ يَسْعَىٰ بَيْنَ
 أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ﴾ (التحريم: ٨)، ثم قال: «علي عليه السلام وأصحابه يزفون إلى الجنان»
 (الأربلي، ١٤٠١هـ: ج ١، ص ٣١٦؛ الحلبي، ١٣٧٩ش: ص ٣٦٤؛ ابن شهر آشوب، ١٣٧٨هـ:
 ج ٣، ص ٢٢٧؛ المجلسي، ١٤١٢هـ: ج ٣٦، ص ٢٢؛ ج ٣٥، ص ٣٥٠؛ ج ٣٩، ص ٢٢١).
 ٢٢- قال رسول الله ﷺ في آية: ﴿وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسُ سِرَاجًا﴾
 (نوح: ١٦):

«مثلي فيكم مثل الشمس، ومثل علي عليه السلام مثل القمر، فإذا غابت الشمس فاهتدوا
 بالقمر» (الأسترآبادي، ١٤٠٩هـ: ص ٧٧٨).

وبغض النظر عن الآيات المتقدمة التي أولت مفردة النور فيها بحسب الروايات
 بالإمام، لا تكاد تجد آية أخرى تشتمل على مفردة «النور» ولم ترد فيها رواية تؤولها
 بما ذكرنا، وإن وجدت مثل هذه الآيات فعباراتها شبيهة بعبارات الآيات المؤولة

[وهذا يسمح بتصنيفها في خانة الآيات المؤولة؛ للتشابه بين النوعين من الآيات]، وذلك كقوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ﴾ (الرعد: ١٦)، الذي يشبه قوله عز وجل: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ * وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ﴾ (فاطر: ١٩-٢٠)، وقد ذكرنا الروايات الواردة فيها. كما توجد روايات وصفت أمير المؤمنين عليه السلام وسائر الأئمة الميامين عليهم السلام بالنور بصورة مستقلة، دون الإشارة إلى آية من الآيات القرآنية، كالرواية النبوية:

«يا كعب! إنَّ عليَّ نورَين: نورٌ في السماء، ونورٌ في الأرض، فمن تمسك بنوره أدخله الله الجنة، ومن أخطأه أدخله الله النار، فبشر النَّاس عني بذلك» (القمي، م، ١٤٢٣هـ، ج ١٣، ص ١١٥؛ الأستربادي، ١٤٠٩هـ: ص ٦٤٣).

على أنَّ ثمة روايات كثيرة مشابهة لهذه الرواية.

٣- تأويل الآيات

من الضروري دراسة أبعاد تأويل كلمة «النور» بالإمام، بدءًا ببحث الأسباب الداعية إلى ذلك، وانتهاءً بالمعنى الباطني لها؛ وذلك بغية المعرفة الدقيقة بموضوع التأويل:

٣-١- تحليل سبب تأويل النور بالإمام المعصوم

«الهداية» من المعاني المجازية لمفردة «النور»، كما أشرنا إلى ذلك نقلًا عن اللغويين كالطريحي وابن منظور والزبيدي، والمفسرين أمثال العلامة الطباطبائي أيضًا. من هنا، وصف القرآن الكريم التوراة بالهداية والنور فقال: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ﴾ (المائدة: ٤٤)، وعزَّز معنى الهداية لهذا الكتاب بقوله: ﴿وَجَعَلْنَاهُ هُدًى لِّبَنِي إِسْرَآئِيلَ﴾ (السجدة: ٢٣). وكذا الحال بالنسبة إلى الإنجيل أيضًا: ﴿وَأَتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ﴾ (المائدة: ٤٦). وهذا الأمر ينطبق على القرآن الكريم حسب ما أفادت بعض الآيات القرآنية أيضًا، فوصف بأنه: ﴿نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ﴾ (المائدة: ١٥)، وأردفه مباشرة بقوله: ﴿يَهْدِي بِهِ اللَّهُ﴾ (المائدة: ١٦)، بل شددت بعض الآيات على أنَّ الهداية إلى

١. من إضافات المحرِّر بهدف المزيد من البيان. (المحرِّر)

النور ثمرة القرآن الكريم، نحو قوله جلّ وعلا:

﴿...رَسُولًا يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللَّهِ مُبَيِّنَاتٍ لِيُخْرِجَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ (الطلاق: ١١). وقوله سبحانه: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ (إبراهيم: ١).

وقد تقدم هذا المعنى في كلامنا على العلاقات الاستبدالية والتركيبية أيضًا. ويُستفاد من مجموع الآيات المشار إليها أنّ الكتاب السماوي يُعدّ نورًا من جهة كونه سببًا لهداية البشر، ويصدق هذا الاستدلال على الإمام المعصوم أيضًا، فوجوده نورٌ من حيث كونه هاديًا؛ ولذا قال الباري عزّ وجلّ: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾ (الأنبياء: ٧٣).

