

الجامعة اللبنانية  
المعهد العالي للدكتوراه  
في الاداب والعلوم الانسانية والاجتماعية

الأسس الفلسفية والعرفانية للولاية التكوينية  
عند الشيعة الامامية

أطروحة أعدت لنيل شهادة الدكتوراه اللبنانية في الفلسفة  
اعداد الطالب  
محمد محمود مرتضى

اشراف  
الاستاذة الدكتورة سعاد الحكيم

لجنة المناقشة

مشرفاً	أ.د.سعاد الحكيم
قارئاً	أ.د. طراد حمادة
قارئاً	أ.د. خنجر حمية
مناقشاً	أ.د. محمد درنيقة
مناقشاً	أ.د. ريمون غوش

العام الجامعي 2014-2015م

## المختصرات الواردة في الإطروحة

م.ن : المصدر نفسه

م.س : مصدر سابق

تر : ترجمة

تح : تحقيق

ص : صفحة

مج : مجلد

ج : جزء

هـ : هجري قمري

ق.هـ : قبل الهجرة

هـ.ش : هجري شمسي

م : ميلادي

ق.م : قبل الميلاد

ط : طبعة

(ص) : صلى الله عليه وآله وسلّم

(ع) : عليه السلام

## الإهداء

رغم مشاغل الحياة الكثيرة التي منعتني من إكمال مرحلة الدكتوراه في وقت سابق، إلا أنها لم تقطع رجاءها مني.

لم يفصل بين رحيلها وبين إنجاز هذا العمل إلا سنة واحدة.

فالى روح والدتي العزيزة...أهدي هذا البحث.

م.م

## المقدمة

تعتبر الولاية محوراً مركزياً وركيزة أساسية في الفكر العرفاني والصوفي بشكل عام، والفكر الشيعي الإمامي بشكل خاص؛ لأنّ الولاية تمثل القرب الذي هو عمدة العقل العملي في الإسلام. والواقع أن الأنبياء والرسل إنما يستمدون شرعيتهم، ويثبتون استحقاقهم لهذه المقامات من خلال هذا القرب. كما أنّ الولاية، بعدها الآخر، التي تمثل السلطنة، لا تبتعد عن المعنى الأول؛ بمعنى أنّ ثمة ترابطاً كبيراً بين المعنيين، بل يمكن الحديث عن نوع من التلازم بينهما. فولاية السلطة ملازمة لولاية القرب؛ بحيث أن الإنسان يحصل على الأولى بسبب حصوله على الثانية. ومن ناقل القول: إنّ هذا الترابط إنما يقع عند الإنسان، ولا ينطبق على الولاية الإلهية؛ لأنّ ولاية الله مستمدة من حيث كونه جامعاً للكمالات الذاتية لا بحيثية أخرى.

ولعلّ من الأمور الهامة التي ميزت مفهوم الولاية عند العرفاء والصوفية بشكل عام، عن الولاية عند الشيعة الإمامية، سواء عند عرفائهم أو فقهاءهم، أن البحث في الولاية يرتبط بشكل وثيق، بالفقه السياسي والبحث العقدي، عند الحديث عن الإمامة أو النبوة. وهذا الارتباط يعود إلى النظرية العقائدية/السياسية للشيعة الإمامية، التي تربط مفهوم القرب والولاية بصفات الحاكم الذي ينبغي أن يتولى شؤون الأمة؛ لأنّ الحاكمية، عند الشيعة الإمامية، ترتبط بمهمة إيصال الإنسان إلى حيث يريد الله له أن يصل. فالحاكمية ترتبط بالمحركات والمحفزات الدينية، وليست مجرد رتبة زمنية تسعى لإدارة الاجتماع الإنساني وتنظّم شؤونه، بعيداً عن الجوانب الروحية. من هنا، كان الحاكم في البحث السياسي/العقائدي الشيعي ليس من هو الأعراف في شؤون دنياه وحسب، بل الأعراف في شؤون دينه، وفي تطبيق القواعد الكلية الدينية على جزئياتها الدنيوية.

لكن ذلك، وفق البحث الشيعي الإمامي، لا يعني أن الحاكم فاقد للمعرفة الدنيوية؛ لأنّ الحاكم الولي، لما كان ارتباطه بالله ناتجاً عن القرب، وذلك يستلزم علماً مخصوصاً يطلق عليه اسم العلم الحضورى، فإنّ هذا الارتباط يؤدي إلى معرفة بالواقع وأحكامه، أي

معرفة بالأحكام الواقعية لا الظاهرية وحسب؛ ولأنّ الحاكمية لها هذه الصفة، فمن الطبيعي أن يذهب الإمامية إلى القول بالنص على الحاكم، شأنها في ذلك شأن النبوة. فكما أنّ النبوة ليست خياراً للناس؛ بحيث يحق لهم حق إختيار من يكون نبياً ممن لا يكون، كذلك الإمامة.

ولما كانت النبوة، تحتاج إلى علامات تؤكد صدق مدّعيها، كالمعجزة وغيرها، كذلك الإمامة. من هنا، نجد أنّ العلم اللدنيّ كان من أبرز علامات معرفة مدعي الإمامة من غيره.

إنّ يمثل القرب عمدة الولاية، فنعود إلى الحد المشترك بين الفكر العرفاني الصوفي بشكل عام مع الفكر الشيعي، الذي ينصّ على أنّ هذا القرب يستلزم حصول الولي على بعض كمالات ممن تقترب منه. ولعلّ مثال الحديد المحماة تعبر عن هذا الأمر. فالحديدة التي تقترب من النار، تحصل على صفة الإحراق الموجودة في النار. وأهمية هذا المثال أنه يسلط الضوء على نقطتين جوهريتين في مفهوم القرب/الولاية، وهما القرب وضوابطه:

الأول: إستمرار القرب.

الثاني: عدم الاستقلالية.

فالحديدة المحماة كي تستطيع أن تحافظ على صفة الإحراق، ينبغي أن تحافظ على قربها من النار، فإذا ابتعدت فقدت هذه الخاصية. كما أنها لا تمتلك صفة الإحراق ذاتياً، بل اكتسبتها من النار التي تمتلك ذاتياً هذه الصفة؛ بمعنى، أنّ الإحراق صفة ذاتية للنار، لا صفة خارجة عن الذات.

وبنفس المعنى الولاية؛ فالولي إذا ما حصل صفة من الصفات، أو اكتسب قدرة ما، فإنها ليست بحال من الأحوال صفة ذاتية؛ بحيث يمكن له أن يستقل بها، كما أنّ هذه الصفة تعتمد على استمرار القرب. بهذا المعنى، نحصل على مفهوم التجلي الوجودي والذي يعني: أنّ الولي يصبح مجلى أو مظهراً للصفات و الأسماء الإلهية.

هذا التجلي أو التمهّير فتح الباب على السؤال التالي: طالما أنّ الولي يصبح مجلى ومظهراً للأسماء الإلهية، فإنّ ثمة أسماء تتعلق بالقدرة على التصرف في الموجودات: كالمحيي و المميت و المدبر وما إلى ذلك، من أسماء تشير إلى القدرة على التصرف في الكون. فهل مقتضى التجلي أن يصبح الولي قادراً على فعل هذه الأمور أيضاً؟ الواقع أنّ هذا السؤال هو صلب ما أطلق عليه اسم (الولاية التكوينية).

نعود هنا ليلتقي الفكر العرفاني الصوفي مع الفكر الاعتقادي الشيعي، فيما اصطلح عليه الشيعة الإمامية بالولاية التكوينية، وهو نفس ما اصطُح عليه أهل التصوف بولاية التصريف أو التصرف. وسيظهر خلال البحث أنّ الاصطلاح الشيعي أراد أن يُظهر من خلال اصطلاح (الولاية التكوينية) أنّ ثمة علاقة بين القرب والقدرة على التصرف. وهي علاقة ترتبط بقانون وجودي يقع ضمن قانون العلية<sup>(1)</sup> والاقضاء؛ بحيث أن من يحصل على مرتبة القرب يحصل على القدرة، كترابط العلة بالمعلول، والسبب بالنتيجة، دون أن يعني ذلك ضرورة استعمالها حتماً. تماماً كمن يمتلك القدرات الجسدية، دون أن يلزم منها، بالضرورة، استعمالها في العمل العنفي أو قهر الخصم، إلا في المجالات المصيرية التي تتوقف عليها الدعوة والأهداف الحيوية، وحفظ الدين والإيمان؛ ولذلك، يزعم القائلون بالولاية التكوينية عند الشيعة الإمامية، أن الأئمة مثلاً، استعملوا هذه الولاية عندما كانت ثمة تهديدات تتعلق بالمصلحة الرسالية العليا، لا دفاعاً عن أنفسهم كأشخاص؛ كأن تكون مصداقية الإمام على المحك، أو يراد هتك شخصيته، والإنزال من مستواها، وما إلى ذلك. في مثل هذه المواقف، أظهر الأئمة بعضاً من حالات الولاية التكوينية؛ لأن الدعوة وبقاءها يتوقفان على قهر الخصوم وإفحامهم، وإبطال مساعيهم وأهدافهم.

إلى هنا تتضح الإشكالية التي يسعى هذا البحث لمعالجتها: ما هي الولاية التكوينية؟ وما علاقتها بما يسمى بولاية التصرف عند المتصوفة؟ وما هو ارتباطها بعالم الاسماء الالهية الحسنى؟ وهل تستطيع الأدلة الفلسفية والعرفانية النهوض بهذه الولاية وإثباتها؟ وهل يحصرها الشيعة الإمامية بالانبياء والأئمة؟

ما يزعمه هذا البحث أنه قادر على تقديم الإجابات الكافية على هذه الأسئلة، كما أنه يقدم أدلة فلسفية وعرفانية تفي بإثبات المطلوب.

إنّ منكري الولاية التكوينية يزعمون أنّ البحث لا يتعلق بإمكان<sup>(2)</sup> الولاية، أي

(1) أو مبدأ العلية: principe de causalité أحد مبادئ العقل، ويعبرون عنه بأن لكل حادث علة، أو على الأقل سبب يفسر حدوثه ويتقدم عليه.

(2) المقصود بالإمكان هنا هو الامكان العام والذي يقابل الامتناع، فكل شيء غير ممتنع يكون ممكناً بالامكان العام، أما الامكان الخاص فهو سلب الضروريتين: ضرورة الوجود وضرورة العدم. أي كون الشيء لا يقتضي بذاته الوجود أو العدم بل يحتاج لعله. راجع: دغيم، سميح، موسوعة مصطلحات صدر الدين الشيرازي، قم، ذوي القربى، ط1، 2008م، ج1، 133-134. (باب امكان).

بكونها ممكنة، وبالتالي فإن البحث يتعلق بالثبوت لا بالإثبات<sup>(1)</sup>. وبمعنى آخر، يزعم هؤلاء أن البحث الأساسي يتعلق بالوقوع. لكن الإنصاف يقتضي القول: إن هؤلاء عندما زعموا أن البحث لا يتعلق بالإمكان، ردوا ذلك إلى أنّ الله، القادر على كل شيء، يستطيع أن يعطي الإنسان ويهبه المقدرة والتصرف في الكون إذا ما شاء.

بمعنى آخر، ردوا البحث في الإمكان إلى القدرة الإلهية. وهذا طريق، يسعى أصحابه للقول من خلاله: أن لا دليل إثبات على الولاية، بقدر ما هو تابع للقدرة الإلهية. في وقت تزعم هذه الدراسة أن البحث يتعلق بالإمكان أيضاً؛ لأنه إذا ثبت بالدليل الفلسفي أو العرفاني أنّ الولاية ممكنة، لا من حيث أنّ الله إذا أراد أن يعطي شيئاً فإنه يعطيه، بل من حيث أن الولاية تقع في إطار قانون عليّ (وضعه الله) يحكم الكون. عندها، فإنّ هذه الأدلة ستساعد على فهم النصوص وقراءة النص الديني، الذي يتحدث عن أمور يمكن تصنيفها بأنها تدل على هذه الولاية.

على أن البحث، كما سيظهر، سيتمحور في شقه العرفاني حول خصوص العرفان النظري دون العملي؛ لان العرفان العملي يعتمد على الرؤى او ما يسمى بالمكاشفات، ومن المعلوم أن المكاشفات والمشاهدات لا تمثل حجة على الآخر في إطار المحاجة؛ بل لا من من اعتماد الأدلة العقلية، وهذا ما يميز العرفان النظري عن العملي. كما أن ذلك كان من عناصر القوة عند بعض العرفاء كابن عربي و صدر الدين الشيرازي اللذان كانا يتمتعان بموهبة صياغة وتقديم المشهود في نسق معرفي عقلي.

بعد هذه الفذلكة لإشكالية البحث، ينبغي علينا أن نقدم إجابات لبعض الأسئلة التي قد تثار حوله، من قبيل: لماذا البحث عند الشيعة الإمامية؟ وهل أنّ جميعهم يعتقدون بالولاية؟ وهل يحصر هؤلاء الولاية التكوينية بالأنبياء والأئمة؟ ثم ألا يعني الاستعانة بالأدلة الفلسفية أن الفلسفة أصبحت أداة لفهم النص الديني؟

حول السؤال الأول يمكن القول: إنّ عدم حصر البحث بالشيعة، أو أي فئة مخصوصة، سيجعل البحث يتشظى بشكل واسع وكبير، بحيث يصعب حصره وضبطه، وهو سيكون من السعة ما سيشكل عبئاً كبيراً على أي باحث؛ نظراً لكثافة المادة وغزارتها،

(1) الثبوت: هو وقوع الشيء حقيقة وواقعاً في التصوّر والتصديق، ووجوده الخارجي. وعرف أيضاً بـ الجعل، وهو مرحلة من الحكم تسبق مرحلة الإثبات. أما الإثبات: فهو الاستدلال على ثبوت شيء ما، فمرحلة الإثبات تأتي بعد مرحلة الثبوت، أو بيان الدليل الموجب للتصديق بعد التصوّر . «. راجع : الميلاني، محمد الحسيني، معجم الكلام، ايران، انتشارات تابان، دون طبعة، 1417هـ، ص 17 و ص 74 .

خصوصاً إذا ما أدخلنا إليها المذاهب الأخرى؛ لأننا عندئذٍ، سنضطر لاستقراء التراث الصوفي والعرفاني بأكمله، كما سنضطر للخوض في مقولات مجمل المعارضين للولاية، وفي مختلف المذاهب الإسلامية.

وحول السؤال الثاني المتعلق بهل أن جميع الشيعة الإمامية تعتقد بالولاية التكوينية؟. الواقع، أن نسبة الاعتقاد بفكرة ما إلى فئة أو طائفة معينة، لا تعني بالضرورة إطباق جميع علمائها عليها، بل تعني أن الغالب الأعم منهم يتبناها؛ إذ لا يشترط في صحة انتساب الفكرة إلى مذهب أو مدرسة، أن يكون جميع علمائها ممن يقولون بها؛ بحيث لا يخرج أحد عن هذا الاجماع، والا لما استطعنا أن ننسب أي اعتقاد لأي مذهب. إذ غالباً ما نجد أن معظم الأفكار قد يخرج عن القول بها بعض الأفراد، شأنها في ذلك شأن معتقدات المعتزلة والأشاعرة والصوفية وغير ذلك. ومن المعلوم أن ثمة بعض الاعتقادات الأساسية التي تنسب للمعتزلة أو الأشاعرة مثلاً، قد جاء منهم من لم يقبل بها أو عارضها، ومع ذلك لم تخرج هذه الاعتقادات عن كونها من سمات المعتزلة أو الأشاعرة، كما لم يخرج معارضوها عن كونهم ينتمون إلى هذا المذهب أو ذاك.

وهكذا، فإن معظم العلماء ميّزوا بين اعتقادات عامة واعتقادات خاصة؛ بحيث ان الاعتقادات الخاصة تمثل فسحة للاختلاف، دون أن يعني ذلك ان منكرها قد خرج عن جماعته او طائفته.

وبالعموم، فإن المقصود من نسبة الولاية التكوينية إلى الشيعة الإمامية، أن الغالب الأعم من علمائهم يقولون بها.

أما هل يحصر الشيعة الإمامية الولاية التكوينية بالأنبياء والأئمة؟ فالجواب بالنفي، وإن أخذ الحديث عن هذه الولاية بتطبيقاتها على خصوص الأئمة الاثني عشر، فإن ذلك بحث بالمصداق، والثبوت لهم، لا بحث بالإثبات. ولعل السبب في ذلك هو من جهتين: الأولى: أن البحث متعلق، بطريقة ما، ببحث الإمامة. ومن الطبيعي، والحال هذه، أن يظهر البحث وكأنه مخصوص بالأئمة.

الثانية: أن معظم نصوص الولاية التكوينية، كما سيظهر، قد بُحِثت بشكل عرضي في مباحث وكتب فقهية، عند التعرض لموضوع صلاحية الإمام في التشريع، أي ما يتعلق بالولاية التشريعية. وطالما أن الحديث كان في صلاحية الإمام في التشريع، فإن مورد البحث سينعكس على الولاية التكوينية؛ بحيث يظهر وكأنه يتعلق بخصوص الولاية التكوينية للأئمة.



والواقع، أنّ آيات المعجزة في القرآن، كانت عمدة الأدلة عند القائلين بالولاية التكوينية، وقد أرجعت المعجزة إلى قوة نفس النبي وترقيها بالكمالات، وتجردها. وهذا الأمر لا ينحصر بالأنبياء والأئمة، طالما أنه متعلق بالنفس. وبالتالي، فإنّ هذه الولاية ستكون بمتناول كل إنسان يمكن أن يترقى في تجريد نفسه، وتحصيل مراتب القرب من الله. ومن جهة ثانية، فإنّ بعض الأدلة القرآنية، وهي ركيزة في الأدلة النقلية على الولاية، ترتبط بقيام البعض، ممن هم ليسوا بأنبياء، بأعمال تقع تحت مصداق الولاية التكوينية: كقيام الذي عنده علم من الكتاب -أصف بن برخيا وصي النبي سليمان- بالإتيان بعرش بلقيس من اليمن إلى فلسطين بطرفة عين. وهذه الأدلة تُخرج كون الولاية التكوينية محصورة بالأنبياء، أو ببحث المعجزة، التي عادة ما تُبحث عند الحديث عن النبوة.

نعم، سيظهر في ثنايا البحث، أنّ مفهوم الولاية التكوينية هو مفهوم تشكيكي (1) لا متواطئ. وبالتالي، فإنّ له مراتب في الشدّة والضعف، وأنّ مراتبه العليا تتمظهر بالنبي (ص) والأئمة (ع)، تبعاً لاعتبارات سيأتي الحديث عنها خلال البحث.

ويبقى السؤال حول إشكالية وضع الدليل الفلسفي كأداة لفهم النص الديني، أو بكلمة أخرى: أن يتم توظيف الفلسفة لإثبات مضمون نصوص دينية!!.

إنّ الادعاء بكون الفلسفة يمكن ان تقع في سياق الاداة لفهم الدين، لا يُضعف من قيمة الفلسفة على الإطلاق؛ لأنّ الفلسفة، من حيث كونها تعالج موضوعات كلية، هي في الواقع في خدمة كل العلوم؛ لأنها تثبت موضوعاتها. ومن جهة أخرى، فإنّ البحث الفلسفي (الإسلامي تحديداً) متأخر عن النص الديني، فمن الطبيعي أن يتسلح الباحث بالذخيرة الفلسفية لفهم النص، وعرضه على القواعد العقلية التي تثبتتها الفلسفة.

من هنا، فإنّ الدليل الفلسفي يقع في سياق توظيف هذا الدليل في فهم مدلولات النص الديني، لا في سياق توظيف الفلسفة لإثبات مضامين دينية. وبجميع الأحوال، فإنّ استطاعت الفلسفة تأمين الدعم المناسب لفهم أو قراءة ما للنص الديني، فإنّ ذلك سيرفع حتماً من قيمة هذه القراءة وامتانتها، ومن قيمة الدليل الفلسفي، لا أنه سيحط من قدر

(1) يقع مفهوم التشكيك مقابل المتواطئ والمقصود به هو التفاوت مقابل التساوي، فالمفهوم المشكك هو المفهوم الكلي الذي يتفاوت في تطبيقه على مصاديقه وأفراده، فمثلاً عندما نتصوّر مفهوم البياض أو مفهوم العدد، نرى بأن هناك تفاوتاً بين أفرادها في صدق المفهوم عليها، فبياض اللبن أشد بياضاً من بياض القطن وعدد الألف أكثر عدداً من عدد المائة. إذن المفهوم الذي ينطبق على مصاديقه شدة وضعفاً زيادة أو نقصاناً هو مفهوم تشكيكي مقابل المفهوم المتواطئ الذي ينطبق على مصاديقه بشكل متساو كمفهوم الانسان الذي ينطبق على زيد وعمرو بنفس المستوى. راجع: المظفر، محمد رضا، المنطق، بيروت، دار التعارف، ط3، 2006م، ص 61.

الفلسفة ومن أدلتها.

وبالإجمال، فإنّ سبق النص الديني لا يضعف القول الفلسفي، كما أنّ توظيف القول الفلسفي لا يقلل من شأن الفلسفة، بل على العكس تماماً، فإنّ الفلسفة تدعو للاستفادة من كل الآليات في سبيل قراءة النص.

وعلى أيّ حال، فرغم وجود بعض الابحاث السابقة حول الولاية التكوينية، الا أنها كانت ذا طابع ديني عقدي يعتمد على النصوص القرآنية والروايات. ولم تقارب هذه الابحاث المنهج الفلسفي او العرفاني. ومن هذه الابحاث :

- الانوار المحمدية في الولاية التكوينية (1).
- الولاية التكوينية للنبي والأئمة. (2)

لقد واجه هذا البحث مشاكل عدة، كان أبرزها عدم وجود معطياته المباشرة في كتب الفلسفة أو العقيدة، بل سنلاحظ أنّ الكثير من النصوص قد وُجدت في كتب المباحث الفقهية. كما أنّ البحث اقتضى متابعة تفاسير القرآن، لارتباطه أحياناً بآيات قرآنية سعيت لاستخراج آراء المفسرين فيها. وهذا ما يفسر كثرة المصادر والمراجع المعتمدة، والمدونة في آخر الأطروحة. من هنا اعتمدنا في المصادر والمراجع على كتب الفلسفة المتعالية ككتب صدر الدين الشيرازي واتباع مدرسته ، وكذلك كتب العرفان لا سيما السيد حيدر الأملي والامام الخميني. أما الاول فلانه يمثل ارهاصات العرفان الشيعي، فيما الثاني يمثله في العصر الحاضر، وكذلك أعتمدت على بعض تفاسير القرآن التي تتضمن مباحث فلسفية، كتفسير الميزان.

اما المراجع الروائية، فقد ابتعدت عن بعض الكتب التي قد تثير جدالاً واسعاً في مضمون رواياتها، واستعنت فقط بالمصادر الروائية الأساسية، من قبيل : اصول الكافي، وبحار الانوار مع بعض مصادره الأساسية، وكذلك كتاب بصائر الدرجات. والكتاب الاخير تبرز قيمته العلمية، من كون مؤلفه ممن عاصر الامام الحسن العسكري، الامام الحادي عشر عند الشيعة الامامية. مع ملاحظة ان الشيعة الامامية لا يعتبرون ان ثمة كتابا روائيا خاليا من الشوائب؛ لذلك يعمدون الى معالجة النص، وفق آليات محددة ترتبط بعلمي

(1) البحراني، محمد بن ميرزا بن سلمان الخوسي، الانوار المحمدية في الولاية التكوينية، قم-ايران، منشورات السيدة المعصومة، 1433هـ.

(2) الشاهرودي، علي النمازي، الولاية التكوينية للنبي والأئمة، تر: محمد جعفر المدرسي، بيروت، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، دون تاريخ.

الحديث والرجال. من هنا، فإن ما انتقيته من الروايات، هي تلك التي جاءت بصيغ متعددة، ووردت، من حيث مضمونها، باحاديث متكررة، مما يقوي من قيمتها وصحة الاخذ بها. كما انني اعتمدت ان احيل الى اكثر من مصدر ومرجع في الرواية الواحدة.

أما بخصوص المراجع غير العربية، وتحديدًا الانكليزية والفرنسية، فيصعب ايجاد ابحاث تتعلق بالولاية التكوينية. لذلك، فإن ما اعتمدته من مراجع في هاتين اللغتين ينحصر في موضوعات تتعلق بمفهوم الولاية بشكل عام؛ لأنه كان مورد اهتمام بعض المستشرقين الذين كتبوا في مباحث عرفانية، وكذلك بعض المراجع المتعلقة بمباحث المعجزة، والعلاقة بين قاعدة العلية وقانون الطبيعة. ورغم ذلك، فإنّ التحدي الأكبر كان في تمييز العرفان الشيعي عن غيره، نظراً لتأثر الكثير من العرفاء الشيعة بأخريين، لا سيما ابن عربي؛ ولذلك وجدت، في بعض الأحيان، ضرورة الإطّلال على أفكارٍ من خارج الفكر الشيعي الإمامي، لكنه كان بالمقدار الذي يُغني البحث، دون أن يصل إلى حد الخروج عن حدوده، والاستطراد المخل بالمنهج.

أما من ناحية المنهج، فإنني اعتمدت بشكل أساسي على المنهج العقلي التحليلي، لناحية تحليل النصوص وتقديم الأدلة، فيما كان المنهج التاريخي حاضراً في الموارد التي تستلزم ذلك. كما أنّ المنهج الوصفي قد حضر أحياناً، في الموارد التي استدعت الوصف والسرد، لا سيما عند محاولة استعراض مجموعة من الآراء، دون أن يخلو هذا العرض والسرد من محاولات النقد والتمحيص. نعم، قد يظهر في بعض الأحيان أننا نعتمد الجدل أو الاسلوب الكلامي، لكن ذلك، في الواقع، قد جاء في موارد معدودة ومحدودة جداً؛ وذلك عند مناقشة بعض الاشكالات التي طرحها المنكرون للولاية التكوينية. والسبب في اعتماد هذا الاسلوب، يعود لطبيعة الاشكالات المطروحة، والتي كانت خاليةً من البعد الفلسفي من جهة، ولكونها مأخوذة من اصحابها من جهة ثانية. من هنا، حتم علينا طبيعة الاشكال ان نشرحه لغوياً تارة، وتفكيكياً تارة أخرى؛ والمقصود من ذلك هو تفكيك الاشكال بنيوياً ونصياً للنظر في طبيعة الاستدلال. وعلى اي حال، فإن هذه المناقشات كانت تحمل الطابع العقلائي.

هذا ولا بد من الإشارة، الى اننا عندما نطلق كلمة الفلسفة، فاننا بالغالب نقصد بها الفلاسفة الشيعة الذين يعتمدون على الاصول المشائية في الفلسفة. أما مصطلح الحكماء فاننا نعني بهم خصوص من يجمع بين منهجي الفلسفة والعرفان، وقد نطلق عليهم اسم الحكماء الالهيون؛ أي اتباع مدرسة الحكمة المتعالية لصدر الدين الشيرازي. كما اننا

أحيانا نطلق مصطلح الفلسفة، ونعني بهم اصحاب مدرسة الملا صدرا، لكننا في مثل هذه الموارد نوصّف كلمة الفلسفة بوصف «الالهية» او «المتعالية»، وذلك في سياق التنويع الاصطلاحي. اما مصطلح عرفان فاننا اذا اطلقناه من دون قيد، فنعني به عموم العرفاء. وغالبا ما نستعمل ذلك في الموارد التي لا خلاف عليها بينهم؛ اما الموارد التي يمكن ان يكون قد وقع فيها الخلاف، فاننا نحدد الفئة المقصودة كأن نقول : العرفاء الشيعة او عرفاء الامامية.

ومهما يكن من أمر، فإنني جعلت البحث في بابين:

الأول: جعلته باباً للأسس، وهو في الحقيقة، ليس بمعنى المقدمات، بل تعتبر هذه الأسس من صلب الموضوع. لكن لما كانت مطالبه مبحوثة سابقاً، بمعنى أنها كانت موضوعة على طاولة البحث، ولكن ما أزعجه أنني قمت بمعالجة بعض ابحاثة بطريقة جديدة، ووضعتها في سياق جديد يفيد في المجال الذي تسعى اليه هذه الاطروحة. ولكن لما لم يكن ثمة مجال للانطلاق في البحث دون الحديث عنها وتقديمها، ارتأيت أن أسميها مباحث تأسيسية. وقد جعلت هذا الباب في فصلين. اشتمل الفصل الاول على قسمين فيما الفصل الثاني اشتمل على ثلاثة اقسام، وكل قسم فيه مباحث.

أما الباب الثاني، فقد جعلته في ثلاثة فصول. عالجت في الفصل الاول المباحث المتعلقة بالولاية وتعريفاتها العامة والخاصة؛ فيما جعلت الفصل الثاني للدلالة النافية للولاية التكوينية، اما الفصل الثالث فكان للدلالة المثبتة.

وقد يلاحظ انني خصصت مبحثاً يتعلق بمعجزات الانبياء في العهدين القديم والجديد. والواقع ان هناك هدفين من هذا المبحث :

الاول: هو الاطلالة على النسق الفكري الذي نظّر اليه علماء اللاهوت المسيحي الى قضية المعجزة.

الثاني : الاضاءة على ما ورد في العهدين من معجزات صدرت على يد الانبياء وغير الانبياء ايضا كبطرس وبولس.

ووجه الاستفادة من ذلك هو النظر في مدى كون التصرف التكويني هو مفهوم ومعطى ضارب بجذوره في التفكير الديني العام، ولا ينحصر فقط عند عموم المسلمين، الشيعة الامامية منهم وغير الشيعة.

يبقى أن أشير إلى أنني عمدت لوضع خاتمة في نهاية كل فصل ، ألخص بها الأفكار الرئيسية التي خرجت بها من هذا الفصل.

وأخيراً، لا بدّ لي من تقديم الشكر والامتنان للأستاذ المشرف (الدكتورة سعاد الحكيم)، على جِدّها وجلدها طوال فترة البحث، وقد كان لتوجيهاتها ونصائحها دور كبير في تجنب الكثير من العقبات والمصاعب التي كان يمكن أن أواجهها، وفي خروج البحث على هذه الصورة التي بين أيديكم.

كما أقدم الشكر لكل الأصدقاء الذين وضعوا مكثباتهم في خدمتي طوال هذه الرحلة.

محمد محمود مرتضى

2015/5/29

## الباب الأول: الأسس المفاهيمية

## الفصل الأول: الأساس الفلسفي والعرفاني

## القسم الأول الأساس الفلسفي

يتمحور هذا القسم حول مباحث العلة والمعلول وبعض مباحث الامكان. وسنعمد فيه الى شرح مختصر لهذه المفاهيم، والتي سنحتاجها في بحثنا؛ سواء في ادلة الاثبات او ادلة النفي. وهذا القسم غاية في الاهمية؛ لأنه يمثل الأسس للبحث. وستظهر اهمية هذا القسم عند الحديث عن الولاية التكوينية وما يطرح عليها من اشكالات تتعلق باستحالة ورود علتين على معلول واحد، أو اشكالية تعدد الواجب. وكذلك ستظهر هذا الأهمية في الفصل الثاني من هذا الباب عند الحديث عن المعجزة وعلاقتها بمبدأ العلية.

وعلى أي حال، فإنه على مستوى نظريات الوجود والمعرفة، نادراً ما نجد موضوعاً لا يدخل مبدأ العلية في ضبط مسأله. ورغم التسليم ببداية هذا المبدأ، وبساطة مفهومه ودوره الجليل في تطور العلوم، أثيرت حوله مفارقة جدلية قديمة وحديثة بين الفلسفة والعلم، في حقيقته وشروطه وميدانه وغايته.

يمكن ملاحظة هذه المفارقة، في مراحل صراع العقائد الكلامية والفلسفية والعلمية؛ حيث تعرّض مبدأ العلية لحملات تنفي أصالته، بحجة الدفاع عن اللاهوت (مثال الأشاعرة في العصور الوسطى، ومالبرانش في القرن السابع عشر<sup>(1)</sup> (1638 - 1715)) كما شهد مبدأ العلية مرحلة تشكيك وغموض في مسأله وصغرياته كالعلة والسبب، والشرط والتعاقب الزمني والحتمية<sup>(2)</sup>، خاصة بعد انتهاء ميراث "نيوتن"<sup>(3)</sup> (1642 - 1727) في الفيزياء

(1) نيكولا مالبرانش (بالفرنسية: Nicolas Malebranche) (1638 - 1715) خطابي وفيلسوف عقلاني فرنسي. في أعماله، سعى إلى تجميع أفكار القديس أوغستين وديكارته؛ بهدف إظهار الدور الفعال لله في كل جانب من العالم. اي التوفيق بين العلم والمسيحية.

(2) راجع: زكريا، فؤاد، آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 1975م، ص 19-25. وراجع: عمارة، محمد، التراث في ضوء العقل، بيروت، دار الوحدة العربية، ط1، 1980م، ص 225-227. وكذلك: راسل، برتراند، حكمة الغرب، ت : فؤاد زكريا، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، عدد شباط فيراير، 1983م، ص 29-30.

(3) إسحاق نيوتن (بالإنجليزية: Isaac Newton) (1642 - 1727) عالم إنجليزي يعد من أبرز العلماء مساهمة في الفيزياء والرياضيات عبر العصور وأحد رموز الثورة العلمية.



الكلاسيكية وصعود الفيزياء الحديثة، ما دفع علماء الطبيعة إلى الخوض في مشكلات نظرية الكم<sup>(1)</sup> وتعقيداتها، فتزلزل على إثرها الاعتقاد بمبدأ العلية<sup>(2)</sup>.

ما نراه راجحاً أن الصراع حول المبدأ العقلي، لم يكن متمحوراً حول المفهوم ذاته بقدر ما كان منصباً على مصاديقه ونسبته أو إطلاقه، نتيجة تراكم العلم وتكثر جزئياته في الخارج، حيث تتشابك الأسباب فيصعب تحديد مسارها؛ لذلك تباينت الآراء حوله حسب اتجاه كل مدرسة علمية أو مذهب فلسفي. ومع ذلك لم يتجه المختلفون حول مبدأ العلية إلى استبعاده، بل أصبح السؤال حول وظيفة هذا المبدأ ونطاقه، وهل يجري في كل الحقول العلمية أو في بعضها. فـ "هيوم"<sup>(3)</sup> (1711 - 1776م) مثلاً لم ينف السببية؛ لكنه كان يعتقد أن لا ضرورة ذاتية في العلاقات السببية، في حين حاول "ماخ"<sup>(4)</sup> (1838 - 1916م) أن يردها إلى علاقات وظيفية. كذلك فعلت النزعات الأكثر تطرفاً، كالمذهب التجريبي والفلسفة التحليلية والوضعية المنطقية والظاهرانية، فجميعها حاولت أن تقلب الضرورة، وتقولها إلى ضرورة منطقية في شكل قضية شرطية، والتي بُحِثت فيما بعد تحت ما سمي بمنطق الموجهات السببية<sup>(5)</sup>.

لسنا بصدد مناقشة هذه الاتجاهات الحديثة، إنما قصدنا أن نشير إلى أنها مثلت إرهاصات<sup>(6)</sup> لتجديد الاعتراف بأن الميدان السليم لمبدأ العلية، هو ميدان فلسفي بالدرجة

(1) نظرية الكم (quantum)، طرحت هذه النظرية عام 1900 م و مؤسسها هو عالم الفيزياء الألماني ماكس بلانك، وتعتبر هذه النظرية والنظرية النسبية أساس الفيزياء الحديثة. ان نظرية الكم عبارة عن مجموعة مبادئ وقوانين في الفيزياء، تقوم بدراسة جزئيات الذرة المتناهية في الصغر، والتي لا ترى بالعين المجردة أو بأحدث التليسكوبات الضوئية.

(2) راجع: بور، نيلس، الفيزياء الذرية والمعرفة البشرية، ت: رمسيس شحاته، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 1974م، ص35.

(3) ديفيد هيوم (1711 - 1776)، فيلسوف واقتصادي ومؤرخ اسكتلندي وشخصية مهمة في الفلسفة الغربية وتاريخ التنوير الاسكتلندي.

(4) إرنست ماخ (1838 - 1916م). فيزيائي وفيلسوف نمساوي درس حركة الأجسام بسرعتها القصوى خلال الغازات، وطوّر طريقة دقيقة لقياس سرعتها معبراً عنها بسرعة الصوت. وتعتبر هذه الطريقة مهمة خاصة في مشاكل الطيران الأسرع من الصوت. ويأتي عدد ماخ ودراسة موجات الصدمة على رأس اسهاماته في الفيزياء. وفي اسهاماته الفلسفية، كان لماخ تأثير كبير على الوضعية المنطقية من خلال نقده لإسحاق نيوتن وسابقه ألبرت اينشتاين ونظرية النسبية.

(5) منطق الموجهات نوع من المنطق الذي يتعامل مع "المحتمل" و"الممكن" والذي يظهر في مقولات لغوية من قبيل: "من المتوقع" و"من المفترض" و"ربما".

(6) الإرهاص: «الإثبات.. والإرهاص على الذنب: الإصرار عليه.. وأصله من الرّخص، وهو تأسيس البنیان» 20. راجع: ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي بن أحمد الأنصاري. لسان العرب، ت: أمين محمد عبد الوهاب ومحمد الصادق العبيدي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط3، 1999م، ج5، ص343 (مادة: رهص).

الأولى. فالفلسفة العامة تدّعي أن بإمكانها الفصل في حقيقة مبدأ العلية؛ لأن منهج البحث فيه منهج تجريدي، وهذه هي وظيفة الفلسفة في المقام الأول، فهي تتعلق بالقضايا التي لا يمكن للعلم البت فيها، لخروجها موضوعاً عن أدوات عمله، الذي يقتصر على وصف الظواهر، ويترك مهمة تفسيرها للفلسفة؛ لأن كمال الكشف العلمي وقيمه يستند إلى صدق المبدأ العليّ. وهذا ما عناه "مارجينو"<sup>(1)</sup> (1901-1997م) بقوله: «إن مبدأ السببية هو في الحقيقة أحد الشروط الميتافيزيقية الضرورية لقيام النظرية الطبيعية»<sup>(2)</sup>، مشيراً إلى أن مناهج الكشف العلمي لا تستغني في نجاحها عن مصادرات فلسفية قبلية، لتتمّ الكشف عن حقيقة الظواهر، ومن بين هذه المصادرات أو القواعد الأساسية هو مبدأ العلية.

وقد انتبه ابن رشد<sup>(3)</sup> (1126م - 1198م) إلى خطورة إنكار مبدأ العلية في هدم حقائق العلم، واعتبر أن محاولات نقضه هي ضرب من الجدل أو السفسطة؛ لذلك تصدّر مبدأ العلة أولى أبحاثه في "تهافت التهافت"، بل حتى الباقلاني<sup>(4)</sup> (الأشعري 950م - 1013م) اضطر إلى الاعتراف بالعية لكن بمعناها "العام المطلق"، ولو أن اعترافه جاء في سياق الرد على القائلين بقدّم العالم، ففسّر العلية بتتابع الأحداث إلى جانب بعضها على العادة، وليس بمعناها العليّ الصريح كأصل عقلي ضروري<sup>(5)</sup>.

إذن، إن قولنا إن المعلول يستحيل أن يوجد من دون علة، قاعدة بديهية لا يمكن الشك فيها من منظور القانون الفلسفي، بالمقابل تختلف هذه المعرفة البديهية عن المعرفة بالعلل الخاصة في كل مورد، فمجال هذه الأخيرة هو العلم التجريبي، لا الفلسفة<sup>(6)</sup>؛ لأن الكشف عن علة خاصة لمعلول خاص مرهون باختبار الشروط وتغيير ظروفها.

(1) هنري مارجينو (henry margenau) فيلسوف الماني اعتنى بالفيزياء وفلسفة العلوم.

(2) أبو ريان، محمد علي، الفلسفة ومباحثها، الاسكندرية، دار الجامعات المصرية، ط1، 1974م، ص94-95.

(3) هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد (520 هـ - 595 هـ) [4] واشتهر باسم ابن رشد الحفيد (مواليد 14 إبريل 1126م، قرطبة - توفي 10 ديسمبر 1198م، مراکش) هو فيلسوف، وطبيب، وفقه، وقاضي، وفلكي، وفيزيائي أندلسي.

(4) محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم، القاضي أبو بكر الباقلاني المالكي. فقيه بارع، ومحدث، ومتكلم على مذهب أهل السنة والجماعة وطريقة الأشعري. انتهت إليه رئاسة المالكية بالعراق في عصره.

(5) راجع: النشار، علي سامي، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، القاهرة، دار المعارف، ط4، 1978م، ص 125-126.

(6) راجع: فرانك، فيليب، فلسفة العلم، ت: علي علي ناصيف، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 1، 1983م، ص 342.

### المبحث الأول: في تقسيم العلل

يرتكز التأصيل الفلسفي على مباحث العلة والمعلول، نظراً لارتباط هذا البحث بموضوع الولاية التكوينية؛ إذ قد يتبادر للذهان بشكل أولي، ان هذه الولاية تتعارض مع أصل العلية.

ولا نريد في هذا المبحث الحديث عن العلة ومباحثها وتقسيماتها جميعاً، إنما المقصود خصوص بعض التقسيمات، والتي تفيدنا في مطلبنا لاحقاً.

ومهما يكن من أمر، فإننا سننطلق في مبحثنا هذا في المعنى الأولي للعلة كمفهوم. إذ للعلة مفهومان: «أحدهما: هو الشيء الذي يحصل من وجوده وجود شيء آخر، ومن عدمه عدم شيء آخر. وثانيهما: هو ما يتوقف عليه وجود الشيء، فيمتنع بعدمه ولا يجب بوجوده»<sup>(1)</sup>. وهذا المعنى الثاني، والذي يعني أن وجود (ب) متوقف على (أ)؛ فإن لم توجد (أ) يمتنع (ب) عن الوجود، فيصبح ممتنع الوجود. ومن جهة أخرى إن وجدت (أ) لا يلزم منه أن تكون (ب) واجبة الوجود.

هذا المعنى من العلة هو الذي ينقسم إلى علة تامّة وعلة ناقصة<sup>(2)</sup>. وإن كان المفهوم الأول للعلة هو نفسه العلة التامة، ويطلق عليه اسم السبب بمعنى أخص. على أي حال، فالعلة التامة هي التي لا علة غيرها بالنسبة الى المعلول. أما العلة التي تقع في سلسلة علل عرضية بالنسبة الى المعلول؛ بحيث أن المعلول يحتاج الى غيرها، فهي المقصود بالعلة غير التامة. وهذه الأخيرة، اي العلة غير التامة، تنقسم الى صورة ومادة وفاعل وغاية<sup>(3)</sup>.

(1) الشيرازي، صدر الدين، الحكمة المتعالية في الأسفار الاربعة، بيروت، دار المحجة البيضاء، ط1، 2011م، مج1، ج2، ص 378 .

(2) راجع: م.ن، ج2، ص 378،379.

(3) راجع: م.ن، مج1، ج2، ص 379. وراجع: الحلبي، جمال الدين الحسن بن يوسف، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تص: حسن حسن زاده أملي، بيروت، مؤسسة التاريخ العربي، ط1، 2012م، ص169.

### أولاً: أصل العليّة

إن لكلّ ممكن، محتاج وفقير، علّة تفيض عليه الوجود والتحقق؛ كحقيقة الانسان مثلاً، فإنها في حد ذاتها مفتقرة الى علة توجدّها، فإن وجدت علتها وجدت هي معها وإلا فلا؛ ولايختلف حول هذه المسألة اثنان. وهذا المعنى هو المستفاد من أصل العليّة، فما دام الموجود في ذاته مفتقراً في وجوده وتحققه، فلا بد وأن يكون مرتبطاً بسبب افاضة الوجود والتحقق عليه، وهذا بخلاف ما لو كان الموجود في ذاته غنياً عن غيره في الوجود، فلا معني لإحتياجه الى علة تفيض عليه الوجود ما دام غنياً عما سواه في ذلك؛ إذ الوجود بالنسبة اليه متحقق.

### ثانياً: العلاقة بين العلة والمعلول

رغم وجود علاقة بين المعلول وعلته المفيضة له بالوجود والتحقق، لكن المهم في هذا المجال معرفة نمط هذه العلاقة و سرّها، وعلى هذا الصعيد ذُكرت نظريات مختلفة:

#### 1- نظرية الوجود

وقد ذهب الى هذه النظرية جمع من الفلاسفة الماديين حيث أكدوا على أنّ سرّ العلاقة بين المعلول والعلّة يكمن في كونه موجوداً، فكل موجود محكوم عليه بالارتباط بعلّة وجوده؛ ولاجله أكدوا على أن لكل موجودٍ موجداً. ولكن يؤخذ على هذه النظرية أن الموجود إذا كان في وجوده غنياً، فلا معنى لإرتباطه بعلّة تفيض عليه الوجود و تمنحه الغنى، و إنما يحتاج الشيء الى علة الوجود اذا كان في ذاته مفتقراً الى الوجود، كما ذهب الى ذلك الحكماء الإلهيون<sup>(1)</sup>.

#### 2- نظرية الحدوث

وهذه النظرية منسوبة الى علماء الكلام، ومفادها: إن سرّ ارتباط المعلول بعلته هو حدوثه، فكل حادث محتاج في حدوثه الى علة الحدوث، وهذه النظرية لاتخلو من نظر؛ لأنّ

(1) راجع: مطهري، مرتضى، شرح المنظومة، بيروت، دار الإرشاد للطباعة والنشر، ط 1، 2012م، ص 192.

لازمها استغناء الحادث بعد حدوثه عن علته المُحدثة له، وهو باطل<sup>(1)</sup>. كما سيأتي بعد لحظات.

### 3- نظرية الامكان الوجودي

وقد نسبت هذه النظرية الى الفلاسفة الاسلاميين، وفي طليعتهم صدر الدين الشيرازي (1572م-1640م)، ومفادها: إن سرّ ارتباط المعلول بعلة هو امكانه وافتقاره الذاتي الوجودي. فالممكن في حد ذاته خلو من كل وجود، وإذا ما وجد فإن وجوده فيض من غيره.<sup>(2)</sup> وتفصيل ذلك:

إن العلاقة القائمة بين العلة والمعلول هي علاقة رابطة وجودية لاستقلالية؛ فاننا حين نقرأ كتاباً أو ننظر الى صورة جميلة أو نصافح صديقاً، فسوف توجد بيننا وبين كل ما تقدم علاقة، وهذه العلاقة تنتفي بمحض اعراضنا عن تلك الاشياء، الا ان انتفاء علاقتنا بها لا يوجب انتفاء وجودها او وجودنا، بل يبقى وجودنا ووجودها على ما هو عليه. وهذا يعنى ان وجود كلٍ من الطرفين مستقل عن الآخر، وهذا هو معنى العلاقة الاستقلالية القائمة بين الطرفين.

بينما نجد العلاقة القائمة بين حركة اليد وحركة القلم علاقة تعلقية، بمعنى ان حركة القلم تنتفي بمحض قطع علاقتها بحركة اليد، وهذا يعنى ان العلاقة الحاكمة بين حركة اليد وحركة القلم علاقة ارتباطية، أى ان حركة القلم مرتبطة في وجودها بحركة اليد، فلا وجود لحركة القلم من دون حركة اليد. وهذه العلاقة قائمة بين كل علة ومعلولها، فالمعلول عدم عند عدم علة، وهكذا يمكن تصوير علاقة الموجودات بعلةها.<sup>(3)</sup>

### ثالثاً: التعاصر بين العلة والمعلول

وإذا كانت العلاقة بين العلة والمعلول تعلقية ربطية، وبهذه الدرجة من القوة والربط، كما تقدم، يتضح بجلاء ما أُثير عن الفلاسفة من أن المعلول يقترن زماناً بعلة؛ فاذا وجدت العلة وجد معها المعلول، وإن انتفت إنتقى معها معلولها. و بعبارة أخرى: إن المعلول

(1) راجع: مطهري، مرتضى، شرح المنظومة م.س، ص 192.

(2) راجع: م.ن، ص 192-193.

(3) راجع: الطباطبائي، محمد حسين، نهاية الحكمة، قم-ايران، مؤسسة النشر الاسلامي، 1434 هـ.ق، ص 204.

يعاصر علقته، كما يقول السيد محمد باقر الصدر (1935م- 1980م) ، وذلك يعود الى أننا «لما كنا نعرف الآن أن وجود المعلول مرتبط ذاتياً بوجود العلة، فنستطيع أن نفهم مدى ضرورة العلة للمعلول، وأن المعلول يجب أن يكون معاصراً للعلة، ليرتبط بها كيانه ووجوده، فلا يمكن له أن يوجد بعد زوال العلة، أو أن يبقى بعد ارتفاعها. وهذا ما شئنا أن نعبر عنه بقانون التعاصر بين العلة و المعلول» (1).

فالعلاقة القائمة بين كل علة ومعلولها علاقة ارتباطية تعاصرية بلا ريب، وهو ما يتضح بجلاء، إذا ما أمعنا الدقة في تشخيص العلة ومعلولها في مواردنا.

#### رابعاً: معاني العلة

على اي حال، فإن العلة التامة هي التي لا علة غيرها بالنسبة إلى المعلول. أما العلة التي تقع في سلسلة علل عرضية بالنسبة إلى المعلول؛ بحيث أن المعلول يحتاج إلى غيرها، فهي المقصود بالعلة غير التامة.(2)

#### 1- العلة المادية

العلة المادية يطلق عليها وعلى العلة الصورية إسم علل القوام، أو العلل الداخلية. وهما يختصان بالموجودات المادية، إذ الموجودات غير المادية (المجردة)، لا يوجد فيها سوى علة فاعلية وعلة غائية. ولما كانت موجودات عالم المادة مركبة من مادة وصورة، كان لكل منها علة. وهنا يجب التفريق بين المادة والعلة المادية. والفرق بينهما يتضح بالآتي:

(1) الصدر، محمد باقر، فلسفتنا، بيروت، دار التعارف، ط 4، 2012م، ص371.

(2) راجع: الشيرازي، صدر الدين، الحكمة المتعالية في الأسفار الاربعة ، مصدر سابق، مج1، ج2، ص 379.

الموجود المادي مركب من جزأين: مادة وصورة؛ بحيث كل منهما يحتاج إلى الآخر- فالمادة تقبل الصورة، والصورة تحتاج إلى المادة لتتعين وتتميز.

الآن نقول: تارة ننظر إلى المادة من حيث نسبتها الى الصورة، كنسبة أحد الجزأين إلى الآخر، بحيث أن كلاهما يشكل وحدة، وتارة أخرى ننظر إلى المادة من حيث المجموع المركب منها ومن الصورة.

بالإعتبار الأول، تسمى مادة، أي النظر إلى المادة من حيث نسبتها إلى الصورة. وبالإعتبار الثاني، تسمى علة مادية، أي النظر الى المادة من حيث نسبتها الى المركب منها ومن الصورة.

ولتقريب المعنى، يضربون مثلاً على ذلك بالطاولة:

فإذا نظرنا إلى الخشب الموجود في الطاولة من حيث أنه عنصر مكون من مكونات الطاولة التي تتألف من خشب وحديد وجلد وما إلى ذلك، فالنظر الى الخشب هنا هو نسبة جزء إلى باقي الأجزاء، فالخشب هنا مادة بمعزل عن كونه خشباً خاصاً للطاولة أو غيرها من اي موجود خشبي. وتارة ننظر إلى الخشب كمركب من خشب وغيره، وهنا ننظر إلى الطاولة كطاولة مركبة من عناصر عدّة، فالمنظور هنا هو المجموع، لا شيء واحد إزاء أشياء أخرى، فيكون الخشب من هذا المنظار علة مادية.

بلحاظ المعنى الأول، الخشب مجرد مادة ولا دخالة له في وجود الطاولة، وبالمعنى الثاني يكون علة للطاولة.<sup>(1)</sup> ولا يخفى ان هذه الأمثلة لتقريب الصورة وحسب.

## 2- العلة الصورية

للصورة بحسب الإصطلاح معان متعددة:

- 1- قد يراد بها الشكل الخارجي، وهذا المعنى خارج البحث.
- 2- قد يراد بها الصورة الذهنية، وهذا المعنى ايضاً خارج محل البحث.

(1) راجع : مطهري، مرتضى، شرح المنظومة، م.س، ص 209. وللتفصيل راجع: دغيم، سميح، موسوعة مصطلحات صدر الدين الشيرازي، م.س، ج1، ص 629 و 633.

3- قد تطلق ويراد بها ما يذكرونه في أقسام الجوهر من أنها ما به فعلية الشيء ومنشأ الأثر؛ كالناطقية في الإنسان. وبهذا المعنى تكون الصورة مقابل المادة. فالمادة ما به قوة الشيء، والصورة ما به فعليته، فالمادة تحتاج الى الصورة للخروج الى الفعل، والصورة تحتاج المادة للتعين والتميز.

وهناك فرق بين الصورة والعلة الصورية، وقد يظهر هذا الفرق فيما تقدم عند الحديث عن الفرق بين المادة والعلة المادية. فإذا نسبت الصورة إلى المادة نسبة أحد الجزئين الى الآخر، تسمى بالصورة مقابل المادة، وإذا نسبت الى المركب منها ومن المادة، فتسمى العلة الصورية<sup>(1)</sup>.

### 3- العلة الفاعلية

وهي العلة التي تفيض الوجود على المعلول، وتحقق وجوده في الخارج. وقد قسم الفلاسفة العلة الفاعلة إلى ثمانية أقسام:

«الفاعل بالطبع، الفاعل بالقسر، الفاعل بالقصد، الفاعل بالجبر، الفاعل بالتسخير، الفاعل بالعناية، الفاعل بالرضا، الفاعل بالتجلي»<sup>(2)</sup>.

### 4- العلة الغائية

تعتبر العلة الغائية من أهم المفاهيم الفلسفية والتي تحدّد النتيجة النهائية لكل أيديولوجية تريد العمل في الوجود الإنساني؛ ولذلك، فإن الدراسات الفلسفية أعطت للعلة الغائية الإهتمام الكبير. هذه الأهمية دفعت بالشهيد مرتضى مطهري (1920م - 1979م) لأن يعتبر أن «البحث عن العلة الغائية من أهم الأبحاث الفلسفية، فهو بحث يؤثر رفضه أو قبوله بشكل كامل على طبيعة رؤية الإنسان للعالم، وقد لا تكون هناك مسألة فلسفية لها الأثر الفصيل

(1) راجع: مطهري، مرتضى، شرح المنظومة م.س، ص 212. وراجع: دغيم، سميح، موسوعة مصطلحات صدر الدين الشيرازي، م.س، ج 1، ص 629-633.

(2) اليزدي، محمد تقي المصباح، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، دون طبعة، 2007م، ج 2، ص 87.



بحجم ما لهذه المسألة من أثر. ففضية الخير والشر، وكيفية وقوع الشر في لوح القضاء الإلهي مرتبطة بهذا البحث» (1).

### أ- الفرق بين الغاية والعلة الغائية

في البدء لا بد من التفريق بين الغاية والعلة الغائية، فإن عدم إيضاح الفرق بينهما قد يؤدي الى خلط كبير وتضييع المطلوب.

فالغاية هي الكمال الأخير الذي يتوجه اليه الفاعل في فعله. وعليه فالغاية يكون لها وجود ذهني ووجود خارجي. مثلاً: عندما يأكل الإنسان فإنه يتصور أن الأكل سيؤدي إلى الشبع. وهذا التصور الذهني للشبع، الذي هو نتيجة الأكل، هو العلة الغائية. فالعلة الغائية هي المحفزة للأكل وبالتالي يكون الشبع هو النتيجة النهائية للأكل.

فالشبع هو الغاية، وهي معلولة لفعل الفاعل، أما التصور الذهني للشبع، أو قل نية الوصول للشبع، فهو العلة الغائية. وعليه، فالتصور الذهني هو العلة الغائية، وتحقق الشبع خارجاً وواقعاً هو الغاية. فإذا لوحظت الغاية على أن لها دوراً في تحقق المعلول وخروجه من الإمكان الى الفعلية؛ لأجل تحريك الفاعل نحو الفعل وسوقه الى العمل، سُميت علة غائية، وإذا لوحظت كأمر تحقق من فعل، كالشبع المتحقق من الأكل، سُميت غاية.

### ب- الأقوال في العلة الغائية

بشكل عام، ينقسم الحديث عن العلة الغائية عند الفلاسفة الى نظريتين:

- الأولى: وهي النظرية التي تعتبر أن العلة الغائية والوجود الهادف ينحصر بالوجود الإنساني والحيواني الذي له حركة إرادية، أما باقي الموجودات، فليس لها علة غائية. ويضيق أصحاب هذه النظرية الدائرة، فيعتبرون أن العلة الغائية محصورة في المجال الإنساني، خصوصاً في الفعاليات الإرادية التي يمارسها الإنسان، فتخرج بذلك العمليات الإرادية في الإنسان كالجهاز الهضمي والقلب وما الى ذلك. ثم يتدرج هؤلاء الى نفس

(1) مطهري، مرتضى، شرح المنظومة، مصدر سابق، ص225. وراجع: الشيرازي، صدر الدين، الحكمة المتعالية في الأسفار الاربعة، م.س، مج1، ج2، ص 378-379.

الأفعال الإرادية للإنسان، فيعتبرون ان في أفعال الإنسان الإرادية أفعالاً تصدر بلا هدف رغم أنها خاضعة للإرادة، وهذه الأفعال هي التي تسمى إصطلاحاً «العبث»<sup>(1)</sup>.  
- الثانية: أما النظرية الأخرى فتذهب الى أن العلة الغائية تحكم على الوجود وتسيطر على معلومات ومخلوقات العالم.<sup>(2)</sup> واصحاب هذه النظرية هم الحكماء الإلهيون والفلاسفة الإسلاميون الذين يتبنون هذه النظرية ويدافعون عنها، وقدموا الأدلة الكثيرة في هذا المجال.

### 5- العلة الطولية

في العلل الأربع الماضية، كان الحديث عن العلة من حيث علاقتها بالمعلول، أما هنا، فيما يسمى بالعلل الطولية، فهي تتعلق بعلاقة سلسلة العلل بعضها ببعض. وقد ذكر الفلاسفة الإلهيون إن هذه العلل، إما أن تكون العلاقة بينها هي علاقة طولية، وإما عرضية.

ومعنى الترتيب الطولي في سلسلة العلل، أن هناك مراتب وجودية تنتزل بحسب حصة كل منها وتفاوتته، بالضعف والشدة، والكمال والنقص، والتقدم والتأخر؛ فهناك الأشرف وهناك الأخس، وهناك الكامل وهناك الناقص، وكلما زادت حصة الشيء من الكمال والشرفية، كلما كان أعلى وكان علة لما هو دونه في الكمال والشرفية، وهكذا حتى تنتهي السلسلة من طرفيها؛ بالكامل على الإطلاق، وبالناقص الذي لا يملك من صفات الكمال شيء، وهي ما تسمى بالهولي. ويستدلون على ذلك: إنه لو لم تكن بين الأشرف والأخس علاقة علة ومعلول، لكان الأشرف والأخس في عرض واحد، وهذا خلاف الفرض، بل خلاف البرهان. حيث أثبت الفلاسفة الإلهيون أن الأخس إذا كان موجوداً، فالأشرف موجود قبله بالأشرف والرتبة، وهو ما يسمونه بقاعدة (إمكان الأشرف) والتي مفادها: إن الممكن

(1) راجع: مطهري، مرتضى، شرح المنظومة، م.س، ص 225-226.

(2) راجع: مطهري، مرتضى، شرح المنظومة، م.س، ص 225 - 226.

الأشرف يجب أن يكون أقدم في مراتب الوجود من الممكن الأخرس، وأنه إذا وجد الممكن الأخرس فلا بد أن يكون الممكن الأشرف منه قد وجد قبله.

وبالمحصلة، إن لم يكن بين الأشرف والأخرس في السلسلة الطولية علاقة العلة والمعلول، فحينئذ لا يصح فرض أنهما في طول واحد، بل يكونان في عرض واحد، ويكون حصّة كل منهما من الوجود متساوية؛ لأن أفراد السلسلة الواحدة العرضية كلها في رتبة وجودية واحدة. وهذا خلاف الفرض.

والخلاصة، أن هذه المراتب مرتبطة بعضها ببعض من خلال العلوية والمعلولية. فتكون المرتبة الأعلى علّة للمرتبة الأضعف، والأضعف معلولاً للأقوى، وهذه السلسلة لها حاشيتان:

فباعتبار العلة الأقوى وأعلى المراتب يقع واجب الوجود، وباعتبار العلة الأضعف تقع المادة الأولى أو الهيولى، ولا يوجد دونها إلاّ العدم. وميزة العلل الطولية أنها كثيرة نابعة من ذات حقيقة الوجود، ولذا يطلق عليها أحياناً الكثرة الذاتية.<sup>(1)</sup>

## 6- العلة العرضية

وهي عبارة عن العلل التي لا تكون نابعة من ذات الوجود، بل هي عارضة عليه من الخارج، وبالتالي فهي كثرة بالعرض لا بالذات.

فالعلاقة بين هذه المراتب العرضية ليست علاقة علّية ومعلولية؛ لأن منشأ هذه الكثرة هي القوابل المختلفة التي يعرضها الوجود، والجميع يقع في مرتبة وجودية واحدة. وبالطبع فإن هذه الكثرات ليست متساوية من حيث الدرجة الوجودية، بل هي مختلفة، وكل ما في الأمر أنه لا توجد بينهما علاقة طولية.

ولتقريب الكثرة العرضية يضرب الحكماء الالهيون مثلاً على ذلك:

«لو فرضنا أن أماننا نافذة وفيها قطعات زجاجية ملونة بألوان مختلفة، ثم سلطنا ضوءاً بدرجة معينة على هذه النافذة، لوجدنا أن كل قطة تعكس ذلك النور والضوء بنحو يختلف عما تعكسه

(1) راجع: الحيدري، كمال، دروس في الحكمة المتعالية، قم- إيران، دار فرقد، ط3، 2005م، ج1، ص232.

القطعة الأخرى. فالإختلاف هنا لم ينشأ من النور؛ لأن المفروض أنه بدرجة واحدة، وإنما نشأ من القوابل التي إنعكس منها النور. كذلك الوجود، فإنه تارة تختلف درجاته بذاته ومن بذاته وهي الكثرة الطولية، وأخرى تكون بسبب القوابل المختلفة التي يعرضها الوجود، وهذه هي الكثرة العرضية»<sup>(1)</sup>.

هذا ولا بد هنا من الإشارة الى امر هام وهو: ان العلل الطولية لا تعني ان علة ما قد انتهى دورها لتترك المجال لعلة اخرى. نعم ربما بعض العلل الطولية تقع على هذا النحو، الا ان هذا الامر لا يدخل في تحديد معنى العلل الطولية. بكلمة اخرى، ان ذلك ليس من محددات او شروط العلل الطولية؛ لاسيما عند الحديث عن العلة الواجبة التي يكون لها معنى القيومية لكل العلل الواقعة في طولها.

من هنا، لا معنى للحديث عن ان مقتضى العلل الطولية هو انتهاء ولاية الواجب عند حد معين، لتبدأ معها ولاية علة اخرى. وستأتي الإشارة الى ذلك عند الحديث عن الواسطية في الفيض في الفصل المقبل.

وعلى اي حال، فان في تحديد انواع العلل الى طولية وعرضية، انما يلحظ جهة الاستقلالية في الفعل وعدمها. بمعنى آخر: هل هذه العلة تعمل عملها بشكل مستقل دون الحاجة الى شيء آخر، ام انها لا تعمل مستقلة، وانما تقع في طول علة اخرى. وما يؤكد ذلك ان معنى العلل العرضية هو العلة التي تكون مستقلة، مقابل علة اخرى، وان هذه العلة ربما تكون عرضية لعلة لكنها طولية لاخرى.

وهكذا فان مناط تقسيم العلل الى طولية وعرضية هو الاستقلال او عدم الاستقلال، مع الأخذ بعين الاعتبار تاممية العلة او نقصانها.

---

(1) م،ن، ج1، ص 234 .

## المبحث الثاني: في قوانين العلة والمعلول وإشكالاتها

بعد أن إستعرضنا معاني العلل، نصل للحديث عن القوانين التي تحكم العلة بالمعلول، ثم نعرض بعض الاشكالات التي طرحت على مباحث العلة، بالمقدار الذي يرتبط بالبحث.

### أولاً - قانون السنخية بين العلة والمعلول

ومفاد هذا القانون: إن للعلل معاليل تتناسبها وتساونها<sup>(1)</sup>، كما أن للمعلولات عللاً تتناسبها وتساونها، فلا تصلح كل علة لكل معلول، ولا يصلح كل معلول لكل علة؛ فالحرارة لاتصدر عن الثلج، والبرودة لاتتبعث من الحرارة، والجاهل لا يكون مصدراً للعلم، كما أن العلم لا يصدر عن جاهل؛ لأن فاقده الشيء لايعطيه، والعطاء لا يصدر من لاشيء. وبذلك تتضح بدهاة قاعدة التناسب والسنخية بين العلة والمعلول.

وبفضل هذا القانون يمكن تعميم القوانين العلمية في مختلف حقول المعرفة الانسانية، فكل حكم يستحيل تعميمه كقانون علمي شامل لجميع موارده المفترضة، إلا بالإعتماد على قاعدة السنخية والتناسب بين العلة والمعلول؛ لأن مفادها: إن كل مجموعة من الاشياء إذا كانت متفقة في حقيقتها، يلزم انسجامها في اسبابها ونتائجها وعللها ومعلولاتها.

يحسن التذكير بوظيفة السنخية بين أقسام العلل، تجنباً للوقوع في الخلط بين المسائل المتعلقة بموضوع البحث. ففي مورد العلل المانحة للوجود<sup>(2)</sup>، مرادهم من السنخية أن العلة المفيضة للوجود يجب أن تشمل على جميع كمالات المعلول على الوجه الأكمل، حتى يصح أن تفيض على الموجود بقدر استعداده الوجودي، هذا معنى قول الفلاسفة الالهيين أن كل معلول يصدر من علة تتمتع بأتم كماله، فوجود المعلول وجود رابط بالنسبة إلى علته، والعلاقة بينهما علاقة التشكيك الخاصي، إذن السنخية في العلية هي علاقة خاصة بين موجودات خاصة<sup>(3)</sup>.

(1) من السنخ: «الأصل من كل شيء، والجمع أسناخ وسنوخ. وسنخ كل شيء أصله». راجع: لسان العرب، م.س، ج6، ص386 [ماد: سنخ].

(2) منح الوجود هنا بمعنى الفيض الدائم.

(3) راجع: الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد، المواقف في علم الكلام، قم، انتشارات الشريف الرضي، ط1، 1412هـ، ص

أما فيما يتعلق بالعلل المادية والإعدادية<sup>(1)</sup> وعلاقتها بمعلولاتها، فلا أثر لهذه السنخية طالما أنها فاقدة لإعطاء الوجود وفيضه. بمعنى أن وظيفة هذه العلل وظيفية الإعداد والتمهيد لظهور المعلول وتغيره، وبالتالي لا ضرورة أن تكون محصلة لجميع كمال المعلول، غاية الأمر أن تأثيرها نسبي في تغيير المعلول<sup>(2)</sup>.

نفهم من هذا، أنه لا يتأتى أي أثر في معلول من مطلق أي مؤثر، بل لا بد أن تربط بينهما مناسبة وسنخية، تؤهل كل منهما ليفعل وينفعل<sup>(3)</sup>. وهذا المعنى لا تتوفر عليه العلل المعدة والمادية باتجاه معلولاتها، غاية الأمر أن لنا علماً إجمالياً بضرورة وجود شيء من المناسبة والسنخية بينها، لكن التحقق من خاصية هذه السنخية تثبت بواسطة التجربة فقط ضمن ظروف الأشياء موضوع التجربة.

#### ثانياً - إشكالية صدور الكثير عن الواحد (الواحد لا يصدر عنه إلا واحد)

وقع الخلاف بين الفلاسفة الالهيين من جهة، وعلماء الكلام والأصول من جهة أخرى، حول قاعدة الواحد. فرفض المتكلمون القاعدة، معترضين عليها بأنه يلزم منها أن يكون الله سبحانه وتعالى عاجزاً عن إيجاد أكثر من مخلوق واحد. كما أن علماء الأصول رفضوا القاعدة أيضاً. أما الفلاسفة فهم لم يثبتوا القاعدة وحسب، بل ذهبوا الى بدايتها. واعتبروا أن سبب إنكار هذه القاعدة هو حصول تصور خاطئ لمعنى الواحد، وإلا فلا مجال لإنكارها. ولتوضيح القاعدة لا بد من تقديم مقدمات.

#### 1- ما المقصود بالصدور:

لا يقصد الفلاسفة من الواحد الذي يكون منشأ للصدور هو مطلق منشئ الأثر، وإنما يتحدثون عن خصوص العلة الفاعلية الموجودة.

(1) كل علة يكون المعلول فيها متوقفاً عليها؛ بحيث يزول المعلول بزوالها تسمى بالعلة الحقيقية. وكل علة لا يكون المعلول متوقفاً عليها، بل لها دخل في حصول الاستعداد لوجود المعلول، تسمى بالعلة المُعدّة. راجع: الساعدي، صادق، نافذة على الفلسفة، قم، جامعة المصطفى العالمية، 1429هـ، ص 105.

(2) راجع: الرفاعي، عبد الجبار، مبادئ الفلسفة الإسلامية، بيروت، دار الهادي، ط1، 2001م، ج2، ص 90.

(3) بمعنى فعل العلة وإنفعال المعلول لمناسبة خاصة بينهما.

وعليه، فإن العلل التي تكون وسطية، هي مجرد وسائط ومعدات، وليست عللاً فاعلية موجودة.

## 2- ما المقصود من الواحد الذي لا يصدر إلا واحد

يوضح الفلاسفة الالهيون أن الواحد الذي نتحدث عنه القاعدة هو قطعاً ليس الواحد العددي، وكذلك ليس هو الواحد الاعتباري أو أي قسم آخر من أقسام الوحدة. فقد قسم الفلاسفة الواحد الى قسمين: حقيقي وغير حقيقي.

أما الواحد الحقيقي فهو على ضربين: إما ذات متصفة بالوحدة، وإما ذات هي نفس الوحدة؛ والأخيرة، أي الذات التي هي نفس الوحدة، يستحيل فرض ثان لها؛ لأنها كالصرف لا يتكرر ولا ينتهي، وكلما فرضت له ثانياً لوجدته هو هو. وهذه الوحدة هي ما يطلق عليه إسم: «الوحدة الحقة الحقيقية وهي منحصرة في واجب الوجود»<sup>(1)</sup>.

ويطلق الحكماء الالهيون، على ما يقابل الوحدة الحقة الحقيقية اسم الوحدة الظلية، والمقصود بها عالم الإمكان.

ومن هنا فإن المقصود بالوحدة في قاعدة الواحد، هي الوحدة الحقة الحقيقية.

## 3- ما المقصود من الواحد الصادر

إذا كان المقصود من الواحد الذي لا يصدر عنه إلا واحد هو الوحدة الحقة الحقيقية، أي واجب الوجود، فإن المقصود من الواحد الصادر هو فعله تعالى، أي عالم الامكان، والذي قلنا أن الحكماء الالهيين يسمونه الوحدة الظلية.

وبذلك يتضح أن السؤال الذي تدور القاعدة مداره هو: هل الفعل الصادر من الواحد الحق سبحانه، هو واحد أيضاً أو متكرر. وإستباقاً لما قد يتوهمه البعض، لا بد من الإشارة الى أن الواحد الصادر الذي نتحدث عنه القاعدة ليس الواحد بالوحدة العددية أيضاً، بل كما أشرنا، أن المقصود به هو الوحدة الحقة الظلية. فالفعل الواحد الصادر من الله تعالى، هو كل عالم الإمكان بكل عوالمه، العقل، المثال، والمادة، الخ....

(1) للمزيد حول هذا الموضوع يمكن مراجعة: الشيرازي، صدر الدين، الحكمة المتعالية، م.س، مج1، ج2، ص 429-430. وراجع: الطباطبائي، محمد حسين، نهاية الحكمة، مصدر سابق، ص214-215.

#### 4- دليل القاعدة

ودليل القاعدة يعتمد على ما قدمناه عند الحديث في قانون السنخية؛ حيث ذكرنا أنه لا بد من فرض سنخية بين العلة والمعلول، وأن المقصود من السنخية ليس المثلية، وإنما ضرورة أن توجد في العلة خصوصية ما، تكون هي منشأ لوجود المعلول منها دون غيرها. إذ مع عدم وجود هذه الخصوصية؛ لأمكن ان تكون العلة منشأ لأي معلول، وأن يكون المعلول معلولاً لأي علة. وهذا بديهي البطلان؛ لأن العلة تكون علة لمعلول معين لوجود هذه الخصوصية، والمعلول معلول لعلة محددة أيضاً لوجود هذه الخصوصية. من هنا، فالنار لا تصدر برودة، ولا الثلج يكون منشأ للحرارة والإحراق.

انطلاقاً من قاعدة السنخية هذه بين العلة والمعلول، يأتي الفلاسفة الالهيون ليقولوا: عندما تكون العلة بسيطة من جميع الجهات، كما هو المفروض في واجب الوجود، فلا يمكن أن تفرض فيها خصوصيات متعددة؛ لأن ذلك يؤدي الى التركيب، والحال انها بسيطة، فلا بد من أن نفرض وجود خصوصية بسيطة من كل جهة. وذلك يعني أنه لا يمكن ان يكون معلولها متكثرًا؛ لأن تكثر المعلولات يلزم منه تكثر الخصوصية وفق قانون السنخية كما مر، وحيث أن المفروض هو أن العلة بسيطة من جميع الجهات، فلا يصح افتراض خصوصيات متكثرة، ولا توجد فيها إلا خصوصية واحدة؛ وهي أنها بسيطة من كل جهة. فالمعلول حتماً لا بد أن يكون واحداً لا تعدد فيه، وإلا لزم منه أن ما فُرض واحداً (أي العلة) ليس بواحد بل هو كثير.<sup>(1)</sup>

#### ثالثاً: إشكالية توارد علتين على معلول واحد

إن المقصود من علتين هما: علتان التامتان المستقلتان. وعليه، فإن العلة الناقصة وما يكون جزء علة هو خارج البحث أصلاً.

(1) راجع: الشيرازي، صدر الدين، الحكمة المتعالية، م.س، مج1، ج2، ص 429-430. وراجع: الطباطبائي، محمد حسين، نهاية الحكمة، م.س، ص215-216.



فاذا ما اتضح ذلك نقول: إن قاعدة بطلان توارد علتين على معلول واحد، يعود الى كون العلتين مستقلتين إيجاباً. ومعنى توارد علتين على معلول واحد، أن كليهما له تأثير في إيجاد المعلول. وهنا لا يخرج الأمر عن احتمالات ثلاث:

- أن يكون المعلول معلولاً للعلة (أ).
- أن يكون المعلول معلولاً للعلة (ب).
- أن يكون المعلول معلولاً لمجموع (أ و ب).

أما الإحتمال الثالث فباطل؛ لأن المفروض هو كون العلة مستقلة وتامة. أما الإحتمالان الآخران فينتجان المطلوب؛ لأن العلة إن كانت هي (أ) فلا دخل ل(ب) في إيجاد المعلول. وإن كانت العلة هي (ب) فلا دخل ل(أ) عندئذ.

وعليه، فإنه لا يوجد توارد لعتين على معلول واحد. وما قد يظنه البعض معلولاً لعتين مستقلتين، إنما هو معلول لعلة واحدة فاعلة تامة ومستقلة، بينما العلة الأخرى لا دخالة لها في وجود المعلول.

إن الحديث هنا هو في العلة العرضية، وهذا هو مقتضى قولنا: إن الحديث هو عن علتين مستقلتين، أما العلة الطولية، فلا يشملها الحديث؛ لأن العلة الطولية، ليست بالحقيقة، من قبيل توارد علتين على معلول، بل مقتضى العلة الطولية، أن العلة الوسطى هي بمثابة وسائط بين العلة الأولى (واجب الوجود) وبين المعلولات.

يعطي الفلاسفة والعرفاء مثلاً على هذا الأمر، بقبض الأرواح، فإن عزرائيل الملاك الذي يقبض الأرواح، إنما هو وسيط، وإن القابض الحقيقي هو الله تعالى.

#### رابعاً: الفرق بين السبب والمباشر

من الواضح أن مفهوم العلة الإيجابية هو كون العلة هي الطرف الذي كان له دخالة مباشرة بوجود المعلول. من هذه الجهة، فالسبب هو ما يطلق عليه "إسم العلة"، وهو علة إيجاد المعلول. أما المباشر، فهو الطرف الذي يباشر في القيام بالعمل دون أن يكون هو العلة في حقيقة وجود أو إيجاد المعلول.

ومن المثال السابق حول ملاك الموت، فإن عزرائيل هو المباشر دون غيره، وكذلك الأمر في سائر الأمثال المشابهة.

ومنها قصة النبي إبراهيم (ع)، وإحياء الطير، فإنه عليه السلام هو الذي أخذ أربعة من الطير وخطل الأجزاء بعضها ببعض، ثم جعل على كل جبل جزءاً من الخليط، ثم دعاهن، فاجتمعت الأجزاء وعاد كل طير كما كان. فإن إبراهيم عليه السلام هو المباشر، أما الفاعل والمحیی الحقيقي فهو الله تعالى. نعم قد يطلق الفلاسفة الالهيون على المباشر اسم العلة او الفاعل ايضاً، لكنهم يميزون بينهما بمصطلح " الاصاله والتبع " فيطلقون على السبب اسم " الفاعل الاصيل " او "علة اصيلة" بينما يطلقون على المباشر اسم " فاعل بالتبع " او "علة بالتبع".

### المبحث الثالث – في الإمكان وتقسيماته

تحدث الفلاسفة بشكل عام عن معانٍ عدّة للإمكان. وقلنا معاني عدّة باعتبار أن ما جاء في الكلام حول الإمكان ليس أقساماً؛ إذ لو كانت كذلك لكانت العلاقة بينها هي الإشتراك المعنوي، والحقيقة أنها معانٍ مختلفة إستعمل فيها لفظ الإمكان. فالمعاني هنا بينها اشتراك لفظي ليس أكثر.. وهذه المعاني هي خمسة: عام، خاص، ووقوعي، وأخص وإستقبالي. وسنكتفي بذكر الإمكان العام والإمكان الخاص والوقوعي.

#### أولاً: الإمكان العام

أطلق الفلاسفة بشكل عام على هذا المعنى للإمكان بأنه عام؛ لأنه المفهوم العرفي للإمكان. ومعنى العرفي أي المعنى الشائع في الإستعمال، والذي يعني أن هذا الشيء غير ممتنع. فكل شيء غير ممتنع هو ممكن بالإمكان العام. وبهذا المعنى يكون الممكن مقابل الممتنع، وبالتالي فهو يشمل الواجب. فالإمكان العام أعم من أن يكون ضرورياً أو غير ضروري إذ انه يشمل الضروري أيضاً.<sup>(1)</sup>

#### ثانياً: الأمكان الخاص

ومحصله: إن كل شيء له إحدى الحالات الثلاث: إما أن يكون وجوده ضرورياً وهذا هو الواجب، أو عدمه ضرورياً وهذا هو الممتنع، أو لا يكون وجوده أو عدمه ضرورياً وهذا الذي سمّوه ممكناً. فالممكن هنا ليس غير الممتنع وحسب، بل غير الواجب أيضاً. لذا قال الفلاسفة بشكل عام: إن كل إمكان يقع مقابل ضرورة الطرف المخالف، أما الإمكان الخاص فهو سلب ضرورة الطرفين، أو قل سلب الضرورتين. وهذا الإمكان الخاص هو الذي يسميه الفلاسفة "الإمكان الذاتي".<sup>(2)</sup>

#### ثالثاً: الامكان الوقوعي

لا يكفي أن يكون الشيء ممكناً بالإمكان الذاتي كي يتحقق، بل لا بد أن يكون ممكناً وقوعاً أيضاً.

(1) راجع: الطباطبائي، محمد حسين، نهاية الحكمة، م.س، ص 61.

(2) راجع: م.ن، ص 57-60.

فالإمكان الوقوعي يلحظ الأثار الخارجية المترتبة على إيجاد الشيء وخروجه إلى الوجود، لا مجرد أن يكون قابلاً للإيجاد بذاته. بمعنى آخر، أن الإمكان الوقوعي يلحظ أن هذا الشيء لا يلزم من وجوده المحال.

فالشيء قد يكون ممكناً ذاتاً ولا يأبى الوجود بحسب ذاته ونفس الأمر، إلا أنه يلزم من هذا الوجود المحال؛ ومثاله صدور الحرارة بلا نار، فالحرارة في مرتبة ذاتها يمكن أن تصدر بلا نار، لكن حيث أن ذلك يلزم منه إنفكاك المعلول عن العلة، وصدور المعلول من دون علة هو محال، نقول أن ذلك غير ممكن وقوعاً.

#### المبحث الرابع – في قاعدة المقتضي والمانع

تعتبر هذه القاعدة من متفرعات مباحث العلة والمعلول، وهو مبحث فلسفي كما هو واضح، لكنه تسرب الى مباحث علم أصول الفقه، كغيره من المباحث الفلسفية، فطرحت هذه القاعدة بقوة في علم الأصول، لا سيما عند الحديث عن قاعدة الإستصحاب وعلاقة اليقين والشك.

وعلى أي حال، فإن عناصر هذه القاعدة تعتمد على النظرية التالية:

عند الحديث عن العلة وعلاقتها بالمعلول، فإن العلة لكي تفيض المعلول إيجاباً أو إكمالاً أو تحويلاً أو تغييراً، فإن العلة لا تفعل فعلها إلا إذا توفر في المعلول أمران<sup>(1)</sup>:

الأول: وجود المقتضى للجعل والإيجاد

الثاني: عدم وجود مانع منه.

إن شرط إنعدام المانع يرتبط بما تقدم من حديث عن الإمكان الوقوعي؛ إذ لا يكفي أن يكون الشيء ممكناً بالإمكان الذاتي كي يتحقق، بل لا بد أن يكون ممكناً وقوعاً أيضاً. والمحصلة ان قاعدة المقتضى والمانع تلحظ الإمكان بشقيّه، الذاتي والوقوعي. ويمكن التعبير عن قاعدة المقتضى والمانع بالأسلوب التالي:

تارة نحرز تحقق المقتضي للمعلول، ونحرز عدم وجود ما يمنع عن تأثير المقتضي أثره، فهنا لا ريب في تحقق المعلول؛ وذلك لتمامية علته.<sup>(2)</sup>

ومثال ذلك: أن نحرز وجود النار المقتضية لإحراق الخشب، ونحرز عدم وجود ما يمنع النار عن إحراق الخشب، وهنا لا ريب في تحقق المعلول وهو احتراق الخشب.

(1) التوفر توفر نظري، فلا يقال كيف للمعلول أن تتوفر فيه أمور وهو لما يوجد بعد. لذا فإن هذا التوفر هو من قبيل الشروط والظروف الموضوعية، وتعتبر هذه الظروف جزءاً من العلة التامة، فالنار مثلاً سبب للإشتعال، إلا أن عدم علة النار للإشتعال لا يمكن إلا إذا كان هناك مانع في المعلول كوجود الرطوبة مثلاً وما الى ذلك .

(2) راجع: الخوئي، ابو القاسم، محاضرات في اصول الفقه، قم-ايران، مركز تحقيقات كومبيوتري علوم اسلامي، دون طبعة، ج2، ص310.

## القسم الثاني الأساس العرفاني

### ( مباحث الوجود والانسان )

يتركز البحث في هذا القسم على مقارنة مفهوم الفيض؛ حيث سنتعرف على هذا المفهوم وفق الذوق العرفاني الشيعي تحديداً، مع بعض المقاربات لعرفاء آخرين منهم ابن عربي، وما يستتبعه من مباحث تتعلق بتقسيم العوالم، وما يطلق عليه اسم « التجليات » أو الوجود « الظلي ».

تتبع أهمية هذا القسم من أنه سوف يؤسس، معرفياً، لأهمية الاسماء الحسنى ومركزيتها في العلم الذي يتمتع به الأنبياء والاصياء والعرفاء، وأن هذا العلم هو باب لمراتب القرب التي تفتح الباب على نوع من التصرف في الكون. هذه الأهمية دفعت بالبعض، للقول إن من حصل على إسم حصل على علم ومفتاح من مفاتيح الكون.

كما أن مباحث ، كمبحث الانسان الكامل، تكشف عن العلاقة بين «المتصرف تكوينياً» وبين الانسان الكامل الذي هو نوع من الرابطة مع عالم الاسماء.

لقد اعتمدنا في بعض المباحث العرفانية على السيد حيدر الأملي، بوصفه يمثل الارهاصات الاولى للعرفان الشيعي الذي بدأ بالتميز عن عرفان ابن عربي، وان كان برز الاملي بوصفه شارحا لابن عربي. فيما اعتمدنا في بعض المباحث الاخرى على السيد روح الله الموسوي الخميني، بوصفه عرفانياً متأخراً، يمثل رأيه الرأي الجامع والمتوافق مع العرفان الشيعي بشكل عام.

## المبحث الأول: الفيض

تعتبر نظرية الفيض من بين النظريات التي كان لها الأثر الكبير في الفلسفة عموماً، وفي الفلسفة الإسلامية الإلهية خصوصاً، ثم دخلت الى مباحث العرفان، وشكلت محورا رئيساً فيه، وهذا من خلال نخبة من الفلاسفة المسلمين كالفارابي<sup>(1)</sup> (874 م-950م) وابن سينا<sup>(2)</sup> (980م-1037م) وإخوان الصفا<sup>(3)</sup> الذين أولوا لها أهمية كبيرة. وقبل التطرق لهذه النظرية وحيثياتها، لابد من تقديم بعض المدلولات لها.

### أولاً: المدلول اللغوي للفيض

الفيض لفظ له الكثير من المشتقات، وعلى سعة انتشاره، له مدلول واحد، وهو الكثرة حتى السيلان. ويقال: (فاض) الماء أي كثر حتى سال، وكذلك (فاض) النهر أي امتلأ حتى طفح، و(فاضت) عينه أي سال الدمع منها. وقد يستعمل للدلالة على الإشارة مثل: (فاض) الخبر أي ذاع، وكذلك على السخاء فيقال رجل (فياض) أي جواد وكريم، و(الفيض) يرد كذلك بمعنى الخروج كالقول: (فاضت) نفسه أي خرجت روحه ومات.

يقول ابن منظور (1232 م - 1311 م) في كتابه لسان العرب:

« (فيض): فاض الماء والدمع ونحوهما، يفيض فيضا وفيوضة وفيضاناً وفيوضه، أي كثر حتى سال على ضفاف الوادي، وفاضت عينه تفيض فيضاً إذا سالت ويقال: أفاضت العين الدمع تُفيضه (إفاضة)، وأفاض فلان دمعته، وفاض الماء والمطر والخير إذا كثر... وفاض

(1) هو أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان الفارابي . ولد عام 260 هـ/874 م في فاراب في إقليم تركستان وتوفي عام 339 هـ/950م . فيلسوف مسلم اشتهر بإتقان العلوم الحكيمة وكانت له قوة في صناعة الطب.

(2) ابن سينا هو أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا، عالم وطبيب مسلم من بخارى، اشتهر بالطب والفلسفة واشتغل بهما. ولد في قرية أفشنة بالقرب من بخارى (في أوزبكستان حالياً) من أب من مدينة بلخ (في أفغانستان حالياً) وأم قروية. ولد سنة 370 هـ (980م) وتوفي في مدينة همدان (في إيران حالياً) سنة 427 هـ (1037م). عُرف باسم الشيخ الرئيس وسماه الغربيون بأمير الأطباء وأبو الطب الحديث في العصور الوسطى.

(3) إخوان الصفا وخلان الوفا هم جماعة من فلاسفة المسلمين من أهل القرن الرابع الهجري والعاشر الميلادي بالبصرة اتحدوا على أن يوفقوا بين العقائد الإسلامية والحقائق الفلسفية المعروفة في ذلك العهد فكتبوا في ذلك خمسين مقالة سموها "تحف إخوان الصفا". انبثقت جماعة إخوان الصفا تحت تأثير فكر مذهب الإسماعيلية في البصرة. وكانت اهتمامات هذه الجماعة متنوعة وتمتد من العلم والرياضيات إلى الفلك السياسة وقاموا بكتابة فلسفتهم عن طريق 52 رسالة مشهورة ذاع صيتها حتى في الأندلس.

صدره بسره إذا امتلأ وباح به ... وفس (فياض): جواد كثير العدو... و(فاضت) نفسه، تفيض فيضا، خرجت» (1)

ولا يختلف مدلول كلمة الفيض في اللغة عما ورد في بعض آيات القرآن الكريم عند أغلب المفسرين. وعلى أساس المدلول اللغوي قام المدلول الفلسفي للفيض.

### ثانياً : المدلول الفلسفي للفيض

لقيت نظرية الفيض اهتمام الكثير من الفلاسفة والمفكرين، ما جعل مدلولاتها الفلسفية تتكرر وتتغير حسب نظرة كل فيلسوف لها. وتكمن أهمية نظرية الفيض في انها ركيزة اساسية لتفسير كيفية نشأة الموجودات المتنوعة من الواحد الثابت. فالوجود يصدر عنه كما يصدر النور عن الشمس تلقائياً، وهذا الفعل ضروري؛ لأنه ناجم عن طبيعة المبدأ الأول. وهكذا الفيض، لا يكون عشوائياً بل بطريقة منتظمة، فهو ينتقل من الواحد إلى الكثير، ومن الأول إلى العقول، أي من الوجود الأبدي المطلق إلى الوجود الزمني المتغير، بطريقة تسلسلية؛ بحيث تتوالد بعضها عن بعض، ويكون أول تلك الموجودات هو العقل الأول<sup>(2)</sup> وأخرها العالم المادي.

فالمطروح هو البحث عن مبرر نشوء الكثرة عن الواحد البسيط، وكذا المتغير عن الثابت، انطلاقاً من منطق السنخية ونظرية الصدور. ويلاحظ الاختلاف قديماً في تفسير مجيء الكثرة، فبعضهم ردّ الكثرة الى فعل الهيولى، كما هو الحال مع انكساغورس<sup>(3)</sup> (428-

(1) ابن منظور ، جمال الدين محمد بن مكرم بن علي ، لسان العرب، م.س، ج10، ص366، ( مادة فيض).  
(2) العقل الأول: وهو جوهر غير متجسم أصلاً ولا هو في مادة و هو عند الفارابي الأول الذي يفيض عن الله. وهو الحقيقة المحمدية عند صدر الدين الشيرازي. راجع: دغيم، سميح، موسوعة مصطلحات صدر الدين الشيرازي، م.س، ج1، ص 600.

(3) يُعدّ أنكساغورس أحد الفلاسفة الملطيين، والحكام السبعة، أخذ الفلسفة عن أنكسمينس (أحد تلامذة طاليس)، أتى بعد "ديموقريطس"، ففند آراءه والتي تزعم أن حركة الذرات هي نتيجة (ضرورة عمياء) تدفعها إلى الحركة والتلاقي والتشابك والتمازج.



500 ق.م) واتباعه، وبعض آخر اعتبرها جاءت بسبب كثرة الآلات، كما ان آخرين قالوا انها جاءت من قبل المتوسطات، مثلما هو الحال مع افلاطون (427-347 ق.م)<sup>(1)</sup>. والعقل الأول هو الذي يحرك الفلك الأكبر<sup>(2)</sup>، وبعده تأتي عقول الأفلاك الثمانية تباعاً، بعضها عن بعض، والعقول التسعة مجتمعة تمثل مرتبة الوجود الثانية. وفي المرتبة الثالثة يوجد العقل الفعال<sup>(3)</sup> في الإنسان، وهو الذي يصل العالم العلوي بالمادي، وتأتي النفس في المرحلة الرابعة، وكل من العقل والنفس لا يدلان على حال الوحدة الخالصة، بل يتكثران بتكثر أفراد الإنسان. وفي المرتبة الخامسة توجد الصورة، وتأتي المادة في المرتبة السادسة، وبها تنتهي سلسلة الموجودات التي ليست ذواتها أجساماً. أما الأجسام فمنشؤها القوة المتخيلة في العقل، وهي أجناس ستة مقابلة لمراتب الموجودات العقلية: وهي الأجسام السماوية والحيوان الناطق، الحيوان الغير ناطق، أجسام النباتات والمعادن والأسطقسات<sup>(4)</sup> الأربعة وهي الماء والهواء والتراب والنار<sup>(5)</sup>. كما أن هناك بعض التفسيرات أو المدلولات الأخرى لنظرية الفيض لا تختلف كثيراً عن ما ذكرناه.<sup>(6)</sup>

فجميع المفارقات التي تصدر عن المبدأ الحق هي جواهر محرّكة للأفلاك، فكل واحد منها يعد مبدءاً لتحريك فلكه الخاص، كما يعد غاية هذا التحريك بالشوق والتشبه. يظل الاختلاف منحصراً حول المبدأ الحق الذي جعل منه ارسطو (384 - 322 ق.م) مبدءاً لتحريك الفلك الأقصى، ومن ثم تحريك كل ما تحته من الاجرام، وبالتالي فان جميع

(1) راجع: ابن رشد، ابو الوليد محمد بن احمد، تهافت التهافت، تح: سليمان دنيا، مصر، دار المعارف، ط1، 1964م، ص176-177.

(2) الفلك الأكبر: يقصد به الأفلاك الثمانية و العقول التسعة التي تتحرك بفعل العقل الأول.

(3) العقل الفعال: هو العلة الفاعلة للإدراك و مبدأ الكمال، أي هو الذي يخرج المعقولات من الماديات وهو عند الفارابي الروح القدس. وهو عقل بسيط ويطلق عليه صدر الدين الشيرازي احيانا اسم القلم. راجع: دغيم، سميح، موسوعة مصطلحات صدر الدين الشيرازي، م.س، ج1، ص605-608.

(4) الأسطقس: لفظة يونانية معناها العنصر، (element)، وهي عند قدماء اليونان العناصر الأربعة: الماء والأرض والهواء والنار. راجع: صليبيا، جميل، المعجم الفلسفي، قم، ذوي القربى، ط1، 2007م، ج1، ص78.

(5) راجع: إسماعيل، محمود، سوسيولوجيا الفكر الإسلامي - طور الازدهار، بيروت- لبنان، سينا للنشر، ط1، 2000م، ج3، ص137.

(6) راجع: ابن رشد، تهافت التهافت، م.س، ص49، وكذلك: ابن رشد، ابو الوليد محمد بن احمد، تفسير ما بعد الطبيعة، تح: مورييس بويج، بيروت، دار المشرق، دون تاريخ، ج3، ص1684.

المفارقات عند ارسطو، بما فيها المبدأ الحق، لها خصوصية التحريك المباشر للافلاك. ومن وجهة نظر ارسطو انه لا يوجد هناك جواهر خالية من فعل التحريك، الامر الذي يخالفه الفلاسفة المسلمون اذا ما استثنينا ابن رشد (520 هـ - 595 هـ)<sup>(1)</sup>. و يطلق الفيض في اصطلاح الفلاسفة المسلمين على فعل فاعل يفعل دائماً لا لعوض ولا لغرض، وذلك الفاعل لا يكون إلا دائم الوجود؛ لأن دوام صدور الفعل عنه تابع لدوام وجوده. وهو المبدأ الفياض والواجب الوجود الذي يفيض عنه كل شيء، فيضا ضروريا معقولا.

وعلى ضوء هذه التعريفات الفيضية يمكننا إعطاء مفهوم شامل: وهو أن نظرية الفيض في مفهومها الفلسفي، نظرية فلسفية تاريخية، وضعها أصحاب الأفلاطونية المحدثة، لتفسير كيفية خلق العالم، وكيفية صدور الكثرة عن الواحد، ثم انتقلت إلى العالم الإسلامي فصاغها فلاسفته صياغة جديدة، مع المحافظة على جوهرها وأطرها السابقة<sup>(2)</sup>.

### ثالثاً : المدلول العرفاني للفيض

لا يختلف العرفاء ( كأبن عربي وحيدر الآملي ) كثيراً في فهمهم لمفهوم الفيض وطبيعة التنزيل والصدور لدى المفارقات العلوية، عن الفلاسفة المسلمين، لكنهم يختلفون في كفيته. فما صدر عن المبدأ الحق عندهم، إنما هو جملة العالم بأسره دفعة واحدة، وهو ما يطلقون عليه اسم الوجود المنبسط العام، والذي يفيض على كل موجود من الموجودات الخاصة. ومع ذلك فإن اول تعين لهذا الصدور، ضمن الوجود المنبسط العام، هو العقل الاول<sup>(3)</sup> حسب تعبير الفلاسفة؛ الا ان للعرفاء اصطلاحات اخرى اضافية،

(1) راجع: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، م.س، ج3، ص1684.

(2) راجع: الزيني، محمد عبد الرحيم، مشكلة الفيض عند فلاسفة الإسلام، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، 1993م، ص14.

(3) راجع: الآملي، حيدر، رسالة نقد النقود في معرفة الوجود ( المطبوع مع كتاب جامع الاسرار ومنبع الانوار)، تح: هنري كوربان وعثمان يحي، بيروت، مؤسسة التاريخ العربي، ط 1، 2005م، ص686-687.

فيطلقون عليها اسم: العقل، الروح، النور، الانسان الكبير وغير ذلك، وهي التي سماها الشيخ محي الدين ابن عربي (558 هـ - 638 هـ) «الحق المخلوق والحادث القديم»<sup>(1)</sup>. أما الاختلاف في شرح كيفية الفيض أو الصدور، فيعود الى أن الفلاسفة المسلمين يعتبرون أن ما صدر « من الحق تعالى الا العقل الأول ، والباقي صدر من العقل الأول، لكن ليس (الأمر) كذلك؛ لأنه عندنا، هذه الحقيقة ( الأولى) ومجموعة الحقائق والعالم بأسره على سبيل الكل والاجمال، صدر من الحق تعالى دفعة واحدة....وهذه الحقيقة...عندنا هي الوجود العام، الفائض على كل موجود من الموجودات العلمية والعينية، من الحضرة الأحدية المسماة بحضرة الذات أزلاً وأبدأً، لا كالعقل الأول الذي لا يفيض الا على النفس الكلية فقط، أو العقل الثاني...أو غير ذلك»<sup>(2)</sup>.

ورغم ما ظهر من إختلاف في تفسير كيفية الفيض والصدور، فإن صدر الدين الشيرازي- بوصفه حكيماً جمع بين الفلسفة والعرفان- حاول التوفيق بين المذهبين؛ وذلك لأن العرفاء وإن قالوا بالصدور الجملي والكلي للعالم دفعة واحدة عبر الوجود المنبسط، فإنهم لا ينكرون التسلسل والترتيب في التعينات الخاصة. وبالتالي فقد اعتبر الشيرازي أن ما ذكره العرفاء حول الوجود المنبسط هو ذاته عبارة عن العقل الأول من حيث التفصيل، أما من حيث تعينه الخاص، فهو ايضاً عبارة عن جميع ما في العالم من موجودات؛ ولكن على نحو الكمال والاجمال.<sup>(3)</sup>

نعم قد ظهر لأبن عربي تصورات مختلفة وعديدة ازاء موقفه من نظرية الصدور. فهو احياناً يستدل على خطأ التعميم القائل (الواحد لا يصدر عنه الا واحد) بدليل هندسي مفاده: ان النقطة رغم انها تعد واحدة، الا ان من الممكن ان ينشأ منها خطوط متعددة. فاذا كانت النقطة مفترضة في مركز الدائرة، فان من الجائز ان يرسم عليها خطوط تنتهي

(1) ويطلق عليه ابن عربي ايضاً : اله المعقّدات والاله المخلوق، والاله المجعول والحق الاعتقادي. راجع : الحكيم، سعاد، المعجم الصوفي، بيروت، دندرة للطباعة والنشر، ط1، 1981م، ص87(باب اله المعقّدات). وكذلك راجع: الأملي، حيدر، رسالة نقد النقود في معرفة الوجود م.س، ص686.