وثمّة أخبار مستفيضة حول دور الأئمة في الهداية، الطائفة الأولى منها متعلقة بالآيات المشتملة على مفردة «النور»، والطائفة الثانية ما ورد في سياق الكلام على آيات من قبيل قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾ (الرعد: ٧)، فحتى روايات أهل السنة اعتبرت الهادي في الآية المذكورة شخص أمير المؤمنين عليه السلام (ابن أبي حاتم، ١٤١٩هـ: ج ٧، ص ٢٢٢٥؛ الطبري، ١٤١٢هـ: ج ١٣، ص ٧٢؛ الأصفهاني، أ.، ١٤٠٦هـ: ص ١١٨-١١٩؛ الحسكاني، ١٤١١هـ: ج ١، ص ٣٨٦)، وصحّ إسناد بعض هذه الروايات باعتراف كبار علماء أهل السنة (النيسابوري، ١٤١١هـ: ج ٣، ص ١٢٦). كما توجد آيات أخرى أولت في الروايات بأمر المؤمنين عليه السلام وشيعته (الأربلي، ١٤٠١هـ: ج ١، ص ٣١٧ و ٣٢١)، نظير قوله تعالى: ﴿وَسَأَقُوا الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَى﴾ (محمد: ٣٢)، وقوله جلّ وعلا: ﴿وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةً يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾ (الأعراف: ١٨١).

كذلك شدّدت بعض الأحاديث - كحديث الثقلين الذي يحظى بأعلى درجات المقبولية سندًا ودلالة لدى الفريقين - (النيسابوري، ١٤١١هـ: ج ٣، ص ١٠٩-١١٠، ١٤٨، ٥٣٣؛ ابن ماجه، ١٤١٦هـ: ج ٢، ص ٤٣٢؛ ابن حنبل، ١٤٢١هـ: ج ٣، ص ١٤ و ١٧ و ص ٢٦ و ص ٥٩؛ ج ٤ ص ٣٦٦ و ص ٢٧٢ و ص ٣٧٠؛ الطبراني، ١٤١٥هـ: ج ٣، ص ٦٢-٦٣ و ١٣٧) على عدم الافتراق بين الكتاب والسنة، وبمقتضى قول الرسول ﷺ:

«ما إن تمسكتم بهما لن تضلّوا أبداً» (الترمذي، ١٤٠٨ هـ: ج ٥، ص ٦٦٢-٦٦٣. نقلاً عن أكثر من ثلاثين صحابياً)؛ ومصادر أخرى، يعدّ التمسك بهما سبباً للهداية والنجاة من الضلال. والمفهوم المخالف لهذه العبارة هو أنّ الانفصال عن أيّ من هذين النورين يؤدي إلى الضلال، فالتمسك بهما معاً موجب للهداية. وما يؤيد هذا المعنى وجود مفردة «الضلال» في القطب السلبي من الحقل الدلالي لكلمة نور. وهو ما بحثناه سابقاً.

وعلى هذا الأساس، شُبّه «الكتاب» بالنور في ظاهر الآيات، وأوّل النور في باطنها بـ«الإمام». وفي رواية عن أمير المؤمنين عليه السلام، أشير إلى تأويل كلمة «النور» الواردة بحسب الظاهر في الكتاب السماوي، وعُيِّل تأويلها بجميع الأوصياء المعصومين بأنهم حملة كتاب الله عزّ وجلّ، وخزنته وتراجمته، الذين نعتهم الله في كتابه بالراسخين في العلم (المجلسي، ١٤١٢ هـ: ج ٩٠، ص ٢١). وهذا الكلام ينطبق تماماً على الشرح المتقدم.

ومن هنا، يمكن إطلاق كلمة «النور» على مطلق ما يوجب الهداية، مثل «الإيمان»، فهو أولاً: ناتج عن اتباع الكتاب والسنة، وفي طولهما لا في عرضهما؛ ثانياً: ورد في القرآن الكريم: «يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ» (يونس: ٩)؛ ثالثاً: أُطلق عليه اسمُ النور في كلام المعصوم عليه السلام أيضاً فورد: «فُسِّمِيَ الإيمان هاهنا نوراً»، وذكر أنّ المبرّر هو الهداية والإخراج من ظلمة الكفر إلى نور الإيمان (المجلسي، ١٤١٢ هـ: ج ٩٠، ص ٢٢).

وبين الهداية وبين دلالة بعض الآيات والروايات الواردة في تفسيرها علاقة تركيبية: فعلى سبيل المثال، تنصّ الآيتان: «يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ» (النور: ٣٥) و«وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ» (الشورى: ٥٢)، المتقدّمتان أنفاً على العلاقة بين الهداية والنور، وإلى جانب هذا نلاحظ أنّ الروايات الواردة في تفسير هاتين الآيتين تبين مبرّر التأويل وهو الهداية المترتبة على وجود الإمام. وقد تخلو بعض الآيات من الإشارة إلى مفهوم «الهداية»، ولكنّ الروايات المؤولة تتولّى الربط والتوضيح، كما في الروايات الواردة في الكلام على الآية «وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ» (النور: ٤٠)، وكذلك الآيتان ٢٢ من سورة الأنعام و١٦ من سورة نوح المتقدم ذكرهما.

ومجمل الكلام: وجهُ تأويل النور بالإمام في الروايات المأثورة هو هداية الإمام، كما أنَّ الكتاب الإلهي نور لهذا الوجه أيضًا، غاية الأمر أنَّ الفارق بينهما يكمن في تشبيه الكتاب بالنور في ظاهر الآيات، وتأويل النور بالإمام في باطنها.