(2) الأملي، حيدر، رسالة نقد النقود في معرفة الوجود م.س، ص686-687 .

(3) راجع: الشيرازي، صدر الدين، الحكمة المتعالية في الاسفار الاربعة، م.س، مج1، ج2، ص425

الى نقط متعددة في المحيط، بحيث ان جميعها يقابل تلك النقطة وجهاً لوجه<sup>(1)</sup>. والواقع انه يمكن انشاء ما لا نهاية له من الخطوط المنبثقة من نقطة المركز، والتي تفضي الى رسم ما لا نهاية له من النقط على المحيط. لكن انما يصح ذلك باعتبار ان نقطة المركز لم تعد نقطة بسيطة، بل هي مركبة الى ما لا نهاية له من النقط الجزئية، وهو امر لا يتنافى مع قاعدة الصدور، مثلما اشار الى ذلك صدر المتألهين وهو في معرض رده على ذلك الاستدلال الذي نسبه الى بعض الأذكياء.<sup>(2)</sup>

وحيث رفض ابن عربي مفاد نظرية (الواحد لا يصدر عنه الا واحد)، حاول ان يفسر علة الكثرة من خلال فكرة التثليث التي اناط بها الایجاد والتنزيل. فالثلاثة عنده هي ابسط الكثرة<sup>(3)</sup>، او انها اول الافراد وعنها وجد العالم. فهي في الحضرة الالهية عبارة عن علم وعالم ومعلوم، وان هذه العلاقة الثلاثية اقتضت العلاقة بين الحق والاعيان الثابتة. فالواحد بمفرده لا ينتج، وكذا الاثنان لا ينتجان ما لم يقم بينهما حركة الجماع وهي الفردية، وبالتالي فبالاحدية ظهرت الاشياء عن الله الواحد من جميع الوجوه. فالموجود الذي صدر انما صدر بثلاثة اعتبارات، هي اصل النتائج كلها، وهي وجود الذات، وكونها قادرة، وكونها متوجهة. فبهذه الاعتبارات والوجوه ظهرت الاعيان.<sup>(4)</sup>

مع هذا، فهناك موقف اخر لابن عربي ازاء قاعدة الصدور الانفة الذكر، حيث عدّها صحيحة تماماً من الناحية العقلية، بل وتنطبق على جميع الموجودات باستثناء احدية الحق، حيث الكثرة تصدر عنها، وذلك لان احديته خارجة عن حكم العقل وطوره «فأحدية حكم العقل هي التي لا يصدر عنها الا واحد، واحدية الحق لا تدخل تحت الحكم»<sup>(5)</sup>. كذلك فلو صدر عن الحق جميع العالم، فانه لا يصدر عنه الا واحد، حيث انه مع كل واحد من حيث احديته، لكن الامر يختلف عما يقوله الفلاسفة كما اشار الى ذلك.<sup>(6)</sup>

(1) راجع: ابن عربي، محي الدين، الفتوحات المكية، بيروت، دار احياء التراث العربي، ط1، 1418هـ. 1998م، ج1، ص329. كذلك: الأملی، حيدر، المقدمات من كتاب نص النصوص، تح: هنري كربين وعثمان يحيى، بيروت، مؤسسة التاريخ العربي، ط1، 2005م، ص115-116

(2) راجع: الشيرازي، صدر الدين، الحكمة المتعالية في الاسفار الاربعة، م.س، مج1، ج2، ص427.

(3) راجع: بلاثيوس، اسين، ابن عربي حياته ومذهبه، ترجمه عن الاسبانية عبد الرحمن بدوي، بيروت، دار القلم، الكويت. وكالة المطبوعات، 1979م، ص268.

(4) رجع: ابن عربي، محي الدين، كتاب الحروف الثلاثة التي انعطفت واخرها على اوائلها، رسائل ابن عربي، تحقيق وتقديم سعيد عبد الفتاح، بيروت، مؤسسة الانتشار العربي، ط1، 2001م، ص135.

(5) ابن عربي، الفتوحات المكية، م.س، ج2، ص33

(6) راجع: م.ن، ج2، ص427.

في محل آخر رأى ان التعدد الصادر عن الواحد ممكن باعتبار القوابل، لا باعتبار ذات الواحد. والمسألة عنده مفسرة بحسب ظهور الحقيقة الواحدة في المرايا المتعددة والمختلفة، حيث تتعدد الصور وتختلف في هذه المرايا مع ان الحقيقة واحدة، وكذا في علاقة المبدأ الحق مع تجلياته المختلفة. فهو لا يرى غير الذات الالهية وهي متجلية في كل شيء، كأمر واحد يظهر بمظاهر مختلفة، كلها تبدو كونها مرايا لحقيقة واحدة، او انها اسماء وصفات هذه الحقيقة المطلقة، وان تجلي الواحد في المقامات والمراتب تُظهر الوحدات المتعددة، تعدد الوجه الواحد في المرايا المتعددة، وليست هناك كثرة دالة على الاختلاف، حيث العدد لا يولد كثرة في العين، فالعالم كله وحدات ينضاف بعضها الى بعض فتسمى مركبات<sup>(1)</sup>.

او يمكن القول ان صدور الكثرة او التعدد عن الواحد هو باعتبار ما عليه الاعيان الثابتة، التي هي قوابل متعددة وغير متناهية. وعليه صح ما يقوله العرفاء بأن المبدأ الحق هو الواحد الكثير، فكيف لا تصدر عنه كثرة؟!

ومع هذا، فان رؤية ابن عربي في علاقة المبدأ الحق بالكائنات هي رؤية مبتنية الى حد بعيد على تلك القاعدة. فاستناداً الى تصويره الرمزي تبعاً للالفاظ الدينية، اعتبر ان للتجلي مراتب، وأن أول هذه المراتب هي الروح الكلي او العقل الاول الموصوف بالقلم، ومنه تشتق سائر العقول، ثم النفس الكلية الموصوفة باللوح المحفوظ<sup>(2)</sup>؛ حيث انها اول موجود انبعاثي، فقد طلب القلم موضع اثر لكتابتته فانبعث من هذا الطلب اللوح، وذلك كانبعث حواء من ادم، اي كان بين القلم واللوح اول نكاح معنوي معقول وله اثر حسي مشهود، ومنه عملنا بالحروف المرقومة عندنا<sup>(3)</sup>. ومن عملية النكاح بينهما ولد توأمان، حيث اول ما القت النفس علم الطبيعة الكلية، والتي عنها ظهرت العناصر الاربعة، ثم بعدها الهباء

(1) راجع: كشف الغايات في شرح ما اكتتفت عليه التجليات، وهو شرح لكتاب التجليات الالهية لابن عربي لم يعرف مؤلفه، تحقيق عثمان اسماعيل يحيى، طهران، مركز نشر دانشكاهي، 1367هـ، ص 354-355، وراجع: ابن عربي، محي الدين، ترجمان الاشواق، بيروت، دار صادر، 1386هـ. 1966م، ص46.

(2) احياناً يعبر ابن عربي عن اللوح المحفوظ بالعقل، كما هو الحال في كتاب: شق الجيب بعلم الغيب، رسائل ابن عربي، م.س، ص288.

(3) ذكر ابن عربي بهذا الصدد ما ورد في الشرع بان اول ما خلق الله القلم ثم خلق اللوح وقال للقلم: اكتب، قال القلم: وما اكتب؟ قال الله له: اكتب وانا املي عليك. فخط القلم في اللوح ما يملي عليه الحق وهو علمه في خلقه الذي يخلق الى يوم القيامة. وذكر ابن عربي ان عدد ما ضمه اللوح من الكلمات بعد الفراغ من الكتابة هو مائتا الف آية وتسع وستون الف آية ومائتا آية، وهو ما يكون في الخلق الى يوم القيامة من جهة ما تلقىه النفس في العالم عند الاسباب؛ راجع: الفتوحات المكية، م.س، ج1، ص191. وج2، ص421.

او الهيولى الكلية، ومن نكاح هذين التوأمين ولدت صورة الجسم الكلي، وهكذا استمر التوالد ونزل الى العالم السفلي.<sup>(1)</sup>

#### رابعاً : الواسطية في الفيض

إن الفيض والتجلي، يوضح انه يجري وفق قاعدة تسلسلية حسب الاكثر احاطة وسعة وجودية ؛ ففي كل عالم من العوالم يكون الاول ظهوراً هو من كان وجوده اكثر احاطة، فيكون، بالتالي هو الواسطة لما دونه من عوالم .

وقد بين روح الله الخميني ( 1902م - 1989م) هذه النظرية بطريقة تسلسلية. فأعتبر أن أول ما يفيض عن الحقيقة الغيبية بالتجلي الحبي الذاتي هو حضرة الاسم الاعظم: «أي الاسم الله بحسب مقام تعينه باستجماع جميع الاسماء والصفات، وظهوره في جميع المظاهر والآيات، فإن التعيين الأول للحقيقة اللامتعيّنة هو كل التعينات والظهورات»<sup>(2)</sup>. فظهور الاسم الاعظم يكون بواسطة الفيض الاقدس الاول.

ومن هنا تبدأ نظرية الوسائط بالظهور، اذ «لا يرتبط واحد من الاسماء والصفات بهذا الفيض الاقدس الا بتوسط الاسم الاعظم»<sup>(3)</sup>.

وبعد ظهور الكثرة الاسمائية بواسطة الاسم الاعظم، تظهر للاسماء لوازم في الحضرة الواحدية، وإقتضى كل اسم لازماً له. وهذه اللوازم هي ما يطلق عليه العرفاء اسم «الاعيان الثابتة». وتسمى ايضاً لوازم الاسماء في الحضرة العلمية.

وعلى نسق ظهور الاسماء، يشرح الخميني ظهور الأعيان الثابتة، فإن تجلي العوالم كلها تسير على نسق واحد، لناحية ان الاتم هو الاول ظهوراً، وهو الواسطة في ظهور البواقي. ولما كان لكل اسم لازماً له ، ولما كان الإسم الأعظم هو الأول ظهوراً في عالم الأسماء، وهو الواسطة في ظهور باقي الاسماء، كذلك الأمر في الأعيان الثابتة. فان العين الثابت للاسم الاعظم هو الاول ظهوراً في الحضرة العلمية، وهو ما يطلق عليه اسم " العين

(1) راجع: ابن عربي، الفتوحات المكية، م.س، ج 2، ص422.

(2) الخميني، روح الله الموسوي، مصباح الهداية الى الخلافة والولاية، لبنان، مؤسسة الاعلمي، ط 1، 2006م، ص25.

(3) م.ن، ص25.

الثابت المحمدي" أي العين الثابت للانسان الكامل بالاصطلاح العرفاني<sup>(1)</sup>. وهذا العين الثابت المحمدي هو الواسطة في ظهور باقي الاعيان<sup>(2)</sup>.

وللاعيان الثابتة دور هام في الفكر العرفاني؛ لأنها هي ايضا حضرة القضاء الالهي والقدر الربوبي. وبحسب تعبير الامام الخميني نفسه، فان في هذه الحضرة « يختص كل صاحب مقام بمقامه، ويقدر كل استعداد وقبول » ، فان ظهور الاعيان الثابتة في الحضرة العلمية هو عبارة عن « تقدير الظهور العيني في النشأة الخارجية»<sup>(3)</sup>.

إن هذا المعنى للاعيان الثابتة سيفضي، الى ان العلوم التي يحصل عليها الاولياء بشكل عام، والنبي او الولي بشكل خاص، إنما هي بواسطة الارتباط بحضرة القضاء والقدر، وانكشاف هذه الحضرة له. وهذه المعارف هي ما تسمى بعلم الغيب التي يُطلع الله عليها من ارتضى.

وبعد عالم الاعيان يستمر الفيض الالهي، فكان تجلي المشيئة المطلقة، وتسمى ايضاً الفيض المقدس.

وهذه المشيئة المطلقة لها اسماء شتى، واصطلاحات مختلفة، حسب المراتب والمقامات، فهي : الوجود المنبسط على هياكل الممكنات، والنفس الرحماني، والنفخ الربوبي، ومقام الرحمانية والرحيمية، والبرزخية الكبرى<sup>(4)</sup>.

وتبرز هنا تسمية انفراد بها السيد الخميني، فهو يطلق على المشيئة المطلقة اسم «الحقيقة المحمدية بالنشأة الاولى»<sup>(5)</sup>.

وبواسطة هذه المشيئة المطلقة تبدأ العوالم العينية بالظهور. وأول هذه العوالم هو عالم العقول المجردة. ويطلق عليها اسماء شتى بحسب المذاهب والمشارب والانواق : عالم الانوار، عالم الجبروت، عالم الملائكة .

(1) راجع: الخميني، روح الله الموسوي، مصباح الهداية الى الخلافة والولاية، م.س، ص52.

(2) راجع: م.ن، ص53.

(3) م.ن، ص54.

(4) راجع: م.ن، ص84.

(5) قارن : م.ن، ص84 وص 106.

وهذا التجلي الأول هو نبوة الانسان الكامل، اي الحقيقة المحمدية بحسب العرفاء، ومنهم ابن عربي، وهو الحقيقة المحمدية بنشأتها الثانية عند الامام الخميني<sup>(1)</sup>. والحقيقة المحمدية عند العرفاء هي النور الاول عند بعض، والعقل الاول عند آخرين، كل حسب ذوقه ومشربه واصطلاحه.

إن الوسائط في الفيض فيما يتعلق بعالم الاسماء والصفات لا تثير اي إشكال أو شبهة، على إعتبار أن الاسماء، وفق من يقول بنظرية الفيض، هي عين الذات الالهية، وتالياً لا تثير جدلاً كبيراً.

أما في عالم الأفعال، فقد أثارت هذه النظرية بعض الاشكالات، خصوصاً عند تفسيرها بأنها من قبيل سلسلة العلل الطولية لا العرضية. على اعتبار أن القول بانها علل عرضية توجب الشرك الصريح.

من هنا حاول السيد كمال الحيدري (1956م-الآن) التهرب من القول بانها من قبيل العلل الطولية. ولا شك ان فهم العلل الطولية على انها عبارة عن علل تنتهي معها « ولاية الله ( سبحانه) عند حد معين لتبدأ ولاية المخلوق»<sup>(2)</sup> هو فهم يبرر للبعض التهرب منه، أو السعي للبحث عن معنى آخر للواسطية في الفيض لا يترتب عليه شرك خفي أو ظاهر<sup>(3)</sup>؛ ولذلك سعى الحيدري للحديث عن نظرية " التجلي والظهور " التي تحدث عنها العرفاء<sup>(4)</sup>.

على اننا لا نرى فرقا كبيرا بين نظرية التجلي والظهور، وبين نظرية العلل الطولية. أو على اقل التقادير لا نرى داعياً لرفع اليد عن العلل الطولية لتفسير نظرية الوساطة في الفيض.

ولعل الخطأ الذي وقع به الحيدري انه حصر معنى العلل الطولية بالمعنى المتقدم، اي ان مقتضى العلل الطولية هو ان العلة العليا تنهي ولايتها لتبدأ ولاية اخرى، مع ان هذا المعنى انما يكون في العلل المادية، ولا ينطبق هذا المعنى على العلة الواجبة. وقد اشرنا الى ذلك في القسم الاول.

(1) راجع: الخميني، مصباح الهداية الى الخلافة والولاية ، م.س، ، ص106.

(2) الحيدري، كمال، التوحيد بحوث في مراتبه ومعطياته، بيروت، دار الاضواء، ط1، 2003م، ج2، ص382.

(3) راجع: م.ن، ج2، ص382.

(4) راجع: م.ن، ج2، ص383.



فجميع العلل الطولية التي تقع في طول العلة الواجبة، ترتبط ارتباطاً دائماً مع الواجب بمقتضى قيوميته تعالى. ومعنى القيومية هو ان العلل انما تعمل عملها مستمدة وجودها من الواجب على نحو " دائمي ومتجدد". وهذا المعنى للعلل الطولية المرتبطة بالواجب، لا يخرج عن معنى نظرية التجلي والظهور بشكل او بأخر<sup>(1)</sup>. ولا شك أن الفلاسفة الذين ذهبوا للقول بالعلل الطولية، لم يقصدوا المعنى الذي ذكره الحيدري. كيف ومعظمهم على الأقل لا يقول بالتفويض الذي هو من لوازم هذا المعنى. وبالجملة، فإن القول بالعلل الطولية لا يتعارض مع نظرية التجلي والظهور، بل يعضد بعضها بعضاً. وكلتا النظريتين تؤكدان حقيقة واحدة هي : نفي الفعل على نحو الاستقلال.

#### خامساً : دائمية الفيض

ولما كان الله مستجمعاً للكلمات المطلقة، وكانت هذه الكلمات المسماة أسماء، هي عين الذات، كان فيضه دائماً لا ينقطع، وواحداً مطلقاً. وعليه، فالاختلاف في الفيض - كما يرى الطباطبائي - إنما يعود لإختلاف القوابل. فيتكثر الفيض بتكررها، ويختلف باختلاف قوابلها، بين من يردّ هذا الفيض ولا يقبله ويتلبس بخلافه، وبين قابل له تاماً أو قابل له ناقصاً. ويشبهون الفيض بالشمس التي تفيض نوراً واحداً متشابهاً، لكن الأجسام التي ينعكس عليها النور تظهر بحسب ما عندها من الإستعداد<sup>(2)</sup>. وقد يشبهونه أيضاً بما جاء في القرآن الكريم من قوله تعالى : ﴿ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةً بِقَدَرِهَا ﴾<sup>(3)</sup>. فالمطر النازل من السماء واحد، يأخذ كل واحد منه بحسبه، فتتشكل الأنهار والسواقي والمجاري كل بحسب استعداده وقابليته.

(1) ملخص نظرية التجلي هو مقتضى مثال المرآة : فكما ان النار المنعكسة في المرآة ليست هي النار على الحقيقة، وكذلك ليست غيرها. وطالما ان جميع المخلوقات هي مظاهر ومجالٍ للحق تعالى، فان الانسان يمثل المرآة التي تعكس جمال الحق وجلاله، اي تعكس اسماء الله وصفاته. وكلما صُقلت هذه المرآة أكثر، كلما كان التجلي فيها أقوى وأظهر. لتلخص النظرية الى القول: إن جميع ما تملكه هذه المخلوقات إنما هو إنعكاس وإراءة لما هو موجود عند الله سبحانه وتعالى. راجع : الحيدري، كمال، التوحيد بحوث في مراتبه ومعانيه، م.س، ج2، ص383 و386.

(2) راجع: الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، بيروت، دار الكتاب العربي، ط1، 2009م، ج13، ص65، ( في معرض تفسيره لقوله تعالى : وما كان عطاء ربك محظوراً ( الاسراء، آية 20 )).

(3) سورة الرعد، الآية 17.

## سادسا : اقسام الفيض

يتحدث العرفاء بشكل عام عن قسمين من الفيض، يطلقون على الاول اسم الفيض الأقدس، وعلى الثاني اسم الفيض المقدس .

### 1- الفيض الأقدس

قد ظهر من ما مر ان أول كثرة ظهرت في الوجود هي الكثرة الاسمائية الصفاتية<sup>(1)</sup>، وان لهذه الأسماء تجليين: الأول هو تجلي لوازم الأسماء في الحضرة العلمية وهي المسماة بالأعيان الثابتة، ويطلقون على هذا التجلي اسم الفيض الأقدس.

فالفيض الاقدس هو «سر التجلي الذاتي الحبي، الموجب لوجود الأشياء واستعداداتها في الحضرة العلمية ثم الفعلية.»<sup>(2)</sup>

وبذلك يظهر أن الأعيان، والتي هي عبارة عن قوالب للتجليات «كلها فائضة من الله تعالى بالفيض الاقدس والتجلي الذاتي، ولهذا قيل أنها ليست بجعل جاعل».<sup>(3)</sup> وقد أطلق عليه اسم الأقدس لتقدسه من «شوائب الكثرة الاسمائية ونقائص الحقائق الإمكانية».<sup>(4)</sup>

إلا أن الامام الخميني جعل للفيض الأقدس مرحلتين، إن جاز التعبير، الأول ظهرت به الاسماء، والثاني ظهرت به لوازم الاسماء في الحضرة العلمية.

ويقدم السيد الخميني لكلامه هذا بأن الذات الالهية هي هوية غيبية أودية، لا إسم لها ولا رسم ولا اثر لحقيقتها المقدسة في عالم الملك والملكوت، ولا يمكن إدراكها، فهي محجوبة بالحجب النورانية التي هي حجب الاسماء. وهي ما يطلق عليه العرفاء اسم " عنقاء مغرب" ، وان كل اسم او تعبير يطلق على هذه المرتبة، انما هو من ضيق العبارة. «وهذه الحقيقة غير مربوطة بالخلق، متباينة الحقيقة عنهم، ولا سخرية بينها وبينهم اصلاً».<sup>(5)</sup>

(1) ليس المقصود من الكثرة هنا الكثرة الحقيقية، بل هي كثرة اعتبارية مفهومية؛ لان الاسماء عين الذات ، حسب اعتقاد الشيعة الامامية، والذات واحدة بسيطة لا تكثر فيها. وبالجمله فان الكثرة الاسمائية تعود الى منشأ انتزاع هذه الاسماء.

(2) الأملي، رسالة نقد النقود في معرفة الوجود، م.س، ص682.

(3) م.ن، ص683.

(4) م.ن، ص683.

(5) الخميني، مصباح الهداية، م.س، ص19.

وحتى الاسماء الإلهية ، بحسب كثرتها العلمية <sup>(1)</sup>، لا ارتباط لها بهذا المقام الغيبي، وغير قادرة على أخذ الفيض من حضرته بلا توسط، بما فيها الاسم الأعظم، والذي هو مقام استجماعه للأسماء، استجماع الكل للأجزاء <sup>(2)</sup>.

ولما إقتضى التجلي الحبي الذاتي الظهور، ولما كان لا بد لظهور الاسماء من خليفة يكون واسطة في ظهور الاسماء، صدر الامر « باللسان الغيبي من مصدر الغيب على الحجاب الأكبر والفيض الاقدس الانور بالظهور في ملابس الاسماء والصفات... » <sup>(3)</sup>. فظهور الاسماء، وأولها الإسم الأعظم، كما تقدم في النقطة السابقة عند الحديث عن الواسطية، إنما هو بواسطة الفيض الاقدس. وهذا ما يطلق عليه السيد الخميني: الفيض الاقدس الاول.

أما الفيض الاقدس الثاني عند السيد الخميني، فهو عينه الفيض الاقدس عند باقي العرفاء.

وما ينبغي الإشارة اليه، هو اننا ذكرنا أن الإسم الأعظم بحسب أحد اوجهه، والذي هو مقام استجماعه للاسماء، لا إرتباط له بالحقيقة الغيبية إلا بواسطة الفيض الاقدس الاول؛ وذلك لأن المقام الثاني للإسم الأعظم هو نفسه الفيض الاقدس.

وبذلك يظهر أن للإسم الأعظم وجهين: وجه لذاته، وهو مقام استجماعه للاسماء، ووجه للحقيقة الغيبية، وهذا هو الفيض الاقدس من شوائب الكثرة والظهور <sup>(4)</sup>.

## 2- الفيض المقدس

ظهر مما تقدم أن الفيض المقدس هو « عبارة عن التجلي الأسمائي الموجب لظهور ما تقتضيه استعدادات الأعيان في الخارج » <sup>(5)</sup>.

(1) أي الكثرة المفهومية للاسماء على اعتبار ان لا كثرة حقيقية كما مر سابقا.

(2) راجع: الخميني، مصباح الهداية، م.س، ص 22.

(3) م.ن ، ص 23.

(4) راجع: م.ن، ص 22.

(5) الأملي، حيدر، نقد النقود، م.س، ص 682.

إذن، فما قُدِّر من استعدادات في الأعيان الثابتة، يظهر في عالم الأعيان الخارجية، وهذا الظهور والتحقق في الخارج هو الفيض المقدس. وهو ما تحدثنا عنه تحت اسم «المشيئة المطلقة». وقد سُمي بالمقدس « لتقدسه عن الإمكان ولواحقه والكثرة وتوابعها». (1)

وبالمحصلة، فإن ظهور الأعيان الخارجية مترتب على الفيض المقدس، والفيض المقدس مترتب على الأقدس، الذي بدوره مترتب عن الأسماء الإلهية، المترتبة عن الكمالات الذاتية الأزلية. (2)

---

(1) الخميني، مصباح الهداية، م.س، ص84.

(2) راجع: الأملي، نقد النقود، م.س، ص683.

### المبحث الثاني : الأسماء والصفات

أولى العلماء المسلمون على إختلاف مشاربهم عناية خاصة بعلم الاسماء والصفات الإلهية، لإرتباط هذا العلم بالتوحيد الذي يقوم عليه الإسلام، وأعتبروا أن هذا العلم هو من أشرف العلوم؛ لأن موضوعه هو أشرف المعلوم (الله).

ولسنا هنا للحديث عن هذا العلم بتفاصيله، وموارد الإشتراك والإختلاف فيه، وإنما بالمقدار الذي نحتاجه في اظهار العلاقة بين «تجلي» الاسم في الولي، ثم التصرف في التكوين وفق هذا الاسم.

### أولاً : الإسم اللفظي والأسم الخارجي

في البداية لا بد من التفريق بين الإسم اللفظي والاسم الخارجي. فالإسم اللفظي هو عبارة عن تلك الحروف التي وضعت للدلالة على شئ ما، سواء كان هة وجوداً خارجياً أو وجوداً ذهنياً، فهو لفظ وضع بهدف الدلالة. أما الإسم الخارجي فهو نفس الذات الخارجية المتحققة، فإن وضع بإزائها لفظ للدلالة عليها، سمي ذلك اللفظ بإسم الإسم.

من هنا نأتي لنقول : إن المقصود بالأسماء الحسنى الإلهية ليس الالفاظ؛ لأن هذه الألفاظ حاكية عن مسمياتها الخارجية، والتي هي الأسماء الخارجية. فيتحصل لدينا أن الإسم الإلهي هو الذات مأخوذة بوصف من الأوصاف.

ولذلك نجد العلامة محمد حسين الطباطبائي ( 1904 - 1981م) يذهب الى أن «الإسم بمعنى الذات مأخوذاً بوصف من أوصافه فهو من الاعيان لا من الالفاظ». (1) والسبب في ذلك، من وجهة نظره، أن الناس « وجدوا لفظ الإسم موضوعاً للدال على المسمى من الالفاظ، ثم وجدوا أن الأوصاف المأخوذة على وجه تحكي عن الذات وتدل عليه». (2)

وبعبارة أخرى، لما كان اللفظ يدل على ذات خارجية، قام الناس وسموا هذه الأوصاف الدالة على الذات بأنها اسماء أيضاً. ممّا انتج أن الإسم كما يكون امراً لفظياً، كذلك يكون امراً خارجياً عينياً.

(1) الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، م.س، ج1، ص17، ( في تفسيره للبسملة ).

(2) م.ن، ج1، ص17.

وبسبب هذا الوضع وقعت المشاجرات بين المتكلمين في الصدر الأول من الإسلام حول هل الإسم عين المسمى أو غيره.<sup>(1)</sup>

### ثانياً : تدبير الأسماء للوجود

لما كانت الأسماء هي الذات مأخوذة بوصف من الأوصاف التي فيها حسن منزه عن النقائص، فإن كل ما يصدر من الله تعالى من أفعال، فهو مرتبط بإسم من الأسماء الإلهية ومترتب عليه. فإذا ما صدر فعل منه تعالى يطلق عليه الإحياء، فذلك لأن الله عز شأنه من أسمائه " المحيي"، وهكذا الرازق والمعطي والواهب والمميت... الخ. فكل ما يصدر عنه تعالى بعالم الخلق يقع تحت تدبير إسم من أسمائه. فجميع خصوصيات الوجود ترتبط بذاته المتعالية عن طريق صفاته وأسمائه الحسنی.

وعليه، فالصفات « وسائل بين الذات وبين مصنوعاته. فالعلم والقدرة والرزق والنعمة التي عندنا بالترتيب، تفيض عنه سبحانه بما أنه عالم، قادر، رازق، منعم، بالترتيب، وجهلنا يرتفع بعلمه، وعجزنا بقدرته، وذلتنا بعزته...»<sup>(2)</sup>

ولذلك، فإن الفقير عندما يريد أن يسأل الله فإنه يسأله بإسم الغني لا بإسم المميت مثلاً، والمريض يسأل بإسم الشافي لا المنتقم. وهكذا فإنه يسأل بالإسم المناسب لحاله.

والقرآن الكريم، بحسب الطباطبائي، يؤيد هذا المعنى، ويصدق هذا السلوك؛ لأننا نرى القرآن «يذيل آياته الكريمة بما يناسب مضامين متونها من الأسماء الإلهية، ويعلل ما يفرغه من الحقائق بذكر الإسم والإسمين من الأسماء بحسب ما يستدعيه المورد من ذلك».<sup>(3)</sup>

فيظهر مما تقدم، أن عوالم الفعل ( الخلق ) ينتسبون إليه تعالى بواسطة أسمائه. فجميع آثار الجمال والجلال في العالم هي التي تربطنا بأسماء جماله وجلاله، من حياة وعلم وقدرة وعظمة وكبرياء.<sup>(4)</sup>

وما دامت أسماء الله تعالى هي وسائل لظهور الكون بأعيانه وحدوث حوادثه، فإن النتيجة المترتبة على ذلك هي أن الإنسان إذا ما « رزق علم الأسماء وعلم الروابط التي بينها وبين

(1) راجع: الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، م.س، ج1، ص17.

(2) م.ن، ج8، ص304، ( في معرض تفسيره لقوله تعالى : والله الاسماء الحسنی فادعوه بها ) سورة الأعراف، آية(180)).

(3) م.ن، ج8، ص304.

(4) راجع: م.ن، ج8، ص305.

الأشياء، وما تقتضيه أسماؤه تعالى مفردة ومؤلفة، علم النظام الكوني بما جرى وبما يجري عليه، عن قوانين كلية منطبقة على جزئياتها واحداً بعد واحد»<sup>(1)</sup>.

### ثالثاً : السعة الوجودية للأسماء

إن العالم هو آثار الاسماء، ووفق تعبير العرفاء هو ظل الأسماء، بل ظل الظل إذاً اعتبرنا أن عالم الأفعال هو ظل الأعيان الثابتة، التي هي بدورها ظل الأسماء. ولا شك أن عالم الفعل يختلف سعة وضيقاً، وشدة وضعفاً، وما ذلك الا لإختلاف الأسماء التي يقع فيها الإختلاف من حيث السعة الوجودية. وبذلك يظهر أن المقصود بالسعة، هو لحاظ فاعلية الإسم في الوجود، وتالياً في الآثار المترتبة عليه.

ولتقريب المعنى فإننا نلاحظ أن إسم السميع أو البصير يدخل تحت إسم العليم. فالسمع والبصر من ملازمات العلم، ومثله اللطيف والخبير، هذه الاسماء تحت اسم العالم. وهكذا، فكلما كان الإسم أوسع وجوداً وأبعد أثراً، كان كلياً.

فالمناطق في تقسيم الاسماء الى أوسع وأضيق، هو النظر الى فاعلية الإسم الوجودية، والآثار المترتبة عليه؛ لأن الأسماء هي حقائق خارجية لا أسماء لفظية.

ومن هنا يظهر أن السعة والضيق التي بين الاسماء، إنما هي « على الترتيب الذي بين آثارها الموجودة في عالما. فمنها خاصة، ومنها عامة، وخصوصها وعمومها بخصوص حقائقها الكاشفة عنها آثارها وعمومه»<sup>(2)</sup>.

وهكذا سنجد أن للأسماء الحسنى « عرض عريض تنتهي من تحت الى أسماء لا يدخل تحتها إسم آخر، ثم تأخذ في السعة والعموم؛ ففوق كل إسم ما هو أوسع منه وأعم حتى تنتهي الى إسم الله الأكبر الذي يسع وحده جميع حقائق الأسماء...وهو الذي نسميه غالباً بالإسم الأعظم»<sup>(3)</sup>.

(1) الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، م.س ، ج6، ص214-215، ( في معرض بحث روائي عن علم الغيب).

(2) م.ن، ج8، ص305.

(3) م.ن، ج8، ص305.

فالإسم الأعظم هو الإسم الأشمل والأعم والأوسع، وهو الإسم الذي ينتهي إليه كل أثر، ويخضع له كل أمر. من هنا تأتي أهمية علم الأسماء بالنسبة للعرفاء؛ لأنها مفاتيح الوجود، فمن حظي بإسم حظي بعلم بل بعالم مقابله. (1)

إن المقصود بحظوة الاسماء ليس الإسم اللفظي، لما أشرنا إليه من أن الأسماء هي حقائق خارجية وليست أسماء لفظية. فتأثير الأسماء وجودياً إنما هو تأثير بحقائقها، لا بالالفاظ الدالة لغة عليها؛ لأن الفاعل الموجد لكل شيء هو الله، بما له من أسماء وصفات هي ذاته، لا إسمه اللفظي.

#### رابعاً : الإرتباط بالاسماء

ولما كانت الاسماء هي حقائق تدل على الذات الإلهية، كان الإرتباط بها هو إرتباطاً بالله تعالى دون غيره. فمتى إرتبط الإنسان بربه، فقد إتصل بحقيقة الاسم المناسب لحاجته «فيؤثر الإسم بحقيقته...وذلك ( هو ) حقيقة الدعاء بالإسم. فعلى حسب حال الإسم الذي إنقطع إليه الداعي، يكون حال التأثير خصوصاً وعموماً». (2)

من هنا سنجد أن الإرتباط اذا ما كان بالإسم الأعظم، « فسينقاد لحقيقته كل شيء، نظراً لقيومية هذا الإسم على كل شيء». (3)

فتعليم الله لنبيه أو عبد من عباده إسماً من أسمائه، إنما يعني أن يفتح الله له « طريق الإنقطاع إليه سبحانه وتعالى بذلك الإسم في دعائه». (4) أما الإسم اللفظي فإنما هو لأجل «أن الالفاظ ومعانيها وسائل وأسباب تُحفظ بها الحقائق نوعاً من الحفظ». (5)

#### خامساً : الاسماء الإلهية ومظاهرها

قد ظهر مما تقدم، أن عالم الاعيان الخارجية هي مظاهر لعالم الاسماء الإلهية. فكل ما يحدث في عالم الأعيان، يقع تحت إسم أو أكثر من الأسماء. وبحسب التعبير العرفاني،

(1) راجع: الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، م.س ، ج6، ص215.

(2) م.ن، ج8، ص307-307.

(3) م.ن، ج8، ص307.

(4) م.ن، ج8، ص307.

(5) م.ن، ج8، ص307.



فإنه يقع مربوباً لإسم أو أكثر من الاسماء، وفق ما تقدم حول السعة الوجودية للإسم المربوب له. فإن التجلي « ببعض الأسماء مقدماً على بعض. فكل إسم محيط، وقع التجلي ابتداء له وفي حجابهِ للإسم المحاط...»<sup>(1)</sup>.

ولما كان الإسم الأعظم هو الذات الإلهية مأخوذة مع جميع الكمالات المستجمعة لجميع الاسماء والصفات، فيطرح السؤال التالي: هل للإسم للأعظم أيضاً مظهر في عالم الأعيان؟ أهمية السؤال تنبع من القضية التالية:

إذا كان لكل إسم مظهر يناسبه يقع مربوباً له، يستمد منه الحقائق ونظام الكون المرتبط به إذا ما إنقطع إليه، فإن الإسم الأعظم الذي له الإحاطة المطلقة، والحاكمة على جميع الأسماء، والمستجمع لجميع الكمالات، فإن مظهره لا شك سيكون له، تبعاً للإسم، الإحاطة والسعة الوجودية التي لا يضاهيها سعة في كل عالم الأفعال.

ولا شك أيضاً، أن من يقع مربوباً للإسم الأعظم لناحية سعته الوجودية، لا يمكن مقارنته بمن يقع مربوباً لإسم أقل سعة؛ كالرازق أو المحيي أو المميت وغيرها. وعليه، وعوداً للسؤال: هل للإسم الأعظم مظهراً يقع مربوباً له؟

وفق الرؤية العرفانية، فإن نظام التجلي، وإنظام عالم الأفعال تحت أسماء إلهية تتاسبها، يشمل جميع الأسماء بما فيها الإسم الأعظم.

من هنا تأتي أهمية الحديث عن الحقيقة الإنسانية، أو الصورة الإنسانية، أو الإنسان الكامل، أو الحقيقة المحمدية في الفكر العرفاني؛ لأن هذه الصورة أو الحقيقة عندهم هي التجلي للإسم الأعظم. فالإنسان وحده في كل عالم الأفعال يقع مربوباً لهذا الإسم. والإسم الأعظم بحسب الحقيقة العينية هو الإنسان الكامل، الذي هو خليفة الله في العالمين.<sup>(2)</sup> ولأن هذه الحقيقة المحمدية هي المظهر والتجلي للإسم الأعظم، كان لها الواسطية في الفيض - كما تقدم في بحث الواسطية - بين الأسماء الإلهية، وسائر عالم الأعيان.

(1) الخميني، روح الله، شرح دعاء السحر، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط1، 2006م، ص80.

(2) راجع: م-ن، ص83.

وبهذا المعنى للتجلي، وأن الإنسان الكامل هو مظهر الإسم الأعظم، يفسر العرفاء ما ورد من حديث بأن « الله خلق آدم على صورته »<sup>(1)</sup>.

### سادساً: الجمال والجلال والظهور والبطون

إن لكل شأن من شؤونه تعالى تجلياً وظهوراً، ولكل تجلي وصف وأسم. ولهذا الاسم، بل إسم الإسم، معنى نفهم به هذا التجلي، كتقسيم الصفات الى موجبة وسالبة. والتسمية بالإيجاب أو السلب هو إسم للصفة لا للذات المقدسة.

ومهما يكن من أمر، فإن هذه التقسيمات هي تسمية كلية لمجموعة من الأسماء الحسنی والصفات العليا، يراد منها التعرف على شؤون الذات وتجليات أسمائها وصفاتها. ومن هذه التقسيمات التي اجمع العرفاء بشكل كبير عليها، تقسيم الأسماء الحسنی الى أسماء جمال وأسماء جلال.

#### 1- أسماء الجمال

وهي أسماء كمالية تدل على الرحمة واللفظ والعطف والخير والبركة. وكل ما يتجلى منها من خلق ورزق ونعمة، سواءً أكانت هذه الأسماء أسماء ذات أو أسماء صفات أو أفعال. فكل إسم يحصل معه السامع على أنس فهو إسم جمال.

#### 2- أسماء الجلال

وهي أسماء كمالية لها معنى القهر والغضب والإنقام والطرده والبعد عن رحمة الله. وفيها معنى العظمة والكبرياء والمنعة والغلبة. كإسم الشديد والمنتقم والقهار. فكل إسم يحصل معه السامع على معنى القهر والغلبة فهو إسم جلال.

وبالجملة، فكل صفة متعلقة باللفظ فهي صفة جمال، وكل ما يتعلق بالقهر فهو صفة جلال. فظهور العالم ونورانيته من الجمال، وإنقهاره تحت سطوع نوره وسلطة كبريائه من

(1) الخميني، شرح دعاء السحر، م.س، ص128.

الجلال. (1) وبكلمة أخرى، كل أنس وصحبة من الجمال، وكل هيبة ووحشة ودهشة فمن الجلال. (2)

### 3- البطون والظهور

ولأن الذات الإلهية واحدة وبسيطة لا تكثر فيها، وأن الاسماء هي الذات الإلهية مأخوذة بوصف، كان لا بد للعرفاء، بشكل عام، من إيضاح معنى ظهور الاسماء أو تقسيمها الى جمال وجلال، وكيف يمكن التوفيق بين ظهور إسم الجمال مع الحفاظ على القول بوحدة الذات الإلهية وبساطتها.

من هنا كان الحديث عن الظهور والبطون في الاسماء. فضلاً عن أن من أسمائه تعالى «الظاهر والباطن» .

إنطلاقاً من القاعدة الفلسفية القائلة : بسيط الحقيقة كل الأشياء وليس بشيء منها<sup>(3)</sup>، إنطلق العرفاء للقول : إن الله سبحانه وتعالى لبساطته مستجمع للصفات المتقابلة.<sup>(4)</sup>؛ لأن الوجود كلما كان ابسط واقرب الى الوحدة كان أكثر إشتمالاً على الكثرات، وأكثر إحاطة للمتضادات؛ وذلك « لأوسعية الأوعية وقربها من عالم الوحدة والبساطة».<sup>(5)</sup>

ومن هنا نجد أن الله تعالى، لبساطة حقيقته، يستجمع الصفات المتقابلة: كالرحمة والغضب، والبطون والظهور، والأولية والآخرية، والسخط والرضا. ولما كانت جميع هذه الصفات هي لذات إلهية واحدة بسيطة، كان كل جمال يستبطن جلالاً، وكل جلال يستبطن جمالاً.

وعليه، عندما يتحدث العرفاء عن ظهور إسم جمالي، إنما يقصدون أن الجمال هو الظاهر مع بطون الجلال، والعكس صحيح ايضاً، فظهور الجلال إنما يعني بطون الجمال.

(1) راجع: الخميني، روح الله، شرح دعاء السحر، م.س، ص31.

(2) راجع: م.ن، ص31.

(3) تتطرق هذه القاعدة من مبدأ اصالة الوجود والوحدة التشكيكية له. فواجب الوجود الذي هو بسيط الحقيقة، اي غير مركب، وجوده سار في كل الأشياء بحيث انه هو كل الأشياء، لكنه ليس بواحد منها على وجه التعيين بسبب اطلاقه.

(4) راجع: الخميني، روح الله، شرح دعاء السحر، م.س، ص30.

(5) م.ن، ص29.

وبمعنى آخر، إن ظهور أي إسم هو عبارة عن ظهور الذات الالهية بهذا الإسم مع إستبطن الأسماء الأخرى. وبالتالي كل إسم يستبطن باقي الاسماء؛ لأن الظاهر عنوان الباطن.

فالصفات المتقابلة « موجودة في حضرتها (الذات) بوجود واحد مقدس عن الكثرة العينية والعلمية...فهي في ظهورها بطون، وفي بطونها ظهور، وفي رحمتها غضب، وفي غضبها رحمة. فهي اللطيفة القاهرة الضارة النافعة.»<sup>(1)</sup> وإن كان الجمال يسبق الجلال، كسبق ظهور الوجود وكمالاته على يوم القيامة؛ لأن الرحمة تسبق الغضب.<sup>(2)</sup>

فعالم الكثرة تجلّ جمالي، أما الجلال فقهاري تخنفي وتندك به الكثرة. ولذلك كان الجلال ظاهراً يوم القيامة. حيث يقول تعالى: ﴿لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾.<sup>(3)</sup>

---

(1) الخميني، شرح دعاء السحر، م.س، ص30.

(2) راجع: م.ن، ص34.

(3) سورة غافر، الآية 16.

### المبحث الثالث : العوالم الكلية والحضرات الاصلية

أطبقت كلمة العرفاء والفلاسفة الالهيين، وعُدَّ ذلك من الحقائق الاساسية التي توفر عليها البحث الديني، أن الإنسان قبل وصوله الى عالم المادة والطبيعة، قد مرَّ بعوالم عدة، وطوى مراحل سابقة. فعرف نشآت وحضرات بدأت من رحلته من «عالم الربوبية»<sup>(1)</sup>، موطنه الاصيلي، الى النشأة المادية الحسية.

ثم اختلفت تسميات المراحل: منهم من سماها العوالم الكلية، ومنهم من أطلق عليها اسم الحضرات، وآخرون أطلقوا عليها اسم نشآت.

والذي يظهر من تتبع شروحات العرفاء ، أن مصطلح الحضرة يشير الى مرتبة من المراتب الإلهية، أو الفاعل، أما العوالم فتشير الى أثر الفاعل في كل حضرة من الحضرات، أو حسب المصطلح العرفاني: ظل الفاعل، وهنا سيكون: ظل الحضرة.

ولئن إعتبر العرفاء أن الحضرات هي خمس، فإن ظل الحضرات الخمس ستكون عوالم خمسة ايضاً.

وقد مرَّ سابقاً أن الموجودات ليست سوى تجليات وظلال للإسماء الإلهية، وذلك على سبيل التفصيل، والكلام عينه يجري في الكليات على سبيل الإجمال.

فالحضرات الخمس، وفق داود بن محمود القيصري (ت 751هـ - 1350م) هي : «عالم المعاني والأعيان الثابتة، وعالم الأرواح، وعالم المثال، وعالم الشهادة، وعالم الإنسان الكامل الجامع بين العوالم».<sup>(2)</sup> الا أن هذا التعريف لم يفرق بين الحضرات والعوالم.

ومهما يكن من أمر، فسنعرض الحضرات الخمس وعوالمها أو ظلالها، وفق ما اوردها السيد الخميني، علما ان مضمونها متوافق مع غيره من العرفاء غير الشيعة. ثم نتحدث عن العلاقة فيما بينها، لنخص أخيراً الإنسان الكامل ببعض التفصيل.

(1) وقد يطلق عليه ايضاً اسم عالم النذر. وقد سمي بعالم الربوبية لانه العالم الذي اقر فيه الناس قبل خلقهم لله بالربوبية وذلك انطلاقاً من قوله تعالى : ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ (سورة الأعراف، الآية 172).

(2) القيصري، داود بن محمود، شرح فصوص الحكم، ت حسن حسن زادة آملی، قم-ایران، مؤسسة بوستان كتاب، ط1، 2003م، ج1، 588.

## أولاً : الحضرات الخمس وأظلتها 1- حضرة الإسم الأعظم وظله

أول الحضرات الخمس هو حضرة الإسم الأعظم. وهو الأسم الجامع لكل الأسماء. ونظراً لجامعيته، فهو جامع لكل الحضرات ايضاً؛ وباقي الحضرات هي رشحات فيضه ، وبالتالي فإن ظله هو جامع للعوالم الأخرى، وهو الإنسان الكامل. « فالإنسان الجامع لجميع العوالم وما فيها، ظل الحضرة الإلهية الجامعة». (1)

## 2- حضرة الأسماء وظلها

وثاني الحضرات هي حضرة الاسماء بلحاظ كثرتها، وظلها هو عالم الأعيان الثابتة. وقد يعبرّ عنهما أيضاً بحضرة الغيب المطلق وظله عالم الأعيان الثابتة، ويقع هذا التجلي بواسطة الفيض الأقدس. (2)

## 3- حضرة الغيب المضاف الأقرب الى المطلق وظله

وهو ثالث الحضرات. وظله عالم العقول المجردة والأرواح. (3) وهذا العالم هو أول موجودات عالم الإمكان فلسفياً، وأول عالم الافعال عرفانياً. ويتميز هذا العالم بانه بسيط غير مركب، وله كل كمال وجودي، والفعلية التامة، والتنزه عن القوة والاستعداد. فهو عالم مجرد عن المادة وآثارها ذاتاً وفعلاً.

ورغم سبق هذا العالم على العوالم الأخرى في الإمكان، إلا أن وجوده وجود ظلي فقير، ومتقوم بالله تعالى غير مستقل عنه.

## 4- حضرة الغيب المضاف الاقرب الى الشهادة وظله

رابع الحضرات هو حضرة الغيب المضاف الاقرب الى الشهادة. وظلها هو عالم المثال أو النفوس. (4) وهو علة لما دونه، أي عالم المادة، ومعلول لما فوقه، أي عالم العقل. ولهذا فهو برزخ بين الإثنين.

---

(1) الخميني، شرح دعاء السحر، م.س، ص129.

(2) راجع: م.ن، ص129.

(3) راجع: م.ن، ص129.

(4) راجع: م.ن، ص129.

وهذا العالم مجرد عن المادة دون بعض آثارها: كالشكل والمقدار والوضع وغيرها من الأعراض. وهو عالم الأشباح والمثل المعلقة عند آخرين.<sup>(1)</sup> وهذه المثل المعلقة «أظلة المثل الكلية الإلهية، كما أنها في عالم الشهادة أصنام لها... فالصور الشبحية فوق الصور الطبيعية ودون الصور العقلية الإلهية...»<sup>(2)</sup>

### 5- حضرة عالم الشهادة المطلقة وظله

أما خامس الحضرات فهو حضرة الشهادة المطلقة، وظله هو عالم الملك.<sup>(3)</sup> وهو أخيرة عالم الأفعال، أي هذا العالم المادي الحسي، أي عالم الطبيعة. ويطلق عليه اسم عالم الشهادة أيضاً، وعالم الهيولى الأولى عند الفلاسفة. وهو عالم منسوب إلى المادة ذاتاً وآثاراً، والمادة هي محض القوة والإستعداد. وهذا العالم معلول للعالم الذي فوقه، أي عالم المثال أو المثل عند مدرسة الحكمة المتعالية ومدرسة الإشراق توالياً.

### ثانياً: العلاقة بين الحضرات وأظلتها

ظهر في بعض ما تقدم أن العلاقة بين هذه العوالم هي علاقة علة ومعلول، فكل عالم هو معلول لما فوقه وعلو لما دونه. لكن ما يهمنا هنا هو تسليط الضوء على العلاقة وفق الرؤية العرفانية.

يمكن فهم طبيعة هذه العلاقة من حديثنا السابق حول السعة الوجودية، وكذلك حديثنا حول البطون والظهور في النقطة السابقة. ومن مجموع هاتين النقطتين نستطيع أن نستنتج أن العلاقة بين هذه العوالم هي علاقة سعة وجودية، تبعاً لإقتراب كل عالم من العوالم إلى البساطة؛ لأن الوجود كلما كان أبسط، كانت إحاطته أوسع. ولذلك قلنا أن الله، لبساطته، يستجمع الصفات المتقابلة. وبسبب هذه البساطة، سنجد أن «المتفرقات في عالم الزمان

(1) راجع: السهروردي، شهاب الدين، *حكمة الإشراق*، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، طهران، منشورات أنجمن إسلامي حكمت وفلسفة، ط1، 2001م، ج2، ص138-148.

(2) الأملي، حسن زادة، *النور المتجلي في الظهور الظلي*، قم-إيران، مكتب الإعلام الإسلامي، ط1، 2002م، ص67-68.

(3) راجع: الخميني، روح الله، شرح دعاء السحر، م. س، ص129.

مجتمعات في عالم الدهر، والمتضادات في وعاء الخارج ملائمت في وعاء الذهن، والمختلفات في النشأة الأولى متفقات في النشأة الأخرى.»<sup>(1)</sup> وهكذا، فإن عالم المادة والطبيعة هو عالم التنافر والإختلاف؛ لأنه الأبعد عن البساطة. وكلما سعدنا عالمًا، كلما كان الوعاء أوسع واقرب الى البساطة. فكل ما هو في عالم المادة موجود في عالم المثال وزيادة على نحو أوسع وأكبر، والعالم الأعلى مهيمن على العالم الأدنى. كل ذلك بسبب السعة الوجودية.

### ثالثاً: الإنسان الكامل

ليس لمصطلح الإنسان الكامل في الفكر العرفاني أو الصوفي مدلولات أخلاقية، كمدلول الخير والفضيلة، وإنما له مدلول أنطولوجي معرفي. فالكمال هنا لا يعني الجامع للمناقب، بل يمثل حقيقة الحقائق. فهو الإنسان الكلي وأكثر الموجودات كمالاً<sup>(2)</sup>. وكان ابن عربي أول من إستعمل لفظ «الإنسان الكامل في الفكر الصوفي»<sup>(3)</sup>.

والإنسان الكامل هو الحقيقة المحمدية، والتي هي « قطب يدور في فلكه دائماً كل طالب للكمال، فلا يزال يدور، أي يتحقق بالصفات المحمدية...ويتحقق الطالب بوحده الذاتية مع مركز الدائرة، أي الحقيقة المحمدية. وهنا في تحققه يطلق عليه اسم من تحقق به، أي الإنسان الكامل»<sup>(4)</sup>. فحقيقة الإنسان الكامل هي لصاحبها التي أطلقت عليه اسم تلك الحقيقة، أي محمد صلى الله عليه وآله وسلم؛ لأنه المتحقق الأتم مع تلك الحقيقة، بل هو الوجود المُلْكي لتلك الحقيقة.

وبعبارة الشريف الجرجاني (1339- 1413م): « هو الجامع لجميع العوالم الإلهية والكونية، الكلية والجزئية وهو كتاب جامع للكتب الإلهية والكونية. فمن حيث روحه وعقله: كتابٌ عقلي مسمّى بأم الكتاب، ومن حيث قلبه: كتاب اللوح المحفوظ، ومن حيث نفسه: كتاب المحو

(1) الخميني، روح الله، شرح دعاء السحر، م. س، ص 29.

(2) راجع: الحكيم، سعاد، المعجم الصوفي، م. س، ص 160-161.

(3) م. ن، ص 160.

(4) م. ن، ص 161.



والإثبات. فهو الصحف المكرمة، المرفوعة المطهرة، التي لا يمسه ولا يدرك أسرارها إلا المطهرون من الحجب الظلمانية، فنسبة العقل الأول إلى العالم الكبير وحقائقه بعينها نسبة الروح الإنساني إلى البدن وقواه، وإن النفس الكلية قلب العالم الكبير، كما أن النفس الناطقة قلب الإنسان، ولذلك يسمى العالم بالإنسان الكبير»<sup>(1)</sup>.

فالإنسان، ذلك الكائن البشري، ليس سوى صورة للإنسان الكامل، يتلبس بملابس التعينات، وقادر على الترقى في مراتب الكمالات. فليس الإنسان المادي جرمًا صغيراً في كون فسيح، بل العالم كله منظو فيه.

وعليه فمن الناحية الانطولوجية، الإنسان الكامل «هو الحد الفاصل بين الحق والعالم: فهو يجمع من ناحية بين الصورتين: يظهر بالاسماء الإلهية فيكون حقاً، ويظهر بحقيقة الإمكان فيكون خلقاً... كما أن الإنسان الكامل هو علة وجود العالم والحافظ له»<sup>(2)</sup>.

وهو الموجود الجامع لجميع العوالم التي مر ذكرها: فهو مع الملك ملكوت ومع الجبروت جبروت، وبه تتم الدائرة. وهو «مثل الله الأعلى وآيته الكبرى، وكتابه المستبين، والنبأ العظيم، وهو مخلوق على صورته، ومنشأ بيدي قدرته، وخليفة الله على خليقته»<sup>(3)</sup>.

على أن المقصود من خلق الإنسان على صورة الله، هي الصورة الباطنية للإنسان لا الظاهرية؛ لأن صورته الظاهرية أنشأها من حقائق العالم وصوره، أما صورته الباطنية فقد أنشأها الله على صورته تعالى «ولذلك قال فيه " كنت سمعه وبصره" ما قال كنت عينه وأذنه: ففرق بين الصورتين»<sup>(4)</sup>.

ورغم أن الإنسان الكامل والحقيقة المحمدية يشار إليهما على أنهما واحد، لكن يبدو لي أن ثمة فرقاً بينهما، لكنه فرق إعتباري راجع إلى الحيثية التي ينظر من خلالها.

(1) الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، مصر، المطبعة الخيرية ( طبعة حجرية)، ط1، 1306هـ، ص17.

(2) الحكيم، سعاد، المعجم الصوفي، م.س، ص161-162.

(3) الخميني، شرح دعاء السحر، م.س، ص62.

(4) ابن عربي، محي الدين، فصوص الحكم، تعليقات أبو العلا عفيفي، بيروت، دار الكتاب العربي، ط1، ج1، ص55.

فإذا نظرنا الى ما يسمى قوس النزول، أي ظهور الوجود ابتداء من عالم الاسماء وصولاً الى العالم المادي، كما مر ذكره في مبحث الفيض، سميت الواسطة في الإيجاد بين عالم الأسماء وعالم الأفعال بالحقيقة المحمدية.

أما اذا نظرنا الى قوس الصعود، ولحظنا سير وسلوك الإنسان وسفره العقلي والقلبي، سمي بالإنسان الكامل.

من هنا تأتي محورية الإنسان الكامل عند العرفاء عامة في سلوكهم المعنوي، وتربيتهم القلبية والروحانية؛ فالإنسان الكامل عندهم هو القطب، ومحور الدائرة، وطلب كل سالك.

ومن جهة أخرى، فإن لكل أسم تجلياً ومظهراً؛ وكلما كان هذا الإسم أكثر إحاطة، كان الأسبق ظهوراً؛ وكذلك مظهره هو الاسبق ظهوراً ايضاً؛ ولذلك كان العين الثابت المحمدي هو الأول في عالم الأعيان الثابتة؛ لأنه لازم الإسم الأعظم. وكذلك الحقيقة المحمدية في عالم العقول المجردة الأول ظهوراً في ذلك العالم؛ لأنها التجلي للاسم الأعظم.

لكن هذه القاعدة في عالم الشهادة لا تصح؛ فليس مظهر أو تجلي الحقيقة المحمدية، والذي هو النبي محمد، صلى الله عليه وآله وسلم، هو أول الأنبياء ظهوراً، بل الآخر؛ ويعود السبب في ذلك الى أن معيار الأتمية والأكملية التي جعلت الأتم والأكمل هو الأول ظهوراً في العوالم السابقة، هي نفسها تحتم أن يكون النبي محمد (ص) هو الآخر ظهوراً؛ لأن معنى الأكملية والأتمية تحتم أن لا يكون ثمة نبي بعده والا سيكون تابعا له؛ لان النبي الاكمل لا شك في أن شريعته هي الاكمل بالضرورة، ولا شريعة كاملة بعد شريعته. فشريعته هي الشريعة الخاتمة لا محالة؛ ولهذا كانت بعثته صلى الله عليه وآله وسلم آخر البعثات لا أولها.

لكن هذه الأخيرة والخاتمية هي بحسب البعثة الظاهرية؛ ولأن حقيقته كانت الواسطة في الأيجاد كما اسلفنا، كذلك كان له بعثة باطنية، وهذه البعثة الباطنية هي الأولى، وهي

باطن كل نبوة، وهذا معنى قوله صلى الله عليه وآله وسلم : « كنت نبياً وآدم بين الروح والجسد»<sup>(1)</sup>.

---

(1) أو بين الماء والطين راجع : الفريابي، أبو بكر جعفر بن محمد بن الحسن، كتاب القدر، تحقيق عبد الله بن حمد المنصور، الرياض، مطبوعات أضواء السلف، ط1، 1997م، ص38.

## خاتمة الفصل الأول

بذلك نختم الفصل الاول ، حيث تحدثنا فيه عن اهم مباحث العلة بالمقدار الذي نحتاج اليه في بحثنا، لا سيما بعض القواعد المرتبطة بمباحث العلة؛ كقاعدة الواحد لا يصدر عنه الا واحد، وقاعدة عدم توارد علتين على معلول واحد.

ولا بد من الاشارة هنا ايضا الى ان اعتمادنا على كلام صدر الدين الشيرازي في مباحث الفلسفة، يرتكز على ان الشيرازي ليس عرفانيا فحسب، بل هو حكيم جامع للفلسفة والعرفان، للمباحث العقلية والقضايا الذوقية الشهودية.

كما تبين لنا في هذا الفصل أن الوجود موجود على نسق واحد، مترتب بعضه على بعض وفق مبدأ الفيض والواسطية في الفيض. إبتداءً من الاسماء الالهية، وصولاً الى علم المادة. وأن عالم الافعال، إبتداءً من عالم العقول المجردة والارواح، هو تجلٍ اسمائي ظهر بالتجلي الحبي، وأن كل موجود في هذه العوالم هو تجلي لاسم من الاسماء أو اكثر. وكذلك ظهر لنا أن سعة هذه العوالم وضيقها وجودياً، يرتبط بالاسم الذي تقع تحته أو التي هي مربوبة له. وأن الإسم الأعظم هو الإسم الجامع لكل الأسماء، وله القيومية عليها، وهو الواسطة بين الحضرة الالهية الغيبية وباقي الأسماء ومن ثم العوالم. ولأن عالم الأفعال هو تجلٍ لهذه الاسماء؛ لذلك تظهر أهمية هذه الأسماء والإرتباط بها، وأن من ارتبط بإسم قد تحقق بعلم.

ولما كان الإنسان هو مظهر الإسم الأعظم، كانت له هذه المحورية في الكون. إن هذه النقطة، اعني الارتباط بالاسماء التي هي مفاتيح أسرار الوجود، ستكون محورية في مبحث الولاية التكوينية كما سيأتي في محله.

## الفصل الثاني : في المفاهيم الدينية

## القسم الأول في المعاجز والكرامات

لما كانت الولاية التكوينية هي نوعاً من الهيمنة على الكون والتصرف في كل أو بعض شؤونه، فإنه من الواضح ضرورة البحث عن أنه: هل هناك علاقة بين الولاية التكوينية، وبين ما يصطلح عليه بإسم المعجزة؟ وما علاقة ذلك بما يسمى بالكرامة؟ أم أننا أمام حالة ثالثة؟ وهل يمثل الإذن الإلهي المذكور في كثير من الآيات القرآنية تعارضاً مع هذه الولاية؟ وما علاقة الشاهدية بموضوع هذه الاطروحة؟

هذه الاسئلة تحتم علينا إلقاء الضوء على مبحث المعجزة والكرامة، وتوضيحهما، فضلاً عن بسط البحث في موضوعي الإذن والشاهدية.

هذا ولا بد من الإشارة، الى انني اعتمدت على اراء نصير الدين الطوسي<sup>(1)</sup> (1201-1274م) في المسائل الاعتقادية.

صحيح أن التأسيسات الاعتقادية، عند الشيعة الامامية، كانت قد بدأت مع الشيخ المفيد<sup>(2)</sup> (948م - 1022م) ثم الشريف المرتضى<sup>(3)</sup> (966 - 1044 م)، الا أن أراء الخواجه نصير الدين الطوسي تمثل مرحلة النضج عند الشيعة الامامية، لا سيما مع الاضافات التي اضافها الطوسي من مباحث الفلسفة، والتي برزت في كتابه «تجريد الاعتقاد»؛ وهي تمثل، الى حد بعيد، ما اتفق عليه الشيعة. وقد بقيت كتبه مورد شرح عند علماء الامامية، لا سيما وان مبحثاً كمبحث المعجزة، قد تعرض لها العلماء في كتب الاعتقادات عند الحديث عن النبوة. اما المباحث التي كان العمدة فيها النص القرآني، كمبحث الاذن، فقد اعتمدت على تفسير الميزان للسيد محمد حسين الطباطبائي (1904-1982م)، نظراً للمباحث الفلسفية التي يحتوي عليها التفسير من جهة، ولكونه من ابرز فلاسفة القرن العشرين عند الشيعة الامامية.

(1) أبو جعفر محمد بن محمد بن الحسن الطوسي المعروف باسم نصير الدين الطوسي.

(2) محمّد بن محمّد بن النعمان بن عبد السلام الحارثي المذحجي العكبري، المعروف بابن المعلم، والمفيد، كنيته أبو عبد الله. ولد في قرية عكبرا القريبة من بغداد. يعتبر أحد أبرز علماء الإمامية ومحدثيها.

(3) أبو القاسم علي بن الحسين بن موسى، الملقب بالشريف المرتضى وذي المجدين وعلم الهدى، عالم شيعي إمامي من علماء القرن الرابع الهجري. وشقيقه الشريف الرضي جامع نهج البلاغة من خطب الامام علي بن ابي طالب.

### المبحث الأول: المعجزة لغة وإصطلاحاً

إن مقتضى البحث عن المعجزة هو النظر أولاً في الدلالة والتعريفات اللغوية التي وضعها العلماء للفظ «المعجزة»، ومن ثم في الدلالة الإصطلاحية، والتي سترتب عليها فهماً أعمق لهذا المفهوم، وما يرتبط به من شروط.

#### أولاً: المعجزة لغة

يقال: «عَجَزَ عن الشيء يعجز عَجْزاً، فهو عاجزٌ، أي ضَعِيفٌ». والعَجَزَ نقيضُ الحَزْمِ؛ "لأنه يَضْعُفُ رأيه". ويقال: "أعجزني فلانٌ، إذا عَجَزْتُ عن طلبه وإدراكه. ولن يُعجزَ اللهُ تعالى شيء، أي لا يَعجزُ اللهُ تعالى عنه متى شاء»<sup>(1)</sup>.

ويقال عجز عن الأمر إذا قصر عنه. يقول تعالى حكاية عن ابن آدم: ﴿أَعْجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُوَارِيَ سَوْءَةَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ﴾<sup>(2)</sup>. ويقول أيضاً ﴿وَأَعْلَمُوا أَنْكُمْ عَجِزٌ مُعْجِزِي اللَّهِ﴾<sup>(3)</sup>.

#### ثانياً: المعجزة اصطلاحاً

أما اصطلاحاً فهي «ما خرق عادة البشر من خصال لا تستطاع إلا بقدرة إلهية تدل على ان الله تعالى خصه بها تصديقاً على اختصاصه برسالاته، فيصير دليلاً على صدقه في ادعاء نبوته إذا وصل ذلك منه في زمان التكليف، وأما عند قيام الساعة إذا سقطت فيه احوال التكليف فقد يظهر فيه من اشراطها ما يخرق العادة فلا يكون معجز المدعي نبوة»<sup>(4)</sup>.

(1) ابن فارس، أبو الحسين أحمد، معجم مقاييس اللغة، بيروت، دار أحياء التراث العربي، 2008م، ص712 (باب العبن والجيم وما يثلثهما).

(2) سورة المائدة، الآية: 31.

(3) سورة التوبة، الآية 2.

(4) الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب، أعلام النبوة، تعليق محمد المعتصم بالله البغدادي، بيروت، دار الكتاب العربي، ط1، 1987م، ص58.

### المبحث الثاني: إمكان المعجزة

يتعلق البحث في هذه النقطة بظاهرة المعجزة، ثبوتاً وإثباتاً، أي من حيث إمكانها، ووقوعها، وطبيعتها، والغرض منها.

على أن المقصود من الإمكان أن المعجزة ليست أمراً مستحيلًا بالذات، « بحيث يبطلها العقل الضروري، كما يبطل قولنا الإيجاب والسلب يجتمعان معاً ويرتفعان معاً من كل جهة»<sup>(1)</sup>. ولا بد من الإشارة الى ان لفظ المعجزة لم يرد في القرآن، وإنما هو مصطلح إستخدمه المتكلمون، وأرادوا به ما ذكره القرآن بكلمة "آية"، وهي العلامة التي تكون دليلاً على صدق دعوى النبي. فالنبي، لأنه يدعي إتصلاً بالعالم الآخر - عالم الغيب - يحتاج الى المعجزة، لتكون دليلاً على صدق دعواه. وقد عبّروا عن الآية بالمعجزة.

وعلى أي حال، فان إمكان المعجزة تتقاسمه نظريات عدة. وفيما يُنكر البعض أصل المعجزة ويصنفها في خانة "اللامعقول"، يتكلف آخر تأويلها، فيجردها من مضامينها، فيما يحاول الثالث إثباتها وإلحاقها بالمعقول.

### أولاً : النافون لأصل المعجزة

ينضوي تحت المذهب المادي المنكر بالأصل لخوارق العادات، فلا يجد لها تفسيراً إلا أنها ضرب من ضروب الكذب أو السحر أو العقل الأسطوري<sup>(2)</sup>.

(1) الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، م.س، ج1، ص67. ( مبحث تحت عنوان " إثبات القرآن ما يخرق العادة"، تفسير الآيات 21-25 من سورة البقرة).

(2) يعتبر احمد خان الدين الهندي من ابرز هؤلاء من المسلمين ( راجع الحاشية رقم (3) في الصفحة التالية). وبالعموم هو ميل غربي. راجع : سبينوزا، باروخ، رسالة في اللاهوت والسياسة، تر:حسن حنفي، بيروت، دار التنوير، 2008، ص213-221.

وراجع ايضا : boll, marcel, l'occultisme devant la science, collection : que sais-je?, numéro : 2, paris, Presses Universitaires de France, 1947, p14-16.

وكذلك : boll, marcel, Quelques sciences captivantes. ondes humaines ? délires collectifs , france, Editions du Sagittaire, 1941, p149-151 et p221 et p295-296.

وايضاً: granger, gilles-gaston, la raison, collection: que sais-je?, numéro 10, paris, Presses Universitaires de France, 1993, p 104-105.



ويتفرع انكارهم للمعجزة عن إنكارهم للنبوة عند بعضهم، أو الشك في خصائصها عند آخرين<sup>(1)</sup>.

ومن الملاحظ أن من يذهب الى الإنكار، سواء من المسلمين أو من غيرهم، إنما يقوم إنكاره على نفي الوقوع وليس على نفي الإمكان؛ لأن العقل يحكم أن من أبدع نظام الكون، قادر على أن يبدل بعض قوانينه بقوانين أخرى استثنائية، ولا أقل من إمكان ذلك. فإذا ثبت الإمكان بطل الإنكار، وبقي الحديث في الوقوع وعدمه. على أن المنكرين يستندون الى الشك في أصل التواتر<sup>(2)</sup>، أو الشك في إفادته للقطع واليقين، باعتبار أن المعجزة لا تثبت بحق من لم يشاهدها. ومهما يكن من أمر فإن هذا الرأي خارج عن بحثنا.

### ثانياً : المؤولون للمعجزة

يعمد هذا الإتجاه الى تأويل كل ما ورد في القرآن من خوارق العادات، بردها الى كونها أمراً طبيعياً عادياً، بدعوى أن الإنسان لا يمكن أن يصدر عنه قدرات تفوق طبيعته البشرية<sup>(3)</sup>. وقد استند أصحاب هذا الرأي الى صنفين من الآيات القرآنية:

(1) للتفصيل حول هذا الموضوع يمكن مراجعة : السبجاني، جعفر، الالهيات على هدي الكتاب والسنة والعقل، تحرير حسن مكي العاملي، قم- ايران، مؤسسة الامام الصادق، ط5، 1430هـ(2009م)، ج3، ص87-91.

(2) التواتر: «الخبر هو ما يحتمل التصديق والتكذيب، ثم هو إما أن ينقله قوم لا يجوز عليهم التواطؤ والمراسلة في افتعاله، وهو المسمى بالتواتر في الاصطلاح .. فإنه يصح أن تثبت به العقائدية العلمية، لكن بشروط ثلاثة: أحدهما: أن يكون ما تضمنته النقل محسوساً.. وثانيهما: بلوغهم الحد الذي يُعلم استحالة التواطؤ معه على الافتعال.. وثالثهما: استواء الشرط المذكور في طبقات التواتر...». راجع : الحلي، المحقق نجم الدين أبي القاسم جعفر بن الحسن بن سعيد، المسلك في أصول الدين، ت: رضا الأستاذي، مشهد، مجمع البحوث الإسلامية، ط2، 1421هـ، ص164.

(3) راجع: المطهري، مرتضى، النبوة، تر: جواد على كسار، بيروت، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، ط2، 2004، ص171-176. وقد أشار المطهري حول المؤولين والمنكرين ضمناً للمعجزة الى السيد أحمد خان الهندي في تفسير له ترجمه "فخر داعي" الى الفارسية؛ راجع المصدر نفسه، ص178-180. كما ذكر المطهري محمد تقي شريعتي انه ممن يرى أن المعجزة ليست سرّاً بل قانون طبيعي هو مشيئة الله وذلك في مقدمة كتابه "التفسير الجديد"؛ راجع: المصدر نفسه، ص186-195. وكذلك راجع : العقاد، عباس محمود، موسوعة اعمال العقاد، القاهرة، دار الكتب المصرية، وبيروت، دار الكتاب اللبناني، ط1، 1978، ج9، ص410-411. وكذلك راجع : رضا، محمد رشيد، تفسير المنار، ت: ابراهيم شمس الدين، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1999م، ج1، ص264-287 (تفسير الآيات 58-73 من سورة البقرة).

الصف الأول : آيات يفهم منها أن الأنبياء رفضوا الإنصياح لطلب أقوامهم بخرق العادات، معللين ذلك بأنهم بشر<sup>(1)</sup>.

مثل قوله تعالى: ﴿ وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعاً \* أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجَّرَ الْأَنْهَارَ خِلَالَهَا تَفْجِيراً \* أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمْتِ عَلَيْنَا كَيْسَافاً أَوْ تَأْتِي بِلِلِّهِ وَالْمَلَائِكَةِ قَبِيلاً \* أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِنْ زُخْرُفٍ أَوْ تَرْقَى فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرِيقِكَ حَتَّى تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَاباً نَقْرُؤُهُ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا ﴾<sup>(2)</sup>.

الصف الثاني : الآيات التي تشير الى أن نظام التكوين قائم على سنن وقوانين طبيعية لا تتبدل، في حين أن المعجزة المأخوذ في معناها خرق العادة يلزم منها تبديل هذه السنن والقوانين الثابتة في الطبيعة، وهو خلاف ما نص عليه القرآن.

اما فيما يتعلق بالصف الأول، فإن حمل هذه الآيات لنفي المعجزة من أساسها يخالف ما حفل به القرآن من قصص لمعاجز الأنبياء، وإن حاول البعض تجشم عناء التأويل لتفسير هذه الأفعال الخارقة<sup>(3)</sup>.

لكن البعض الآخر حصر دلالة هذه الآيات بالنبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم ليخرج بنتيجة مفادها : إن رسول الله محمد صلى الله عليه وآله وسلم انفراد بكونه « نبياً بلا معجزة »<sup>(4)</sup>.

وبمعزل عن الرأي القائل أن نفي المعجزة يساوي نفي النبوة، للترابط بينهما، فإن إنكار أن يكون النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم قد أتى بمعجزة غير القرآن ليس رأياً جديداً، حيث نسبه الشيخ جعفر السبحاني (1347هـ - حي) لبعض القساوسة المسيحيين لإظهار

(1) راجع: السبحاني، جعفر، الالهيات على هدي الكتاب والسنة والعقل، مصدر سابق، ج3، ص87-91. وقد احوال

السبحاني الى : فخر الاسلام، أنيس الاعلام، ج5، ص351 حول إنكار القساوسة لمعجزات النبي منهم "جورج دوري".

(2) سورة الإسراء، الآيات 90-92

(3) راجع : النيهوم، الصادق، الرمز في القرآن " الدراسات - الحوارات - الردود"، جمع وإعداد وتقديم سالم الكبتي، بيروت،

مؤسسة الإنتشار العربي، ط1، 2008م، ص111-116 . وكذلك ص 285-294.

(4) طرابيشي، جورج، المعجزة أو سبات العقل في الإسلام، بيروت، دار الساقى، ط1، 2008م، ص11-17

افضلية نبي الله عيسى عليه السلام من جهة، وإنكار نبوة النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم من جهة ثانية<sup>(1)</sup>.

وفي الواقع فإن هذا القول يشابه قول من أنكر الولاية التكوينية. بل إن منكرها إستدل في جزء من أقواله بنفس هذه الآيات وهو ما سنتعرض له تفصيلاً في محله.

اما هنا فإنني سأكتفي بإيراد أربع ملاحظات :

1- إن من كان يطلب من النبي هذه الأمور، لم يكن يطلبها على سبيل أنه يريد البرهان على نبوة النبي من أجل أن يؤمن، بل إن سياق الطلب جار في إطار من التصاعد المفيد للإنكار، وعدم الإيمان حتى لو أتى بكل ذلك. ويمكن ملاحظة هذا التصعيد بقولهم: ﴿وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرُقَيْبِكَ حَتَّى تُنَزَّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرُؤُهُ﴾ فإنهم صرحوا أنهم لن يؤمنوا حتى لو إرتقى الى السماء.

2- إن جميع مطالبهم ترتبط بانهم يريدون من الذي يدعي النبوة أن يكون غنياً لا فقيراً، لذا كانت مطالبهم ترتبط بأمر مادية.

3- لا يوجد تلازم عقلي او إرتباط عملي تقتضيه الضرورة بين امتلاك الشيء وإستعماله؛ بمعنى آخر أن العقل لا يحكم مثلاً أن من يملك السيف ينبغي ان يستعمله بالضرورة. ومهما يكن من أمر، فإن هؤلاء المنكرين أن يكون النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم قد أتى بمعجزة، نسوا قصة الإسراء والمعراج والتي لا شك أنها معجزة أيضاً.

### ثالثاً : المثبتون للمعجز

إن المثبتين لظاهرة الإعجاز، بحسب التاريخ الكلامي، يتوزعون بين قراءتين مختلفتين في تصور واقع القوانين التكوينية:

الأولى: ترجح إمكان المعجزة ووقوعها إستناداً الى مسلمتين : تعتبر الأولى أن قوانين كوننا الطبيعية ليست ضرورية وغير قابلة للتخلف. معللين ذلك بأن الذي بيده الوضع والخلق للقوانين، هو أيضاً بيده الرفع والخرق كيف ومتى شاء<sup>(2)</sup>.

(1) راجع: سبحاني، جعفر، الالهيات على هدي الكتاب والسنة والعقل، م،س، ج3، ص88.

(2) راجع: مطهري، النبوة، م،س، ص210-211.

أما المسلمة الثانية فمفادها أن الوجود كله معجزة وآية من آيات الباري، غاية الأمر أن جلّ البشر غالباً لا يلتفتون الى تفاصيل إعجاز هذا الكون وآثار سلطان الله عليه. وبناء على هذا التصور يصبح البحث عن تسويغ وتعليل علمي أو فلسفي لسر المعجزة أمراً لاغياً بالأساس، بل لا حاجة إليه<sup>(1)</sup>.

تنتمي القراءة الاولى تاريخياً إلى العقيدة الأشعرية وفلسفتها حول مبدأ العلية<sup>(2)</sup>، وما تزال مبانيها الكلامية تأسر بعض الكتابات المعاصرة<sup>(3)</sup>، مع ملاحظة التمييز لدى هذه المدرسة بين نوعين من القوانين : بين قانون الرياضيات والمنطق والفلسفة، التي يمكن للذهن أن يكشف عن ضرورتها، وبين القانون الطبيعي الذي ليس بإمكان الذهن أن يكشف عن حتميته وضرورته، ما دامت وسيلتا الحس والتجربة قاصرتين عن إنجاز إستقراء تام للظواهر الطبيعية، وتأمين، حينئذ، قواعد كلية يترتب عليها اليقين. وما دام من غير الممكن للإنسان أن يكشف عن حقيقة هذه القوانين، فلن يكون مجبراً، حينئذ، على الإذعان بضرورتها<sup>(4)</sup>.

ولعل إحدى المحاولات المؤسسة للشك في الضرورة هو أبو حامد الغزالي<sup>(5)</sup> (1058م - 1111م)، عندما اعتبر أن الإقتران بين ما يعتقد البعض سبباً، ليس ضرورياً. فكل شيئين لا يتضمن إثبات أحدهما إثباتاً للآخر، ولا نفيه متضمناً لنفي الآخر « فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر....وهلم جرا الى كل المشاهدات... فإن إقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه، يخلقها على التساوق، لا لكونه ضرورياً في نفسه، غير قابل للفوت...»<sup>(6)</sup>.

(1) راجع: مطهري، النبوة، م.س، ص 181-183.

(2) راجع: الجابري، محمد عابد، بنية العقل العربي<sup>(2)</sup>، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط9، 2009م، ص193-205.

(3) راجع: موسى، جلال محمد عبد الحميد، نشأة الأشعرية وتطورها، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1982م، ص 456-462.

(4) راجع: مطهري، النبوة، م.س، ص184-186.

(5) أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالي الطوسي النيسابوري الفقيه الصوفي الشافعي الأشعري.

(6) الغزالي، ابو حامد، تهافت الفلاسفة، ت: مورييس بويج، بيروت، دار المشرق، ط4، 1990م، ص 195.

وهكذا، وبصرف النظر عن مدى صوابية هذه النظرية، يصبح مفاد المعجزة عبارة عن آية أو علامة من قبل الله تظهر بواسطة النبي صاحب المعجزة، وأثرها الذي يظهر على يديه هو فعل الله ليس إلا. ولا يفترق هذا الفعل الإلهي المعجز عن كل ما هو سائد في الوجود من آثاره، إلا من جهة الغرض والخصوصية في معجز النبي، فأجرها على يد النبي (ص) لإثبات صدق دعواه ورسالته.

أما القراءة الثانية، ومنهم فلاسفة الإمامية وعلماء الكلام عندهم، فإنها تقع مقابل التصور الأشعري العام لظاهرة الإعجاز؛ حيث حاول مؤيدوها أن يتخلصوا مما اعتبروه ضعفاً، خلّفته النظريات السابقة في المفاهيم الاعتقادية، مبتدئين بتصحيح العلاقة بين قوانين الطبيعة وحقيقة المعجزات، لتسويغ البحث عن سر المعجزة ولوازمها. وترتكز هذه المقالات بل المقولات، على أن لا منافاة ولا تصادماً بين الضرورة في القوانين الطبيعية، وبين كون المعجزة سراً وظاهرةً مفارقةً للعادة وعصية عن القدرة البشرية؛ وذلك بالتمييز بين صنفين من العلل: علل ظاهرية جارية على عادة «الشاهد»، وعلل واقعية قائمة على سنن «الغائب»، يجهلها الإنسان غالباً، ويتوقف كشف هذه العلل على تطور ملكات العقل، وتجوهر النفس بالمعارف الفطرية ليتسنى له فهم كليات هذه القوانين.<sup>(1)</sup>

وتلقت هذه النظرية الى أن المعجزة هي ظاهرة بشرية وما وراء بشرية في الوقت نفسه؛ بمعنى أن الأنبياء، وإن إشتروا مع الناس في طبيعتهم البشرية، لكن يفترقون عنهم في إكتسابهم، من تلك الطبيعة ذاتها، طاقات وقدرات أعلى بدرجات مما يوجد عند غيرهم. فهذه الطاقات عند النبي أشد وأقوى، وعند غير النبي أدنى وأضعف. فالتعارض الظاهري بينهم (الانبياء وباقي الناس) هو بالنسبة إلينا، الجاهلون بالقوانين الواقعية التي في طول قوانين عاداتنا الجارية في الطبيعة؛ لذلك عبّروا عن المعجزة بأنها طراز من القوانين أعلى من القوانين الطبيعية وأشمل، وهي التي يطلق عليها اسم العلل الواقعية، المجهولة عندنا.<sup>(2)</sup>

(1) راجع: المطهري، مرتضى، النبوة، م.س، ص191.

(2) راجع: م.ن، ص193.

ما يمكن تحصيله مما تقدم، أن العقل لا ينفى المعجزة بل يؤكد إمكانها، والنقل يثبت وقوعها.

هذه المقاربة الثانية لظاهرة الإعجاز، من شأنها أن تفتح النقاش لتصويب القول بأن العلم يستقضي الأسباب الطبيعية، وينفي احتمال وجود علل خارقة لما جرت عليه طبائع الأشياء<sup>(1)</sup>، وهو مصادرة تُقَوِّل العلم بمقولاتٍ من خارج مجاله، وتخلط موضوعه بموضوعات علوم أخرى.

ونظير هذه المصادرة الجزم بأن المعجزة لا يمكن حدوثها؛ لأن لازمها غير المباشر، إنكار وجود إله يفعل المعجزات. فالخلل في هذه النتائج مرجعه الخلط بين نظرية المعرفة والعلم الطبيعي، بالرغم من وجود نصوص عديدة تنبه على ذلك في فنون الفلسفة العربية، كنص ابن سينا<sup>(2)</sup> (980م-1037م) في أن «العلم الطبيعي له موضوع، يشتمل على جميع الطبيعيات...وذلك الموضوع هو الجسم.. ثم النظر في الأجسام الفلكية.. ثم يتبع ذلك النظر فيما هو أخص منه، وهو النظر في الحيوان، والنظر في النبات وهناك يختم العلم الطبيعي...وأما النظر في أنه هل الجسم مؤلف من أجزاء تتجزأ؟ وهل هو متناه أو غير متناه.. فإنه يتعلق بعلم ما بعد الطبيعة»<sup>(3)</sup>.

وبالمحصلة، فإن وقوع المعجزة أمر لا يمكن للمؤمن إنكاره، وإن اختلفت التبريرات الفلسفية والكلامية حولها، ولا شبهة في دلالة القرآن على ثبوتها «وتحققها بمعنى الأمر الخارق للعادة الدال على تصرف ما وراء الطبيعة في عالم الطبيعة ونشأة المادة لا بمعنى الامر المبطل لضرورة العقل»<sup>(4)</sup>. وما يدل على ذلك أن عقول جم غفير من العلماء «منذ أعصار قديمة

(1) راجع: carnap, radolf, **An introduction to the philosophy of science**, edited by Martin

Gardmer, Dover publication, INC, New York, 1995, P.40.

وراجع: بشته، عبد القادر، **دالمبير عالم الطبيعة والمفكر الوضعي**، بيروت، دار الطليعة، ط1، 2006م، ص 22-23، ص 35-36، و ص 100-102.

(2) أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا الطبيب والفيلسوف المشهور والملقب بالشيخ الرئيس.

(3) ابن سينا، **كتاب التعليقات**، ت: حسن مجيد العبيدي، دمشق، دار الفرق، 2009م، ص 69-71.

(4) الطباطبائي، محمد حسين، **الميزان في تفسير القرآن**، م.س، ج1، ص66. (في تفسير الآيات 21-25 من سورة البقرة).

تقبل ذلك وترتضيه من غير إنكار ورد، ولو كانت المعجزات ممتنعة بالذات لم يقبلها عقل عاقل، ولم يستدل بها على شيء، ولم ينسبها أحد إلى أحد»<sup>(1)</sup>.  
نعم للعرفاء كلام حول المعجزة يرتبط أساساً بعلم الأسماء وفق ما ذكرناه سابقاً، وهو يصب في خانة بحثنا المتعلق بالولاية التكوينية، وإن الفعل الخارق يأتي في إطار هذه القدرة التي تتأتى للنبي أو المقرب ( الولي).

---

(1) م.ن، ج1، ص67.

### المبحث الثالث: شروط وخصوصية ومراتب المعجزة

#### أولاً : شروط المعجزة

على ضوء ما تقدم من رؤى، صار البحث عن ضوابط وشروط للمعجزة مطلباً منهجياً تقتضيه لوازمها المتعلقة بالنبوة ومدعيها من جهة، وبمدى وفاء هذه الشروط بالخلفيات الإيديولوجية لواضعيها من جهة ثانية، حيث يعكس كل منها عن تصوره، وتمثل المعجزة إحدى مصاديقه، وعلاقته بالمنظور في الزمان والمكان.

سنقدم هنا جزءاً آخر من النماذج اللغوية، لكن نظراً لتداخلها مع شروط المعجزة آثرنا عدم وضعها في مبحث التعريفات؛ لضرورة التعليق عليها والاستفادة منها في تحديد هذه الشروط.

فقد ذكر نصير الدين الطوسي ان المعجز في اللغة «عبارة عن جعل غيره عاجزاً، مثل المقدر الذي جعل غيره قادراً، إلا أنه صار بالعرف (وهنا يسوق التعريف)، عبارة عما يدل على صدق من ظهر على يده واختص به والمعتمد على ما في العرف دون مجرد اللغة»<sup>(1)</sup>. ويظهر من هذا الكلام عنصر مهم في تناول المعجزة، وهو أنه قدم الضابطة العرفية على اللغوية في التعريف، ليخرج من أسر اللغة إلى سعة العرف ثم يشرع في ترتيب الشروط التالية :

« أن يكون خارقاً للعادة.

أن يكون من فعل الله أو جارياً مجرى فعله.

أن يتعذر على الخلق جنسه، أو صفته المخصوصة.

أن يتعلق بالمدعي على وجه التصديق لدعواه»<sup>(2)</sup>.

وخلاصة هذه الشروط، أن التصديق بالمعجز منحصر بالفعل المفارق لما اعتاد عليه الناس، ليعلم أن فعل الله نزل منزلة الكلام المصدق لكلام النبي ودعواه؛ لتكون الحجة على الناس أبلغ. وفعل الله هنا يسرى في كل الأشياء، سواءً كان إعجازاً مباشراً منه على

(1) الطوسي، ابو جعفر محمد بن الحسن، الاقتصاد فيما يجب على العباد، قم-ايران، مركز نور الانوار، 1429هـ، ص292.

(2) الطوسي، الاقتصاد فيما يجب على العباد، م.س، ص 292-294.



يد الأنبياء، أم بإقدامهم على إظهار المعجز، أي أن يخلق فيهم القدرة عليه. وفي كل الأحوال تعود الأفعال إليه تعالى.

ومراده من «التعذر في الجنس» مثل خلق الحياة والقدرة، وهذا متعذر من غيره، والمراد من «صفته» كالصعود إلى السماء، بمعنى أن التعذر إذا تعلق بهاتين الجهتين ( الجنس والصفة ) قطعنا بأن المعجز من فعل الله .

ووجه الخصوصية في «الصفة» يوضحه الشريف المرتضى<sup>(1)</sup> (966م - 1044م) عندما اعتبر ان صفة المعجز مثل « طفر البحر والفصاحة المخصوصة في القرآن ، وما يجري مجراها؛ لأن هذه الأشياء متعذرة في صفتها لا في جنسها ، لأن جنس طفر البحر، جنس طفر النهر الصغير ، وجنس الكلام الخارق للعادة ، جنس الكلام المعتاد، وإنما بان منه لصفته ، وليس كذلك خلق الحياة والقدرة؛ لأنه متعذر في جنسه حيث لا يقدر عليه غير الله تعالى»<sup>(2)</sup>.

وكذا الحال في شرط « فعل الله» فهو، بنظر المرتضى، فعل الأجناس الخاصة التي يعجز عنها غيره، وأما ما يجري مجرى فعله فهو «ما يقدر القادر بقدرة عليه، أو ما يجوز ذلك فيه غير أنه لم يجر العادة بمثله. ومثال ذلك : نقل الجبال من مواضعها ... فإن ذلك يمكن أن يستدل به على صدق المدعي، من حيث كان خارقاً للعادة»<sup>(3)</sup>.

ويختار المرتضى « أن الذي يدل على صدقه هو فعل القدرة التي بها نقل الجبال ، وطفر البحر، لا نفس الطفر والنقل، وفعل هذا القدر من القدر لم تجر العادة بمثله فعاد الأمر إلى أن ما يدل على الصدق هو ما يختص الله بالقدرة عليه»<sup>(4)</sup>.

(1) هو ابو القاسم علي بن الحسين الملقب بعلم الهدى من علماء الامامية وصاحب تاليف هامة وهو شقيق الشريف الرضي جامع نهج البلاغة.

(2) المرتضى، علم الهدى علي بن الحسين، شرح جمل العلم والعمل، ت : يعقوب الجعفري المراغي، دار الأسرة للطباعة والنشر، 1419هـ.ق، ص 174.

(3) م.ن، ص 174.

(4) م.ن، ص 174.

ويبدو من كلامه ميل إلى تصحيح الاعتقاد في فعل الاعجاز، فهو ينقله من صدور الفعل من الغير بالتمكين، إلى معنى اختصاصه بالله فقط . ولعله يقارب هنا قول الأشاعرة بوجه من الوجوه.

وبالعودة الى نصير الدين الطوسي، فقد صاغ حدوداً وشروطاً للمعجزة يمكن استظهارها من التعريف التالي :

« وطريق معرفة صدقه ظهور المعجزة على يده ، وهو ثبوت ما ليس بمعتاد ، أو نفي ما هو معتاد مع خرق العادة ومطابقة الدعوى»<sup>(1)</sup> .

إن شرط الخرق يجب أن يكون مشفوعاً بمطابقة الدعوى، حذراً من أن يتخذ الكاذب معجزة من سبق حجة لنفسه، هذا من ناحية، ولتتميز هذا الاعجاز عن الإرهاس، والكرامات من ناحية ثانية. وهذا الاحتراز من الكذب، هو معنى آخر للفظ التحدي الذي اشتهر في بعض التعريفات، أشملها وأولها ما ذكره الرازي<sup>(2)</sup> (1150-1210م) حيث إعتبر أن «المعجزة أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة»<sup>(3)</sup>، فقيّد الاقتران بالتحدي وعدم المعارضة تميزت به المعجزة عن السحر والشعوذة<sup>(4)</sup>.

وهكذا، ومع تضافر هذه القيود واجتماعها، تكون المعجزة طريقاً لحصول اليقين التام بصدق مدعي النبوة، ولعل الاعراض عن أخذ «التحدي» قيماً في بعض التعريفات ، هو أن لسان حال النبوة يدعو إليه ضمناً في المعجزة ، وإلا فلا أثر له في تأسيس العلاقة المنطقية بين المعجزة وصدق دعوى النبوة، إلا إذا وجهنا الكلام وقلنا : إن مبرر التصريح

(1) الحلي، الحسن بن يوسف بن المطهر، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد (للشيخ الطوسي)، بيروت، دار الأميرة، 2006م، ص 157.

(2) هو أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي ولد في الري بطبرستان، أخذ العلم عن كبار علماء عصره، ومنهم والده، حتى برع في علوم شتى واشتهر، فتوافد عليه الطلاب من كل مكان. كان الرازي عالماً في التفسير وعلم الكلام والفلك والفلسفة وعلم الأصول وفي غيره.

(3) الرازي، فخر الدين بن الخطيب، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ت : سميح دغيم، بيروت، دار الفكر اللبناني، ط1، 1992م، ص 157.

(4) راجع: الحلي، الحسن بن يوسف بن المطهر، مناهج اليقين في أصول الدين، مشهد-إيران، دار الاسوة للنشر، 1428هـ.ق، ص339.

بالتحدي هو لزيادة التعجيز، وليكون أجدى أثراً في انصياح الناس لصدق الدعوى؛ لأنه شرط في تحقق المعجزة.

وللقاضي عبد الجبار<sup>(1)</sup> (969 - 1025م) في المعجزة شروط من هذا القبيل، كوجوب أن تكون من جهة الله أو ما في حكم جهته، وأن تقع عقيب الدعوى دون تراخ أو تقدم، منعاً لمحاذير التكذيب ونقض الغرض، وأن تتطابق مع دعوى النبي وتنقض العادة الطبيعية، لكنه يضيف شرطاً محورياً آخر ينسجم مع مذهبه في العدل، وهو أن يكون المعجز من جهة فاعل عدل حكيم، معللاً بأنه « لو لم يكن كذلك لم يكن في المعجز دلالة على صدق أحد»<sup>(2)</sup>، وكأن اشتراطه الحكمة في الفاعل ضمان من نقض غرض المولى وخذلان أنبيائه. وبهذه الشروط يكون القاضي عبد الجبار قد وضع حداً مفهوماً فاصلاً بين المعجزة وبقية المفاهيم المثيرة للشبهة حول النبوة مثل: السحر والشعبذة والحيلة، بل ويحصر المعجزات، وما في حكمها كالكرامات بخصوص الأنبياء فقط، منعاً من التباس الصادق بالكاذب، وضماناً لتشخيص مدعيها الشرعي، وبالتالي يُثبت القاضي عبد الجبار أن المعجزة ضرورة لا غنى عنها في تاريخ النبوة باعتبار أن واجب اللطف الالهي إيصال الإنسان إلى الخير والسعادة في الدارين، عبر الأنبياء المؤيدين بألطافه، والمعجزة إحدى مصاديق هذا اللطف.<sup>(3)</sup> ويتقريه هذا، تكون المعجزة دالة على النبوة بطريق الإبانة والتخصيص، وهو اختيار المعتزلة في حصر المعجزة بالأنبياء وامتناع ظهورها على غيرهم.

وينتهي القاضي في كتابه «المغني» إلى ضبط الشروط، متجاوزاً اللغة والعرف في معنى المعجز، ومقوماً عليهما الاصطلاح على طريقة المتكلمين، بالإشارة إلى التمكين والإقذار والإبانة والاختصاص كقيود في المعجز، على اعتبار أنه من حق المعجز أن يكون واقعاً

(1) عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمداني الأسد أبادي، أبو الحسين المعتزلي: قاض، أصولي. كان شيخ المعتزلة في عصره. ويلقبونه قاضي القضاة، ولا يطلقون هذا اللقب على غيره.

(2) ابن احمد بن عبد الجبار، عبد الجبار، شرح الاصول الخمسة، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2009م، ص 572.

(3) راجع: م.ن، ص 779.

من الله تعالى ان على وجه الحقيقة أو على وجه التقدير « وأن يكون مما تنتقص به العادة المختصة بمن أظهر المعجز فيه، وان يتعذر على العباد فعل مثله في جنسه وصفته، وأن يكون مختصاً بمن يدعي النبوة على طريقة التصديق له ، فما اختص بهذه الصفات وصفناه، بأنه معجز من جهة الاصطلاح .. لا ما تقدم وصفنا له في اللغة والتعارف، وقد بينا من قبل، أن الاصطلاح أقوى من التعارف، كما أن التعارف أقوى من وضع اللغة؛ لأنه أخص بالأمر الذي وقع الاصطلاح فيه»<sup>(1)</sup>.

أما الشيخ رشيد رضا<sup>(2)</sup> (1865م - 1935م)، فيتجاوز الخلافات النظرية للمتكلمين موجهاً القارئ إلى الغرض منها؛ لأن القصد من المعجزة عنده هو حمل الناس على قبول الدعوة والإذعان للرسالة عندما تصبح الأمة على استعداد لذلك، وإقامة الحجة البالغة على المعاندين « بحيث ينقطع لسان الاعتذار من أهل الجحود والإنكار ... فالآية أو المعجزة أمر يؤيد الله به نبيه ويخضع له به النفوس، وكان يختلف باختلاف الأمم ومعارفها ، ودرجات ارتقائها ...»<sup>(3)</sup>.

فالمعجزات أو الآيات باصطلاح القرآن عند الشيخ رضا متكررة، وهي أيضاً بينات بها يتبين الحق فتشمل المعجزات والبراهين العقلية وهما نوعان تنضوي تحتها المعجزات. ويظهر من تفصيلاته للمعجزة أنه لا يكفي بالخوارق الكونية ، وإنما يوسعها لتستوعب بينات البراهين العقلية، النظرية منها أو العلمية أو الطبيعية، والغرض من كلها تصديق النبوة. لكن أقواها وأظهرها معجزة القرآن؛ لأنه من أهم وظائفها بعد تصديق نبوة الإسلام، إثبات معجزات الأنبياء السابقين من خلال البرهنة على ضرورة التواتر رداً على شبهة من أنكره وطعن في الخوارق.

(1) ابن احمد بن عبد الجبار، عبد الجبار، المغني، ت : محمود الخصري، مصر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، دون ط ، دون تاريخ، ج 15، ص 199.

(2) محمد رشيد بن علي رضا ولد في 23 ايلول سبتمبر 1865م في قرية "القلمون (لبنان)"، وتوفي بمصر في 22 آب أغسطس 1935م. مفكراً إسلامياً من رواد الإصلاح الإسلامي الذين ظهوروا مطلع القرن الرابع عشر الهجري. وبالإضافة إلى ذلك، كان صحفياً وكتاباً وأديباً لغوياً. هو أحد تلاميذ الشيخ محمد عبده. أسس مجلة المنار.