٣-٢- مفاد الحقل الدلالي لمفردة النور في الروايات

فضلاً عن معنى الهداية، ثمة شواهد في الروايات لباقي معاني القطبين السلبي والإيجابي ضمن الحقل الدلالي لكلمة النور. فعلى سبيل المثال، ورد تطبيق معنى «الصراط المستقيم» في الآية ٢٥ من سورة الشورى على أمير المؤمنين والأئمة الميامين عليهم السلام في روايات عديدة لدى الفريقين (الصدوق، ١٣٦١هـ: ص ٣٢-٣٧؛ الأربلي، ١٤٠١هـ: ج ١، ص ٣٢٤؛ الأسترآبادي، ١٤٠٩هـ: ص ٢٩-٣١؛ الحسكاني، ١٤١١هـ: ج ١، ص ٧٩)، وأشير في بعضها إلى تطبيق سائر المعاني كالنور والشاهد والصدّيق على الإمام علي عليه السلام، كما أوّلت مفردة «الشاهد» بالإمام في آيات أخرى كآلية ١٧ من سورة هود (العياشي، ١٤١١هـ: ج ٢، ص ١٥٢؛ ابن شهرآشوب، ١٣٧٨هـ: ج ٣، ص ٨٦؛ الأربلي، ١٤٠١هـ: ج ١، ص ٣٠٦؛ المجلسي، ١٤١٢هـ: ج ٩، ص ٢١٤؛ الأسترآبادي، ١٤٠٩هـ: ص ٢٣٢)، ونرى في هذه الآية مفردات أخرى نظير «الإمام» و«الرحمة» ذات علاقة تركيبية مع مفردة «الشاهد». ويمكن مشاهد الروايات التي تؤوّل مفردات «الشاهد» و«النور» و«الصراط المستقيم» وأمثالها بأمر المؤمنين عليهم السلام في المصادر المعتبرة غير الشيعية أيضًا (الأصفهاني، أ.، ١٤٠٦هـ: ص ١٠٦-١١١؛ الحسكاني، ١٤١١هـ: ج ١، ص ٧٩ و ٣٦٣؛ السيوطي، ١٤٠٤هـ: ج ٣، ص ٣٢٤). وعلى هذا المنوال، هناك روايات كثيرة من الفريقين تطرقت إلى تأويل المفردات ذات العلاقة التركيبية أو الاستبدالية مع مفردة النور بالإمام المعصوم في الآيات ذات الصلة، ولا يتسنى إحصاؤها والإشارة إليها بالتفصيل في هذه الدراسة.

٣-٣- البحث في المعنى الباطني للنور

إنَّ تأويل النور بالإمام المعصوم خارجٌ عن ظاهر الآيات القرآنية ومتعلق بباطنهما، وقد اختلفت أقوال علماء الفريقين حول المراد من الباطن، لكنَّ جميع هذه الأقوال تؤيد صحّة المدّعى في هذه المقالة.

٣-٣-١- المعاني الظاهرية والباطنية

ذهب فريقٌ من المفسرين كالطبري والبلخي والبغوي إلى أنَّ ظاهر الآية هو لفظها وباطنها تأويلها (البغوي، ١٤٠٧هـ: ج ١، ص ٣٥). ونُقِلَ عن الحسن البصري أنَّ الظاهر هو المعنى الظاهري للآية والباطن هو المعنى الذي يتأتَّى عن طريق القياس على الظاهر (الطوسي، د.ت: ج ١، ص ٩). وفشّر فريق آخر منهم ظاهر القرآن بأنّه المصداق الواضح وباطنه المصايد الخفية واللوازم (العراقي، ١٤٠٥هـ: ج ١، ص ١١٧). وقال آخرون كابن النقيب والسيوطي والآلوسي إنَّ الظاهر هو المعنى الذي يتجلّى للعارفين بظواهر القرآن، والباطن أسرارٌ لا يُطلع عليها الباري تعالى إلا أصحاب الحقيقة من أهل العبادة والزهد بعلم الموهبة (الآلوسي، ١٤٠٥هـ: ج ١، ص ٧). والإشكال على هذا التعريف أنّه لم يحدّد مصايد أصحاب الحقيقة، فمن الممكن أن تشمل الصوفيين المتطرفين وأمثالهم أيضاً. ومن هنا، عمد المحقق الخوئي إلى رفع هذا الإشكال، واعتبر الظاهر هو المعنى الذي استعمل فيه اللفظ، وأمّا الباطن فهو ما لم يُستعمل فيه اللفظ ولكنه أريد لأنّه من لوازم المعنى وملزوماته، التي لن تصل إليها أفهامنا القاصرة إلا بتوجيه من أهل البيت (عليه السلام) (الفياض، ١٤١٠هـ: ج ١، ص ٢١٣). وتبنّى الآخوند الخراساني هذا المعنى دون الإشارة إلى اشتراط فهمنا بعناية المعصومين (الخراساني، ١٤١٢هـ: ص ٥٦).

وفي ضوء رأي آية الله الخوئي - الذي يبدو أنّه أكمل التعاريف المذكورة - لا يمكن الوقوف على المعاني الباطنية للآيات إلا بالاستعانة بالروايات، وهو ما حصل فعلاً بشأن تأويل مفردة «النور» في هذه الدراسة. مضافاً إلى وجود قرائن كالعلاقات التركيبية والاستبدالية والحقل الدلاليّ تعزز المعنى الباطني وتأويل «النور» بـ «الإمام».