(3) رضا، محمد رشيد، مجلة المنار، بيروت، دار الجبل، 1901م، ج4، ص 371.

ما يمكن التعليق عليه، حول هذه التعريفات ، هو أن بعض الشروط تراوحت بين قيود أركان وأخرى متممة احترازية .

وهكذا بقية الشروط المتممة التي يمكن ان نجدها عند العلامة الحلي<sup>(1)</sup> (648 هـ -726 هـ) ، فبعضها تَضْمَنُ قاعدة اللطف حصوله، مثل قيد «أن يكون المعجز من قبل الله أو بأمره»؛ لأن الكل بأمر الله بالضرورة، فلا نرى أثراً له في صدق المعجز . ومثل قيد «أن يكون المعجز خارقاً للعادة» مع أن الطوسي ذكره بمعنية «نفي ما هو معتاد» وهو عطف للشرح لا ( مستقلاً بذاته) لأنه من مقومات المشروط؛ ولأنه لا معنى للمعجز إن لم يكن خارقاً للعادة<sup>(2)</sup>.

رغم ما تقرر من الضوابط والحدود، التي اجتهد هؤلاء الاعلام في صياغتها لإثبات صدق مدعي النبوة، تجدر الإشارة إلى أن تلك الشروط التي ذكرت، وظفت لتسويغ دلالة المعجزة على صدق مدعي النبوة، إلا أن هذه الدلالة متوقفة بدورها على قاعدة الحسن والقبح العقليين، وهي قاعدة اتفق عليها أهل العدل ( معتزلة وامامية) من المتكلمين لكن الأشاعرة أنكروها. وعلى هذا الانكار يطرح سؤال حول الجدوى من وضع شروط للمعجزة ؟ وهل يبقى لدلالة المعجز أثر في صدق الدعوى؟

### ثانياً : خصوصية المعجزة

بعد التأمل في التعريفات والشروط التي وضعت للمعجزة، بات ممكناً أن نلتمس لها خصوصية تعنونت بها تاريخياً، وهي محور ظاهرة الإعجاز، عينا بها خصوصية التحدي والغلبة. والداعي لتظهير هذه الخصوصية، هو أن نعثر على تبرير لها في اللوازم المترتبة عليها، لا في التحدي ذاته.

رافقت خصوصية التحدي تاريخ الأنبياء، واتخذت طابع التصريح بها أحياناً، ولسان الحال وقرائن الأحوال أحياناً أخرى، حتاً على الإذعان بصدق المعجزة ولوازمها، وكانت

(1) الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الحلي. (648 هـ -726 هـ) هو فقيه ومتكلم شيعي مشهورٌ باسم العلامة الحلي.

(2) راجع: الحلي، الحسن بن يوسف ابن المطهر، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، م.س، ص 158.

آنية في الغالب، حسب مقتضيات زمان كل نبي وعادات قومه. أما خصوصية التحدي الخالدة، فقد مثل أعلى مظاهرها، معجزة القرآن التي أعلنت عن إستقرار الإعجاز الأنبي والاستقبالي لقدرات البشر اللغوية، ومعارفهم العلمية، ودعتهم، بلسان الوحي، إلى التحقق من جدية هذا المصير الأبدي للإعجاز، لإقامة الحجة عليهم بأن هذه المعجزة حقيقة إلهية، وتتميز بخصوصية البقاء بما تحمله من معارف آفاقية.

إذن، يمكن بعد هذا التظهير لمعالم خصوصية المعجزة، أن نستظهر فوائد ووظائف لخصوصية التحدي فيها، وهي كالتالي:

- التحدي في المعجزة تنبيه على حضور الله الدائم، وشهادته على الكون، وأن أثر نواميس عالم الغيب حقيقة واقعة ومحايدة لتاريخ الإنسان.
- إن العلم بالتحدي، سواء وقع التصريح به من قبل النبي أم عُرف بقرائن الحال، يثبت العصمة، ويؤيد حضورها في الزمن؛ نظراً لأن العصمة أمر ذاتي في شخص النبي لا يمكن أن يتجلى ويظهر في الخارج إلا بالإعجاز، ومن دون ذلك يبقى مقام العصمة مجهولاً.
- التحدي في المعجزة يترجم عمومية الغلبة، أعني إستحالة العلم بسببها الذي تستند إليه<sup>(1)</sup>.

يسمح لنا هذا التظهير تقرير التالي :

إن المعجزة لم تتخذ خصوصيتها من مجهولية سببها لكي تفقد حجيتها بمجرد أن يكشف العلم البشري عنه، كما لم تتخذ خصوصيتها من خرق العادة فقط، بل باجتماع ذلك، بوصف كونها غير مغلوبة أبداً، ويؤيد هذه المقاربة للخصوصية، كثير من الأدلة النقلية، مثل قوله تعالى : ﴿ كَتَبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴾<sup>(2)</sup>.

(1) راجع : الصدر، مهدي، أصول العقيدة في النبوة، بيروت، دار الزهراء، بدون تاريخ ورقم طبعة، ج2، ص 78-89. وكذلك : المرتضى، علم الهدى علي بن الحسين، الموضح عن جهة إعجاز القرآن، ت : محمد رضا الانصاري القمي، مشهد- ايران، مجمع البحوث الاسلامية، ط2، 1429هـ، ص 9-10. وايضاً : الحجازي، إبراهيم، آيات العقائد، ت : رامين الكلمكاني، مشهد، مجمع البحوث الاسلامية، ط1، 1424هـ، ص 221-241.

(2) سورة المجادلة، الآية 21.

### ثالثاً : مراتب الإعجاز

إن حاصل الشروط المذكورة للمعجزة، يسمح بتمييز مناشئ الفعل المعجز، بين مراتب ثلاث تتفرع عليها مظاهر ومصاديق إعجازية، هي بمثابة الأقسام لها:

#### 1- مرتبة الإرادة

وهي مرتبة الإرادة بالأصالة، ومختصة بالله. وسبب التمييز يعود إلى الشرط الذي ذكره بعضهم وهو « أن تكون - المعجزة - من فعل الله وخلقه، أو قائمة مقام فعله»<sup>(1)</sup>. وفي صياغة أخرى : « أن يكون من قِبَل الله، أو بأمره»<sup>(2)</sup>، وفي تعبير ثالث « أن يكون من فعل الله خاصة، أو جارياً مجرى فعله»<sup>(3)</sup>. يشير هذا الشرط إلى مرتبة الأصالة، حيث يتعلق الإعجاز بالفعل الالهي مباشرة، وتتخصر علة فيه تعالى. فالذي «يكون من فعل الله هو فعل الأجناس المخصوصة التي لا يقدر عليها غيره»<sup>(4)</sup>. فما يختص الله بالقدرة عليه، هو الدال على صدق الدعوى، ولا معنى، في هذه المرتبة من الإعجاز، للبحث والسؤال عن إمكان كشف مقدمات الفعل الالهي، وهل أنه يرجع إلى سبب طبيعي مجهول، يُنتظر معرفته بتطور المعرفة الإنسانية؛ لأن الفعل الالهي حينئذ، صادر من مرتبة الإعجاز المطلق، حيث لا سبيل إلى كنهه، حتى بالنسبة إلى النبي، غايته أن فعل الإعجاز يظهر على يديه.

بتعبير آخر: مرتبة الإعجاز هنا، هي مورد التفرد بالخلق والإبداع، وتجلٍ مباشر للإرادة الإلهية في عالم التكوين، فينزل المعجز منزلة التصديق بالقول من الله، ومنزلة الشهادة منه تعالى، مصداقاً لرسوله، بحيث يكون الإعجاز دون حاجة إلى مقدماته.

#### 2- مرتبة الولاية

وهي الولاية بعد ولاية الله مرتبة وتابعة لها، مختصة بالانبياء والاصياء ( اي الائمة عند الشيعة الامامية). ويمكن للباحث مقاربتها من ذيل الشروط المذكورة، في عبارة « من قِبَل

(1) الأمدي، ابحار الأفكار، م.س، ص 664.

(2) الحلبي، كشف المراد، م.س، ص 158.

(3) الشريف المرتضى، شرح جمل العلم والعمل، م.س ص 173.

(4) م.ن، ص 173.

الله أو بأمره» أو «جاريًا مجرى فعله». وأوضحها تعبيراً عن هذه المرتبة قولهم: «هي إظهار أمر خارق للعادة أو قسرهما، مسند الى نفس النبي بإذن الله»<sup>(1)</sup>، إشارة الى قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ فَإِذَا جَاءَ أَمْرُ اللَّهِ فُضِيَ بِالْحَقِّ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْمُبْطِلُونَ﴾<sup>(2)</sup>. أما ما يجري مجرى فعل الله فهو ما يقدر النبي عليه بقدرة القادر، أو ما يصدر من نفسه بمقتضى ولايته النبوية، ومرتبته الوجودية، بوصفه ولياً مأذوناً بالتصرف في الأشياء. فالإعجاز يصدر من قوة نفسه وشدة ملكته، بحيث يكون الفعل الخارق معلولاً لنفس النبي، وليس معلولاً للعلل الغيبية، ولا الأسباب الطبيعية المجهولة.

وقد أشار إلى هذا المبدأ النفساني المؤثر في حدوث هذه المرتبة من الإعجاز، بعض مقرري الفلسفة والعرفان، مثل صدر الدين الشيرازي في معرض حديثه عن أصول المعجزات والكرامات حيث اعتبر أن الانسان ولأنه «ملتئم عن عوالم ثلاثة من جهة إدراكات ثلاثة: التعقل، التخيل، والإحساس... فالدرجة الكاملة من الإنسان، بحسب نشأته الجامعة لجميع العوالم، هي التي يكون للإنسان بها القوى الثلاث ليستحق بها خلافة الله ورياسة الناس. فُعلم مما ذكرنا أن أصول المعجزات والكرامات كمالات وخصايص ثلاث لقوى ثلاث.. فلا عجب أن يكون لبعض النفوس قوة إلهية تكون بقوتها كأنها نفس العالم، ليطيعها العنصر طاعة بدنها... فكلما ازدادت النفس تجرداً وتشبهت بالمبادئ القصوى، ازدادت قوة وتأثيراً فيما دونها»<sup>(3)</sup>. وهذا النص إشارة إلى ما حققه العلماء في أصول منشأ الإعجاز الخاص بالأنبياء والعام لغيرهم مطلقاً، والذي دخل تحت كرامات الأولياء وخوارق الأشقياء، من سحر وشعبذة وكهانة. والذي يعيننا في المقام حقيقة النفس الإنسانية، بحسب الرؤية الامامية، لا سيما نفوس الأنبياء والأئمة الذين وصلوا إلى مرتبة التأثير في نظام التكوين.

(1) الكيلاني، محمد المحمدي، تكملة شوارق الإلهام للمولي عبد الرزاق اللاهيجي، قم، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، ط1، 1421هـ، ص 92.

(2) سورة غافر، الآية 78.

(3) الشيرازي، صدر الدين محمد بن ابراهيم، المبدأ والمعاد، ت: جلال الدين أشتياني، قم، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، 1442هـ، ص 604-607.



### 3- مرتبة الكرامة

وهي مرتبة تختص بالأولياء ممن هم دون الاوصياء ( هم الأئمة عند الشيعة). وهذه مرتبة أخرى للفعل الخارق، لكنه أدنى من المرتبة السابقة، وإن كانت النبوة تتضمن جنس الكرامة في غير المعجز المرتبط بالدعوى، كما هو الحال بالنسبة لمعجزات خاتم الأنبياء الذي تواترت الأخبار في الجملة، أنه (ص) ظهرت على يديه فضائل ومكارم تعد في جنس الخوارق<sup>(1)</sup>.

والحاق هذه المرتبة بإعجاز الكرامة أولى، لعدم اقتران الفعل الخارق فيها بادعاء النبوة، بل يتأتى الإعجاز هنا، من حيثية كون صاحب هذه المرتبة ولياً صالحاً قد تفضل الله عليه، ووهبه جريانها على يديه، لحكمة ربانية في خلقه؛ حيث يتعلق فعل الإعجاز هنا بجهتين: جهة الولي ذاته، بلحاظ كونه حجة على قومه في سيرته وما يدعو إليه، وجهة اتباعه للنبي وشريعته. ومثالها في تاريخ النبوة مشهور (مثل أهل الكهف)، فهي من هذه الجهة كرامة من الله لنبيه، وتعد من معجزاته اللاحقة.

ذكرنا أعلاه، أن هذه المراتب، تفرّع عنها تنوع فني ومعرفي لأنواع الإعجاز، فصّلت في كتب التفسير تحت أقسام عامة.

أما الحكمة في التنوع الإعجازي، فيقررها "البلاغي"<sup>(2)</sup> (1866م-1282 هـ/1935م-1352 هـ) بقوله:

« ولا يخفى أن حصول الفائدة .. من تنوع المعجز، يختلف كثيراً بسبب اختلاف الناس في أطوارهم ومعارفهم ومألوفاتهم، فربّ خارق للعادة يعرف بعض الشعوب أنه خارق للعادة، لا يكون

(1) راجع: السيوري، المقداد بن عبد الله، اللوامع الالهية في المباحث الكلامية، قم، مجمع الفكر الإسلامي، ط1، 1424هـ، ص 283.

(2) هو محمد جواد بن حسن بن طالب البلاغي (1282 هـ . 1352 هـ). هو رجل دين وفقه ومفسر شيعي عراقي، كما كان شاعراً وأديباً باللغة العربية إضافةً إلى كونه باحثاً في الأديان وتمكناً من بعض اللغات الحية كالفارسية والإنجليزية والعبرية، كما كانت له مشاركة سياسية بارزة في ثورة العشرين .

إلا بإرادة إلهية خاصة، ويكون في بعض الشعوب معرضاً للشك أو الجحود لإعجازه وخرقه للعادة، كما في عصر موسى النبي(ع) .. وفي عصر المسيح (ع) ..<sup>(1)</sup>.

تنويع آخر لرشيد رضا(1865-1935م) يقارب فيه الإعجاز تحت مرتبتين:

مرتبة «الآيات الكونية الآفاقية»، تتعلق بالكون وآفاقه، وليست أدلة على ما يجب اعتقاده من معارف الرسالة، بل غايتها إذعان النفوس أمام صاحب الآيات (المعجزة): كآيات موسى وعيسى (ع) المخاطبة لمجتمعات لم ترتق بعد إلى فهم البراهين العقلية في الاعتقاد وأحكام الشرائع، فهم « دائماً عرضة للانخداع بشعوذة المشعوذين، وحيل السحرة والدجالين، ومستعدين للرجوع إلى الوثنية، وعبادة من ظهرت على يديه الخارقة الكونية... ألم تر إلى بني إسرائيل .. كيف اتخذوا العجل بأيديهم وعبدوه، ثم إلى النصارى كيف عبدوا السيد المسيح (ع)، ولكن لا مندوحة عن هذا .. فإن الإنسان في تلك الأمم لم يكن مرتقياً إلى فهم البراهين على مسائل الاعتقاد وفهم الحكمة من الشرائع والأحكام الأدبية والعملية، والآيات الكونية التي أوتيتها موسى وعيسى (ع) ليست براهين على ما يجب اعتقاده من تنزيه الله وتوحيده ومعنى النبوة، وما يجب اعتقاده في النبي .. وإنما هي شيء تخضع له النفس، أمام صاحبه أو تحمله على ما يشابهه مما يُسمع ويُرى من السحرة والمشعوذين»<sup>(2)</sup>.

«الآيات الأنفسية العلمية»: وهي التي تصلح، في نظر رشيد رضا، أن تكون برهاناً قاطعاً على صدق النبوة؛ فهي منحة الله للإنسان الذي ارتقى فكره، ونضج استعداده لفهم الرسالات. فالآيات « النفسية العلمية هي ما تدل على صدق النبي دلالة حقيقية بالبرهان الذي يجزم العقل بأن صاحبها مؤيد من الله تعالى، وموحى إليه ما بلغه ودعا إليه؛ لأنها عبارة عن كون حال النبي وما جاء به يشهدان بأنهما لا يمكن أن يكونا إلا بإمداد إلهي، ووحى سماوي»<sup>(3)</sup>.

(1) البلاغي، محمد جواد، آلاء الرحمن، ت: قسم الدراسات الإسلامية، قم، مركز الطباعة والنشر في مؤسسة البعثة، ط1، 1420هـ، ص 30.

(2) رضا، محمد رشيد، مجلة المنار، س، ج4، ص 372-373.

(3) رضا، محمد رشيد، الوحي المحمدي، جدة، المكتب الإسلامي، ط9، 1399هـ، ص 206.

استدلال رشيد رضا هنا، من حيثيتين: الأولى: حال النبي وهو استدلال شخصي عن مقامه وكمالاته. والثانية: نوعي يقارن بين نوع ما بُعث من أجله وبين ما أتى به من سبقه من الأنبياء.

ثم يفرع على ما ذكر ويقسم آيات الله إلى نوعين عامين: الأولى «الآيات الجارية على سننه تعالى العامة المطردة في الكون، وهي من أكثر الأدلة وأظهرها على كمال قدرته وإرادته وإحاطة علمه، وحكمته وسعة فضله ورحمته»<sup>(1)</sup>.

الثانية «الآيات الجارية على خلاف السنن المعروفة للبشر، وهي أقلها وربما كانت أدلها عند أكثر الناس على اختياره عز وجل في جميع ما خلق وما يخلق، وكون قدرته ومشيبته غير مقيدتين بسنن الخلق التي قام عليها نظام العالم»<sup>(2)</sup>.

وكما للمبدأ النفساني وقوى النفس وأثرها في عالم التكوين، أساس ومعالم عامة في الأدلة النقلية، فقد حظي كذلك بعناية أعلام الكلام والحكمة في دراساتهم المبسوطه حول حقيقة النفس. ولعل عبارة رشيد رضا «وإن منها لما هو من خصائص قوى النفس» كانت صدى لما كان شائعاً عن علم النفس في الفلسفة الإسلامية، منها على سبيل المثال، ما دُكر عن تأثير النفوس القوية في العالم وبيان علته.

فقد قرر البعض أن النفس قد تكون قوية فتؤثر في أجسام عالم الكون والفساد، على غرار تأثيرها في بدنها وإن لم تكن منطبعة فيه. فكما تؤثر المبادئ العليا في العالم، كذلك تؤثر النفس إذا ما قويت، حتى يتجاوز تأثيرها بدنها. وإذا قويت النفس صارت كأنها نفس ما للعالم أو لبعض أجسامه. ويستدل هؤلاء بما يظهر عن العارفين من أحوال خارقة. وهذه الخوارق «إذا اقترن بها التحدي مع عدم المعارضة، سميت "معجزات" وإذا لم يقترن بها ذلك سميت "كرامات" فالمعجزات هي كما يفعل الأنبياء (ع) عند تجليهم، ودعواهم النبوة، والكرامات هي كما يظهر عن أولياء الله الأبرار»<sup>(3)</sup>.

(1) م.ن، ص 206.

(2) م.ن، ص 206.

(3) ابن كمونة، سعد عز الدولة البغدادي، الجديد في الحكمة (الكاشف)، تح: حامد ناجي اصفهاني، طهران، مؤسسة بزوهشي حكمت وفلسفة، ط1، 1429هـ، ص 231-233.

## المبحث الرابع: المعجزة وقانوني العلية والسنخية

### أولاً : المعجزة وقانون العلية

يكاد يجمع العقلاء على بدهة ووضوح مبدأ العلية كأصل مسلم، دلف مبكراً إلى حياة الكائن العاقل ورافق طبيعته وثقافته.

يزداد الباحث وثوقاً في هذا القانون، لا سيما إذا لاحق أصوله التاريخية في الأنثروبولوجيا والتاريخ الثقافي، الذي يشير إلى وجود ميل مبكر للجماعات البشرية، يتسالمون فيه على أن الظواهر الطبيعية تعمل وفق أغراض مرسومة، وأن خلف إرادة الإنسان قوة ضرورية تبعث على الربط السببي في علاقاته مع الأشياء<sup>(1)</sup>.

ولتفسير ظاهرة الإعجاز، تنطلق الفلسفة الإسلامية من بديهية أن المعلول لا يوجد من دون علة، وأن تاريخ العلم بالظواهر مبني على الاعتراف القبلي بهذه البديهية العقلية، كأصل ميتافيزيقي سابق على التجربة، وتَصَنَّف هذا الأصل ضمن القوانين العقلية التي لا تقبل التخصيص<sup>(2)</sup>. وتعتبر القول بأن العلة منحصرة بالعلل الطبيعية هو خطأ متفرع عن الشبهة القائلة بأن الوجود يساوي المادة<sup>(3)</sup>. ويرتبون عليه بأن التصديق بالمعجزات يفضي إلى القول بنقض قانون العلية العقلي؛ لكن هذه الشبهة المتأتية من حصر العلة في الطبيعيات، لم يلتفت أصحابها إلى الاحتمال العقلي الذي قدّمته الفلسفة الإسلامية، وهو أن الوجود أوسع دائرة من الطبيعة<sup>(4)</sup>.

وعلى هذا الأساس، ليس كلما حدثت ظاهرة من دون علة طبيعية يعني أنها فاقدة العلة مطلقاً، وإنما غاية ما تفيد أنها مجردة من العلة المادية التي هي أخص بالنسبة إلى دائرة الوجود الأعم<sup>(5)</sup>، ومن البديهي أن عدم الأخص وعدم وجدانه لا يدل على عدم الأعم وعدم وجوده، عنيت به مبدأ العلية الذي يعم العلة المادية والعلل المجردة.

(1) راجع: فرانك، فيليب، فلسفة العلم، ت : علي علي ناصيف، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 1، 1983م، ص 32-33.

(2) راجع: الرفاعي، عبد الجبار، مبادئ الفلسفة الإسلامية، م.س، ج2، ص 79-80.

(3) راجع: السبحاني، جعفر، العقيدة الإسلامية، تر : جعفر الهادي، بيروت، الوكالة العلمية للتوزيع، دون ت، ص 25.

(4) راجع: الرفاعي، عبد الجبار، مبادئ الفلسفة الإسلامية، م.س، ج1، ص 66-69.

(5) راجع: المسلم، صادق، ابداعات صدر الدين الشيرازي الفلسفية، دمشق، دار نينوى، 2009م، ص 77-79.

إذا كان الأمر كذلك، يمكن السؤال: من أي نوع من العلل تصدر المعجزة؟  
إذا استبعدنا الرأي النافي لها مطلقاً، نقف أمام ثلاثة احتمالات لعلّة المعجزة:

- علة طبيعية لا علم للإنسان بها إلا الأنبياء.
- علة غيبية مجردة تساند الأنبياء بإذن الله.
- نفوس الأنبياء وإرادتهم التكوينية القطعية.

واضح أن الاحتمالات الثلاثة لعلّة المعجزة، تشترك في الاعتقاد بأصل مبدأ العلية، إنما الاختلاف في سعة هذا المبدأ وضيقه. ونرجح أن هذا الاختلاف متفرع عن الفهم لمصاديق العلل ومواردها؛ بمعنى أن مبدأ العلية يتصور عند بعضهم على نحو القضية الموجبة الكلية، أي كقانون ضروري وحتمي يسري في تفاصيل الوجود ولا يتخلف<sup>(1)</sup>. وعند آخرين يُلاحظ في صورة القضية الموجبة الجزئية، أي يجري في موارد دون أخرى<sup>(2)</sup>؛ لذلك اختلفت الآراء في تفسير المعجزة إلى درجة أن هناك من جرّدها من صفة الإعجاز<sup>(3)</sup>، أو أنها علل طبيعية مجهولة للناس، وهم يظنون أنها خارقة للعادة أو في أحسن الأحوال هي أسرار في الطبيعة سبق للأنبياء المعرفة بها<sup>(4)</sup>. لكن المنظر الفلسفي الإسلامي يرجح استمرار المعجز النبوي مع الاحتفاظ بأصالة العلية، وينطلق من البيان التالي:

تبدو المعجزة في ظاهرها أمراً يصعب تعقله بالنسبة لقانون الطبيعة المباشر، لكن عند التأمل يمكن للعقل أن يحلل فيقول: نسلم بأن المعجزة حدث خارق للقوانين الطبيعية، إنما لا يعني ذلك أنه خارق لأصل قانون مبدأ العلية، وهذا الفارق العام يعتبر مدخلاً لتدليل التنافي بين ظاهرة الإعجاز وبين واقع الطبيعة. مفاد أصل العلية يبيّن أن في عالم الوجود إمكانات يحتاج بعضها إلى بعض في الإيجاد، ولا يمكن أن توجد بدونها، وهذا الاحتياج

(1) راجع: موسى، جلال محمد عبد الحميد، منهج البحث العلمي عند العرب، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ط1، 1972م، ص89-90.

(2) راجع: بور، نيلس، الفيزياء الذرية والمعرفة البشرية، م.س، ص35.

(3) راجع: فخري، ماجد، تاريخ الفلسفة الإسلامية، م.س، ج2، ص112 و ص139-140.

(4) مثال ذلك: ان افلاق البحر لموسى (ع) يعود لمعرفته بظاهرة المدّ والجزر، وخوارق عيس (ع) الى معرفته بعلم الطب.

يدخل تحت المفهوم العام للعلة بالاصطلاح الفلسفي، حيث كل موجود شرط لتحقيق موجود آخر، وإن لم يكن بذاته كافياً لتحقيقه، بمعنى أنه شامل للشروط والمعدات وكافة العلل الناقصة أيضاً<sup>(1)</sup>.

وعليه، إذا أخفقت التجربة العلمية في معرفة علة ظاهرة مادية معينة، فلا يعني ذلك نقضاً لقانون العلية وعدم جريانه في هذا المورد الخاص، وهذه الشبهة تلاحق عادة علماء الطبيعة والفيزياء الذرية<sup>(2)</sup>. ومصدر شبهتهم من منظور فلسفي يعود إلى عدم التفاتهم بأن قانون العلية لا تبطله التجربة، ولا يقبل التخصيص باعتباره قاعدة عقلية، إضافة إلى ظنهم بأن علاقة العلة والمعلول تتم معرفتها بمجرد اختيار التعاقب والتقارن المنتظم بين الظواهر<sup>(3)</sup>، في حين أن هناك كثيراً من الظواهر يحصل فيها التعاقب بانتظام، لكن لا يمكن التحقق من وجود علل ومعلولات فيما بينها؛ لأن التقارن والتعاقب هو أعم من العلية، وبالتالي لا يمكن بواسطتهما إثبات العلاقة بين العلة والمعلول؛ لأنهما مجرد تزامن وتعاصر بين ظاهرتين<sup>(4)</sup>.

إذن، إذا لم نسلّم بأصل العلية وقوانينه الفرعية، فلا يمكننا إثبات الوجود الحقيقي للظواهر، موضوع التجربة ومعرفتها بدقة.

على ضوء المعرفة بأقسام العلة، يمكن للإنسان أن يلتفت في نفسه إلى علم فطري وارتكازي بوجود عليّة كليّة بين الموجودات جميعاً، يستعين به لتشخيص وكشف علاقة العلل والمعلولات الخاصة في عالم الطبيعة بالتجربة الجزئية، التي يحتمل فيها الكثير من العلل الغامضة.

(1) راجع: الشيرازي، صدر الدين، الحكمة المتعالية، م.س، مج1، ج2، ص 438-439.

(2) راجع: Nalini, kanta brahma, **casuality and science**, George allen and unwin LTD., London, 1939, pp.35-36.

وراجع: ريشنباخ، هانز، نشأة الفلسفة العلمية، تر: فؤاد زكريا، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، 1979م، ص135.

(3) راجع: ستيس، ولتر، الدين والعقل الحديث، مصدر سابق، ص 210-217.

(4) راجع: Mill, john stuart, **A system of logic: Ratiocinative and Inductive**, Longmans green and co., London, Newyork, 1947, p.211.

وهكذا، فإن علاقة العلية بين الموجودات المادية تحصل قيمتها المنطقية من جهتين :  
جهة أصل العلية العام البديهي، وجهة إثبات الوجود الحقيقي للظواهر المادية عن طريق  
التجربة، واختبار الظروف المعدّة للمادة بينهما وبين الظواهر الأخرى.<sup>(1)</sup>  
فتحصّل لدينا:

- إن التجربة في عالم الممكنات المادية لا يمكن أن توصلنا إلى مورد العلة المنحصرة  
بين علل الظواهر المادية، وبالتالي لا يمكن أن تثبت حكماً إلا بالاستقراء التام وهو  
متعذر بالضرورة.
- إن سلسلة الموجودات المادية وعللها، محتاجة في أصل وجودها بالنهاية إلى علة  
أولى تمنحها الوجود والاستمرار.

ومن هنا، نفهم المعنى من تقرير الفلاسفة الإسلاميين، بأن الاعتقاد بالمعجزة لا يساوي  
إطلاقاً إنكار أصل العلية أو قبوله التخصيص. إن العلل في الوجود علل تنتمي إلى عالم  
الإمكان، فهي ناقصة بالضرورة ومعلولة لغيرها دائماً، حتى لو اتخذت صورة العلة في  
موارد خاصة، إلا أنها تبقى عللاً ناقصة؛ لاحتياج الممكن إلى غيره، فيعود الجميع إلى  
علة التامة<sup>(2)</sup>.

هذه المقاربة لظاهرة الاعجاز من منظور العلية، يجد الباحث لها تأييداً في العديد من  
أدبيات الفلسفة الإسلامية<sup>(3)</sup>، وإن اختلفت التخريجات في اثباتها، إلا أنها تدور في نطاق  
البحث عن تفسير لا ينقض نظام العلية العام<sup>(4)</sup>. وعلى ضوء هذا التصور يمكن تفسير  
الأفعال الخارقة للعادة الواردة في النصوص القرآنية والروائية؛ حيث يستظهر منها وجود

(1) راجع: الشيرازي، صدر الدين، شرح إلهيات الشفاء لابن سينا، ت : نجفلي حبيبي، طهران، انتشارات بنیاد حکمت  
اسلامي صدر، ط1، 1382 هـ.ش، ج2، ص 990-993.

(2) راجع: الطباطبائي، محمد حسين، العقائد الإسلامية، اعداد : قاسم الهاشمي، بيروت، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات،  
ط1، 2002م، ص101. وأنظر حول اسناد المعجزة الى الله : الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، م.س،  
ج3، ص 176-177 ( في شرح الآية 49 من سورة آل عمران).

(3) راجع: فخري، ماجد، تاريخ الفلسفة الإسلامية، م.س، ص361.

(4) راجع: مغنية، محمد جواد، معالم الفلسفة الإسلامية، بيروت، دار الجواد، ط5، 1986م، ص251-252.

قوانين وعلل فوق الطبيعة، تكشف عن تنوع آخر في العلل تتبادل التأثير في طول بعضها، دون أن تخرج عن نظام مبدأ العلية<sup>(1)</sup>.

لكن، رغم ذلك، فالأطروحة التي ندعي رجحانها في تفسير مأخذ المعجزة، والتي عليها معظم الفلاسفة والعرفاء الشيعة الإمامية تحديداً، هي أن المعجزة مبدأ نفساني يعود لقوة نفوس الانبياء (ومن ثم الاوصياء والاولياء) وإرادتهم اليقينية، مع الإلتزام بأن هذا المبدأ، هو أيضاً، ليس خارجاً عن قانون العلية العام؛ بل يبدأ منه وينتهي إليه. والنكته فيه هي أنه يقع في صلب منشأ القوانين التكوينية وأرفعها رتبة وإنسجاماً مع الإذن الإلهي. بتعبير آخر، إن المبدأ النفساني للإعجاز، يتأتى رجحانه وأهميته من خصوصية المقام والعنوان الذي يمثله، وهذه الخصوصية تبررها عدة دواعٍ:

- مقام النبوة العام.
- صدق النبي.
- صدق الرسالة.
- العلم، الحضوري خاصة.
- القرب.

إن هذه العناوين والدواعي مستلة، كما هو واضح، من بحث شروط المعجزة المتقدم. أردنا أن نمهد بها لبحث الإذن الآتي؛ حيث سنظهر كيف أن تأثير الأفعال والأسباب المختلفة في الكون لا ترى النور الا بعد الإذن الإلهي. وبناء على أن لهذا الإذن مراتب متفاوتة، دنيا ومتوسطة وعليا، في سلسلة العلل والمعلولات، فمن المفروض، في مقامنا هذا، أن يكون المبدأ النفساني أشرف الأسباب وأكثرها قرباً من الإذن الإلهي، وأوفقها في تفسير الإعجاز.

وعلى هذه الدعوى نحاول بناء تقريرنا التالي:

(1) راجع: الوليد، علي بن محمد، تاج العقائد ومعدن الفوائد، ت: عارف تامر، بيروت، مؤسسة عز الدين للنشر، ط2، 1982م، ص97.



يلاحظ الباحث أن أدبيات الحكمة والعرفان الاسلاميين قد أولت عناية خاصة بعلم النفس الفلسفي، وركزت على المبدأ النفساني في تفسير المعجزات؛ حيث ذكر بعضهم أنه «قد تكون النفس قوية فتؤثر في أجسام عالم الكون والفساد غير بدنها، كما تؤثر في بدنها [والسبب في ذلك أن] الأجسام مطيعة للنفوس، وأن نفس الإنسان من جوهر المبادئ العالية الروحانية». وعليه، «فكما تؤثر تلك المبادئ في العالم، كذلك تؤثر النفس، التي قويت حتى جاوزت تأثيرها بدنها، فيه. وإذا قويت النفس صارت كأنها نفس ما للعالم، أو لبعض أجسامه. والنفس الشريفة إذا طلبت خيراً ودعت الله، إستحقت بهيئتها واستعدادها ترجيحاً لوجود ذلك الممكن، فيوجد»<sup>(1)</sup>.

يبدو أن أثر النفس وشرفها عند بعضهم، مُعللاً بمدى سعة المعارف التي تحصل لها؛ بحيث كلما ازدادت النفس علماً و يقيناً، إرتفعت رتبة وتجوهرت، ثم قويت ولايتها على الاشياء. ونعثر على هذا المعنى في تفصيل بعض هؤلاء العلماء بين أقسام قوة النظر والعمل الحاصلة. فالنفوس، وبحسب قوتها النظرية تقسم الى أربعة أقسام : اولها : النفوس المتصفة بالعلوم القدسية وهي اشرف النفوس، وثانيها : النفوس التي لها إعتقادات توصف بالحقة والمتعلقة بالإلهيات، لا بسبب البرهان اليقيني بل بالإقناعات وإما باليقين. وثالثها : النفوس الخالية من الإعتقادات الحقة منها والباطلة. اما المرتبة الرابعة فهي النفوس المتصفة بالإعتقادات الباطلة<sup>(2)</sup>. هذا بحسب القوة النظرية، أما بحسب القوة العملية فالنفوس على ثلاثة أقسام : أحدها : « النفوس الموصوفة بالأخلاق الفاضلة. وثانيها : النفوس الخالية من الأخلاق الفاضلة والأخلاق الرديئة. وثالثها : النفوس الموصوفة بالأخلاق الرديئة، ورئيسها حب الجسمانيات، فإن النفس بعد موت البدن يعظم شوقها الى هذه الجسمانيات، فلا يكون لها قدرة على الفوز بها، ولا يكون لها إلف بعالم المفارقات»<sup>(3)</sup>.

(1) ابن كمونة، الكاشف في الحكمة، م.س، ص331-333.

(2) راجع: الرازي، فخر الدين بن الخطيب، معالم أصول الدين، ت : سميح دغيم، بيروت، دار الفكر اللبناني، ط1، 1992م، ص146-147.

(3) م.ن، ص147.

في هذا السياق تحدث بعض الفلاسفة الامامية، كالعلامة الطباطبائي، عن تأثير نفوس الأنبياء في المعجزات، بشرط الإذن الإلهي. بناءً على أن هذا الإذن لا يتطابق إلا مع توقُّر مُقتَضٍ في السبب نفسه، وهو نفس النبي في المقام؛ بحيث يكون مبدأ التأثير في المعلول وتحقيقه في الواقع. وهذا المعنى هو مضمون قول الطباطبائي إن مبادئ نفوس الأنبياء تقتضي أن يصدر منها الحوادث الخارقة عندما ترتفع الموانع وتُشفَع أفعالهم بالإذن الإلهي، مستشهداً بالآية القرآنية ﴿ وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ فَإِذَا جَاءَ أَمْرُ اللَّهِ فُضِيَ بِالْحَقِّ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْمُبْطِلُونَ ﴾<sup>(1)</sup>، حيث يُفيد الشاهد أن إظهار مطلق معجزة من الرسل معلق بالإذن الإلهي، ويؤكد أن المقتضي لتحقيقها على أيديهم هو وجود المبدأ النفساني عندهم. فجميع الأمور الخارقة للعادة بكل أصنافها، المعجزة منها أو السحر أو غير ذلك من كرامات الأولياء وسائر الخصال التي تكتسب بواسطة الرياضات والمجاهدات، كل ذلك مستند إلى مبادئ نفسانية ومقتضيات متعلقة بالإرادة وهذا ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿ يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَائِكِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِضَارِينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ ﴾<sup>(2)</sup>، إلا أن كلامه جل وعلا ينص على أن المبدأ الموجود عند الانبياء والرسل والمؤمنين «هو الفائق الغالب على كل سبب وفي كل حال.... وهذا المبدأ الموجود المصور أمر وراء الطبيعة وفوق المادة؛ فإن الأمور المادية مقدرة محدودة مغلوبة لما هو فوقها قدرًا عند التزاحم والمغالبة.... وهذا المبدأ النفساني المجرّد المنصور بإرادة الله سبحانه إذا قابل مانعاً مادياً، افاض إمداداً على السبب بما لا يقاومه سبب مادي يمنعه»<sup>(3)</sup>.

هذا الإهتمام بالقوى الإدراكية للنفس نجده أيضاً، بتخريج آخر عند أصحاب الحكمة المتعالية، في معرض تفسيرهم لمنشأ الخوارق المتعلقة بصفات كمالية تحصل في نفوس

(1) سورة غافر، الآية 78.

(2) سورة البقرة، الآية 102.

(3) الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، م.س، ج1، ص71-72. (القرآن يثبت تأثيراً في نفوس الانبياء في الخوارق. بحث: "الآية المعجزة في القرآن وما يفسر به حقيقتها" عند تفسيره للآيات 21-25 من سورة البقرة).

الانبياء والاولياء، الصافية قلوبهم من علائق المادة؛ فتكون مهياة للتأثير في قوانين عالمها. وهذا مرادهم من القول : إن أصول المعجزات والكرامات هي عبارة عن كمالات وخاصيات ثلاث لقوى ثلاث في النفس : أولها : القوة النظرية والتي تعني أن تصفية النفس صفاءً شديداً بحيث تكون شبيهة بالعقل الفعّال لتتصل به. فإذا إتصلت به فإنه يفيض عليها العلوم من دون توسط تعليم بشري.

أما ثاني القوى فكمال القوة المتخيلة، كمال يجعلها تشاهد في اليقظة عالم الغيب.

وأما ثالثها : فهي قوة النفس من جهة جزئها العملي وقواها التحريكية لتؤثر في هيولى العالم.<sup>(1)</sup>

وهذا الأمر، اي التأثير في هيولى العالم، أمر ممكن لما ثبت في الإلهيات ومباحث علم النفس الفلسفي، حسب صدر الدين الشيرازي، في كون الهيولى مطيعة للنفوس ومتأثرة بها. من هنا، يعتبر الشيرازي أنه ينبغي الا نعجب من أن يكون « لبعض النفوس قوة إلهية تكون بقوتها كأنها نفس العالم يطيعها العنصر طاعة بدنها... فكلما إزدادت النفس تجرداً وتشبهاً بالمبادئ القصوى، إزدادت قوة وتأثيراً في ما دونها»<sup>(2)</sup>؛ بحيث تصل الى مرتبة أن مجرد التصور والتوهم يكون سبباً لحدوث التغييرات في هيولى البدن، عندها ستؤثر في بدن الغير وفي هيولى العالم مثل هذا التأثير؛ بسبب القوة الشوقية، والاهتزاز العلوي للنفس والمحبة الإلهية لها.

ويخرج الشيرازي بنتيجة مفادها : أنه إذا كان هذا ممكناً، فكيف ستكون، عندئذ، النفوس العظيمة الشديدة القوى، كنفوس الانبياء والاولياء الكمل، وكيف لا يتعدى تأثيرها بدنها وعالمها الصغير، « وهي تصلح لأن تكون نفس العالم ورئيس القوى الطبيعية ومستخدمتها؟! فتؤثر في هيولى العالم... ومثل هذا يعبر(عنه) ب"الكرامة" و "المعجزة" عند الناس».<sup>(3)</sup>

لعل هذا المعنى لقوى النفس هو اقرب الخصائص لما اطلق عليه العرفاء إسم «الإنسان الكامل»؛ حيث الوحدة بين الظاهر والمظهر، من منظورهم في وحدة الوجود. فيعبرون عن

(1) راجع: الشيرازي، صدر الدين، المبدأ والمعاد، م.س، ص604-606.

(2) م.ن، ص607.

(3) م.ن، ص607.

فعل الله بالظهور<sup>(1)</sup>، وعن العلية بالتجلي؛ فالله ظاهر والإنسان مظهر، والأول عين الثاني باعتبار، وغيره باعتبار آخر؛ لهذا إستحق الإنسان الكامل مقام خليفة الله وأنه المرآة الكاشفة بشدة عن الله، وأنه التجلي الأتم والاعظم، وأنه يقع تحت الاسم الأعظم من حيث جامعيته؛ فيكون بذلك مظهراً كاملاً لجميع الاسماء والصفات الربوبية، ويرتقي بدائرته الإنسانية الى الدائرة الإلهية. فرأس « الإنسان الذي إستوجب منه جميع الاسماء إنما هو الإنسان الكبير وهو الكامل»؛ بحيث أنه جميع حقائق العالم، ويتمحض في الحق لأنه أكمل نشأة ظهرت في الموجودات.<sup>(2)</sup>

فإذا كان الإنسان الكامل خليفة الله، فانه يوهب التصرف في عالم التدبير. وبما أن إرادة الإنسان الكامل، وهو النبي في هذا المقام، هي إرادة الله، فمن المعلوم أن إرادته لا تتخلف عن مراده تعالى. وبما أن الإنسان الكامل مظهر خلق الله، فهو ليس خالقاً لفاعاله فحسب بل «يخلق» في عالم التكوين أيضاً، فيصبح العالم بالنسبة إليه كالجسم للروح يتصرف فيه بإرادته، «ويخلق بهمته ما يكون له وجود من خارج محل الهمة».<sup>(3)</sup>

كما أن الانسان الكامل هو وجه الله، وهذا ما ورد في بعض الادعية المأثورة بالقول: «أين وجه الله الذي يتوجه الأولياء، أين السبب المتصل بين الأرض والسماء».<sup>(4)</sup> فالتوجه الى الله يظل مجرد وهم بدون القصد الى وجهه، ولن يتحقق التوحيد التام بدون رعاية الموحد الحقيقي، وهو الإنسان الكامل المتمثل بالنبي أو الولي.

وعند بعض شراح الحكمة المتعالية نجد تعييناً لكمال هذا الإنسان ووصفه بالحضرة الختمية، حيث المراد بها « الإنسان الكامل المحمدي، الذي هو ختم الأنبياء وسيد الرسل، بل

(1) راجع: ابن عربي، الفتوحات المكية، م.س، ج4، ص300.

(2) راجع: ابن عربي، الفتوحات المكية، م.س، ج2، ص117.

(3) راجع: الجندي، مؤيد الدين، شرح فصوص الحكم، ت: جلال الدين الأشتياني، قم، مركز بوستان كتاب، ط1، 1423هـ، ص112.

(4) دعاء مشهور والمعروف باسم "دعاء الندبة". راجع: القمي، عباس، مفاتيح الجنان، تعريب: محمد رضا النوري النجفي، بيروت، دار العلوم، ط2، 1429هـ، ص578.

ختم قوسي الصعود والنزول، يتحد بالعقل الأول ويتجاوز عن العقول الطولية؛ لأنه روحه الجمعي الكمالي»<sup>(1)</sup>.

وهذا المقام العالي والمتمثل في نبوة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ورسالته « لا ينبغي أن يكون كمالاً فوق كماله، ولا علماً فوق علمه، وأنه الذي تكون سعادة أهل الدور في أوله وآخره... والوجود مكشوف له، وبين يديه. فنظره ثاقب، وإحاطته كلية، وحدود أوضاعه مبرزة من النقص، وجوهره المقدس نهاية الشرف. وأن القوة الملكية عليه أغلب، وحواسه خادمة لنفسه، وعقله لا ينظر إلا إلى أوامر الله خالقه، وكل من يأتي بعد في الدور يحتاج إلى معونته والإقتداء بافعاله وتعاليمه؛ إذ هو السبب في هداية عالمه وكمال الكل به»<sup>(2)</sup>.

وعند الرازي، فإن هذا المقام هو الفارق بين النبي والولي؛ لأن الولي هو الكامل في ذاته وحسب، أما النبي فهو الذي يكون كاملاً ومكماً. «ومعلوم أن الثاني أفضل من الأول»<sup>(3)</sup>.

ولكن ما هو «معلوم» عند الرازي، مردود عند العرفاء بشكل عام؛ لأن الولاية عندهم اعظم من النبوة. فالثانية ( اعني النبوة الخاصة) تنقطع أما الاولى فلا؛ لأنها من اسماء الله الحسنی، وهي سارية في باطن كل النبوات. فالولاية، بالحقيقة هي «عين الحياة» التي هي باطن الاسم الحي، وهي منبع النبوة الحقيقية.

فالنبوة المطلقة الاصلية هي «عبارة عن إطلاع ذاك النبي المخصوص بها على استعداد جميع الموجودات، بحسب ذاتها وماهياتها وحقايقها.. من حيث الإنشاء الذاتي والتعليم الحقيقي الازلي المسمى بالربوبية العظمى والسلطنة الكبرى». والولاية المطلقة هي باطن هذه النبوة؛ لأنها «عبارة عن حصول مجموع هذه الكمالات بحسب الباطن في الأزل، وإبقائها إلى الأبد»<sup>(4)</sup>.

إن من شأن صاحب النبوة المطلقة والولاية المطلقة أن يكون عالماً بالغيب، بمعية الإذن الإلهي. بل من شرط هذا المقام أن يعلم النبي والولي بأوضاع الأسباب في العالم؛ «لذلك

(1) أشتياني، ميرزا مهدي، تعليقة بر شرح منظومة حكمت سبزواري، م.س، ص 721.

(2) الوليد، علي بن محمد الداعي، تاج العقائد ومعدن الفوائد، م.س، ص 57-58.

(3) الرازي، معالم اصول الدين، م.س، ص 125.

(4) الأملي، حيدر، جامع الاسرار ومنبع الانوار، ت: هنري كوربان وعثمان يحيى، بيروت، مؤسسة التاريخ العربي، ط 1، 2005م، ص 380-382.

يكون متبوعاً لا تابعاً وحاكماً لا محكوماً»<sup>(1)</sup>؛ لأنه في قربه من الله اقرب من الشهود الخاص والسر الربوبي، فتميّز عن سائر البشر بالكمال. وقد إنعكست مقامات النبوة والولاية ومعجزاتها في اشعار العرفاء والمتصوفة على غرار ما ورد في تائية ابن الفارض<sup>(2)</sup> ( 1181م- 1235م) حيث يشير الى ان المعجزات صدرت ورشحت من نفوسهم باذن الله بعد إنجازهم مقام التزكية والطهارة.

ومحصل ما جاء في ابيات ابن الفارض، أن كل الخوارق تتم بواسطة جمعية نفس الإنسان، بحيث أن هذه النفس عندما تتجرد من هواها تتضاعف قواها، وتصبح محلاً لصدور الأفعال الخارقة. وابن الفارض في أبياته بعد أن عدد معجزات الأنبياء والأولياء، أظهر حقيقة هذه الإنفعالات للنفس، وأنها عبارة عن ظهور الباطن.<sup>(3)</sup>

وبالجمع بين هذا المعنى وما ذكرناه في الفصل الاول حول ترتب العوالم وجمعية الانسان للاسماء والصفات، وهيمنة العوالم الجمعية على ما دونها بسبب سعتها الوجودية، وأهمية علم بالاسماء في التأثير على الكون، يتضح من ذلك كله أن المعجزة ناتجة عن المقام الحاصل من تثبيت القدم في العبودية الحاصل بسبب الطاعة لله. من هنا ذكر ابن عربي وتبعه عليه عرفاء الامامية أن النبوة « نعتٌ إلهي يثبتها في الجناح العالي الإسم السميع، ويثبت حكمها صفة الأمر الذي في الدعاء المأمور به، وإجابة الحق عباده فيما يسألونه فيه»<sup>(4)</sup>.

وبالجملة، فطالما أن المعجزة أو التصرف التكويني او الكرامة تجري تحت إذنه تعالى وحكمته، فلا تعتبر نقضاً لقانون العلية العام، بل غاية الأمر أنها تصدر وفق قوانين العلة العليا، وتسلط عوالم على عوالم أخرى.

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، م.س، ج2، ص251.

(2) هو أبو حفص شرف الدين عمر بن علي بن مرشد الحموي، أحد أشهر الشعراء المتصوفين، وكانت أشعاره غالبها في العشق الإلهي حتى أنه لقب بـ "سلطان العاشقين".

(3) راجع : ابن الفارض، الديوان ( التائية الكبرى)، بيروت، دار القلم، دون طبعة وتاريخ، ص73 و77 و78. (حيث يقول: هي النفس إن ألقَتْ هواها تضاعفت..... فُواها، وأعطتْ فِعْلَهَا كُلَّ ذرّة )

(4) ابن عربي، الفتوحات المكية، م.س، ج2، ص249. ( سيأتي البحث التفصيلي عن النبوة والولاية في الباب الثاني).

## ثانياً : المعجزة وقاعدة السنخية في العلية

قلنا في سياق التمهيد السالف، بإمكان المعجزات، مستفيدين من اتجاهات التفسير الكلامية والفلسفية والعلمية، ومبانيها في مقاربة موضوع البحث، ومع ذلك نميل إلى أن الطبيعة الجدلية لظاهرة الإعجاز ذاتها، ساهمت بدورها في ظهور توجيهات غير مقنعة في تفسيرها، ورأينا كيف أن بعض الاتجاهات وصلت في نهاية التحليل إلى إنكار ضمني للمعجزة باعتباره إياها حدثاً مألوفاً في نظام التكوين.

ما يهمنا هنا، هو الحل المتعلق بمسألة ما سمي بـ «السنخية». فالأصل المشترك، بين جميع المثبتين للمعجزة، هو أن مبدأ العلية يهيمن على كل نظام الكون. يعني أن كل الظواهر يستحيل أن تحدث من دون علة؛ لكن بعضهم يضيف أصلاً آخر وهو «السنخية بين العلة والمعلول»<sup>(1)</sup>، ومرادهم أن العلاقة بينهما علاقة مسانخة ومناسبة خاصة، فكل علة مهيئة لإنتاج معلول خاص، وكل معلول مؤهل لأن يوجد من علة خاصة فقط. ولا خلاف في بدهة هذا الأصل، واعتباره من القضايا الارتكازية، لوضوح أن أي معلول لا يوجد من أية علة<sup>(2)</sup>.

لكن إذا اعتقدنا بهذين الأصلين: أصل مبدأ العلية، وأصل السنخية، هل يمكن حينئذ تأمين حل معقول لظاهرة المعجزة ؟

تظهر أهمية قانون السنخية في مورد الحديث عن قاعدة «الواحد لا يصدر عنه إلا واحد» حيث يكون معلولها، أي القاعدة، (الذي هو بلا واسطة) موجوداً واحداً. ومفهوم «الصدر» مختص بالعلل المانحة للوجود؛ حيث العلة لا بد أن تكون متمتعة بكمال المعلول، وهذا ما تفيده قاعدة السنخية بين العلة والمعلول.<sup>(3)</sup>

فإذا بنينا على هذه القاعدة، امكنا القول: إنه في مورد المعجزة، فإن علة الإعجاز تتعلق بالعلل المانحة للوجود التي تتميز بمرتبة أعلى؛ لأن المعجزة كمعلول لا يمكن أن تصدر

(1) السبحاني، جعفر، قاعدتان فلسفتان في الحكمة المتعالية، قم، مؤسسة الامام الصادق، 1424هـ، ص 136-138.

(2) راجع: سيدان، جعفر، السنخية أم الإتحاد، ت: ماجد الكاظمي، مشهد، باسيران، ط1، 1390هـ، ص28.

(3) راجع: أشتياني، ميرزا مهدي، تعليقة بر شرح منظومة حكمت سبزواري، ت: عبد الجواد فلاطوري ومهدي محقق،

طهران، مؤسسة انتشارات دانشگاه، 1940م، ص 451.

إطلاقاً من علل تفتقر إلى السخ الذي يتمتع به المعلول (أي المعجزة)، وهذا معنى خرقها للطبيعة، فهو من هذه الجهة يتناسب مع طبيعة المعجزة التي تسانخ العلل العليا في صدورها ومعلوليتها<sup>(1)</sup>.

مقابل هذا الرأي، نجد أن العلامة مرتضى المطهري (1920-1979م) لا يرى فائدة تذكر من قانون السخية لحل مسألة العجز. ويعتبر أن هذا النمط من التفكير يعقد مسألة المعجزة وتعليلها؛ لأننا حينما نقول بوجود مثل هذه الرابطة الجزمية بين الأشياء، « ثم نقول بأن المعجزة جاءت عن غير مجراها الطبيعي، فمعنى ذلك أن العلة توجد المعلول وهي ليست علتها، والمعلول نفسه يوجد ولكن من غير طريق علته، فأشكال المعجزة إذن يأتي عن طريق الفلسفة لا عن طريق العلم»<sup>(2)</sup>.

ومقتضى هذا الكلام انه ينبغي علينا إما رفع اليد عن قاعدة السخية اذا اعتبرنا المعجزة جاءت عن غير مجراها الطبيعي<sup>(3)</sup>، وإما رفع اليد عن القول الاخير المتعلق بتعريف المعجزة وتالياً اعتبارها لا تخالف المجرى الطبيعي، وعندها لا مانع من التمسك بقانون السخية.

إن ما عليه معظم الفلاسفة والعرفاء الامامية هو القول الثاني، وهو أن المعجزة هي نتيجة فعل قوة النفس وتأثيرها في الاشياء.

(1) راجع: الطباطبائي، محمد حسين، نهاية الحكمة، ت: محمد تقي مصباح اليزدي، بيروت، مؤسسة الخرسان للطبوعات، 2005م، ج2، ص 36.

(2) مطهري، مرتضى، النبوة، م.س، ص 212-213.

(3) ليس المقصود هنا من الطبيعي عالم الطبيعة بل المقصود المجرى العام المتعلق بالارتباط العلي بين الاشياء.



### المبحث الخامس: الفرق بين المعجزة والكرامة

يظهر من الضوابط التي وضعها أعلام الكلام والفلسفة والعرفان الشيعي في باب شروط المعجزة، أنهم لاحظوا الفروق بين معنى الإعجاز ومصدره، والحدود التي تفصله عن غيره من الخوارق التي تظهر على يد الأولياء أو الأشقياء ( المقصود بهم اصحاب السحر والشعوذة).

وتتلخص الفروق التي يمكن أن نستلها من كلماتهم، في النقاط التالية:

- أن المعجزة تظهر دون سبق علم ومعرفة، بينما الخوارق يفترض فيها التعليم والتمرين.
- أن المعجزة لا يمكن معارضتها لأن مصدرها القدرة الالهية المطلقة في حين الخوارق الأخرى بالإمكان الإتيان بمثها أو معارضتها إذا توفرت الشروط.
- تتميز المعجزة بالتحدي حيث يدعو النبي الآخرين إلى ذلك<sup>(1)</sup>.
- تتصف المعجزة بعدم المحدودية، أي أن صور الإعجاز متنوعة بحيث لا تكاد تشترك في جامع يجمعها، وما ورد في القرآن عن أنواع معجزات الأنبياء يدل على ذلك. بالمقابل أصحاب الخوارق ليس بإمكانهم الإتيان بأكثر من خارق معين<sup>(2)</sup>.
- تتميز المعجزة ببعده أخلاقي، وهو أن الغاية من ورائها هي غاية إنسانية ولمصلحة الإنسان في هدايته وإصلاحه، بحيث لا يهدف صاحب المعجزة إلى مصلحة شخصية، وهذه نقطة اشتراك مع الكرامة.
- المعجزة لا يحدها الزمان والمكان، فإمكان النبي أن يأتي بها في كل حين، والأصل في ذلك تعلقها بالقدرة الأزلية العامة غير المحدودة<sup>(3)</sup>. كما تفترق عن الكرامة بدعوى الرسالة<sup>(4)</sup>.

(1) راجع: الفاسي، ابو العباس احمد بن زروق، شرح عقيدة الامام الغزالي، ت : محمد عبد القادر نصار، القاهرة، دار الكرز، ط1، 2007م، ص129.

(2) راجع: السبتي، ابو الحسن علي بن أحمد، مقدمات المرشد الى علم العقائد، ت : احمد عبد الرحيم السايح- توفيق علي وهبة، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ط1، 2008م، ص222-224.

(3) راجع: مغنية، محمد جواد، معالم الفلسفة الاسلامية، م.س، ص249-250.

(4) راجع: الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة، الحاشية على أم البراهين، ت : سالم شمس الدين، بيروت، المكتبة العصرية، 2005م، ص281.

بناء على هذه الفوارق العامة بين المعجزة وغيرها مطلقاً، جَوَز المتكلمون ظهور الكرامات على الصالحين، مع التمييز بينها وبين الكرامة في شروط المعجزة التي ذكروها<sup>(1)</sup>.

وقد قارب صدر الدين الشيرازي هذه الفروق بطابع فلسفي، رغم أنه يردّها إلى أصول مشتركة ثلاثة، بلحاظ كون النفس الإنسانية لها استعداد لأن تتجلى فيها حقيقة الحق. وفي مورد المعجزة والكرامة يظهر الفرق من خلال شدة وضعف الأصول الثلاثة التالية:

1- القوة النظرية أو شدة التعقل وكماله عند النبي أقوى وأعلى مما هي عند صاحب الكرامة، لأن صاحب المعجزة أقرب إلى مصاحبة القدس، حيث تكون نفسه شديدة الشبه بالعقل فتتصل به من غير عناء تفكير، حتى يفيض عليها المعارف دون توسط تعليم بشري، فتؤثر في الأشياء، بينما صاحب الكرامة لا يصل إلى هذه الدرجة.

2- القوة المتخيّلة وكمالها، أو شدة القوة المصورة في صاحب المعجزة، تمكنه من الاطلاع على عالم المثل والأشخاص الغيبية، وتلقي الأخبار الجزئية منهم، أما عند صاحب الكرامة فهي أقل منه بكثير.

3- شدة قوة النفس عند صاحب المعجزة، أعلى منها عند صاحب الكرامة، من جهة كمال قوة التأثير في الأشياء التي بها تحدث المعجزة، فهي درجة كاملة في المعجزة عند النبي حسب نشأته الجامعة لكافة العوالم وما ترشح من نفسه على الخلق<sup>(2)</sup>.

ويؤكد صاحب تفسير الميزان بدوره على قوة النفس وارتباطها بالمعجزة وغيرها من الخوارق للعادة، ويعتبر ان المعجزة او السحر او كرامات الاولياء، وكل الخصال المكتسبة بالارتياض، مستندة «الى مباد نفسانية ومقتضيات ارادية» الا ان «المبدأ الموجود عند الأنبياء والرسول والمؤمنين هو الفائق الغالب على كل سبب وفي كل حال»<sup>(3)</sup>. الا ان الطباطبائي يشير

(1) راجع: المرتضى، علم الهدى علي بن الحسين، الذخيرة في علم الكلام، ت: أحمد الحسيني، قم، مؤسسة النشر الاسلامي، ط3، 1431هـ، ص332.

(2) راجع: الشيرازي، محمد بن ابراهيم، المبدأ والمعاد، م.س، ص602-604.

(3) الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، م.س، ج1، ص71. (بحث بعنوان: "الآية المعجزة في القرآن وما يفسر به حقيقتها" عند تفسيره للأيا 21-25 من سورة البقرة).

الى فارق هام بين المعجزة وغيرها؛ اذ المعجزة انما هي كذلك من حيث «إنها مستندة الى أمر مفارق للعادة غير مغلوب السبب...وذلك كما أن الأمر الحادث من جهة استجابة الدعاء كرامة من حيث استنادها الى سبب غير مغلوب، كشفاء المريض، مع أنه يمكن أن يحدث من غير جهته كجهة العلاج بالدواء، غير انه حينئذ أمر عادي يمكن ان يصير مغلوباً مقهوراً بسبب آخر أقوى منه»<sup>(1)</sup>.

---

(1) الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، م.س ، ج1، ص74.

## القسم الثاني الإذن

قبل الشروع في هذا البحث، نوجز مدخلاً في وجوه لفظ الإذن ومعانيه لغةً وإصطلاحاً للاقترب من حقله الدلالي.

### المبحث الأول: الإذن لغة وإصطلاحاً

#### أولاً: الإذن لغة

«أَذِنَ بِالشَّيْءِ إِذْنًا وَأَذَنَةً: عَلِمَ. وَفِي التَّنْزِيلِ: «فَأَذَنُوا»، أَي كُونُوا عَلَى عِلْمٍ. وَأَذَنَهُ الْأَمْرَ وَأَذَنَهُ بِهِ: أَعْلَمَهُ، وَقَدْ قُرِئَ: «فَأَذَنُوا»، مَعْنَاهُ أَي أَعْلَمُوا. وَيُقَالُ: قَدْ أَذَنْتُه بِكَذَا، أَوْ ذَنُهُ إِذَانًا وَإِذْنًا إِذَا أَعْلَمْتُهُ، وَيُقَالُ: أَذِنْتُ لِفُلَانٍ فِي أَمْرٍ كَذَا أَذِنَ لَهُ إِذْنًا. وَأَذَنْتُ: أَكْثَرْتُ الْإِعْلَامَ بِالشَّيْءِ»<sup>(1)</sup>.

وفي المفردات: «...والإذن في الشيء: إعلامٌ بإجازته والرخصة فيه، نحو ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [النساء 64] أي: بإرادته وأمره وقوله: ﴿وَلَيْسَ بِضَارِهِمْ شَيْئًا إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [المجادلة 10]. قيل: معناه: بعلمه، لكن بين العلم والإذن فرقٌ، فإنَّ الإذن أخصُّ، ولا يكاد يُستعمل إلا فيما فيه مشيئة به، راضيًا منه الفعل أم لم يرضَ به»<sup>(2)</sup>.

وذكر المفسرون أنَّ الإذن في القرآن على ستّة أوجه:

«الأول: الإذن نفسه... الثاني: العلم... الثالث: الأمر... الرابع: الإرادة... الخامس: طلب الإذن... السادس: بمعنى أقمم وأعلم»<sup>(3)</sup>.

#### ثانياً: الإذن في الإصطلاح

يظهر من خلال تتبع لفظة الإذن ومعانيها، أنَّ حقلها الدلالي يشمل عدّة معانٍ تضيق وتوسع، تبعاً للموارد المستعملة فيها والموضوعة لها. غير أنَّ استعمالها في العرف أقلّ

(1) ابن منظور، لسان العرب، م.س، ط3، 1999م ج1، ص105. (مادة أذن).

(2) الراغب، الحسين بن محمد الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ت: صفوان عدنان داوودي، دمشق، دار القلم، ط1، 1996م، ص70-71. (مادة أذن).

(3) الكرباسي، محمد جعفر الشيخ إبراهيم، الإنباء بما في كلمات القرآن من أضواء، النجف، مطبعة الآداب، 1986م، القسم الأول، ص87-89.

شمولاً منها في المعنى الاصطلاحي والقرآني تحديداً، حيث نلاحظ أنّ العرف يغلب فيه استعمال الإذن في ما يريد الفاعل أن يتصرف في ملك الآخرين، حينما لا يسمح له القانون بأخذ الإذن من المالك فيندرج، بهذا المعنى، تحت المفهوم الاعتباري التعاقدية حفظاً للنظام الاجتماعي.

أما في الاصطلاح القرآني، فدائرة لفظة الإذن أوسع من مناسبات العرف العام، فالقرآن يستعملها في موارد مختلفة، منها: الأفعال الإنسانية الاختيارية، والظواهر الطبيعية المؤثرة، والأمور التكوينية، بل يمتد ليشمل الحياة الدنيوية والأخروية، فكلها مرهونة بإذن الله.

يمكن القول إنّ الآيات القرآنية تلفت انتباهنا إلى قاعدة عقلية وفلسفية عامة تبرّر لنا الولاية المطلقة للإذن الإلهي في عالمي التكوين والتشريع، وهي أنّ كل الظواهر الكونية ممكنة الوجود، وكل ممكن الوجود لا يستقل بالتأثير من دون إذن الله، لضرورة انتمائها إلى علم الإمكان؛ حيث الجميع مفنقر ومحتاج في تأثيره إلى الله. بمعنى أنّ العلاقة بين الله والعالم دائرة بين الفقر الإمكانى المطلق والغنى الوجودي المطلق، وهذا ما تُشير إليه بعض الآيات مثل: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾<sup>(1)</sup>.

من أجل هذا أفردنا هنا، مفهوم الإذن، وأردنا إبرازه في بحث خاص للتأكيد على النقاط التالية:

1. نعتبر أنّ الإذن الوارد في القرآن<sup>(2)</sup> هو قيد احترازي لمنع الغلو والتأليه.
2. الإذن هو مقام يصل إليه النبي أو الإمام أو العارف، مع ملاحظة أنّ المقصود ليس أخذ الإذن الخاص عند كل فعل يريد القيام به.

(1) سورة فاطر، الآية 15. راجع: السبحاني، جعفر، مفاهيم القرآن، قم، مؤسسة الإمام الصادق (ع)، ط2، 1421هـ، ج4 ص223-224.

(2) راجع: الرازي، محمد فخر الدين بن ضياء الدين عمر، تفسير الفخر الرازي، قدّم له: خليل محي الدين الميس، بيروت، دار الفكر، 1990م، ج2 ص240، (تفسير الآية 102 من سورة البقرة)، ج5 ص86-87 (تفسير الآية 166 من سورة آل عمران)، ج15 ص269 (تفسير الآية 10 من سورة المجادلة)، ج9 ص174-175 (تفسير الآية 100 من سورة يونس).

3. أنّ هذا المقام يقتضي توحد الإرادة بين الله والعبد. أعني أنّ العبد لا يريد إلا ما أَراده الله، والله بالمقابل لا يريد إلا ما أَراده العبد، ولعلّ الأصل في الوصول إلى ذلك المقام هو علم العبد المرتبط بالتقوى، بحيث لا يحرك العبد فيه ساكناً إلا بما يعلم أنّ الله فيه رضا. وبخصوص الأفعال التكوينية، فإنّ علمه بعلم الكون وحكمة الخلق، تدفع العبد إلى القيام بالفعل وفق الحكمة الإلهية.

أهمية الإذن، أنه من أبرز المفاهيم القرآنية التي تمهد الطريق للجواب عما هو الفعل الإلهي، وكيفية تحققه في الخارج، وفي الوقت نفسه هو أحد مصاديق هذا الفعل؛ لذا يحسن أن ننهج استقراء المصاديق؛ ليتضح لاحقاً تصوّرنا عن الإذن وموقعه في سياق الأفعال الإلهية.

### المبحث الثاني : الفعل الإلهي

إعتنى الفلاسفة والمتكلمون المسلمون بالتوحيد، وأولوه أهميّة بالغة نظراً لخطورته في عقيدة الإسلام، ورتّبوه في أقسام أربعة، لا على سبيل الحصر، لإمكان انشقاق مراتب أخرى تتفرّع عنها، لكنها تبقى أقساماً كبرى تلخّص تصوّره التوحيدي للعالم، وهي: التوحيد الذاتي، والتوحيد الصّفتي، والتوحيد الأفعالي، والتوحيد في العبادة<sup>(1)</sup>.

ما يعيننا هنا، هو التوحيد الأفعالي- بإعتبار غلبة عناية القرآن به وارتباطه بموضوع البحث- إلى جانب التوحيد في العبادة. ومع ذلك سنحاول إيجاز البحث فيه، وما ينضوي تحته من مراتب: كالتوحيد في الخالقية، والرّبوبيّة والتّدبير، بقصد العثور على موارد الإذن فيها.

التوحيد الأفعالي هو الاعتقاد، بأنّ تدبير العالم وما فيه من أسباب الخلق في نظام العلل والمعلولات، جميعها تعود إلى فعل الله، وأن آثارها ومؤثّراتها هي بإرادة الله ومشيتته. بمعنى أنّ كل ما عده من موجودات لا تملك استقلالاً ذاتياً، وإنما هي موجودة به حدوثاً وبقاءً. وإذا كانت الأسباب والمسبّبات مخلوقة له، فكيف ينوجد الإنسان والعالم؟ بمعنى آخر: هل تتعلق فعلية الله بأصل الخلق والتدبير العام للعالم، أم تسري في كلّ جزئياته وظواهره التفصيليّة، بما في ذلك الإنسان وأفعاله الإراديّة، وبالتالي هل يعني ذلك اختلال نظام العلية؟

طُرحت هذه الأسئلة وتعدّدت الإجابات عنها، منذ نشوء الكلام والفلسفة الإسلاميّة،<sup>(2)</sup> وإنما اختصاراً للبحث نريد أن نجيب عن أنّ الآثار والأفعال تتعدد فواعلها طويلاً، وكل منها تنسب إليه حقيقة؛ سواءً أكانت من الله أم من الطبيعة أم من الإنسان؛ بمعنى أنّ الفعل الذي يُنسب حقيقة إلى العامل الطبيعي، لا محذور من انتسابه إلى الله حقيقة، لكن بدرجة

(1) راجع: الهادي، جعفر، مفاهيم القرآن، قم، مؤسسة الإمام الصادق، ط1 1421هـ، ج1، ص13-20.

(2) للاطلاع على مختلف الآراء حول التوحيد والصفات الإلهية انظر: البحراني، حسين بن محمد آل عصفور الدرزي،

القول الشارح، تح: حسن آل عصفور، مركز العلمين للتحقيق والنشر، مؤسسة اسماعيليان. ط1، 1420هـ ج1.

وانظر: آثار العلامة الحيدري، التوحيد، تح: جواد علي كسار، قم، دار فرقد للطباعة والنشر، ط4، 1425هـ، ج1.

أرفع؛ أي أنّ الظاهرة الحادثة تنسب إلى فاعلها المباشر، وفي الوقت نفسه إلى الفاعل الأشدّ رتبة منه، نسبة حقيقية وهي الله، مع سلب جهة العدم والنقص عنه تعالى.

فلا مانع في «التوحيد الأفعالي» من أن نجمع بين القول: بأن لا فاعل حقيقي في الوجود إلا الله، مع القبول بأنّ للعلل الطبيعية والعاقلة مساهمة، بإذنه تعالى، في ظهور الآثار، وأنّ هذه الآثار هي من خواصها حقيقة، لكن بقيد أنها في ظل قدرة الله وإذنه؛ باعتبار أنه المؤثر الأصيل، وأنّ تلك العلل هي روابط إذنه تعالى وفيضه الدائم. فهو الذي يعطي النار القدرة على الإحراق حقيقة، والشمس على الإشراق، كما استمدتا منه أصل وجودهما. ففلسفة التوحيد في الأفعال تعني، وفق الفيلسوف المعاصر محمد تقي مصباح اليزدي (تولد 1934م) أنّ المؤثر بالذات هو الله. ويقصد بالذات أنه غني في الخلق والتأثير عن أي شيء، في حين أنّ تأثير ما عداه من الفواعل والأسباب هو بالعرض وفي طول إرادته ومشينته وإذنه، فالجميع في نظام العلة والمعلول، بين الله والطبيعة والإنسان، ينسب إليهم التأثير على الحقيقة، لكن بتشكيك متفاوت بين الأصالة الإلهية، وتبعيّة الممكنات التي لها نسبة حقيقية في التأثير والإيجاد، لكن لا على نحو الاستقلال؛ لأنّ فقرها الإمكانية يمنعها من ذلك، بل تحتاج في تأثيرها الحقيقي هذا إلى إجازة سارية في الكون وهي الإذن الإلهي. ولعلّ هذا الإذن، في وجه من وجوهه، يعبر عن أنّ كل ممكن الوجود، كما أنه محتاج في حدوثه إلى علة تحدثه، كذلك هو محتاج إليها في بقائه وشؤون تصرفاته، ما دام فقره الوجودي ملازماً لإمكانه<sup>(1)</sup>.

ويمكن الاستعانة بالنص الفلسفي المتعالي التالي، لتوضيح المراد من وحدة الفاعل بالأصالة، وغيره بالتبع في التأثير الحقيقي:

« البراهين .. إنما دلّت على أنّ الواجب بالذات واحد، والآن نريد أن نبين وحدة الإله الخالق للعالم، إذ مجرد وحدة الواجب لا يوجب كون الإله المؤثر في العالم واحد. فنقول: قد علم أنّ واجب الوجود بذاته واحد لا شريك له في الوجود الذاتي، بل في حقيقة الوجود، وكلّ موجود

(1) راجع: اليزدي، محمد تقي مصباح، دروس في العقيدة الإسلامية، بيروت، دار الحق، 1993م، ج 1 ص 87-88،



سواء ممكن بذاته وبه صار واجباً وموجوداً، فبوجوب استناد كل الموجودات وارتقائها إليه تعالى يلزم أن تكون وجودات الأمور كلها مستفادة من أمر واحد هو الواجب الوجود بذاته. فالأشياء كلها بالقياس إليه محدثه، ونسبته إلى ما سواه نسبة ضوء الشمس .. إلى الأجسام المستضيئة منه المظلمة بحسب ذواتها... فالكل من عند الله .. لَمَّا تَحَقَّقَ أَنَّ الواجب بذاته هو الوجود الحقيقي والموجود في حدّ نفسه، وغيره غير موجود في نفسه، وإنما تكون موجوديتها باعتبار انتسابها إليه تعالى، وأنّ التأثير والإيجاد حقيقة إنما هو إفادة الفاعل نفس ذات المعلول متعلقة ومرتبطة بنفسه، بحيث يصير بارتباطها به مبدأ لانتزاع الوجود منها ومصادقاً لحمل الموجود عليها... وكما أنّ كونه موجوداً حقيقياً لا غير، لا يوجب أن لا يكون غيره موجوداً أصلاً، كذلك كونه موجوداً حقيقياً لا غير، لا يوجب أن لا يكون غيره فاعلاً، وإنما يلزم منه نفي الفاعلية الحقيقية عن غيره. فكون الوجود مطلقاً معلولاً له تعالى حقيقة، لا ينافي إثبات الوسائط والروابط، مثل العقول والنفوس والطبائع والقوى»<sup>(1)</sup>.

فهذه الرؤية الفلسفية المتعالية تشير، إلى أنّ النظام الكوني المتعلق بقانون الأسباب والمسببات، «هو نظام ممكن، محتاج - في ذاته وفعله - إلى واجب غني بالذات؛ وحيث أنّ الإمكان والافتقار لازم «ذات» الممكن وماهيته، والفقر والاحتياج لا ينقطع ولا ينفك عنه، فالنظام.. يكون قائماً في وجوده وبقائه وفي تأثيره وفعله، بالله دون أن يتمتع بأيّ «استقلال» ذاتي، واستغناء عنه حدوثاً وبقاءً ذاتاً وفعلاً»<sup>(2)</sup>.

هذا من ناحية الدليل العقلي، أما الدليل النقلى فأبرز ما يمثله هو القرآن؛ حيث تزخر آياته بالإشارة إلى دخالة غير الله في التأثير والإيجاد الحقيقي، لكن بقيد أمره وإذنه تعالى، كما في مورد طلب إبراهيم (ع) من الله كيف يحيي الموتى<sup>(3)</sup> فأجرى الله على يديه هذا الإحياء الخارق؛ حيث علّق عودة الحياة إلى الطير، بحسب رأي عبد الأعلى السيزواري<sup>(4)</sup> (1911م/1329هـ - 1994م/1414هـ)، على دعوة إبراهيم (ع)، باعتبارها دعوة حلّت

(1) الشيرازي، صدر الدين، المبدأ والمعاد، ت: محمد زبيعي، جعفر شاه نظري. طهران، انتشارات بنياد حكمت اسلامي صدر، ج1 ص 92 . 93.

(2) الهادي، جعفر، مقاهيم القرآن، مصدر سابق، ج1، ص333.

(3) آية: ﴿ وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أُولَئِمُ نُوْمِنٌ قَالَ بَلَىٰ وَ لَكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِيَنَّكَ سَعْيًا ﴾ [البقرة 260].

(4) مرجع ومفسر وفقه من كبار علماء الشيعة الإمامية.

مقام السبب الحقيقي في عودة الروح، وكانت مصداقاً للأمر والإذن الإلهي الذي صدرت منه الحياة. فلولا ذلك الإذن والأمر لما تحقق الفعل الإلهي المعجز على يدي إبراهيم(ع). وكلما اقترب من الله، فيصير هذا العلم والقرب مورداً للإذن الإلهي، الذي لا يتعلق في درجاته العليا، وهو الإعجاز، إلا بالأنبياء والأولياء، لوضوح أن الله لا يجري أفعاله المعجزة وكراماته، إلا على يدي أشرف خلقه. (1)

فالصادر من النبي هو الوجود غير المستقل والقائم به، لكن يكون على ارتباط دائم بالله وإذنه في هذا المورد. بمعنى، أن الفعل مستند إلى الله بلحاظ كونه مفيضاً للوجود، وفي الوقت نفسه مستنداً إلى العبد بإذنه تعالى وأمره. والآية التالية تشير إلى ذلك وهي قوله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ (2)، المصراحة بتفرد الله بالخلق وحده لا شريك له فيه إلا بإذنه، ومن يكون مورداً لهذا الإذن، يكون عاملاً بالحق، فيتشرف بهذا الإذن التكويني، كما في مورد المسيح في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي﴾ (3) حيث أسند إلى المسيح فعل الخلق، معلّقاً على إذنه تعالى. فهذا العلم بالأمر التكوينية عند الأنبياء(ع)، هو علم شهودي مطلع على حقيقة فعل الله، يناسب مرتبتهم الوجودية الشريفة، ومستوى إدراكهم لعلاقة الله بمخلوقاته؛ فهو الفاعل الحقيقي والمدير الحقيقي؛ بحيث يقترن عندهم التوحيد في الربوبية والخلق، كما تشير إليه آية ﴿ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ (4).

فكل الآثار التي تصدر من سلسلة العلل والمعلولات العاقلة وغير العاقلة، ينسب القرآن أفعالها الحقيقية إلى الله، مع التأكيد في الوقت نفسه على نسبتها إلى المؤثرات القريبة: كالظواهر الطبيعية والأفعال الإنسانية، وهي نسبة حقيقية في الرؤية القرآنية، غاية الأمر أنها تأتي في طول أفعال الله، أي في رتبة التبعية والنسبية الجزئية، دون أن يكون هناك

(1) راجع: السبزواري، عبد الأعلى الموسوي، مواهب الرحمن في تفسير القرآن، قم، منشورات دار التفسير، 5ط، 2010م، ج4، ص240-248.

(2) سورة الأعراف، الآية 54.

(3) سورة المائدة، الآية 110.

(4) سورة غافر، الآية 62.

معارضة بينهما في عالم التكوين. وبهذا، يمكن الاقتراب من فهم كنه العلاقة بين العالم والله، وكيفية تحقق أفعاله من خلال أحد المفاهيم الأساسية في القرآن؛ وهو أنه لولا إذن الله لم تحصل الفعلية، سواء أكانت الفعلية في مرتبتها العليا، وهي الفاعلية الإلهية التي فوق جميع الأفعال، أم فاعلية الوسائط الغيبية والذنيوية، التي وإن كانت تنسب إليها الآثار الحقيقية، إلا أنها قائمة بقوة الله وإذنه، لضرورة احتياجها إليه وغناه عنهما.

على أن المقصود بالغنى الذاتي لله، هو أنه لا يحتاج في فعله إلى ما نتصوره عادة بين العلة والمعلولات: كالخلق والإحياء والإماتة والرزق والعلّة والفاعلية؛ لأنها معانٍ منتزعة من مصاديق تتصف بالإمكان، بمعنى النقص والمحدودية. لذا لا يمكن تعميمها لتشمل الفعل الإلهي، إلا بعد سلب جهات هذا النقص والمحدودية في مفاهيمها.

إذن، فمفهوم الغنى يدعونا إلى رؤية تنزيهية لله، حتى في المفاهيم العقلية الثابتة لدينا عن علاقة العلة والمعلول، فهي في النظرة القرآنية، علاقات وسببيات مخلوقة لنا وليست له تعالى، وبالتالي لا معنى لأن نقيس فعل الله بأفعالنا وتأثيره بتأثيرنا، إلا على نحو تقريب المعنى من الأذهان. بل حتى في موارد الإعجاز: كخوارق إبراهيم وعيسى(ع)، فإن المقايسة ممكنة من جهة الله فقط لا من جهة الأنبياء، رغم مقامهم الأشرف. ولذا، فإن إعادة إبراهيم(ع) الحياة للطير ليس كإعادة الله لها، وإحياء عيسى(ع) الموتى ليس كإحياء الله لهم. وقلب صور الأشياء عند موسى(ع) ليس كقلب الله لها، وهكذا... ففي جميع الموارد، الفعل الإلهي يفترق عن أفعال عبادة، أقلها من حيث أصالة فعل الله وتبعية أفعال الانبياء والاولياء، وإن كان يتفق معها، في غاية الإعجاز على يد الأنبياء بتوسط الإذن الإلهي. وقد أشار إلى هذه السلوب علماء الكلام في مباحث التوحيد والتنزيه، مؤكدين على أنّ المقدور للإنسان من معرفة الله هو صفاته وليس ذاته. من هذه الأراء، على سبيل المثال، رأي الخواجة الطوسي الذي إعتبر أن «هذا القدر في معرفة الله وصفاته.. كافٍ، إذ لا يعرف بالعقل أكثر منه، ولا يتيسر في علم الكلام التجاوز عنه. إذ معرفة حقيقة ذاته المقدسة غير مقدورة للأنام، وكمال ألوهيته أعلى من أن تناله أيدي الظنون والأوهام... والذي (تعرفه

العقول) ليس إلا أنه موجود. إذ لو أضفناه إلى بعض ما عداه، أو سلينا عنه ما نلقاه، خشينا أن يوجد له بسببه وصف ثبوتي أو سلبي أو يحصل له به نعت ذاتي أو معنوي»<sup>(1)</sup>.

والقرآن ينقل بوضوح مصاديق هذه الأفعال المنتسبة حقيقة إلى كل موجود، في ظلّ علاقة طولية مؤثرها الأصيل هو الله، وسائر المخلوقات مجارٍ لتحقيق إرادته تعالى؛ بحيث يكون كل نبي مجرى لتحقيق فعل الله الخارق، والملائكة مجارٍ في الأفعال الموكلة إليهم، غاية الأمر أنه إذا كانت إرادة الإنسان ومشاعره وقدراته من مخلوقات الله، فهي في نهاية المطاف تنسب إليه تعالى، وفي الوقت نفسه تبقى أفعال الإنسان الاختيارية محفوظة في طول إرادة الله وإذنه التكويني، لا فرق في ذلك بين المطيع والعاصي. وإلى هذا أشار الحديث القدسي: « يا ابن آدم، بمشيئتي كنت، أنت الذي تشاء لنفسك ما تشاء، وبقوتي أدت إليّ فرائضي، وبنعمتي قويت على معصيتي»<sup>(2)</sup>.

وهكذا يظهر للمتتبع للأدلة النقلية، أن الإذن ركن مهم في التوحيد الأفعالي بقسميه: التوحيد في الخالقية والتوحيد في التدبير والرّبوبية؛ فالقسم الأول يقرر خالقاً واحداً أصيلاً مختاراً، وبقية مؤثرات العالم المخلوقة، تكون فاعليتها في طول ومجرى خالقية الله وفاعليته، وحاصلة بإذنه؛ والقسم الثاني يحصر التدبير والعناية والوجود في الله، ولغيره من مخلوقاته بإذنه وأمره.

قلنا في مقدمة البحث إنّ القرآن تجاوز العرف في مفهومه للإذن، فتح لنا حقولاً دلالية أوسع لمعناه؛ بحيث اتضح لدينا إلى حدّ الآن، إنّ الإذن يمسك بعوالم متعددة، كالأفعال الإنسانية الاختيارية والأمور التكوينية وعالم الظواهر الطبيعية، بل حتى ما وراء الطبيعة، أعني الغيب. ويظهر من خلال الشواهد القرآنية أنّها كلها مرتبطة بالإذن الإلهي بقسميه التكويني والتشريعي.

(1) السيوري، جمال الدين مقداد بن عبد الله الحلبي، الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية، ت: علي حاجي آبادي وعباس جلاي نيا، مشهد، مؤسسة الطبع التابعة للأستانة الرضوية، مجمع البحوث الإسلامية، ط1، 1420هـ، ص99 . 102.

(2) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، (كتاب العدل والمعاد، باب القضاء والقدر)، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط3، 1983م، ج5، ص57 (حديث 104).

### المبحث الثالث : شواهد الإذن

سنستعرض الآن جملة شواهد تفسيرية من خلال تفسير الميزان نموذجاً

#### أولاً: شواهد الإذن في الإنسان والطبيعة

قوله تعالى: ﴿ مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ ﴾<sup>(1)</sup>.

يعتبر العلامة الطباطبائي أن الإذن هو الإعلام بالرخصة وعدم وجود مانع، على أن عدم المانع ملازم للعلم بالإذن بما هو مأذون فيه. فيظهر مما تقدم ثلاث نقاط :

« أولاً: إن إذنه تعالى في عمل سبب من الأسباب، وهو التخلية بينه وبين مسببه، برفع الموانع التي تتخلل بينه وبين مسببه، فلا تدعه يفعل فيه ما يقتضيه بسببته: كالنار تقتضي إحراق القطن مثلاً لولا الفصل بينهما والرطوبة. فرفع الفصل بينهما والرطوبة من القطن، مع العلم بذلك، إذن في عمل النار في القطن بما تقتضيه ذاتها، أعني الإحراق»<sup>(2)</sup>.

فيشير الطباطبائي هنا إلى عنصر جديد، في مراتب الفعل الإلهي، وهو تعليق الإذن على العلم في تحقق فعله تعالى، ثم يميز الطباطبائي بين المعنى العرفي والمعنى القرآني للإذن حيث كان « استعمال الإذن في العرف العام مختصاً بما إذا كان المأذون له من العقلاء لمكان أخذ معنى الإعلام في مفهومه فيقال: أذنت لفلان أن يفعل كذا ولا يقال: أذنت للنار أن تحرق .. لكن القرآن الكريم يستعمله فيم يعم العقلاء وغيرهم بالتحليل فيقول: ﴿وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن الله﴾ [النساء: 64]، وقوله: ﴿والبلد الطيب يخرج نباته بإذن ربه﴾ [الاعراف: 58]، ولا يبعد أن يكون هذا التعميم مبنيًا على ما يفيد القرآن من سرعان العلم والادراك في الموجودات... وكيف كان فلا يتم عمل من عامل ولا تأثير من مؤثر إلا بإذن من الله سبحانه. فما كان من الأسباب غير تام، له موانع لو تحققت منعت من تأثيره، فأذنه تعالى له في أن يؤثر رفعه الموانع، وما كان منها تاماً لا مانع له يمنع، فأذنه له عدم جعله له شيئاً من الموانع فتأثيره يصاحب الإذن من غير انفكاك»<sup>(3)</sup>.

(1) التغابن: 11.

(2) الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، م.س، ج 19 ص 283-284. (في تفسير الآية 11 من سورة التغابن)

(3) م.ن ج 19، ص 284.

ثم يذكر الطباطبائي النقطة الثانية المتعلقة بالمصائب والحوادث التي تصيب الإنسان، فتؤثر فيه آثارا مكروهة. وهذه المصائب إنما تقع بإذن الله أيضاً، كما أن الحسنات تقع بإذنه تعالى «لاستيعاب إذنه تعالى صدور كل أثر من كل مؤثر»<sup>(1)</sup>.

أما النقطة الثالثة، والتي لها أهمية كبيرة، فهي أن هذا الإذن إذن تكويني، وهو غير الإذن التشريعي الذي هو عبارة عن رفع الحظر عن الفعل. «فإصابة المصيبة تصاحب إذنا من الله في وقوعها وإن كانت من الظلم الممنوع، فإن كون الظلم ممنوعاً غير مأذون فيه، إنما هو من جهة التشريع دون التكوين»<sup>(2)</sup>.

### ثانياً : شواهد علاقة الإذن بالموت والآجال والإيمان

يقول تعالى : ﴿ وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُؤَجَّلًا ﴾<sup>(3)</sup>.

اعتبر الطباطبائي أن هذه الآية هي بمثابة التعريض للمؤمنين، عندما قالوا لإخوانهم ما أشار إليه تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ كَفَرُوا وَقَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ إِذَا ضَرَبُوا فِي الْأَرْضِ أَوْ كَانُوا غُرَىٰ لَوْ كَانُوا عِنْدَنَا مَا مَاتُوا وَمَا قُتِلُوا ﴾<sup>(4)</sup>. فقولهم هذا «لازمه أن لا يكون موت النفوس بإذن من الله وسنة محكمة تصدر عن قضاء مبرم، ولازمه بطلان الملك الإلهي والتدبير المتقن الرباني»<sup>(5)</sup>.

أما قوله تعالى ﴿ وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ ﴾<sup>(6)</sup>. فهذه الآية تنتم لما ذكر من أن الأمر إلى الله؛ بحيث لو شاء أن يؤمن أهل الأرض جميعاً لآمنوا، لكنه لم يشأ فلا مطمع في إيمان الجميع. وقد زاد الله في هذه الآية ما محصله: أَنَّ الْمَلِكَ - بالكسر - لله فله التصرف في كل أمر على نحو الأصالة، فلا يشاركه مشارك إلا أن يأذن سبحانه وتعالى لبعض خلقه في بعض التصرفات.

(1) الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، م.س، ج19، ص 284.

(2) م.ن، ج19، ص 284.

(3) سورة آل عمران، الآية 145.

(4) سورة آل عمران، الآية 156.

(5) الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، م.س، ج4 ص36. (في تفسيره للآية 145 من سورة آل عمران).

(6) سورة يونس، الآية 100.

فيتحصل من ذلك أن الإيمان بالله والاهتداء إليه عن اختيار، هو أمر يحتاج في تحققه إلى سبب يخصه؛ بحيث أن هذا السبب لا يؤثر ولا يتصرف في الكون بإيجاد مسببه إلا عن إذن من الله في ذلك. « لكن الله يجعل الرجس والضلال على أهل العناد والجحود، لم يأذن في إيمانهم، ولا رجاء في سعادتهم. ولو أنه تعالى أذن في ذلك لأحد، لأذن في إيمان غير أولئك المكذّبين، فقوله: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ حكم عام حقيقي ينيط تملك النفوس للإيمان إلى إذن الله. وقوله: ﴿وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ﴾ يسلب عن الذين لا يعقلون استعداد حصول الإذن فيبقى غيرهم»<sup>(1)</sup>.

ويقول الله تعالى: ﴿الر كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ﴾<sup>(2)</sup>. إن تقييد الإخراج من الظلمات إلى النور بالإذن الإلهي هو قيد احترازي إذا ما نسب إلى غيره تعالى؛ ليخرج « بذلك عن الاستقلال في السببية، فإنّ السبب الحقيقي لذلك هو الله سبحانه؛ وإذا نُسب الأمر إلى الله تعالى فمعنى إخراجهم بإذنه إخراجهم بعلمه، وقد جاء الإذن بمعنى العلم، يُقال: أذن به؛ أي عَلِمَ به، ومن هذا الباب قوله تعالى: ﴿وَأَذَانٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [التوبة:3]»<sup>(3)</sup>.

بالنظر في هذه الشواهد القرآنية وما سيأتي لاحقاً، وبتتبع الاستظهارات التي عرضها صاحب الميزان، صار بإمكاننا أن نقرب من معني الإذن في توليفته: بين الفعل الإلهي وأصالته، وبين فعل الممكنات وتبعيتها، بطريقة يظهر فيها التوحيد الأفعالي منسجماً ونظام الظواهر الكونية والأفعال الإنسانية.

فيظهر مما تقدم، أن التوحيد الأفعالي لا يهدف إلى إنكار توسط العلة والاسباب، بل إلى ربط كل الظواهر والعلة به تعالى؛ فهو الفاعل على نحو الاصالته، والباقي فاعلون على نحو التبع، بطول إرادته تعالى لا بعرضها. ويتضح ذلك أكثر ما يتضح في الأفعال التي

(1) الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، م.س، ج10، ص102. (في تفسيره للآية 100 من سورة يونس).

(2) سورة إبراهيم، الآية 1.

(3) الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، م.س، ج5، ص 216 (في تفسيره للآية 16 من سورة المائدة).

يقوم بها الإنسان، مما يُعاقب أو يُثاب عليها والتي تصدر منه عن علم وإختيار، ومع ذلك يعقدها الله تعالى ويربطها بإذنه ومشيئته.

إن الوجود ذو حقيقة مشككة، فكما أن للحق في مرتبة من المراتب أثراً خاصاً، وجب أن يوجد ذلك الأثر في المراتب النازلة كل حسب مرتبته. « وعلى ضوء ذلك يبطل حصر التأثير على وجه الإطلاق بالمرتبة الشديدة، وسلب أي تأثير عن غيرها، بل لازم وحدة الحقيقة، اشتراك المراتب حسب قوتها وضعفها في الآثار»<sup>(1)</sup>.

لكن كل ذلك مصاحب لسنة إلهية سارية بإذنه تعالى، حتى مع أشرف خلقه كالأنبياء (ع). وهذا ما استظهره صاحب الميزان في قوله تعالى :

﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِنْ قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجًا وَذُرِيَّةً وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ﴾<sup>(2)</sup>؛ حيث إنطلق الطباطبائي من هذه الآية ليرى أنها تكشف عن سنة لله جارية في الرسل، بان يكونوا بشراً يجرون وفق السنة المألوفة بين الناس من دون أن يتعدونها. فهم يملكون شيئاً مما يختص بالغيب : كالقوة الغيبية الفعالة لما تشاء، والقديرة على ما تريد، يأتي بها النبي بإذنه تعالى<sup>(3)</sup>.

### ثالثاً : شواهد الإذن في الشفاعة والتوسيط في الأسباب

يقول تعالى : ﴿لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾<sup>(4)</sup>.  
ينطلق العلامة الطباطبائي في معالجة هذه النقطة من السؤال التالي : إن الله هو السلطان المطلق، فله التصرف المطلق من خلال قيومته تعالى، الا ان الوهم قد ينطلق نحو الاسباب والعلل الموجودة في العالم للسؤال عن شأنها وعن كيفية تصور صدور التأثير منها؟ .

(1) السبجاني، جعفر، لب الأثر في الجبر والقدر، تقريراً لمحاضرات السيد الخميني، قم، مؤسسة الإمام الصادق، ط1، 1418هـ، ص235-240.

(2) سورة الرعد، الآية 38.

(3) راجع: الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، م.س، ج11، ص324 (تفسيره للآية 38 من سورة الرعد).

(4) سورة البقرة، الآية 255.



يعتبر الطباطبائي في مورد الإجابة عن السؤال، أن تصرف العلل والاسباب في الموجودات، مع كونها معلولة لله تعالى، لا يتعارض ولا يتنافى مع السلطان الإلهي؛ لأنه» توسط في التصرف، وبعبارة أخرى شفاعه في موارد المسببات بإذن الله سبحانه، وإنما هي [اي الاسباب] شفعاء، والشفاعة - وهي بنحو توسط في إيصال الخير أو دفع الشر، وتصرف ما من الشفيع في أمر المستشفع- إنما تنافي السلطان الإلهي والتصرف الربوبي المطلق إذا لم ينته إلى إذن الله». أما التصرف الذي ينافي السلطان الإلهي فهو الذي لا ينتهي إلى إذن الله.

فيتحصل من كل ذلك، أن الشفاعه هي نوع توسط في عالم الأسباب والوسائط، وهو أعم من الشفاعه التكوينية، والتي هي توسط الأسباب في التكوين. ويرتكز الطباطبائي في ذلك على قوله تعالى: ﴿من ذا الذي يشفع عنده﴾ الواردة في الآية المذكورة والمسبوقه بحديث القيومية والملك المطلق، الشاملين للتكوين والتشريع معاً<sup>(1)</sup>.

صار واضحاً أن الشفاعه ببركة الإذن ومصاحبتة، اتسعت في الرؤية القرآنية لتشمل حتى الأسباب والعلل المادية والتكوينية، والأمور الاعتبارية التشريعية، فيصبح السبب شافعياً، والعلة كذلك. والتكته في ذلك، أن تأثيرها يتوقف على إذن الله، فهي، مشفوعة إلى إذنه، تحدث أثراً؛ فلولا هذا الإذن لما كانت هناك سببية ولا عليّة، بحيث يتعلق تحقق كل شيء في الكون بإذن الشفاعه التكوينية، ويتم معنى التوحيد في الخالقية بل والعبودية.

#### رابعاً: شواهد الإذن في المعجزات

تعتبر هذه الشواهد هي الأبرز نظراً لإرتباطها الوثيق بموضوع هذه الأطروحة . يقول تعالى : ﴿ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدْخُرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴾<sup>(2)</sup>.

وبالعودة إلى العلامة الطباطبائي، فقد ذكر تحليلاً مفيداً عن قيد الإذن في معجزات المسيح(ع) مورد هذه الآيات. فالآية نسبت الخلق، كما هو واضح، إلى غيره تعالى.

(1) راجع: الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، م.س، ج2، ص 278-279 (تفسيره للآية 255 من سورة البقرة).

(2) سورة آل عمران، الآية 49.

ولكن، ولمنع الاعتقاد بالوهيته عليه السلام كان يقيد كل آية يخبر بها عن نفسه مما يمكن أن يضلوا به، كالخلق وإحياء الموتى، كان يقيده بإذن الله ثم ختم الكلام بقوله: ﴿وَإِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَأَعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾<sup>(1)</sup>.

ويستظهر العلامة الطباطبائي من قوله: ﴿أَنِّي أَلْخُقُ لَكُمْ﴾ أن « هذه الآيات كانت تصدر عنه صدوراً خارجياً لا أن الكلام مسوق لمجرد الاحتجاج والتحدي»<sup>(2)</sup>.

أما قوله تعالى: ﴿وَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ﴾ فهو إخبار بالغيب الذي هو مختص بالله تعالى، ومن خصه من المقربين. وهذه آية أخرى، وإخبار بغيب صريح التحقق لا يتطرق إليه الشك؛ لأن الإنسان لا يشك فيما أكله أو فيما ادّخره في بيته. ومع ذلك فإنه تعالى لم يقيدها بالإذن. علماً أن كل آية لا تتحقق إلا بإذن منه تعالى، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾<sup>(3)</sup>؛ والسبب في ذلك أن هذه الآية عبر عنها بالإنباء، وهو كلام قائم بعيسى (ع)، ويعد فعلاً له ولا يتوهم منه التأليه، فلا يليق أن يسند إلى ساحة الله، بخلاف الآيتين السابقتين، أي الخلق والإحياء فإنهما فعل الله بالحقيقة ولا ينسبان إلى غيره إلا بإذنه<sup>(4)</sup>.