٣-٣-٢- المعنى الباطني الصحيح

ورد تأويل كلمة «النور» بالأئمة المعصومين (عليهم السلام) وتفسيرها بالمعنى الباطني عن طريق أهل السنة أيضاً، ما يكشف عن قبول هذا المعنى لديهم. فعلى سبيل المثال، ذكر الذهبي أربعة شروط لقبول التفسير الباطني، هي: ١- عدم منافاة الظاهر المتحصل

من السياق؛ ٢- تأييد التفسير الباطني بشاهد شرعي؛ ٣- عدم المعارض الشرعي أو العقلي؛ ٤- عدم ادعاء حصريّة المعنى الباطني وعدم نفي المعنى الظاهري (الذهبي، ٢٠٠٠م: ج ٢، ص ٢٧٩-٢٨٠). وعلى الرغم من الإشكالات الواردة على شروط الذهبي - ومنها عدم الحاجة إلى الشروط الأخرى عند تحقق الشرط الأول؛ لأنّ ما يتوفر فيه الشرط الأول هو تفسير ظاهري لا باطني - مع ذلك فقد روعيت هذه الشروط في تأويل النور بالإمام. وتجدر الإشارة مرة أخرى إلى أنّ إرادة المعنى الباطني وتأويل النور بالإمام لا يستلزم إنكار الأخذ بالمعنى الظاهري مطلقاً.

وبعبارة أدقّ مما ذكره الذهبي، شدّد بعض الباحثين على أنّ المعيار في صحة التعويل على المعاني الباطنية في القرآن الكريم توفّر شروط ثلاثة: ١- اندراج المعنى الباطني في سياق إحدى الدلالات العرفية للكلام؛ ٢- ورود روايات عن المعصومين تنبئ بالمقصود من التأويل؛ ٣- عدم تعارض المعنى الباطني مع ضروري من ضروريات الدين أو العقل أو النقل المعتبر (الكتاب والسنة) (بابائي، ١٣٨٩ش: ج ٢، ص ٢١-٢٢).

وفي معرض تطبيق الشرط الثالث، لا نجد أيّ معارض لضروري من ضروريات الدين أو العقل أو النقل عند تأويل مفردة «النور» بـ «الإمام»، بل إنّ بعض الآيات القرآنية مؤيدة لهذا المعنى أساساً. مثلاً، إذا أُول النور بالإيمان طبقاً للروايات الواردة في قوله تعالى: ﴿يَسْعَى نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ﴾ (الحديد: ١٢)، نجد أنّها موافقة لهذه الآية الشريفة: ﴿يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمامِهِمْ﴾ (الإسراء: ٧١). كذلك روعي الشرط الثاني بالاستناد إلى الحديث والأخبار المأثورة، سوف نتكلّم على الشرط الأول وهو ورود المعنى الباطني في سياق إحدى الدلالات العرفية في السطور القادمة.

٣-٤- البحث في دلالة النور على الإمام

بمقتضى الشروط الثلاثة المتقدمة، إذا تعقّلنا دلالة واحدة لتأويل النور بالإمام باعتباره معنى باطنيّاً له، تثبت صحة التأويل المذكور؛ لأنّنا أشرنا إلى تحقق الشرطين الأولين سابقاً. ولا يخفى أنّ علماء المنطق ذكروا أنواعاً لدلالة الألفاظ على المعاني، وأهم

الدلالات اللفظية ثلاث: المطابقة والتضمنية والالتزامية (التفتازاني، ١٣٦٧ ش: ص ٨٣؛ المظفر، ١٣٦٨ ش: ج ١، ص ٣٧ - ٣٨؛ الخوانساري، ١٣٥٩ ش: ص ٦٠)، والدلالات الفرعية كثيرة، أبرزها: دلالة الاقتضاء والتنبيه والإيماء والإشارة ودلالة الكلام على المفهوم في مقابل المنطوق وأمثالها (بابائي وآخرون، ١٣٧٩ ش: ص ٢٤٤ - ٢٤٩).

وثمة أكثر من دلالة لفظية منطقية لتأييد تأويل النور بالإمام، فمن بين الدلالات الأصلية الثلاث (التضمنية والالتزامية والمطابقة)، من المسلّم به دلالة الدلالة التضمنية والالتزامية لمفردة «النور» على «الإمام».

الدلالة التضمنية (دلالة اللفظ على جزء المعنى الموضوع له، مثل دلالة عبارة «هُدَمَ بَيْتُهُ» على «انهدام جدار البيت») قائمة؛ لأنّ الهداية جزءٌ لا يتجزأ من وجود الإمام، فلا يُتصوّر أنّ اتباع الإمام الحقّ يمكن أن يؤدّي إلى الضلال، وقد بحثنا سابقاً أبعاد العلاقة بين النور والهداية.

وحيث إنّ الدلالة الالتزامية تعني دلالة اللفظ على أمرٍ خارجٍ عن المعنى الموضوع له، لكتّه ملازم له في الذهن، نحو دلالة السقف على وجود الجدار، فإنّ دلالة النور على الإمام بالدلالة الالتزامية أمر مسلّم أيضاً؛ وذلك لسببين: الأول: النورانية من لوازم الإمامة؛ والثاني: هدف الإمام كما تقدم هو إيصال المأموم إلى نور الهداية.