فالعبارة هي أن «القلوب الساذجة تقبل ألوهية خالق الطير ومحبي الموتى بأدنى وسوسة ومغلطة، بخلاف ألوهية من يخبر بالمغيبات، فإنها لا تدعن باختصاص الغيب بالله بل تعتقده أمراً مبتدلاً جائز النيل لكل مرتاض أو كاهن مشعبد، فكان من الواجب عند مخاطبتهم أن يقيد الآيتين المذكورتين بالإذن دون الأخيرة»<sup>(5)</sup>.

يتضح من كلام الطباطبائي، أن هناك إشارة ضمنية إلى وجود خالقين إلى جانب الله، لكن هذا لا يعني الخدش في أن أصالة الخلق له تعالى، خصوصاً إذا فرّقنا بين الخلق على نحو الاستقلال المطلق، وهذه الصفة محصورة في الله تأثيراً وفعلاً، وبين الخلق بالتبعية المأذون فيه بمقتضى الحكمة الربوبية والتدبيرية، فهي صفة غير ثابتة فيمن يجري على

(1) الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، م.س، ج3، ص 176.

(2) م.ن، ج3، ص 176.

(3) سورة غافر، الآية 78.

(4) راجع: الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، م.س، ج3، ص 176-177.

(5) م.ن، ج3، ص 177.

يديه فعل الخلق من العباد بإذن الله، الذي هو شرط في إمكانها وتحققها. دون أن تعني المشاركة مع الله في صفة الخالقية الثابتة له بالأصالة؛ لأن كل ما يحدث في الكون من أفعال وآثار قائمة بإذن الله وأمره قيام صدور، فيكون معنى «الخلق» في الآية ليس الإيجاد من العدم، إنما بمعنى «التقدير» أي: «أقدر لكم من الطين كهيئة الطير» كما هو في مورد إعجاز المسيح(ع)، أو بمعنى التصوير<sup>(1)</sup>.

ليكون المعنى: أصور لكم من الطين كهيئة الطير؛ فإنّ التقدير أو التصوير وإن كان فعلاً للمسيح(ع)، لكنه يحتاج إلى فاعل بلحاظ كونه ظاهرة طبيعياً، والفاعل القريب لهذه الظاهرة هو المسيح(ع)، إنما ليس على نحو الاستقلال في صدور هذا الفعل أو أنه مستقل في ذاته(ع). وقد عبّر عن هذا المعنى في الأفعال الصادرة عن غير الله، الفيلسوف السبزواري(1797-1873م):

«لكن كما الوجود منسوب لنا فالفعل فعل الله وهو فعلنا»<sup>(2)</sup>

وفي شاهد قرآني آخر، يتمّ صاحب الميزان كلامه عن الإذن في إعجاز المسيح(ع) في قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَالِدَتِكَ إِذْ أَيَّدتُّكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي وَتُبْرِئُ الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِي﴾<sup>(3)</sup>.

إنه تعالى ولعظمة الخلق بإفاضة الحياة، قد أولاه عناية خاصة؛ حيث اختصه بذكر الإذن بعده من غير أن ينتظر فيه آخر الكلام، وذلك صوتاً لقلوب السامعين من أن يخطر ببالها أنّ غير الله تعالى قد يستقل دونه بإفاضة الحياة، أو تستقر في هذه النفوس هذه الخطرة ولو لحظة يسيرة<sup>(4)</sup>.

(1) راجع: النيسابوري، أبو عبد الرحمن اسماعيل بن أحمد الحيري، وجوه القرآن، م.س، ص 224-226.

(2) السبزواري، هادي بن الحاج ميرزا مهدي، شرح المنظومة في المنطق والحكمة، ت: محسن بيدارفر، قم، منشورات بيدار، ط1، 1428هـ، ج1، ص 518.

(3) سورة المائدة، الآية 110.

(4) راجع: الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، م.س، ج6 ص186 (تفسير الآية 110 من سورة المائدة).

إذن، من خلال هذه الشواهد التفسيرية، يمكن لنا أن نستنتج كون الإذن في المعجزة يكشف عن مرتبة وجودية شريفة للنبي، تجعل من نفسه قوة تصرف وولاية على عالم التكوين، يقلب بها صورة الشيء من مادة إلى أخرى، لكن بإذن الله وأمره؛ فتكون حينئذ إرادة الأنبياء هي ما أَرَادَهُ اللهُ، ومشيتهم هي ما شاء الله.

وفق هذا المنظور للإذن، وإذا ما أضفنا إليه ما تقدم في الفصل الأول حول المراتب الوجودية وفق مبدأ التجلي الإلهي، نستطيع ان نتفهم معنى قول صدر الدين الشيرازي من أن أول المأذون له وبالذات، ليس إلا الحقيقة المحمدية المسمى في البداية بالعقل الأول، وفي النهاية بمحمد بن عبد الله خاتم الأنبياء.<sup>(1)</sup>

فبإذنه تعالى يجري على أيدي الانبياء المعجزات وعلى أيدي الاولياء والاولصياء الكرامات وخوارق العادات، وبإذنه يكونون شفعاء في الآخرة، وتقبل شفاعتهم في الناس، وبإذنه جعلهم وسطاء في الهداية والرحمة والمغفرة ونزول الخيرات؛ لأنّ فعلية تحقق هذه النعم هي أولى متى كانت عبر نبي مرسل أو ولي مقرب أو شفيع مرتضى، وهذا ما تشير إليه الآية الثالثة في مورد الإذن في توسيط الرسل للمغفرة: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا﴾<sup>(2)</sup>؛ بحيث يظهر أنّ صفة الرسول في نفسه ومقامه وقربه من الله، تمهد للإذن الإلهي في المغفرة والتوبة والرحمة والشفاء والهداية والشفاعة، بل وجميع منافع البشر؛ لأنهم أشرف الأسباب والمسببات الإلهية في الإيجاد وصدور النعم. لكن ليس لأنه تعالى محتاج إلى الأسباب، بل لحكمة اقتضاها وجعلها في التكوين، بجريان السببية في هذا العالم، حتى يتمكن خلقه من الدليل والاستدلال على معرفته والعمل برسالته. ولعلّ الحديث الامامي التالي يقرب المعنى:

«أبى الله أن يجري الأشياء إلا بالأسباب، فجعل لكل شيء سبباً، وجعل لكل سبب شرحاً، وجعل لكل شرح مفتاحاً، وجعل لكل مفتاح علماً، وجعل لكل علم باباً ناطقاً، من عرفه عرف الله، ومن

(1) راجع: الشيرازي، صدر الدين، تفسير القرآن الكريم، قم، إنتشارات بيدار، ط1، 1364 هـ.ش، ج4، ص128 (تفسيره لآية الكرسي).

(2) سورة النساء، الآية 64.

أنكره أنكر الله، ذلك رسول الله ونحن»<sup>(1)</sup>. وهذا المعنى قرره الشيرازي عندما إعتبر أن قدرة العبد وإرادته وعلمه وشوقه، هي من الاسباب القريبة للفعل، وهي مستندة الى أسباب متوسطة، «وأخرى بعيدة حتى تنتهي الى قدرة الله وعلمه وإرادته ومشئته وقضائه وقدره»<sup>(2)</sup>. وكل ذلك يقع في سياق التقدير الإلهي، لأن القضاء والقدر الإلهيين، وفق الشيرازي، «إنما يوجبان ما يوجبان بتوسط الاسباب وعلها..بعضها مقدمات...وبعضها فاعلات...وبعضها قوابل وإستعدادات»<sup>(3)</sup>.

فمنشأ هذا التطابق بين إرادة الله وإرادة الانبياء والاولياء، مصدره علمهم بالسببية الإلهية في الكون ومراتبها، ومعرفتهم بأغراض الخلق والحكمة منها، فتجيء أفعال كلّ نبي وولي وفق مشيئته وإذن خالقه؛ لأنهم باستقامة عقولهم واستواء فطرتهم لا يشاؤون إلا ما هو محبوب له تعالى، مراد له عزّ وجل<sup>(4)</sup>.

ولذلك عرف الشيرازي الإذن بأنه عبارة عن «جعله تعالى بعض الممكنات مخصوصاً بالقرب إليه والتوسط بينه وبين من ليس له هذه المرتبة، وذلك التقديم والتأخير إنما يكون لأجل إستحقاق ذاتي وتفاوت جبلي، حاصل لبعض الأعيان والماهيات، بالقياس الى البعض بحسب الفيض الاقدس»<sup>(5)</sup>.

(1) حديث مروى عن الامام جعفر الصادق . راجع : المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، م.س، ج 2 ص 90 (حديث 15). وانظر : الصفار، محمد بن الحسن، بصائر الدرجات، مصدر سابق، ص 13 (حديث 2).

(2) الشيرازي، صدر الدين، تفسير القرآن الكريم، م.س، ج 1، ص 339. (في تفسيره الآية 6 من سوره البقرة، مبحث بعنوان : إختيارنا في أفعالنا)

(3) م.ن، ج 1، ص 339.

(4) راجع: الأحسائي، أحمد الشيخ زين الدين، شرح الزيارة الجامعة الكبيرة، تقديم: توفيق ناصر البو علي، بيروت، مؤسسة الإحقاقي، ط1، 2011م، ج3، ص196-197.

(5) الشيرازي، صدر الدين، تفسير القرآن الكريم، م.س، ج4، ص 127.

### القسم الثالث الشَّاهِدِيَّة

بعد تتبعنا لمفهوم الإذن ومصاديقه، يمكن القول: إنّ نتيجة البحث في وظيفة الإذن تسمح لنا الآن بالحديث عن مفهوم آخر محايث له، ولا يقلّ أهمية عنه، عَنِينَا بِهِ مَفْهُوم «الشَّاهِدِيَّة».

دافعنا إلى إفراده بالبحث تبرّره عدة ملاحظات:

- انتشار معنى الشَّاهِدِيَّة، بصيغ متعددة، في الكثير من الشواهد القرآنية والنصوص الروائيّة.
  - اجتماع مفهومي الشَّاهِدِيَّة والإذن في مصداق واحد غالباً.
  - تميّز الشاهد، وما في معناه، بنفس الخصائص والصفات التي لدى المأذون، كالعلم، والتقوى، والمقام التكويني والتشريعي.
- جملة هذه المسوّغات تكفي، في نظر الباحث، لإبراز الشَّاهِدِيَّة كعنوان مستقل، غايته العثور على وجه العلاقة بينها وبين الإذن، تنميماً لفوائده السابقة.
- لكن قبل الدخول في موضوع الشَّاهِدِيَّة، نمهّد بمتابعة مختصرة لكلمة شاهد في اللغة والإصطلاح.

#### المبحث الأول: الشَّاهِدِيَّة لُغَةً وَإِصْطِلَاحاً

##### أولاً: الشَّاهِدِيَّة لُغَةً

«شهد الشيء يشهده، حضره أو علم به، وشهد يشهد شهادة، دلّ دلالة قاطعة بقول أو غيره... والشاهد اسم فاعل من شهد. وجمعه شهود وأشهاد. ويقال: شاهد وشهيد كما يقال: عالم وعليم، وهو مأخوذ من الشهادة. والشهادة: الإخبار بما شوهد.

والشَّاهِدِيَّة مبالغة في الشاهد، وقد يأتي في الشاهد والشَّاهِدِيَّة معنى الرقيب والشَّاهِدِيَّة من أسماء الله... ويُقال: أشهده الأمر؛ جعله يحضره. وأشهده على الأمر جعله شاهداً عليه...»<sup>(1)</sup>.

(1) الكرناسي، محمد جعفر ابراهيم، الإنباء بما في كلمات القرآن من أضواء، م.س، القسم الأول، ص 137.

ونجد للجزر اللغوي للفظ «شَهِيد» [ش. ه. د] حقلاً دلاليّاً في الرؤية والحضور والمشاهدة<sup>(1)</sup>؛ حيث نعثر على هذه الدلالة في مفردات الراغب (توفي 1108م): «الشَّهود والشَّهادة: الحضور مع المشاهدة، إما بالبصر، أو بالبصيرة... لكن الشهود بالحضور المجرد أولى والشَّهادة مع المشاهدة أولى... والشَّهادة: قول صادر عن علم حصل بمشاهدة بصيرة أو بصر...»<sup>(2)</sup>

بعد التمييز بين الشَّهادة والشَّهود كمصدرين لفعل شهد، كما مرّ عند الراغب، نجد من يبحث من جهة في المناسبة بين الشاهد والشَّهيد: «والشَّهيد الحاضر. وفعل من أبنية المبالغة في فاعل فإذا اعتبر العلم مطلقاً فهو العليم وإذا أضيف إلى الأمور الباطنة فهو الخبير، وإذا أضيف إلى الأمور الظاهرة فهو الشَّهيد. وقد يعتبر مع هذا أن شهد على الخلق يوم القيامة..»<sup>(3)</sup>.

#### ثانياً: الشَّهادة اصطلاحاً

وقد ورد الإشهاد في القرآن على عدة أوجه:

- الحضور: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ﴾<sup>(4)</sup> أي لا يحضرون أو لا يؤدون شهادة الزور. وقوله تعالى ﴿وَبَيْنَ شُهَدَا﴾<sup>(5)</sup> أي حضوراً.
- المشاهدة والإبلاغ: وهم الأنبياء: ﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ﴾<sup>(6)</sup>. أي نبيهم شاهداً عليهم بتبليغ الرسالة وشاهداً على أعمالهم.
- الملك الحافظ: أي الحافظ الذي يكتب عمل ابن آدم. ﴿وَجَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَشَهِيدٌ﴾<sup>(7)</sup> أي ملكه الحافظ الذي كتب عمله، وجيء بالنبیین والشهداء: يعني الحفظة من الملائكة يشهدون عليهم بأعمالهم.

(1) الشيرازي، صدر الدين محمد «كتاب الحجة»، ص273، مؤسسة التاريخ العربي، ط1، بيروت، 2004م.

(2) الأصفهاني، الراغب الحسين بن محمد بن محمد بن المفضل، مفردات ألفاظ القرآن، ت: صفوان عدنان داوودي، دمشق، دار القلم، ط 1، 1996، ص 465 - 468، مادة [ش. ه. د].

(3) ابن منظور، جمال الدين أبو فضل. لسان العرب، م، س، ج 7، ص 222 - 224.

(4) سورة الفرقان، الآية 72.

(5) سورة المدثر، الآية 13.

(6) سورة النساء، الآية 41.

(7) سورة ق، الآية 21.

- الشهيد: يعني المستشهد في سبيل الله ﴿فَأَوْلئك مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ﴾<sup>(1)</sup> يعني الذين استشهدوا في سبيل الله. والشهيد هنا سمي شهيدا لانه يشهد ويكون شاهدا على من ظلمه.

- الذي يشهد على حق رجل وحقوق الناس: ﴿وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدِينَ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾<sup>(2)</sup> يعني الحقوق.

- أمة محمد(ص): ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾<sup>(3)</sup>.

- الدال على دلالة قاطعة بقول أو غيره: ﴿وَيَقُولُ الْأَشْهَادُ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى رَبِّهِمْ﴾<sup>(4)</sup>.

- الرقيب: ﴿وَيَكُونُ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾<sup>(5)</sup>.<sup>(6)</sup>

وقد استقصى النيسابوري<sup>(7)</sup> (972م/361هـ - 1040م/431هـ) في القرآن وجوهاً للشهداء والشاهد والشهيد والشهادة<sup>(8)</sup>.

### ثالثاً: الإتفاق على غلبة معنى الحضور والرؤية

الجدير بالملاحظة أن المتتبع لمعنى مادة (ش. ه. د) وصيغها الاشتقاقية في كتب اللغة، تدور معانيها حول الحقل الدلالي المذكور، وأن ورود كلمة (شهيد) بمعنى المقتول في الجهاد الديني، ورد عَرَضاً ولم يعتتوا به كمعنى أصيل في التعريف اللغوي والاصطلاحي. لذلك اكتفى اللغويون بشكل عام بذكر معنى «المقتول» عابراً ومذليلاً في استقصائهما، بشكل يُفهم منه أن دلالة الحضور والرؤية والشاهدية، تبقى طاغية على هذا المعنى. وما المحاولات التي قام بها النحويون في إيجاد رابطة بين معنى الشاهد والشهيد المقتول في

(1) سورة النساء، الآية 69.

(2) سورة البقرة، الآية 282.

(3) سورة البقرة، الآية 143.

(4) سورة هود، الآية 18.

(5) سورة البقرة، الآية 143..

(6) حول المعاني المتقدمة راجع: الكرباسي، محمد جعفر إبراهيم، الإنباء بما في كلمات القرآن من أضواء، مصدر سابق، كلمة «الإشهاد» القسم الأول، ص 137 . 140.

(7) هو أبو عبد الرحمن اسماعيل بن أحمد الضرير النيسابوري الحيري.

(8) راجع: النيسابوري، أبو عبد الرحمن اسماعيل بن أحمد الحيري، وجوه القرآن، ت: نجف عرشي، مشهد، مؤسسة الطبع وللأستانة الرضوية المقدسة. ط1، 1422 هـ، ص 326 . 331 (كتاب الشين).



الجهاد، إلا من جهة التأويل والتكلف، الذي نشأ مع فن التعليل النحوي<sup>(1)</sup> في القرن الثالث الهجري.

ومع ذلك، يبدو أن تأكيد اللغويين على ذكر الاحتمالات والتأويلات للكلمة في كل مناسبة، تشي بحرصهم على العودة بها إلى جذرها الأول المفيد لمعنى الحضور والشاهدية على العالم.

---

(1) أنظر: لسان العرب، م.س، ج 7، ص 225، عند ذكره: (الشهيد المقتول في سبيل الله)؛ والأزهري، ابو منصور محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، ت: رياض زكي قاسم، بيروت، دار المعرفة، ط1، 2001م، ج 2، ص 1943 في تأويل: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا﴾.

## المبحث الثاني : ظهور معنى الشاهدية في الإسلام

أما في الإسلام فلم تستعمل كلمة «شهيد» في البداية بمعنى المقتول، وإنما جاء هذا المعنى لاحقاً، ثم توسع على حساب المعنى الأول كما رأينا في «لسان العرب» وغيره.

### أولاً : التنوع القرآني في دلالات الشاهدية

ففي القرآن وردت الكلمة بصيغ مختلفة مسندة إلى الله والرسول والمؤمنين، والكتاب، إلخ. ونلاحظ أن أول من وُصف بالشهيد بمعنى شاهد هو الله<sup>(1)</sup>، متعلقاً بموضوعات متعددة حسب السياق. يليه تعالى الأنبياء وأبرزهم عيسى<sup>(2)</sup> ومحمد (ص)<sup>(3)</sup>.

وأُسندت هذه الكلمة إلى أهل الكتاب وعلمائهم<sup>(4)</sup> وإلى المشركين<sup>(5)</sup>، وشهداء يوم القيامة<sup>(6)</sup>، وبعض أمم الأنبياء، وأمة خاتمهم صلى الله عليه وآله وسلم، والإنسان بشكل عام<sup>(7)</sup>، جُلّها يشير إلى دائرة الشهادة والشاهدية التي سنحاول فهمها في بعض شواهد التفسير؛ بحيث تتعدد السياقات دون أن تنزاح عن معناها الأصلي، وإن وردت تحت عناوين متنوعة ومناسبات خاصة، كالغيب والشهادة<sup>(8)</sup>، والقسم<sup>(9)</sup>، والدليل والحجة<sup>(10)</sup>؛ بحيث يمكن للباحث أن يستنتج أنها فعل حضور ورؤية وشاهدية عالمية على الأفراد والجماعات في الدنيا والآخرة، مختصة بمصطفين مآذونين من الله ليشهدوا على الحق، ويحاكموا الأمم أو يشفعوا لبعضهم بإذن الله. وهذا ما نلاحظه في الشهداء الشفعاء الذين

(1) راجع : سورة النساء، الآية 166/ يونس: 29 /الرعد: 43 /الإسراء: 96 /العنكبوت: 52 /الأحقاف: 8، الفتح: 28 /المائدة/ 117 /الحج: 17 /الأحزاب: 55 /سبأ: 47 /المجادلة: 6، البروج: 9 / آل عمران: 98 /يونس: 46 /الأنعام: 19.

(2) سورة النساء، الآية 159 /المائدة: 117.

(3) سورة الحج، النية 78 /البقرة: 143.

(4) سورة آل عمران، الآية 99 /المائدة: 44.

(5) سورة الأنعام، الآية 44 /فصلت: 47.

(6) سورة البقرة، الآية 143.

(7) ق: 37 / العاديات: 7.

(8) سورة التوبة، الآية 94، 105 /الرعد: 9 /الأنعام: 73 /السجدة: 6 /الحشر: 22 /التغابن: 8/.

(9) سورة النور، الآية 6.

(10) سورة الأنعام، الآية 19.

أذن الله لهم<sup>(1)</sup>، بعد اتصافهم بالمحافظة على العهد، والعمل الصالح والتوكل على الله، وارتقائهم إلى مرتبة الشهود بعد الموت أو شهود الحقيقة في الدنيا ويوم القيامة، وهي شهادة بالعقل أو بالقلب والوجدان.

### ثانياً : ظهور المعنى في الادب العرفاني

وربما نجد هذا المعنى، اي شهود الحقيقة، مذكوراً عند بعض عرفاء المسلمين، كالكاشاني (توفي 1330م)، الذي قال:

«الشاهد: هو ما تعطيه المشاهدة من الأثر في قلب المشاهد فذلك هو الشاهد، وهو على حقيقة ما يضبطه القلب من صورة المشهود، ولما كانت المشاهدة في اصطلاحهم عبارة عن شهود الحق من غير تهمة اصطلاحوا بلفظ الشاهد على ما يشهد للعبد على صحة كونه ممن قد حظي بمشاهدة الحق.. وذلك الأثر. إما حصول علم لذني، وإما وجد، وإما حال. فهذا هو معنى قولهم: علامة من شاهد الحق هو شاهده، أي إما شاهد له أو شاهد عليه»<sup>(2)</sup>.

أما الشهود عند الكاشاني فهو الحضور مع المشهود. كما أنه يطلق على معنى الإدراك الجامع للحواس الظاهرة والباطنة، فتتحد هذه الحواس في إدراكها، وعندها يرى الحق بنوره ويفنى كل ما سواه بظهوره<sup>(3)</sup>.

والشهيد عند البحراني<sup>(4)</sup> (متوفي 1802م/1216هـ) هو من «يشهد على الخلق يوم القيامة بما علم وشاهد منهم»<sup>(5)</sup>.

وعند ثالث الشهادة عبارة عن «..كشف الحجاب بين الشاهد والمشهود، وإحضار الشاهد المشهود في عالمه وإحاطته عليه. قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾»<sup>(6)</sup>.

(1) سورة مريم، الآية 87/ المدثر: 42-48/ طه: 109/ سبأ: 23/ مريم: 87.

(2) الكاشاني، كمال الدين عبد الرزاق. لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام، ت: مجيد هادي زاده، ميراث مكتوب، ط1، 2000م، ص 337 باب (الشين)..

(3) راجع: الكاشاني، لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام، م.س، ص 343.

(4) هو حسين بن محمد آل عصفور الدرزي البحراني، رجل دين وفقه ومُحدِّث ومرجع ومُفسِّر شيعي بحراني.

(5) البحراني، حسين بن محمد آل عصفور الدرزي، القول الشارح، ت: حسن آل عصفور. مؤسسة إسماعيليان، ط1، 1420هـ، ج1، ص 423.

(6) الدارورآبادي، حسين الهمداني، شرح الأسماء الحسنی، مكتبة البوذرجمهري، 1376هـ، ص 69.

فحقيقة الشهادة، عبارة عن فقدان الحجاب بين الشاهد والمشهود وإحاطته به. وبذلك يظهر أن تقسيم الأشياء إلى الغيب والشهادة، تقسيم نسبي بالنسبة إلينا. فإن العلم، الحصولي تحديداً، يتحقق بحضور صورة الشيء عند العالم دون حضور نفس الشيء، ولكن الشهادة أقوى وأوثق من العلم، بل المتبادر منها حضور الأشياء بوجودها الخارجي لدى الباري؛ لأن العالم فعله تعالى وليس فعله غائباً عن ذاته.

وبهذه المقاربة، يصبح الحديث عن الشاهدية للأنبياء والأوصياء والكامل من الناس، هو أيضاً انكشاف نفس المعلوم لدى العالم إذا أُريد بالشاهدية العلم. وبالتالي فإن حمل الشاهدية على معنى العلم، لا يتقوم إلا إذا أُريد به خصوص العلم الحضوري. ولذلك نجد الشيخ السبحاني المعاصر (تولد 1929م) قد صرح بأن اطلاق اسم الشاهد والشهيد عليه تعالى «إشارة إلى أن علمه بما سواه بالمشاهدة والحضور والإدراك.. لا يعلمه إلا هو ومن هو ملهم بإلهام الله»<sup>(1)</sup>.

### ثالثاً : التجليات الأسمائية وسريان الشاهدية من الله الى الكمل من الخلق

فشاهديته تعالى في مقام تجلي أسمائه في عالم الوجود تنصرف إلى أكمل أفراد خلقه، فهم مظهر من مظاهر أسمائه العينية، وممثلون بإذنه في مقام الشهادة لأسمائه الحسنى. ولعل هذا ما يشير إليه الامام الخميني في شرح دعاء السحر بقوله: «وبهذا التجلي الأسمائي والصفاتى انفتح أبواب الوجود وارتبط الغيب بالشهود، وانبسطت الرحمة على العباد والنعمة في البلاد. ولولا التجلي الأسمائي كان العالم في ظلمة العدم.. لعدم إمكان التجلي الذاتي لأحد من العالمين.. وبهذا التجلي شهد الكمل الأسماء والصفات.. ورأوا العين الثابت من كل حقيقة وهوية. وكان التجلي ببعض الأسماء مقدماً على بعض، فكل اسم محيط وقع التجلي ابتداءً له وفي حجابهِ الإسم المحاط... وفي التجلي العيني كان التجلي للإنسان الكامل باسم الله بلا واسطة صفة من الصفات أو اسم من الأسماء، ولسائر الموجودات بتوسط الأسماء. وهذا من أسرار الله بسجود الملائكة لآدم.. ولولا تجلي الله باسمه المحيط لآدم (ع) لم يتمكن من تعلم

(1) السبحاني، جعفر، مفاهيم القرآن، م، ص، ج 6، ص 287 . 289.

الأسماء كلها... فأسماء الله هي الصور النوعية التي تدل بخصائصها وهوياتها على صفات الله وذاته وبوجودها على وجهه، وتعيّنها على وحدته، إذ هي ظواهره التي بها يُعرف<sup>(1)</sup>.  
فكما أن الله كان وما زال أول شاهد وشهيد على خلقه، فإن فيض صفاته وأسمائه يتعلق بأفضل عبادته، فيختارهم بإذنه لمقام الشاهدية، فكان أول شاهد بعده في عالم التحقق العيني هم أنبيأؤه يتقدمهم محمد صلى الله عليه وآله وسلم، ثم الأولياء والصالحين، وفق نظرية الفيض<sup>(2)</sup>.

---

(1) الخميني، شرح دعاء السحر، م.س، ص 79-81.

(2) راجع: القسم الثاني من الفصل الاول حول نظرية الفيض.

### المبحث الثالث : الشواهد القرآنية لتنوع الشاهدية

فقد وُصف النبي (ص) بأنه شاهد في عدة موارد قرآنية منها قول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا﴾<sup>(1)</sup> و ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَيْكُمْ رَسُولًا شَاهِدًا عَلَيْكُمْ﴾<sup>(2)</sup>. و ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا﴾<sup>(3)</sup>. فالآيات صريحة في حق النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وفي بعض الآيات عرّفه بأنه «شاهدًا» .

### أولاً : مقام الشاهدية وعلم الشهداء بالغيب

تعطي الشاهدية للشهداء قيمة الاطلاع على أعمال الغير، حتى لو لم يكونوا حاضرين أفعالهم؛ لأنه لا معنى للشهادة على أمور معلومة وظاهرة، بل قيمة شهادتهم التي أذن الله لهم فيها تتعلق بما يقع وراء قشور الأفعال، وعلمهم بخفايا النيات تجاه الأنبياء ورسالاتهم، وهذا الإذن الإلهي في متعلق الشهادة وسعة العلم بالمشهود عليهم، هو الذي جعل للشاهدية وأصحابها قيمة ورفعة. فمن حيث هم شهداء، عالمون بغيب أعمال الأمم، ومن حيث هم مآذنون قائلون بالشهادة على الحق. وهذا ما دفع بالشيخ السبحاني للقول «بأن لشهداء الأعمال عامة والنبي الخاتم خاصة قدرة غيبية خارقة يطلع من خلالها على أعمال العباد، ظاهرها وباطنها، وذلك بقدره من الله. وعلى ذلك فهذه الشهادة عبارة عن الاطلاع على أعمال الناس في الدنيا من سعادة أو شقاء، وانقياد وتمرد، وإيمان وكفر، وأداء ذلك في الآخرة»<sup>(4)</sup>.

ومقتضى هذا المعنى للشهادة أنه لا ينالها إلا الأمثل فالأمثل من الأمة، لا الأمة بأسرها. وعلى ضوء ذلك يكون المراد من قوله: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ هم الكاملين من الأمة أي بعض الأمة، إذ ربما يكون الوصف

(1) سورة الأحزاب، الآية 45.

(2) سورة المزمل، الآية 15.

(3) سورة الفتح، الآية 8.

(4) السبحاني، جعفر، مفاهيم القرآن، م، س، ج9، ص 337.

لبعض الأمة وينسب الحكم إلى جميعهم، كما في قوله في حق بني إسرائيل: ﴿وجعلكم ملوكاً﴾<sup>(1)</sup> على الرغم من أن الملوك فيهم لم يكن يتجاوز عددهم عدد الأصابع. والنتيجة أن الشهادة على الأعمال والمصائر فرع العلم بها ظاهراً وباطناً، وليست على صور الأفعال تكون الشهادة؛ لكي يقتصر فيها على الحواس البدنية، بل النقطة هي في شهاديتها على حقائق الأعمال وخبايا الأفئدة الإنسانية، وما تضره من ولاء أو كفر، أو نفاق أو إيمان، وهي معان تقتضي شهداء مآذوناً لهم في قدرات ومواهب ربانية أبعد من الحوادث الطبيعية.

### ثانياً : مراتب الأشهاد

وهؤلاء الأشهاد لهم مراتب وأصناف:

#### 1- الله

كأعلى مصداق شاهد من حيث هو محيط بمخلوقاته، كما تنص عليه الآيات القرآنية<sup>(2)</sup>. فأحاطته المطلقة تغسّر شهاديته المطلقة على ظواهر الأعمال وسرائرها، في قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾<sup>(3)</sup> ﴿ثُمَّ اللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا يَفْعَلُونَ﴾<sup>(4)</sup>.

#### 2- الأنبياء:

فمن كل أمة شاهد يختاره الله، بعضهم مسكوت عنه، وبعضهم صرّح به كالمسيح (ع) . فالأشهاد جميعاً، سواءً كانوا أنبياء أم غير أنبياء، يكون النبي الخاتم، بمقتضى سياق الآية ، شاهداً عليهم. وهي إشارة إلى أن شهاديته كاشفة عن سعة علمه بأحوال الأمم، بناءً على أن «أداء الشهادة فرع تحمّلها، وتحملها فرع حضور الشاهد الواقعة حضوراً على الواقع على نحو يصح له أن يشهد. ومن الواضح أن العلوم التي ينالها الإنسان لا تغني عن هذا النوع من الشهادة؛ وذلك لبعدهم الشاهد زماناً ومكاناً عن المشهود له أو المشهود عليه، وهذا يدل

(1) سورة المائدة، الآية 20.

(2) مثال: ﴿إِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطٌ﴾ [آل عمران: 120]، ﴿وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ [الطلاق: 12].

(3) سورة الحج، الآية 17.

(4) سورة يونس، الآية 46.

على أن لهم إحاطة علمية بما يجري على أممهم من الأعمال والأفعال»<sup>(1)</sup>. وإذا كان خاتم الأنبياء على رأس هؤلاء الأَشهاد فلا ريب في أن شهادته عابرة للأمم في الدنيا والآخرة.

3- صفة الأمم:

وهم الأولياء الصالحون من أتباع كل نبي؛ بمعنى شهادة بعض من كل أمة على بقية الأمم، أو شهادة بعض الأمة على بعض. ولا معنى حينئذ لشهادة جميع الأمة؛ لأن أكثر الناس للحق كارهون وأكثرهم غير شاكرين كما تصرح الآيات التالية: ﴿بَلْ جَاءَهُمْ بِالْحَقِّ وَأَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ﴾<sup>(2)</sup>. ﴿وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ﴾<sup>(3)</sup>.

وعلى هذا، فبعض الأمة هم من اصطفاهم الله أئمة شهداء على الناس، بعدما يشهد لهم النبي صلى الله عليه وآله وسلم؛ لأنهم عدل الكتاب والوارثون له في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذِنَ اللَّهُ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ﴾<sup>(4)</sup>.

#### 4- الملائكة:

هم الحفظة على الإنسان، والكتبة للأعمال في الدنيا، والشهداء له أو عليه في الآخرة، ويقتادونه إلى مصيره. في قوله تعالى: ﴿وَجَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَشَهِيدٌ \* لَقَدْ كُنْتُمْ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكُمْ غِطَاءَك فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ \* وَقَالَ قَرِينُهُ هَذَا مَا لَدَيَّ عَتِيدٌ﴾<sup>(5)</sup>؛ لأن مقتضى الحافظ والكاتب أن يكون شاهداً على ما كتبه وحفظه ليوم الجزاء بعد إذن الله لهم.

فوظيفة هؤلاء الملائكة في الدنيا تشير إليه الآية التالية: ﴿وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ \* كِرَامًا كَاتِبِينَ \* يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ﴾<sup>(6)</sup>. فإن علمهم بأفعال العباد ظاهرها وباطنها واضح في هذه الآية،

(1) السبحاني، جعفر، مفاهيم القرآن، م.س، ج 8، ص 262.

(2) سورة المؤمنون، الآية 70.

(3) سورة الأعراف، الآية 17.

(4) سورة فاطر، الآية 32.

(5) سورة ق، الآية 21-23.

(6) سورة الانفطار، الآية 10-12.



وهي صفة تقتضي أن يقوموا بعد إذن الله، بالشهادة على من كانوا عالمين بأحوالهم في الدنيا.

ورد في تفسير مجمع البيان: «تجيء كل نفس من المكلفين في يوم الوعيد ومعها سائق من الملائكة يسوقها أي يحثها على السير إلى الحساب، وشهيد من الملائكة يشهد عليها بما يعلم من حالها وشاهده منها وكتبه عليها فلا يجد إلى الهرب ولا إلى الجحود سبيلاً. وقيل السائق من الملائكة، والشهيد الجوارح تشهد عليها، وقرينه [يعني الملك الشهيد عليه، يقول] هَذَا مَا لَدَيَّ عَتِيدٌ» إن كان المراد به الملك الشهيد فمعناه هذا حسابه حاضر لديّ في هذا الكتاب»<sup>(1)</sup>.  
ومن خلال ما تقدم، يمكن أن نستنتج أن يوم الشهادة محيط بجميع المراتب الوجودية؛ حيث تحضر الأعمال بذاتها وبحقائقها، التي ظهرت منها بتوسط مخلوقات مقرّبة إلى الله، مأذونين منه؛ لأنهم بلغوا درجة عالية من العلم والإيمان والتقوى، أهلتهم ليكونوا شهداء على الناس في كل عصر.

### ثالثاً : خصوصية شاهدة النبي وآله وصالحى الأمة

وللشيرازي توجيه ملفت لقوله تعالى: ﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيدًا﴾<sup>(2)</sup>. حيث نقل حديثاً امامياً يفيد أنها «نزلت في أمة محمد (ص) خاصة، في كل قرن منهم إمام منا شاهد عليهم، ومحمد شاهد علينا». وهذا يؤيد معنى أن الأئمة (ع) في «كل زمان وقرن كانوا هم من أمة محمد، فالمراد بقوله (نزلت في أمة محمد خاصة)، هو أن الشاهد على كل أمة من الأنبياء والرسل والشهداء هم منا ومن حزبنا أهل بيت النبوة واليقين والشهود والعلم، و... نحن جميعاً من أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم بالحقيقة، وسائر الناس من الأتباع هم أمة، ونحن وهم شاهدون على الأمم والأتباع، ومحمد شاهد علينا. (و) المراد من الأمة الوسط<sup>(3)</sup> هم الذين تكون آراءهم العلمية متوسطة بين الغلو والتقصير، كالتعطيل

(1) الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، ت: هاشم الرسولي المحلاتي، طهران، انتشارات ناصر خسرو، ط 6، 1421 هـ، ج 9، ص 219-220.

(2) سورة النساء، الآية 41.

(3) نسبة لقوله تعالى ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾، سورة البقرة، الآية 143.

والتشبيه في ذات الله وصفاته كالجبر والتفويض في حق عباده، وأخلاقهم العملية متوسطة بين الإفراط والتفريط...»<sup>(1)</sup>.

وعن عالمية الشاهد وولايته، يقول:

«في تعليل كون الرسول شهيداً عليهم بصيرورتهم أمة وسطا تتببه على أن كون الرجل بحيث يقتبس نور العلم من مشكاة الخاتم (ص) ذا مرتبة عظيمة لا تحصل له إلا بعد تركية نفسه بالعلم والعمل وصيرورته من أهل الكمال وذلك بوجهين: لأن الذي أوتي ما لم يئوت أحداً من العالمين من الطور الذي هو فوق طور عقول البشر، ولأن لسان النبوة والقرآن أتى بالإجمال فيندمج فيه باطن التأويل في ظاهر التفسير وينتهي لب المعارف في قشر الألفاظ بحيث لا يعلم نور تأويله إلا بنور الولاية...»<sup>(2)</sup>.

وعن كيفية الشهادة في قوله: ﴿قُلْ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ﴾<sup>(3)</sup>. نجد الرازي<sup>(4)</sup> (1150 - 1210م)، من خارج اطار الشيعة الامامية، يعتبر أن المراد من تلك الشهادة هو أنه تعالى «أظهر المعجزات الدالة على كونه صادقاً في ادعاء الرسالة [وهذه المرتبة شهادة فعلية لا قولية] وهذا أعلى مراتب الشهادة»<sup>(5)</sup>.

وأما قوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ وَمَنْ قَبْلَهُ كِتَابٌ مُوسَىٰ إِمَامًا وَرَحْمَةً أُولَٰئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَمَنْ يَكْفُرْ بِهِ مِنَ الْأَحْزَابِ فَالنَّارُ مَوْعِدُهُ فَلَا تَكُ فِي مِرْيَةٍ مِنْهُ إِنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ﴾<sup>(6)</sup>. فقد جاءت في الآية ثلاث كلمات: الأولى: يتلوه بمعنى يجيء بعده. والثانية: شاهد، والثالثة: منه. ويرجع الضمير إلى الرسول وهو صاحب البينة.

وقد ذكر فخر الدين الرازي كلاماً لطيفاً في وجه انحصار الشاهد بعلي بن ابي طالب (ع)، ودفع الاحتمالات الأخرى، يقول: «وهذه الاحتمالات والأقوال، وإن نسبت إلى المفسرين

(1) الشيرازي، صدر الدين، كتاب الحجة، م.س، ص 276 . 280.

(2) م.ن، ص 280.

(3) سورة الرعد، الآية 43.

(4) هو أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين.

(5) الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، تقديم، خليل محي الدين الميس، بيروت، دار الفكر، 1995م ج 10، ص 76.

(6) سورة هود، الآية 17.

لكنها تبدو مشوشة وغير مستساغة، لأن كل واحد منها يخالف ظاهر الآية: ويتلوه شاهد منه.. وعند ملاحظة هذه الكلمات الثلاث، يظهر خطأ جميع الاحتمالات التي طرحها المفسرون. أما الذي قال: هو جبرئيل أو الملك الموكل برسول الله، فقوله باطل بكلمة (منه) لأن الملك وجبرئيل ليسا من جنس رسول الله... ويدل الضمير في (منه) على أن ذلك الشاهد هو من جنس رسول الله. وأما من قال: إنه القرآن فقوله باطل أيضاً بكلمة (يتلوه) وكلمة (منه) لأن القرآن لا يأتي تالياً للنبي، مضافاً إلى أنه ليس من جنسه. وأما من قال: إنه لسان رسول الله، فهو باطل بكلمة (يتلوه) وكلمة (شاهد) لأن لسان النبي لا يتلوه ولا يأتي بعده، مضافاً إلى أن لسان الشخص ليس شاهداً على صحة دعواه. وأما من قال: إنه النبي نفسه، فقوله ليس ذا بال أبداً لأنه ينافي الكلمات الواردة (يتلوه) و(شاهد) و(منه) ولأن رسول الله لا يتلو نفسه وليس شاهداً عليها، وليس منها.. فالمتيقن به أن ذلك الشاهد هو الذي روى فيه المؤلف والمخالف عن رسول الله أنه المعني بهذه الآية وهو أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ع). وهذا ما ينسجم مع جميع الكلمات الواردة في الآية، لأنه (ع) كان إلى جانب رسول الله (ص) وكان يتبعه، وكان شاهداً صادقاً على نبوته دائماً، مضافاً إلى أنه من جنس البشر، بل من رسول الله نفسه»<sup>(1)</sup>.

ونجد تقريراً آخر عن شهادة الله ومن عنده علم الكتاب عند عارف معاصر هو عبد الله جوادي آملی (تولد 1932م)، أنه يمكن تقرير شهادة الله بطرق عدة ليست بمعنى العلم؛ لان الشهادة بهذا المعنى ليست دليلاً على شرعية الإدعاء. إذ مجرد علم الشاهد وإطلاعه لا يحل الإشكال، بل الذي يحله هو الشهادة التي يؤديها والتي تكون ناتجة عن المشاهدة أي العلم الحضوري لا مطلق العلم<sup>(2)</sup>.

فيتحصل لدى آملی «أن مقام أداء الشهادة هو الذي ينهي المشكلة وليس مقام تحملها. إذن.. فالمقصود من قوله: ﴿كَفَى بِهِ شَهِيدًا﴾<sup>(3)</sup> هو أن الله شاهد ولا يحتاج إلى شاهد ودليل آخر... بمعنى أنه أدى الشهادة وليس تحملها فقط. فهي ليست بأن الله يعلم فقط [باعتبار ان احد معاني الشهادة هو العلم]، بل إنه تعالى شهد -في مقام الفعل- [ان محمداً (ص)] رسول.. فهذه الشهادة

(1) الرازي، فخر الدين، التفسير الكبير، م.س، ج10، ص 117. 119. وأنظر البحث الروائي في شأن الآية : ص 127-155.

(2) راجع: آملی، جوادي، الوحي والنبوة في القرآن، ترجمة: دار الصفوة، بيروت، ط 1، 1994م، ص 257.

(3) سورة الأحقاف، الآية 8.

إذن ناظرة لمقام الأداء لا مقام التحمل والعلم.. ولهذا أنجز الله الفعلين معاً [أي الشهادة اللفظية والفعلية].. بناءً على هذا فأي استدلال على الشهادة اللفظية لا بد أن تسبقه الشهادة الفعلية [أي المعجزة].

... وكذلك الراسخون في العلم.. فقد جاء في آخر سورة الرعد أيضاً شهادة بعض أولي العلم برسالة الرسول (ص). ﴿قُلْ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ﴾. شهد بذلك أيضاً، وذلك هو الفرد الممتاز من أولي العلم، ومن شهد بوحدانية الله ونبوة رسوله.. والملائكة يشهدون، وكل هذه الشهادات إنما هي في طول شهادته عز وجل»<sup>(1)</sup>.

وفي خصوصية شهادة النبي في آية ﴿وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيدًا﴾ ، فإن آلمي نفسه يقدم لفهمها ببيان، يعتبر فيه أن أول فيض صدر من الله هو الرسول، وتقدم الوجود النوري للرسول هو نفس تقدمه الذاتي لا الزماني والمكاني؛ وذلك إشارة الى الحقيقة المحمدية، ولازم هذا التقدم الذاتي هو الإحاطة الوجودية والعلمية للمتقدم على جميع المتأخرات. وهذا مقتضى كون نظام العالم نظاماً علياً- معلولياً، إذ كل موجود عال هو مجرى فيض الوجود النازل. ووفق هذا النظام يكون كل موجود في عالم الإمكان هو تحت إشراف نورانية رسول الله، بل كل الأشياء الممكنة هي في طول مقام نورانيته. فالعقول أو النفوس أو الدنيا أو البرزخ أو القيامة أو الجنة أو النار أو خلود أهل النار والجنة... فكل ما كان في عالم الخلق وما يجري في عالم الوجود الإمكانى يأتي بعد الصادر الأول، أي في النطاق العلمي لمقام الرسول النوراني. والآية التي تحدثت عن الغيب في يوم القيامة: ﴿عَالِمِ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا﴾<sup>(2)</sup> تدل أن مسألة علم الغيب، حتى بالنسبة للمعاد مقدورة للرسول وتقع في نطاق علمه.. بل إنه صلى الله عليه وآله وسلم عالم بجميع هذه الأمور بإذن الله.<sup>(3)</sup>

(1) آلمي، جوادي، الوحي والنبوة في القرآن، م.س، ص 257-259، 261-263.

(2) سورة الجن، الآية 26 .

(3) راجع: الآلمي، جوادي، الوحي والنبوة في القرآن، م.س، ص 276-278.

#### المبحث الرابع : الشاهدية وعلم الاسماء الحسنی

ويبدو من كل ما تقدم، أن الإحاطة العلمية لله في كلامه، بناءً على ما أشار إليه الطاهر بن عاشور<sup>(1)</sup> (1879م-1973م)، من أن «وصف الله بالمحيط مجاز عقلي لأن المحيط بكل شيء هو علمه، فأسندت الإحاطة إلى إسم الله لأن (المحيط) صفة من أوصافه وهو العلم»<sup>(2)</sup>.

فمحيطية علمه تعالى وشاهديته هي من آثار أسمائه؛ بحيث «لا يكون في الأسماء الإلهية المرتبة الجامعية المطلقة وأحدية جميع الحقائق الإلهية اللطيفة والقهرية بطريق الجمع والبساطة، إلا لاسم «الله» رب جميع الحقائق الإلهية ومفتاح مفاتيح الكنوز الغيبية»<sup>(3)</sup>. وقد مر معنا في الفصل الأول أن ظهور الأعيان الخارجية إنما يكون بحسب اقتضاء الأسماء الإلهية، والتجليات الاسمائية وفق نظام ما في العلم الربوبي وحضرة الأعيان الثابتة. وهو أمر أوجب وجود خليفة جامعاً ليكون مظهراً لإسم «الله» الأعظم.

وعليه، لما كان كل ما في الكون آية لما في الغيب، «لا بد وأن يكون لحقيقة العين الثابتة الإنسانية، أي العين المحمدية، ولحضرة الإسم الأعظم، مظهر في العين، ليظهر الأحكام الربوبية ويحكم على الأعيان الخارجية حكومة الإسم الأعظم على سائر الأسماء... فمن كان بهذه الصفة، يكون خليفة في هذا العالم... فسعة دائرة الخلافة والنبوة وضيقها في عالم الملك حسب إحاطة الأسماء الحاكمة على صاحبها وشارعها. وهذا سر اختلاف الأنبياء (ع) في الخلافة والنبوة إلى أن ينتهي الأمر إلى مظهر الإسم الجامع الأعظم الإلهي، فتكون خلافته باقية دائمة محيطية أزلية أبدية حاكمة على سائر النبوات والخلافات.. وهو (ص) خليفة الله الأعظم وسائر الأنبياء خليفة غيره من الأسماء»<sup>(4)</sup>.

وبالمحصلة، فإن الإنسان الكامل هو مظهر اسم الله الجامع، ومصاديق هذا الإنسان لهم الشهودية المطلقة القائمة بالحق، والمطلّعة على أحوال الأمم أجمعين.

(1) محمد الطاهر بن عاشور، عالم وفقه تونسي.

(2) ابن عاشور، محمد الطاهر، تفسير التحرير والتنوير، بيروت، مؤسسة التاريخ العربي، ط1، بدون تاريخ، ج 25، ص 95.

(3) الخميني، مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، م.س، ص 149.

(4) م.ن، ص 150 و 152.

وهكذا نخلص إلى أن ميزة الشاهدية في جميع مراتبها، هي ميزة النور الكاشف عن الحقيقة في الدنيا والآخرة، يأذن الله بها لعباده الصالحين؛ فيكونون شهوداً وحضوراً ورقباء على أعمال خلقه، فيتحمّلونها في الدنيا تكريماً لهم على علمهم وتقواهم، وحفظهم لرسالات السماء، وتبلغ مداها بعد الموت وانتقالهم إلى الحياة الآخرة، فيؤدونها بشهادتهم. فيكونون كالمرآة التي تكشف أسرار الخلائق، بعدما كانت مستورة في الدنيا. أما في الآخرة فيلتفت الإنسان إلى شاهدية الله وشهادة أوليائه، الذين يأذن لهم بالاطلاع عليه؛ لأنهم كانوا أهلاً لتحمل الشهادة في الدنيا من موقع الوسطية، التي أهلتهم للتمييز بين الحق والباطل، ومكّنتهم من الشهود على الفطرة، والشهود على الإنحراف، فتتحد شهادة الله وإرادته مع شهادة أوليائه وإرادتهم؛ لأنهم أكثر عباده فقهاً لشرائعه، وحفظاً لها والتزاماً بحدودها. ولا شك أن هذه الشهادة وهذا الإطلاع لم يكن ليتسنى لهم لولا وجود نوع من القدرة في نفوسهم، تسمح لهم بالاطلاع حتى عندما لا يكونون حاضرين جسماً.