وعليه، يثبت وجود هاتين الدالتين المنطقيّتين، حيث إنّ علماء المنطق يؤمنون بأنّ دلالتيّ التضمن والتزام تستلزمان المطابقة دائماً، بمعنى أنّ دلالة المطابقة (دلالة اللفظ على تمام المعنى الموضوع له، مثل دلالة البيت على جميع أجزائه كالغرف والفناء...) توجد قطعاً كلّما وُجدت دلالة التضمن والالتزام؛ لأنّ الدلالة على جزء المعنى أو على ما هو خارج عنه فرعٌ لوجود المعنى نفسه والدلالة عليه (الخوانساري، ١٣٥٩ ش: ص ٦٢).

وبهذا، فالتأويل موضع البحث مشتملٌ على جميع الأنواع الثلاثة للدلالة، المطابقة والتضمنية والالتزامية.

كما إنّ بعض الدلالات مؤيّدة لكون الإمام من المعاني الباطنية للنور، ففي الدلالة

الاقتضائية لا يوجد لفظ دالّ على المعنى المراد للمتكلم، وإنّما يتوقّف على هذا المعنى صدقُ كلامه أو صحّته عقلاً أو شرعاً أو لغةً (الغزالي، لا تاريخ: ج ١، ص ٧٢). فإن كانت ثمرة النور هي الهداية كما أشرنا سابقاً، فمن المسلّم به أنّ الهداية متوقّفة على اتباع المعصوم حصراً، وأنّ اتباع غير أهل البيت عليه السلام موجبٌ للضلال بنصّ عدد من الأحاديث كأحاديث السفينة والأمان والثقلين. وعليه، فإنّ وجود النور لدى أهل الإيمان يقتضي تبعيتهم للإمام المعصوم عليه السلام.

ثم إنّ لوازم دلالة الإشارة أخفى من الدلالة الالتزامية، بيد أنّهما متحدّان جنساً (بابائي وآخرون، ١٣٧٩ ش: ص ٢٤٦ - ٢٤٧)؛ ولهذا فإنّ معنى الإمام في هذا المقام يعدّ من مداليل إشارة الكلام أيضاً.

وهكذا تعتبر الدلالة المفهومية قرينةً لتأويل النور بالإمام في الآيات المشتملة على هذه المفردة؛ لأننا ذكرنا في ما مضى أنّ المقصود من إطلاق النور على الإمام هو خاصية الهداية عند الإمام، والمفهوم المخالف لذلك هو الضلال الناشئ من اتباع غير المعصوم، كما ورد بيانه في الآيات والروايات المتقدمة.

وأشار الغزالي إلى نوع آخر من أنواع الدلالة، وهو فهم غير المنطوق به من المنطوق بدلالة سياق الكلام ومقصوده (الغزالي، لا تاريخ: ج ١، ص ٧٤)، ويُستفاد من سياق بعض الآيات والروايات المشار إليها أنّ هناك ألفاظاً أخرى غير النور مثل «الصدّيق» و «الشهيد» منطبقة على الإمام أيضاً؛ ولذا يعدّ هذا النوع من الدلالة مؤيداً لتأويل النور بالإمام كذلك.

٣-٥- عدم الخلط بين المعنى الظاهري والباطني للآيات في تأويل النور بالإمام

بعد بيان تأويل كلمة «النور» بـ «الإمام»، وإثبات صحّته عن طريق روايات الفريقين، وعلم اللغة، وعلم الدلالة، والسياق، والدلالة المنطقية للألفاظ، السؤال المتبادر إلى الأذهان هو: ألا يستلزم التأويل المذكور الخلط بين المعنى الظاهري للآيات وبين المعنى الباطني لها؟

الجواب: كلا. حيث ذهب جميع علماء التشيع إلى لزوم الفصل بين المعاني



الظاهرية والباطنية للآيات القرآنية، عدا قليل منهم لا يعتدّ به لندرته، ممن حاولوا تفسير بعض الآيات من خلال الخلط بين المعاني الظاهرية والباطنية، أو التعويل على المعاني الباطنية فقط، فواجهوا تكلفاً شديداً لا يليق بتفسير القرآن (معرفة، ١٣٧٩ش: ج ١، ص ٤٤٧ - ٤٤٩).

ومن هنا، شدّد المفسرون على أنّ الأحاديث المتعلقة بالمعاني الباطنية للقرآن تدخل في دائرة التأويل، والمعاني الظاهرية في دائرة التفسير (المصدر نفسه). وفي هذا السياق، فصلت هذه الدراسة بين المعنى الظاهري والمعاني الباطنية لمفردة «النور»، واعترفت بأنّ المعنى الظاهري لهذه الكلمة هو الضوء أو الضياء، لكنّها أولّته بـ «الإمام» للأسباب التي ذُكرت آنفاً. كما إنّ المعنى الظاهري للضوء منسجمٌ مع المعنى الباطني؛ لأنّه بالنظر إلى ما تقدّم من وجود معنى «الهداية» لكلمة «النور»، فإنّ نور المعرفة يبعث على هداية المؤمنين ليتجلى لهم الغيب، ومن البديهي أنّ الهداية لا تتيسر إلا باتّباع الإمام الإلهي.

وعلى الرغم من ذلك لا ضير في تأويل مفردة «النور» الواردة ضمن تلك الطائفة من الآيات ذات السياق المرتبط بالقرآن الكريم ظاهراً (مثل الآية الحادية عشرة من سورة الطلاق أو الآية الأولى من سورة إبراهيم) بـ «الإمام؛ ذلك أنّ المعنى في التأويل يتّسع لينطبق على ما يوجب الهداية، حتى لو لم يكن موافقاً للسياق.

النتيجة

يمكن تلخيص نتائج هذه الدراسة بالنقاط التالية:

١. إنّ روايات الإمامية الواردة في تفسير الآيات المشتملة على كلمة «النور» أوّلت هذه المفردة بأمر المؤمنين عليه السلام، أو ولايته، أو جميع الأئمة المعصومين عليهم السلام، أو أوصياء الأنبياء، أو قيام إمام العصر والزمان عجل الله تعالى فرجه الشريف، وقد عبّرنا عن ذلك في هذه الدراسة اختصاراً بـ «تأويل النور بالإمام».

٢. إنّ تمّ تأييد تأويل «النور» بـ «الإمام» بالروايات والسياق وعلم اللغة ومبادئ علم الدلالة ومبحث دلالة الألفاظ، فلا يعدّ مصداقاً للتأويل المذموم أو التفسير بالرأي

أو ما شاكل، وإنّما يمكن أن يُعَدَّ كاشفًا عن المراد الجدّي للمتكلّم ، مع الاعتراف بدلالة الآية على المعنى الظاهر لكلمة نور وهو الضوء.

٣. بين كلمة نور وكلمات أخرى مثل: الهداية، الصراط المستقيم، الفلاح، الرحمة، الكتاب [السمّاوي]، الإيمان، البرهان، الإسلام، البصيرة، الأنبياء والشهداء والصديقين، علاقةً تركيبية. كما ترتبط هذه المفردة بعلاقة الاستبدالية بكلمات مثل الإمام، الرحمة، الحرور، الحياة، البصيرة، التزكية. كما أُشير في الآيات القرآنية إلى تعابير نظير الطاغوت والظلمات والضلال والعذاب والخسران المبين، بوصفها مفاهيم مخالفة للنور، وجرى التأكيد على المواجهة بين هاتين الطائفتين من المعاني.

٤. شدّدت بعض الروايات الواردة في تفسير آيات اشتملت على مفردة «النور» على أنّ مبرّر تأويلها بالإمام هو وجود خاصية الهداية في الإمام، وهذا المعنى منطبقٌ على بعض أحاديث الفريقين، كحديث الثقلين الصحيح؛ حيث أُشير في هذا الحديث إلى أنّ عدم التمسك بالإمام موجب للضلال، وهذا المعنى موجود في القطب السلبي من الحقل الدلالي لكلمة «نور».

٥. إنّ سائر الألفاظ الموجودة في الحقل الدلالي لمفردة «النور» (نحو الصراط المستقيم) جرى التعبير عنها في روايات مستقلة بالإمام المعصوم.

٦. في ضوء مبرّر تأويل النور بالإمام، وهو الهداية، يتوسّع معنى النور لينطبق على سائر الألفاظ الباعثة للهداية، من قبيل مفردة «الإيمان» التي تمّ التعبير عنها في الروايات بالنور بصورة صريحة، فقال الإمام عليه السلام: «فُسِّمِيَ الإيمان هاهنا نورًا».

٧. بما أنّ المعنى في التأويل يتوسّع فينطبق على ما يوجب الهداية، لا ضير من تأويل مفردة «النور» الواردة ضمن تلك الطائفة من الآيات ذات السياق المرتبط بالقرآن الكريم ظاهرًا بـ «الإمام؛ حتى مع عدم وجود إشارة لذلك في السياق أو الروايات.

٨. إنّ تأويل كلمة «النور» بالأئمة المعصومين عليه السلام وتفسيرها بالمعنى الباطني لا يتعارض مع معايير التأويل لدى أهل السنّة أيضًا؛ وذلك للأسباب التالية:

١- عدم منافاة الظاهر المتحصل من السياق؛ ٢- تأييد التفسير الباطني بشاهد

شرعي؛ ٣- عدم المعارض الشرعي أو العقلي؛ ٤- لا يُدعى ترك المعنى الظاهري من أجل القبول بالمعنى الباطني وتأويل النور بالإمام.

٩. ثبتت دلالة اللفظ على المعنى بالأنواع الثلاثة للدلالة، المطابقة والتضمنية والالتزامية، في تأويل «النور» بـ «الإمام»، وذكرت شواهد على انطباق سائر الدلالات الفرعية أيضاً، نحو دلالة الاقتضاء والإشارة والمفهوم وسياق الكلام، على معنى الإمام. وبهذا، يمكن القول: التأويل موضع البحث مؤيد بالدلالات الأصلية والفرعية للفظ على المعنى.

١٠. ذهب المحققون إلى أنّ أفهامنا القاصرة لا تتمكن من إدراك المعنى الباطني للآيات القرآنية إلا بتوجيه من أهل البيت عليهم السلام والاستعانة بهم، وهم من أولوا مفردة «النور» بالإمام في الروايات الماثورة عنهم؛ لكن فضلاً عن الروايات أثبتت هذه الدراسة صحة التأويل المذكور بأمور من قبيل علم اللغة، ومبادئ علم الدلالة، والسياق، ومبحث دلالة الألفاظ في المنطق أيضاً.

المصادر

١. القرآن الكريم.
٢. الألوسي، محمود، روح المعاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٥هـ.
٣. ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد، تفسير القرآن العظيم، الطبعة الثالثة: نزار مصطفى الباز، الرياض، ١٤١٩هـ.
٤. ابن حنبل، أحمد بن محمد، مسند الإمام أحمد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٢١هـ.
٥. ابن شهر آشوب، محمد بن علي، مناقب آل أبي طالب، العلامة، قم، ١٣٧٨هـ.
٦. ابن طاووس، علي بن موسى، الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف، خيام، قم، ١٤٠٠هـ.
٧. ابن فارس، أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، الإعلام الإسلامي، قم، ١٤٠٤هـ.
٨. ابن ماجه، محمد بن يزيد، سنن ابن ماجه، دار الجيل، بيروت، ١٤١٦هـ.
٩. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، أدب الحوزة، قم، ١٤٠٥هـ.
١٠. أبو نعيم الأصفهاني، أحمد بن عبد الله، النور المشتعل من كتاب ما نزل من القرآن في علي عليه السلام، وزارة الإرشاد الإسلامي، طهران، ١٤٠٦هـ.
١١. أحمددي، بابك، از نشانهای تصویری تا متن (من العلامات المصورة إلى النص)، مركز نشر، طهران، ١٣٨٨ش/ ٢٠٠٩م.
١٢. الأربلي، علي بن عيسى، كشف الغمّة في معرفة الأئمة، دار الكتاب الإسلامي، بيروت، ١٤٠١هـ.
١٣. الأسترآبادي، سيد شرف الدين علي، تأويل الآيات الظاهرة في فضائل العترة الطاهرة، الطبعة الأولى: دار النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٩هـ.
١٤. الأصفهاني، محمد حسين، نهاية الدراية، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، ١٤١٤هـ.
١٥. إيزوتسو، توشيهيكو، خدا و انسان در قرآن (الله والإنسان في القرآن)، ترجمه بالفارسية: أحمد آرام، دار نشر فرهنگ، طهران، ١٣٧٤ش/ ١٩٩٥م.
١٦. بابائي، علي أكبر وآخرون، روششناسي تفسير قرآن (منهج تفسير القرآن)، الطبعة الأولى: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، دار نشر سمت، طهران، ١٣٧٩ش/ ٢٠٠٠م.

١٧. بابائي، علي أكبر، قواعد تفسير قرآن (قواعد تفسير القرآن)، الطبعة الثانية: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، دار نشر سمت، طهران، ١٣٩٥ ش/ ٢٠٠٦ م.
١٨. _____، مكاتب تفسيري (المدارس التفسيرية)، الطبعة الرابعة: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، دار نشر سمت، طهران، ١٣٨٩ ش/ ٢٠١٠ م.
١٩. البغوي، الحسين بن مسعود، معالم التنزيل، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٧ هـ.
٢٠. پاکتچی، أحمد، تاريخ تفسير قرآن كريم (تاريخ تفسير القرآن الكريم)، الطبعة الثانية: جامعة الإمام الصادق عليه السلام، طهران، ١٣٨٩ ش/ ٢٠١٠ م.
٢١. الترمذي، محمد بن عيسى، سنن الترمذي، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٨ هـ.
٢٢. التفتازاني، مسعود بن عمر، تهذيب المنطق والكلام، تحقيق: حسن ملكشاهي، الطبعة الرابعة: جامعة طهران، طهران، ١٣٦٧ ش/ ١٩٨٨ م.
٢٣. الجرجاني، علي بن محمد، كتاب التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣ هـ.
٢٤. الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، الطبعة الرابعة: دار العلم للملايين، بيروت، ١٤٠٧ هـ.
٢٥. الحاكم النيسابوري، محمد بن عبد الله، المستدرک علی الصحيحین، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١١ هـ.
٢٦. الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، الطبعة السادسة: دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤١٢ هـ.
٢٧. الحسكاني، عبيد الله بن عبد الله، شواهد التنزيل لقواعد التفضيل، الطبعة الأولى: وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي - مؤسسة الطبع والنشر، طهران، ١٤١١ هـ.
٢٨. الحكيم، السيد محمد باقر، علوم القرآن، الطبعة الثالثة: مجمع الفكر الإسلامي، قم، ١٤١٧ هـ.
٢٩. الحلبي، الحسن بن يوسف، كشف اليقين في فضائل أمير المؤمنين عليه السلام، ترجمة حميد رضا آجير، وزارة الإرشاد، طهران، ١٣٧٩ ش/ ٢٠٠٠ م.
٣٠. الخراساني، محمد كاظم، كفاية الأصول، الطبعة الأولى: مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٢ هـ.

٣١. الخزّاز، علي بن محمد، كفاية الأثر في النصّ على الأئمة الاثني عشر، بیدار، قم، ١٤٠١هـ.
٣٢. الخوانساري، محمد، منطق صوري (المنطق الصوري)، الطبعة الثالثة: دار نشر آگاه، طهران، ١٣٥٩ش/١٩٨٠م.
٣٣. دهخدا، علي أكبر، لغت نامه (المعجم)، الطبعة الثانية: جامعة طهران، طهران، ١٣٧٧ش/١٩٩٨م.
٣٤. الديلمي، الحسن بن محمد، إرشاد القلوب، الطبعة الرابعة: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٣٩٨هـ.
٣٥. الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، دار القلم، دمشق، ١٤١٦هـ.
٣٦. الذهبي، محمد حسين، التفسير والمفسرون، دار وهبة، القاهرة، ٢٠٠٠م.
٣٧. الزبيدي، السيد محمد مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الهداية، الكويت، ١٤٢٠هـ.
٣٨. سوسير، فرديناند، مباني ساختگرای در زبانشناسی (مبادئ البنيوية في اللسانيات)، ترجمه إلى الفارسية: كوروش صفري، الدائرة الفنية، طهران، ١٣٨٠ش/٢٠٠١م.
٣٩. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الإتقان في علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٣٩٤هـ.
٤٠. _____، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، الطبعة الأولى، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٤هـ.
٤١. الصدوق، محمد بن علي، معاني الأخبار، دار النشر الإسلامية، قم، ١٣٦١ش/١٩٨٢م.
٤٢. الصفار القمي، محمد بن الحسن، بصائر الدرجات في فضائل آل محمد، مكتبة المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٤هـ.
٤٣. الطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، الطبعة الثانية: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت: ١٣٩٠هـ.
٤٤. الطبراني، سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ١٤١٥هـ.
٤٥. الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تفسير القرآن، الطبعة الأولى: دار المعرفة، بيروت، ١٤١٢هـ.

٤٦. الطريحي، فخر الدين بن محمد علي، مجمع البحرين، الطبعة الثانية: المكتبة الرضوية، طهران، ١٣٨٦ هـ.
٤٧. الطهراني، آقا بزرگ محمد محسن، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، دار الأضواء، بيروت، د.ت.
٤٨. الطوسي، محمد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن، الطبعة الأولى: دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.
٤٩. العراقي، آقاضياء الدين، نهاية الأفكار، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٥ هـ.
٥٠. العسكري، الحسن بن علي عليه السلام، التفسير المنسوب إلى الإمام الحسن بن علي العسكري عليه السلام، الطبعة الأولى: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٤٣٨ هـ.
٥١. العياشي، محمد بن مسعود، تفسير العياشي، الطبعة الأولى: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٤١١ هـ.
٥٢. الغزالي، محمد بن محمد، المستصفى من علم الأصول، الطبعة الأولى: دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٩ هـ.
٥٣. الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، الطبعة الثانية: دار الهجرة، قم، ١٤١٠ هـ.
٥٤. الفياض، محمد إسحاق، محاضرات في أصول الفقه، دار الهادي، قم، ١٤١٠ هـ.
٥٥. القرشي، علي أكبر، قاموس قرآن (قاموس القرآن)، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٥٣ ش/ ١٩٧٤ م.
٥٦. القرطبي، محمد بن أحمد، تفسير القرطبي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤١٦ هـ.
٥٧. القمّي، علي بن إبراهيم، تفسير القمّي، الطبعة الثالثة: مؤسسة دار الكتاب، قم، ١٤٠٤ هـ.
٥٨. القمّي المشهدي، محمد بن محمد رضا، كنز الدقائق وبحر الغرائب، دار الغدير، قم، ١٤٢٣ هـ.
٥٩. الكلبي، محمد بن أحمد، التسهيل لعلوم التنزيل، دار الكتب العصري، بيروت، ١٤٢٣ هـ.
٦٠. الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، الطبعة الرابعة: دار صعب - دار التعارف، بيروت، ١٤٠١ هـ.

٦١. الكوفي، فرات بن إبراهيم، تفسير فرات الكوفي، الطبعة الأولى: مؤسسة الطبع والنشر، طهران، ١٤١٠هـ.
٦٢. المتقي الهندي، علي بن حسام الدين، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠١هـ.
٦٣. المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، الطبعة الأولى: دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤١٢هـ.
٦٤. المظفر، محمد رضا، أصول الفقه، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٣٦٨ش/ ١٩٨٩م.
٦٥. معرفة، محمد هادي، التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب، الطبعة الأولى: تمهيد، قم، ١٣٧٩ش/ ٢٠٠٠م.
٦٦. _____، التمهيد في علوم القرآن، الطبعة الأولى: مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٦هـ.
٦٧. المفيد، محمد بن محمد، الاختصاص، دار المفيد، بيروت، ١٤١٤هـ.
٦٨. النباطي، علي بن يونس، الصراط المستقيم إلى مستحقّي التقديم، الطبعة الأولى: المكتبة الرضوية، قم، ١٣٨٤هـ.
٦٩. النوري، حسين، مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل، الطبعة الأولى: مؤسسة آل البيت عليه السلام، بيروت، ١٤٠٩هـ.