## خاتمة الفصل الثاني

ويمكن أن نلخص هذا الفصل بالنقاط التالية:

- 1- إن المعجزة، وتبعاً لها الكرامة، هو فعل خارق للعادة. وأن المقصود من الخارق للعادة ما هو متعارف عليه من قوانين طبيعية مادية.
- 2- أن المعجزة هو فعل يأتي به النبي أو الولي تبعاً للقوى النفسية التي يتمتع بها الإنسان بسبب تقوية هذه النفس بالرياضات الروحية، وبسبب قوة الارتباط بخالق هذا الكون، وتبعاً لارتباط هذا الإنسان بالاسماء الإلهية الحسنى (وفق المذهب العرفاني) أو الارتباط بالعلل القصوى والعقول المفارقة والعقل الفعال (وفق المباني الفلسفية).
- 3- أن المعجزة وإن كانت خرقاً للقوانين المادية إلا أنها ليست خرقاً لقانون العلية العام، إذ أن قانون العلية العام أعم من عالم الطبيعة.
- 4- أن المعجزة هي عبارة عن تسلط قانون أعلى على قانون أدنى، ومبادئ عليا على مبادئ دنيا. وبالمحصلة عوالم عليا على عوالم سفلى.
- 5- أن الذي يأتي بالمعجزة لا يأتي بها كقوة مستقلة بالتأثير بمعزل عن القوة الإلهية، بل هي في طول القوة الإلهية لا في عرضها.
- 6- أن الفعل المعجز يأتي بإذن الله، إلا أن هذا الإذن هو مقام خاص يصل إليه الإنسان، لا أن كل فعل يحتاج إلى إذن خاص.
- 7- أن الانبياء والاولياء هم شهداء على الناس وتاليا حجة عليهم. ومقتضى هذه الشاهدية حضور الشاهد وإطلاعه على المشهود عليه حضوراً دائماً باختلاف العصور والأزمان. وأن هذه الشاهدية لا يمكن أن تتحقق ما لم يتمتع الشاهد بقدرات تمنحه الحضور والإطلاع حتى على خفايا نفس المشهود عليهم.

## الباب الثاني: الولاية التكوينية بين النفي والاثبات



## الفصل الأول: التأسيس اللغوي والإصطلاحي

## القسم الأول الولاية لغة واصطلاحاً

يتعلق هذا القسم بملاحقة مفهوم الولاية بشكل عام، في اللغة والاصطلاح، قبل أن نلج في خصوص مطلبنا؛ إذ يصعب الغور في مفهوم الولاية التكوينية دون التوقف عند مفهوم الولاية العام والذي شكل محوراً في مباحث الحكمة والعرفان. يؤمن الولوج في معاني الولاية وتطورها لغة، فهماً أعمق للدلالات الإصطلاحية لهذا المفهوم؛ وبذلك تظهر الغاية من البحث في المعنى اللغوي أنها: محاولة للوصول إلى التعريف الماهوي للولاية بأقسامها وفروعها، تمهيداً لاستنتاج المعاني العقلية التي تشتمل عليها اللفظة ومشتقاتها، وبتعبير اصطلاحى: رفع الحجاب عن ما الشارحة وما الحقيقية للاقتراب من كنه الولاية.

### المبحث الأول : الولاية لغة

#### أولاً : التتبع اللغوي

ما ذكرته معاجم اللغة، والذي يمكن الاستفادة منه، يقربنا من عدة معانٍ تشملها الكلمة. فالولاية: بفتح الواو تشير إلى مصدر الفعل الثلاثي المجرد (وَلِيَ) وزان فَعَلَ: وَلِيَ وَلايَة. أما الولاية بالكسر فهي اسم مصدر. يقال: «الولاء والتوالي: أن يحصل شيئان فصاعداً حصولاً ليس بينهما ما ليس منهما.. والولاية [بفتح] النُصرة. والولاية [بالكسر] تولى الأمر. وقيل: الولاية والولاية نحو: الدلالة والدلالة. وحقيقته: تولى الأمر. والوليُّ والمولى: يُستعملان في ذلك. كلُّ واحد منهما يقال في معنى الفاعل، أي الموالي، وفي معنى المفعول، أي: الموالى، يُقال للمؤمن: هو وليُّ الله ولم يرد موله. وقد يقال: الله وليُّ المؤمنين ومولاهم فمن الأول: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ [البقرة/257].. والوالي الذي في قوله: ﴿وَمَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ﴾ [الرعد/11] بمعنى الولى»<sup>(1)</sup>. وعند التوسع في استقصاء آيات أخرى كشواهد<sup>(2)</sup> سنجد أن «الولي» و«المولى» فيها

(1) الراغب، الحسين بن محمد بن المفضل الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، م.س، ص885، مادة (وَلِيَ) .

(2) سورة الأعراف، آية 196، وآل عمران: 68، ومحمد: 11، والأنفال: 40، والحج: 78، والجمعة: 6، والتحريم: 4، والأنعام: 62.

جاءت بمعنى اسم الفاعل، كما ذكر اسم «الولي» في آيات تنفي الولاية عن غير الله، وتنتهي عن تولي غيره.

وقد بلغ حد التتبع للفظ (الولاية) ببعضهم إلى عشرات المعاني المختلفة، لذا سنحاول أن نتبين هل أن واقع هذه الكلمة كذلك أم لا؟ أي هل أن الواضع أثبت رأساً هذه المعاني بأوضاع مختلفة على أساس الاشتراك اللفظي أم لا؟ أو أن هناك معنى واحداً لوضع واحد للولاية، استعمل في كافة تلك الشواهد والمصاديق بلحاظ القرائن وعناية المجاز في غير الموضوع لها؟ بحيث يبقى الوضع الأصلي للمعنى محفوظاً كما لاحظته الواضع، وأن خصوصية المورد لتلك المصاديق لا تلغي الاشتراك المعنوي؟

نلاحظ في كتب اللغة أن لفظ (الولي) معاني متكررة منها: «المحب وهو ضد العدو، اسم من والاه إذا أحبه. (و) منها (الصدیق) (و) منها (التصير) من والاه إذا نصره. و(ولي الشيء) (و) ولي عليه ولايةً وولايةً بالكسر والفتح، أو (هي)، أي: بالفتح (المصدر، وبالكسر) الاسم، مثل الإمارة والنقابة، لأنه اسم لما توليته وقرمت به، فإذا أرادوا المصدر فتحوا، هذا نص سيوييه. وقيل: الولاية، بالكسر: (الخطّة والإمارة) ونص المحكم: كالإمارة.. (و) الولاية: (السلطان). (وأوليتُهُ الأمر) فوليته، أي (وليتُهُ إياه) فوليته.

(والولاء) كسما: (الملك) وهو اسم من المولى بمعنى المالك...

(وكمثل المولى): (الولي) الذي يلي عليك أمرك، وهما بمعنى واحد... ومما يستدرك عليه: الولي في أسماء الله هو الناصر، وقيل: المتولي لأمر العالم (والخلائق) (1) القائم بها، وأيضاً الوالي، وهو مالك الأشياء جميعها المتصرف فيها.. وكأن الولاية تشعر بالتدبير والقدرة والفعل، وما لم يجتمع ذلك فيه لم ينطبق عليه اسم الوالي» (2).

فالتسلط على الشيء أن يكون أمره بين يدي المتسلط، ولذلك هو قريب منه ودان إليه. وكلمة (الولاية) ذاتها وردت في القرآن مع اشتقاقات متعددة كولي، مولى، أولياء، والين موالى، تولّى، أولى: في قوله: ﴿أُولَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ﴾ (3)، «يعني أحقهم به وأقربهم منه، من الولي وهو القرب. [والولاية] قوله: ﴿هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ﴾ (4) هي بالفتح: الرّبوبيّة، يعني يومئذ يتولون الله ويؤمنون به، ويتبرأون مما كانوا يعبدون.

(1) زيادة من اللسان.

(2) ما جاء بين قوسين ورد في النص الأصلي. راجع: الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني، تاج العروس من جواهر

القاموس، ت. ضاحي عبد الباقي، الكويت، ط1، 2001م، ج40، ص242. 253 مادة [ول ي].

(3) سورة آل عمران، الآية: 68.

(4) سورة الكهف، الآية: 44.

والولاية أيضاً: النُّصرة، وبالكسر: الإمارة، مصدر... وبالفتح المحبّة وإيضاً [بالكسر: التّولية والسُّلطان، ومثله الولاء، والوليّ: الوالي، وكل من ولي أمر أحد فهو وليّه. والوليّ: هو الذي له النُّصرة والمعونة... والذي يدبّر الأمر.. والسُّلطان وليّ الرعيّة...»<sup>(1)</sup>.

ومن المشتقات المفيدة للولاية بمعنى الاستيلاء والتمكن كلمة «الولي... [بمعنى] القرب. وفي الفعل لغتان أكثرهما وليّه ووليه بكسرتين والثانية من باب وعدّ وهي قليلة الاستعمال... والولاية بالفتح والكسر: النصر، واستولى غالب عليه وتمكّن منه»<sup>(2)</sup>.

ومثله في المعنى: «الوليّ: الدُّنوّ، يقال: تباعد بعد وليّ. وكل ممّا يليك، أي: مما يقاربك، وأولاه الشيء فولّيته. وكذا وليّ الوالي البلد، ووليّ الرّجل البيع ولايةً فيها. والوليّ ضدّ العدوّ وكل من وليّ أمر واحد، فهو وليّه.

والمولى: المعيقُ والمعقُ، والنّاصر، والحليف، والولاية: السُّلطان»<sup>(3)</sup>.

ومن مأخذ آخر نستفيد أن تصاريف كلمة (الولاية) مرتبطة بثلاثة أوجه في كلام العرب: «أولها: الموافقة في الشريعة، لأن الله أمر المؤمنين ان يكونوا على شريعة واحدة، ولا يختلفوا عليها، وهذا أصل الولاية. والثانية المحبة بالقلوب و... بالجوارح، فمن عري من محبتهم ومودتهم لن ينتهي دون بغضهم وهي البراءة. والثالثة: حقوقهم من المعونة والإسعاف والاستغفار والرحمة، وحسن المعاشرة بعدب المحبة والمودة. واعلم أنّ لغة العرب في مثل هذا هي الحجة العظمى لأنّ بها عرفنا مراد الله...»<sup>(4)</sup>.

ويُبنى عليه أنّ لفظ (الولاية) ومشتقاته قد يستعمل في أكثر من معنى، بخصوصية القرائن المُجاوِزة للوضع الأول، لكنها ترجع في نهاية التحليل إلى مادّتها الأولى من السلطة والقيام بالأمر، وهو المعنى المتبادر إلى الأفهام عند الإطلاق، بدليل احتياج المعاني الأخرى إلى القرينة، وهي على جميع وجوه إعرابها كالولاية بمعنى الإمارة، أو الولاية بمعنى المحبّة، أو الوليّ بمعنى القرب، تعود إلى المعنى الأول المفيد للتّولية والسُّلطان على الخلق كما سنرى في المعنى الاصطلاحي.

(1) الطريحي، فخر الدين، مجمع البحرين، ت: قسم الدراسات الإسلامية قم. مركز الطباعة والنشر في مؤسسة البعثة، ط1، 1416هـ، ج3ص1976. 1978، مادة [ولي].

(2) الفيومي، أحمد بن محمد بن علي المقرئ، المصباح المنير، بيروت. دار القلم، بدون طبعة وتاريخ، ج2، ص927.

(3) عبد الحميد، محيي الدين، المختار من صحاح اللغة، بيروت. دار السرور، دون طبعة وتاريخ، ص583. 584، مادة [ول ي].

(4) الوارجلاني، أبو يعقوب يوسف إبراهيم، الدليل والبرهان، ت: سالم بن حمد الحارثي، عمان، وزارة التراث والثقافة، ط2، 2006م، ج3، ص169. 171.

بناءً عليه، يمكن القول إن استعمال (الولي) مسنداً ومضافاً في الأمثلة السابقة كما أنه قرينة في العرف على إرادة مالك الأمر والأحق بالتصرف، فذلك إسناد (الولي) إلى من له السلطنة الثابتة عرفاً أو شرعاً، هو قرينة قطعية عند أهل المحاورة على إرادة مالك الأمر، على حدّ ما يفهمونه من قولهم: وليّ الرعية السلطان، وولي عهده والقائم مقامه، دون أن تحضر المعاني الأخرى في أذهانهم، إلا في سياق التنظير والتفصيل لتقريبها إلى المعنى الأصلي.

### ثانياً : تتبع موارد الاستعمال

وفي نهاية المقارنة، يراد بالولاية ولاية السلطنة والتصرف. فنجد مثلاً أنّ الولاء والولاية تُستعمل في عدّة موارد منها:

- ولاء المحبّة والقرابة والمودّة: المنصوص عليها في بعض الشواهد القرآنية كقوله: ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾<sup>(1)</sup>. وأثرها راجع إلى الجماعة المؤمنة وليست إلى النبي وقرابته، وتعتبر من ضرورات الدين.

- ولاء الزعامة: المقصود بها رئاسة الشخص وقيادته للاجتماع السياسي والمدير لها الأصلح لمعاشر الجماعة، وقد ثبت هذا الولاء للنبي في حياته وأثبتته لقرابة من بعده، وشاهده قوله: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾<sup>(2)</sup>.

- ولاء الإمامة: المراد بها مرجعية الشخص في شؤون الشريعة بحيث يكون مورثه للتأسي والاقضاء بسيرته القولية والعملية وشاهده ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾<sup>(3)</sup>.

- ولاء التصرف: اعتبار الشخص بالغاً إلى مرتبة القرب من الله نتيجة صبره في عبادة الله وتحمله مشقة العبودية، فيكون مورداً لأن يطلعه الله على الضمائر، ويجعله شاهداً على الأعمال ويمكنه من التصرف في الكائنات بحيث يصير حجة على عباده وعين الله في خلقه لا يخلو منه زمان.

وبالجملة، فجميع هذه الاستعمالات للولاء والولاية تدور مدار الإمامة في الأخبار والآثار الشرعية، التي سنتعرض للاستشهاد بها لاحقاً<sup>(4)</sup>.

(1) سورة الشورى، الآية: 23.

(2) سورة النساء، الآية: 59. وسورة المائدة، الآية 55، وسورة الأحزاب، الآية: 6.

(3) سورة الأحزاب، الآية: 22.

(4) حول المعاني المتقدمة يمكن مراجعة: الحجازي، إبراهيم، آيات العقائد، ت: رامين الكلمكاني، مشهد، مجمع البحوث

الإسلامية، ط1، 1424هـ، ص278 . 280.

### ثالثاً : عود المشتقات إلى معنى واحد

إن، يظهر بعد جملة الاستقراء لما مرّ من المعاني والمشتقات وموارد الاستعمال العرفي، أن كافة الصيغ المذكورة للولاية، ترجع إلى معنى واحد وهو أصل منشئها، أما بقية المعاني فهي مأخوذة على سبيل الاستعارة. فما ذكرناه من أن معنى الولاء والتوالي هو أن يحصل شيئان فصاعداً حصولاً ليس بينهما ماليس فيهما، «بمعنى أن لا يكون بينهما أي حجاب ومانع وفصل وتمييز وافتراق وغيرية وبنونة، حيث لو فرض وجود شيء بينهما لكان منهما لا من غيرهما، مثل مقام الوجدانية والوحدة الحاصلين للعبد وربّه بحيث لا يبقى هناك ثمة حجاب وستار في أية مرحلة من مراحل الطبع والمثال والنفوس والروح والسرّ، ويُسمّى (ولاية)، ومقام الوحدة الحاصل بين الحبيب والمحبوب ... بنحو لا يبقى في الأمر أي افتراق بوجه من الوجوه، يسمّى (ولاية). فجميع المشتقات التي صدرت من الوليّ وجميع المعاني التي ذكرت له كلها على أساس هذا الميزان وطبقاً له، إذ إن لازم الولاية القرب، والقرب بدوره له أنواع وأشكال مختلفة حيث لوحظت حقيقة الولاية تلك في كل واحد من مظاهر القرب والدنو مع لحاظ خصوصية القرب هذه»<sup>(1)</sup>.

فيتحصل مما تقدم، عدم صوابية القول بأن ألفاظ الولاية والولّي والمؤلى وغيرها من مشتقاتها المستعملة، هي على نحو الاشتراك اللفظي، «وإنما على نحو الاشتراك المعنوي، واستعمالاً للفظ في ذلك المعنى الواحد الذي لوحظ فيه، بواسطة قرينة مقامية أو مقالية، نحو خصوصية القرب والدنو من ذلك المعنى العام، وهذا النحو من الاستعمال حقيقي في جميع الموارد»<sup>(2)</sup>.

فمجيء ألفاظ (الولاية) أو (الولّي) أو (المؤلى) مجردة من قرينة خاصة دالة على بعض المصاديق، لا بد أن تقيّد حينئذ، ذلك المعنى العام باعتباره مراداً للفظ ومعناه الحقيقي. فكلما استعملت كلمة (الولاية) أو (الولّي) يعني ذلك أن هناك نوعاً من وحدة واتحاد بين أمرين: «وعلى هذا الأساس جيء باللفظ واستعمل في المقام. مثلاً النسبة التي بين المالك والمملوك التي ربطت بينهما ووصلتهما ببعضهما سيّبت تسمية كل منهما بـ(الولي)... وحيثما وجدت قرينة خاصة على إرادة إحدى هذه المعاني فيجب حفظ اللفظ عليها، وإلاّ تبادر نفس

(1) الطهراني، محمد الحسين الحسيني. ولاية الفقيه في حكومة الإسلام، تع: علي حسين، بيروت، دار المحجة البيضاء،

ط1، 1418هـ، ج1، ص 22 . 23.

(2) م ن ، ج1، ص 24.

معنى الولاية العام من دون قرينة، وكان ذلك المعنى هو مراد المتكلم»<sup>(1)</sup> المقصود به عند الإطلاق الإمارة والسلطة والحكومة، المشعر بالتدبير والقدرة والفعل. وهذا المعنى نلمسه في بعض الشواهد القرآنية؛ فكلما ذُكرت الولاية تكون مقرونة بالفعل والعمل المفيد للتصرف والسلطة على الغير وإدارة شؤونه<sup>(2)</sup>، حيث نلاحظ اقتران الولاية في هذه الآيات بما يناسب المورد: مرة بتصرف الوارث في الإرث، وأخرى بالسلطة على الغير حيث يكون لوليّ الدم حكومة على القاتل، وثالثة تقترن الولاية بتدبير وتوليّ مصالح الجماعة المؤمنة، ففي الجميع نستنتج أن التصرف أخذ قيماً في مفهوم الولاية.

والمتتبع لمتون التفسير يلاحظ أنها لم تخرج عن أنها: إما حصر المولى بالأولى، أو أنه أحد المعاني، والمعنى الأصلي في كلا التفسيرين محفوظ<sup>(3)</sup>.

وبالجمله يمكن الملاحظة أن المعنى واحد في جميع التراكيب، وهذا ما قرره أهل البيان بقولهم: «إن صحة وقوع المرادف موقع مرادفه إنما هو إذا لم يمنع مانع من ذلك، وهو الاستعمال، فإن اسم التفضيل لا يصاحب من حروف الجر إلا (من) خاصة، وقد تُحذف «من» مع مجرورها، للعلم بها، نحو: ﴿وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى﴾<sup>(4)</sup>، أي: من الحياة»<sup>(5)</sup>.

ومثله من أعلام اللغة من ساقه النظر في معنى (المولى) إلى الاعتراف بتمامية الدلالة في الحديث على الإمامة بعد استعراض المعاني المحتملة للفظ منها: الأولى بالتصرف المتقدم على بقية المعاني في شاهد الآية المذكورة حيث فسرها بالأولى بكم، والمالك للتدبير بالإشارة إلى كثرة وروده في الشعر: «وبالجمله استعمال المولى بمعنى المتوليّ، والمالك للأمر، والأولى بالتصرف، شائع في كلام العرب، منقول عن أئمة اللغة... ولا خفاء في أن الولاية بالناس، والتوليّ، والمالكية لتدبير أمرهم، والتصرف فيهم، بمنزلة النبي، وهو معنى الإمامة»<sup>(6)</sup>.

والحاصل أنه لا فرق، حينئذ، بين المولى بمعنى أولى، أو تفسيره (بفعل) بمعنى الوليّ

(1) الطهراني، ولاية الفقيه في حكومة الإسلام، م.س، ج1، ص 25.

(2) لاحظ سورة مريم، الآية: 5 . 6. والإسراء: 33. والبقرة: 257.

(3) راجع: الأميني، الغدير، م.س، ج1، ص 615.

(4) سورة الأعلى، الآية 17.

(5) الأزهرى، خالد بن عبدالله، شرح التصريح على التوضيح، ت: محمد باسل عيون السود، بيروت، دار الكتب العلمية،

ط3، 2011م، مج2، ص 97.

(6) التفتازاني، سعد الدين، شرح المقاصد، م.س، ص 272 . 274.

بناء على عدم الفرق في تفسير (مَفْعَل) ب(أَفْعَل). كما يظهر من كلام أهل التفسير<sup>(1)</sup>.  
وثمره الكلام أن جُلَّ ما ذُكر في كتب اللغة والتفسير حول لفظ (المولى) يصبّ في نهاية التحليل في معنى الأولى بالشيء، وما يظهر من معانٍ مختلفة إنما هو للجهة العارضة على اللفظ، بحيث تختلف هذه الأولوية طبقاً للاستعمال في كل مورد يخصه، فالأصل هو الاشتراك المعنوي لهذا اللفظ، أما الاشتراك اللفظي فلا يوجد نص على إثبات ألقائه المتكثرة، بل هو منفي بالأصل المحكم والمتبع الذي قرره أهل اللغة والحديث في بيان معنى المولى.

#### رابعاً: المعاني في الشواهد القرآنية

بناء على هذا المنظور اللغوي، جرى تفسير ألقاظ الولاية في الآيات القرآنية، ويمكن متابعة الشواهد التالية:

1- آية: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا...﴾<sup>(2)</sup>؛ حيث ذكر العلامة الطباطبائي

أنه: «إذا فرضت الولاية. وهي القرب الخاص. في الأمور المعنوية كان لازمها أن الولي ممن وليه ما ليس لغيره إلاّ بواسطته، فكل ما كان من التصرف في شؤون وليه ممن يجوز أن يخلفه فيه غيره، فإنما يخلفه الولي لا غيره...»<sup>(3)</sup>.

2- قوله ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾<sup>(4)</sup> تنبيه على خطورة وأهمية

الأولياء بتعريفهم ووصف آثار ولايتهم التي خصّوا بها. ويظهر أن «الأصل في معناها ارتفاع الوساطة الحائلة بين الشئيين. ثم استعيرت لقرب الشيء من الشيء... ولذلك يُطلق الولي على كل من طرفي الولاية، وخاصة بالنظر إلى أن كلاً منهما يلي من الآخر ما لا يليه غيره، فالله ولي عبده المؤمن لأنه يلي أمره ويدبر شأنه وينصره والمؤمن حقاً ولي ربّه لأنه يلي منه إطاعته في أمره ونهيه...»<sup>(5)</sup>.

ومن هذا القبيل يُفهم معنى الولي في الآية (الشاهد الأول)، بالنظر إلى أن ولاية الله ثابتة على الخلق بضرورة العقل، وكذلك ولاية رسوله على الناس من جهة رسالته وخلافته

(1) راجع: الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد، معاني القرآن، م.س ج3، ص 134.

وكذلك: البخاري، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم، صحيح البخاري، ت: إدارة الطباعة المنيرية، بيروت، عالم الكتب، بدون طبعة وتاريخ، ج5، ص 259، (ضمن حديث 374).

(2) سورة المائدة، الآيتان: 55 . 56.

(3) الطباطبائي، العقائد الإسلامية، م.س، ص 163 .

(4) سورة هود، الآية: 62.

(5) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، م.س، ج10، ص 84 . 90.



عن الله. فيتعيّن أن معنى الوليّ هو مالك الأمر، وأن العطف بولاية ﴿الذين آمنوا﴾ على ولاية الله أو على رسوله قرينة قطعية على أن المراد اشتراك المعطوف مع المعطوف عليه في الحكم، فيلزم أن تكون الولاية الأخيرة في الآية هي عين الولاية التي ثبتت لله ورسوله (1). فتتحصّر الولاية ولوازمها بأحقية الوليّ بأمر الخلق والأنفس والأموال (2). وأما المعاني الأخرى المحتفة بالقرائن، فهي من لوازمها الثانوية الكاشفة عن حصة من حصص المعنى الأصلي وهو الأولوية وولاية الأم؛ بحيث لا غضاضة في قولنا: إنه هو الذي يلي النصر والمعونة أو هو الذي يلي تدبير شؤون الغير أو ولي أمر الناس، كما يطلق على من يخلف أحداً ولي العهد.

فإذا تقرر هذا «لم يجز حمل لفظة الولي على الموالاة في الدين والمحبة؛ لأنه لا تخصيص في هذا المعنى لمؤمن دون مؤمن آخر، والمؤمنون كلهم مشتركون في هذا المعنى...»

3- ووجه آخر في الدلالة (الآية الواردة في الشاهد الأول) على أن الولاية مختصة أنه قال: ﴿إنما وليكم﴾، فخاطب جميع المؤمنين ودخل في الخطاب النبي وغيره، ثم قال ورسوله، فأخرج النبي من جملتهم لكونهم مضافين إلى ولايته. ثم قال: ﴿والذين آمنوا﴾ فوجب أن يكون الذي خوطب بالآية غير الذي جعلت له الولاية، وإلا أدى إلى أن يكون المضاف هو المضاف إليه بعينه، وإلى أن يكون كل واحد من المؤمنين ولي نفسه وذلك محال» (3).

4- واللفظ ذاته ذكر في شاهد آخر: ﴿فهب لي من لدنك ولياً يرثني ويرث من آل يعقوب﴾ (4). فالوليّ والمولى والأولى والأحق كلها بمعنى واحد، وأما الولي بمعنى (الناصر) وإن كانت اللغة لا تدفعه، إلا أنه غير مراد في الآية؛ لمكان نفي الاختصاص (5) ووجوبه، بموالاة المذكورين في الآية الأولى. «فأصل الكلام: إنما وليكم الله، فجعلت الولاية لله على طريق الأصالة، ثم نظم في سلك إثباتها لرسول الله

(1) راجع: القزويني، أمير محمد، الآلوسي والتشييع، بيروت، الغدير للدراسات الإسلامية، ط1، 2000م، ص 403.  
(2) راجع: الكاشاني، نور الدين محمد بن مرتضى، تفسير المعين، ت: حسين دركاه، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ط1، دون تاريخ ج1، ص 299.  
(3) الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، ت: هاشم الرسولي المحلاتي، وفضل الله اليزدي الطباطبائي، طهران، انتشارات ناصر خسرو، ط6، 1421هـ، ج3، ص 323 - 327.  
(4) سورة مريم: الآية 5 - 6.  
(5) راجع: الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن، قم، مؤسسة النشر الإسلامي لجماعة المدرسين. ط1، 1424هـ، ج5، ص 367.

والمؤمنين على سبيل التبع..»<sup>(1)</sup>.

5- أما الآية ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ﴾<sup>(2)</sup>: «هي العلة الحقيقية في تحديد الولاية، وتعيين الولي الذي سيتم له الأمر... وذلك يتطلب معرفة الولاية الحقّة الإلهية المتمثلة بولايته عزّ وجلّ، وولاية الرسول، وولاية من اختاره الله لهذه المهمة... وقد قرن ولايتهم بولايته وولاية الرسول، لبيان أنها إفاضية من تلك الولايتين ومن متمّماتها وأنها شبيهة بولايتهم... فمادّة (ولي) المراد منها هو الارتباط الحاصل بين شيئين، يوجب الامتزاج المادي أو الروحي، أو كليهما بين الطرفين ويختلف ذلك شدة وضعفاً، ولأجل هذا اختلفت أفراد الولاية»<sup>(3)</sup>. أي تتداعى معانيها بحيث تستغرق المحبة، والنصرة، والقيام بالأمر، والسلطة وغيرها من مفاهيمها المعنوية المتقاربة في الأصل، والتي يجمعها عنوان الوصل والتقارب والولاية على الغير كما يظهر لمن تتبع مواضعها في القرآن.

إن الذي يهمنّا هو النظر في العلاقة المتينة بين الآيات في المقام، والصلة البيانية بين مفردات الكلام، التي تلتفت إلى أهم ظاهرة شرعية للاجتماع الإنساني، وهي مسألة الولاء؛ حيث تم تظهيرها في متون التفسير بتخرجات متنوعة: منها أن جملة ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ﴾ وقعت «موقع التعليل للنهي؛ لأن ولايتهم لله ورسوله مقرّرة عندهم فمن كان الله وليه لا يكون أعداء الله أولياءه...»<sup>(4)</sup>.

6- والمضمون ذاته تحمله آية أخرى هي: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾<sup>(5)</sup> بلحاظ كونه زعيماً للمسلمين ووليهم، يتصرّف فيهم على طبق المصالح العامة للجماعة في الدنيا والدين. فالولاية بهذا المعنى هي المقصودة في ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ﴾ بناء على قرائن، منها:

(1) الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ت: عبد الرزاق المهدي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط2، 2001م، ج1، ص 681 . 682.

(2) جاءت هذه الآية قبل آية الولاية الواردة في الشاهد الأول وهي على الشكل التالي: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ \* إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ (سورة المائدة/ الآيتين 54-55).

(3) السبزواري، عبد الأعلى الموسوي، مواهب الرحمن في تفسير القرآن، قم، منشورات دارالتفسير، ط5، 2010م، ج11، ص 385، 397 . 398، سورة المائدة: الآيات: 54 . 56.

(4) ابن عاشور، محمد الطاهر، تفسير التحرير والتنوير، بيروت، مؤسسة التاريخ، ط1، دون تاريخ، ج5، ص 138.

(5) سورة الأحزاب: الآية6.

«1. إذا كان المراد من الوليِّ هو الزعامة يصحّ تخصيصها بالله ورسوله ومن أعقبه، أما لو كان المراد منه هو الناصر والمحب فهو ليس مختصاً بهؤلاء، لأن المؤمن محب للآخرين أو ناصر لهم...»

2. إن ظاهر الآية أن هناك أولياء وهناك مولى عليهم، ولا يتحقق التمايز إلا بتفسير الولاية بمعنى الزعامة ...»

3. إذا كان المراد من الولي هو الزعيم، يصحّ تخصيصه بالمؤمن المؤدّي للزكاة حال الصلاة، أمّا لو كان المراد بمعنى المحب والناصر وما أشبهها يكون القيد زائداً، أعني: إعطاء الزكاة في حال الصلاة، فإن شرط الحب هو إقامة الصلاة وأداء الزكاة، وأمّا تأديتها في حال الركوع فليس من شرائط الحب والنصرة...»<sup>(1)</sup>.

3. وعلى المنوال نفسه، صيغة (أولي الأمر) المنحصر معناها في الزعامة والإمامة التي لا تصلح إلا لفرد أو جماعة. وهي وإن كانت من آثار الولاية، كما أشرنا، لكنها تحيل إلى انحصار ولاية الأمر وقيادة الناس ووجوب الطاعة، لمن حصل أعلى مراتب الولاء والطاعة والعبودية لله ورسوله، فيتعين بالضرورة الشرعية والعقلية أنه هو المعني بالولي والأمر المستحق لخلافتهما.

والدليل على هذه الضرورة أن «عنوان أولي الأمر إنّما يصدق على من كان صاحباً للأمر واقعاً، لا من كان متغلباً على الأمر من دون حق... والحاصل أن صاحب الشيء إنّما هو بثبوته له واقعاً لا بالاستظهار والادّعاء... إنّ ولاية الأمر ذاتاً وابتداءً إنّما هي الخالق، لأن ولايته منتزعة من خلقه تعالى وتكوينه إياهم، وأمّا الخلق فلا ولاية لبعضهم على بعض ذاتاً، وإنّما تثبت الولاية لبعضهم على بعض آخر بجعله تعالى، لأن ما بالغير لا بد وأن ينتهي إلى ما بالذات... فاستحقاق الطاعة إنّما هو من شؤون الولاية، ولا يقوم مقامها صفة أخرى، حتى العصمة، فإنها إنّما توجب تصديق قوله، وإن ما قاله صدق وحق، فلو قال من ثبتت عصمته إنّي أولى بالأمر، يجب علينا تصديقه بالولاية...»<sup>(2)</sup>.

إنّ، إسناد (الولاية) في الآيات على نسق واحد، لله ولرسوله ولوليّه، دال على أن المعنى من (الولي) هو الأوّلى بالتصرّف، غاية الفارق أن الإسناد إلى الله ذاتي وبالأصالة، والإسناد إلى الرسول والوليّ معطى وبالاتباع، فتكون ولايتهما العامة والمطلقة

(1) الصدر، حسين إسماعيل، موسوعة المفاهيم القرآنية، بيروت، دار المحجة البيضاء، بدون طبع وتاريخ، ج3، ص 168 . 170.

(2) البهبهاني، السيد علي الموسوي، مصباح الهداية في إثبات الولاية، قم، مدرسة دار العلم بأهواز، ط4، 1418هـ، ص 136 . 137.

على الغير بإذنه.

فلو لم تكن ولايتهما على نسق واحد مع ولاية الله، لكان من المناسب أن تُميز ولاية أخرى بالذكر، رفعاً للالتباس. ويؤيده أن لفظ (وليكم) جاء في الآية مفرداً منسوباً إلى الله ورسوله والذين آمنوا، وهذا يكشف أن الولاية بمعنى واحد يُراد به: الأولى بالتصرف مع الفارق بين الأصالة والتبعية المشار إليها، فالقصر في المذكورين قصر إفراد، فتتخصر الولاية بالمعنى المذكور فيهم إلاّ بعناية أخرى ومعانٍ مخصوصة<sup>(1)</sup>.

### المبحث الثاني : الولاية اصطلاحاً

#### أولاً: عودة الإصطلاح الى اللغة

وهكذا يمكن الاستنتاج أن عنواني الإمامة والرئاسة، وما يرادفهما من ألفاظ، مشمولة لكلمة (مولى)، أخذت موقع الأصل والمعنى الموضوع له اللفظ، بالتتابع القهقري لاستعمال اللفظ، متصلاً بزمن النصوص الشرعية واللغوية، دون ملاحظة تغيّر يُذكر في الوضع، بناءً على أصالة عدم النقل، واتفاق أهل اللغة في الجملة على هذا المعنى، أما المعاني الأخرى فمجازات يعتبر فيها المناسبة للمعنى الأصل أي (الأولى بالتصرف). أما انفراد بعضهم بعدم ذكر هذا المعنى تحت أقسام (المولى) أو الإمامة تحت (الولاية) فلا يكفي دليلاً على نفيه عنده؛ لأن المثبت أولى من النافي والعالم حجة على من لم يعلم<sup>(2)</sup>.

كما تبين أثناء النظر في المعنى اللغوي، أن صيغة (الأولى) بالتصرف استقطبت جميع المشتقات والألفاظ المرادفة، فأعطت للفظ (الولي) معنى محورياً بدءاً بقطب الولاية، وهو الله، بلحاظ كونه «ولي جميع الموجودات في عالم التكوين بشكل مطلق، كما [أن] جميع الموجودات أولياء لله تكويناً، وذلك لأنه ليس ثمة حجاب أو فاصل ... إلاّ أن يكون ذلك الحجاب في نفس تلك الموجودات. ووفق هذا الميزان، فإن اسم (الولي) يطلق على كل من طرفي النسبة والإضافة... وأن الهوية قد تحققت، فالله وليّ المؤمن، والمؤمن وليّ الله أيضاً.. وهذا حقيقة معنى (الولاية): فتكون جميع آثار وخصوصيات الوليّ بمعنى الفاعل، مشهودة في الوليّ بمعنى المفعول؛ حيث إنه يعكس في نفسه الصورة الكاملة لصاحب الصورة، كما تفعل المرآة، دون

(1) راجع: السبجاني جعفر، مفاهيم القرآن، مصدر سابق، ج10، ص 114 . 116، 250 . 251.

(2) راجع : المفيد، محمد بن محمد بن نعمان، رسالة في معنى المولى، ت: مهدي نجف، قم، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، ط1، 1413هـ، رقم 12، ص 16 . 19، 30 . 37.

وكذلك : المفيد، محمد بن محمد بن نعمان، أقسام المولى في اللسان، ت: مهدي نجف، رقم 11، ص 27 . 30.

إظهار شيء من نفسه»<sup>(1)</sup>.

كما يمكن القول: إن هذه الصيغة لولاية التصرف كان لها أثرٌ في التعريف، فمهّدت لعناوين أخرى مرادفة للولاية اندرجت في المعنى الاصطلاحي، مثل: القيادة والرئاسة والنبوة، إلى جانب الإمامة والخلافة، ومن بين التعريفات الاصطلاحية أن الولاية هي: «عبارة عن الرياسة على الناس في أمور دينهم ودنياهم ومعاشهم ومعادهم»<sup>(2)</sup>.

وفي بعض التعريفات عرّفت الولاية باصطلاح الإمامة، منها أن: «الإمامة رئاسة عامة في أمور الدين والدنيا لشخص من الأشخاص نيابة عن النبي»<sup>(3)</sup>.

وهي ظاهرة في أولوية التصرف والزعامة على الغير، والقدوة بلحاظ كون معنى الإمام، هو المؤتم به، والمقتدى بقوله وفعله، إنساناً كان أو كتاباً أو غير ذلك.

والمعنى هنا واضح في الولاية على الغير، وأحقية التصرف والزعامة؛ فالإمامة، والإمام والمأموم والأمة ترجع إلى جذر لغوي واحد أي: أم يؤمّ. كما أن الأمّ هو القصد والتوجه المستقيم نحو المقصود، ممّا يكشف على أن هناك حيثية سير وسلوك في هذا الأصل الاشتقائي، «والإمام: المؤتم به، إنساناً كان يقتدى بقوله أو فعله، أو كتاباً، أو غير ذلك محقاً كان أو مبطلاً، ﴿يوم ندعو كلّ أناس بإمامهم﴾ [الإسراء/71]»<sup>(4)</sup>.

ولفظ الإمام هنا ظاهر في الاقتداء والهداية، أي الإمام المُقتدى به والمأموم المُقتدى بغيره. فالهداية تفيد معنيين: توضيح وإنارة السبيل، كما تفيد الإبلاغ والإيصال إلى المقصود. وواضح أن المعنى الثاني (الإبلاغ والإيصال) مستلزم للأول (إنارة السبيل)؛ لأن بلوغ المقصود يعني إدراكه والاهتداء إليه، فنفس وجود المتولي للأمر والإمام يقتضي الإيصال، وليس مجرد إنارة الطريق، إنما وظيفته الأخذ بيد المؤتمين به إلى أقصى المراد والغاية القصوى، كما ورد في دعاء الإمام علي بن الحسين زين العابدين: «خذ بيدي وبلغني مبالغ من عُنيته به وأنعمت عليه ورضيت عنه»<sup>(5)</sup>. وفي شرحه ورد: «وبلغت المنزل

(1) الطهراني، ولاية الفقيه في الحكومة الإسلامية، ج1، م.س، ص 23 . 24.

(2) الأملي، محمد تقي، المكاسب والبيع، قم، مؤسسة النشر الإسلامي لجماعة المدرسين بقم، بدون ط وتاريخ، ج2، ص 333.

(3) الحلبي، الحسين بن يوسف بن مطهر، الباب الحادي عشر، شرح: المقداد السيوري، بيروت، دار الأضواء، ط1، 1425هـ، ص 93.

(4) الراغب، الأصفهاني، مفردات اللغة، م.س، ص 87.

(5) الصحيفة السجادية الكاملة، ت علي أنصاريان، دمشق، سفارة الجمهورية الإسلامية الإيرانية بدمشق، بدون طبعة، 1999م، ص 197. [دعاء 47 سطر 3].

بلوغاً وصلته وانتهيت إليه. وبلغته إياه تبليغاً أوصلته إليه. والمبالغ جمع مبلع، ومبلغ الشيء منتهاه وغايته التي يصل إليها. والإنعام بإيصال النعمة وإطلاقه لقصد الشمول<sup>(1)</sup>. والهداية تحيل إلى هذا المعنى وهو بلوغ الغاية. فالهداية إلى الغاية لا تتحقق إلا بطرفيها: أي المأموم والإمام، أو الولي والمولى عليه؛ لأن الإمامة ليست علة تامة للهداية بقدر ما هي مقتضى لحصولها في حال زال المانع، أعني اختيار المأموم وإرادته الجدية في الاقتداء بصاحب الولاية أو الإمامة.

### ثانياً : إرتباط الولاية بالإمامة

قبل البدء بالحديث عن هذا الارتباط لا بد من الإشارة الى ما ذكرناه سابقاً من ان مفهوم الولاية مفهوم تشكيكي ينطبق على مصاديقه بدرجات متفاوتة مرتبطة بالاصل بمفهوم القرب. لكن البحث العقدي الشيعي غالباً ما اخذ الولاية، بدرجةها العليا، كمفهوم يساوق الامامة. من هنا نجد ارتباطاً وثيقاً بينهما ، لكنه ارتباط مصداقي لا مفهومي؛ بمعنى ان مصداق «الولي الكامل» يساوق مصداق الامام، لا ان مفهوم الولاية يساوق مفهوم الامامة. فالعلاقة بينهما علاقة عموم وخصوص مطلقاً: اي كل امام ولي، لكن ليس كل ولي اماماً. مع ملاحظة اخرى ايضا ان مفهوم الامامة لا يقصد به الشيعة خصوص الائمة الاثني عشر بل يقصد به مقام الخلافة العظمى والتي قد تكون لغير الانبياء ( الائمة الاثني عشر) وقد تكون لمن يجمع بين النبوة والامامة ( كالنبي ابراهيم عليه السلام<sup>(2)</sup> فضلاً عن النبي محمد (ص))

من هنا، فإني سأستعمل لفظ الولاية-الامامة لأشير الى خصوص هذه المرتبة، بينما سأستعمل لفظ الولاية منفردة، في حال كان الحديث فيها عن الولاية بمعناها الواسع. وعلى أي حال، فالولي الكامل عند الشيعة الإمامية هو الامام الذي « تولى الله أمره وحفظه من العصيان، ولم يخله ونفسه حتى بلغ مقام القرب والتمكين. قال تعالى: ﴿وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ﴾<sup>(3)</sup>. فالولي بمعنى مفعول، ويجوز أن يكون بمعنى فاعل فيكون معناه: هو من توالى طاعته من غير أن يتخللها عصيان... (ف)ولي الله ... من أخذ النبوة وراثته من النبي، وهو

(1) الشيرازي، علي خان الحسيني المدني، رياض السالكين في شرح صحيفة سيّد الساجدين، ت، محسن الحسيني الأميني. قم، مؤسسة النشر الإسلامي، بدون ط، وتاريخ ج7، ص 70.

(2) انطلاقاً من قوله تعالى : ﴿ وَإِذْ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ ﴾ (سورة البقرة، الآية 124).

(3) سورة الأعراف: الآية 196.

الإمام من أهل بيته، إلا أن النبوة [العامة] له غيب وهي للنبي شهادة، والأقرب أن يكون المراد به مَنْ جعل له الولاية على خلقه في أرضه فيكون بمعنى الإمام. قال بعضهم: وهو كناية عن المهدي<sup>(1)</sup>.

ودخول الإمامة ومعنى الخلافة الكبرى في مفهوم الولاية شائع في شواهد المآثور من الأدعية<sup>(2)</sup> مثل: «اللهم إنك أيدت دينك في كل أوان بإمام..» الكاشف عن عدم خلو الزمان من ظاهرة الإمامة والولاية، المتمثلة فيمن أُعطي الرياسة العامة في أمور الدين والدنيا بالأصالة في دار التكليف.

واستناداً إلى ما تقدم، يظهر أن الولاية في النصوص الإمامية، ترتبط بماهية الإمامة التي تتحل إلى جهات:

أ . الاقتداء وتتوير الطريق.

ب . هداية الإيصال إلى الغاية.

ج . اختيار الحركة والسير على الطريق.

د . ولاية التصرف والسلطة.

وربما نعرثر على جوهر هذه التراتبية في التعريف التالي: إن «الإمامة بحسب الباطن نحو ولاية للناس في أعمالهم، وهدايتها وإيصالها إليهم إلى المطلوب بأمر الله دون مجرد إراءة الطريق الذي هو شأن النبي والرسول وكل مؤمن يهدي...»<sup>(3)</sup>.

وبما أن هذه الإمامة مقام ديني يخضع للجعل والتعيين الإلهي، فلا تكون هذه الرئاسة، في رأي الشيعة، شرعية إلا إذا «كانت من قبل الله، ولا يكتسب أي شخص مثل هذا المقام بصورة مباشرة وأصالة (لا نيابة) إلا إذا كان معصوماً عن الخطأ في بيان الأحكام والمعارف، ومنزهاً من الذنوب والمعاصي، وفي الواقع إنّ الإمام المعصوم يمتلك كل مناصب النبي (ص) سوى النبوة والرسالة، وإن ختم النبوة إنما يكون موافقاً للحكمة الإلهية فيما لو اقترن بتعيين الإمام المعصوم... لأنه تعالى وحده الذي يملك حق الولاية»<sup>(4)</sup>.

(1) علي خان الشيرازي، رياض السالكين، م.س.، ج6، ص 395 . 411.

(2) تحتوي الأدعية عند الشيعة على مخزون معرفي كبير، ورغم ان جزءاً كبيراً منها لا يمتلك قوة لناحية السند، ويعمل بها وفق قاعدة التسامح في أدلة السنن، الا ان تطابق محتواها مع روايات وأدعية أخرى معتبرة وصحيحة السند تقوي من حجيتها.

(3) الطباطبائي، العقائد الإسلامية، م.س، ص 178 . 179.

(4) البيزدي، محمد تقي مصباح، دروس في العقيدة الإسلامية، بيروت، دار الحق، بدون طبع، 1993م، ج2/1، ص 348 . 340.

من أجل هذا، ربما نفهم لماذا وُضعت الولاية أو الإمامة كأصل عقائدي عند الشيعة الإمامية، وليس كحكم فقهي فرعي، خصوصاً إذا لاحظنا الشروط التي وضعوها في تمييز الإمام، وهي كما ذكرنا: العلم الموهوب من الله، والعصمة، والتعيين الإلهي بالنص. كما يمكننا أن نعرف سبب تداخل هذه المفاهيم في الكلام والعرفان الشيعيين، مع مفاهيم الفقه السياسي والحكومة والولاية السياسية، إلى درجة يبدو فيها مصطلح الولاية أو الإمامة حاوياً لكل هذه المفاهيم.

فيما أن للولاية رابطة بحقيقة دين الإنسان ودُنياه وآخرته، فهي شاملة للأمر والحكومة والتصرف في شؤونه، كما أنها «الطريق الوحيد الذي ترتبط به جميع مصاديق السعادة والشقاوة، والخير والشر، والنفع والضرر... فكل كمال وصلت إليه أمة من الأمم فإنما نالته بسبب ولاية وليها... بل يجب القول أساساً [أن] الولاية هي المؤسس لمذهب التشيع»<sup>(1)</sup>.

فالتعبير، مثلاً، بأن الإنسان وصل إلى مقام الولاية، المراد منه بأنه «قد وصل في مراحل السير والسلوك والعرفان والشهود الإلهي، إلى مرحلة لا يوجد فيها بينه وبين الله أي حجاب نفساني... وأنه وصل إلى مقام العبودية المطلقة المحضة للحق تعالى... وكمال الإنسان الحقيقي إنما هو بالولاية حيث يصل المؤمن إلى حيث لا يكون بينه وبين ربه أي فاصل أو حجاب، سوى ذات الإنسان وذات الله... وجميع الأنبياء الذين وصلوا إلى درجة الإخلاص العالية، إنما نالوها بواسطة هذه الولاية...»<sup>(2)</sup>.

فمن خلال الأصل اللغوي للولاية، سرّت جميع المصاديق ودخلت في التعريف الاصطلاحي، بحيث يكون مستغرقاً لجميع التصرفات للمولى عليهم، لإكمال نقصهم وإثارة مواهبهم الكامنة فيهم بواسطة الولي المتأله.

وهكذا، تصبح الولاية الحقّة سبباً وضامناً لسير المجتمع نحو كماله الحقيقي، بخلاف ما لو كانت الولاية في غير محلّها، فتتقلب العاقبة من السعادة إلى الشقاوة، ويستشري الصراع في حياة الإنسان بدل السلام. من هنا اشترط في من يتعهد الإمامة أن يكون كاملاً معصوماً من الظلم والخطأ والزلل، ظاهراً وباطناً، لتأمين نجاح كدح الإنسان إلى سعادته الذاتية.

إن سعة دائرة الإمامة والولاية في التعريف، جعلتها أعم من النبوة والرسالة؛ لأن مرتبة النبوة والرسالة لا تطابق مقام الولاية وأحقية ولاية التصرف في شؤون الغير. فالنبوة ظاهرة

(1) الطهراني، ولاية الفقيه في حكومة الإسلام، م.س، ج1، ص 14 . 15.

(2) الطهراني، ولاية الفقيه في حكومة الإسلام، م.س، ج1، ص 13 . 15، 25، 28.



جزئية يتحلّى بها بعض البشر يوحى إليهم، فيتصفون بالإخبار والإنباء عن عالم الغيب، سواءً أعطوا حق الولاية على الناس أم لم يعطوا.

وهذا بخلاف عنوان الإمامة والولاية والخلافة، الذي يطابق نفس عنوان الإمام والولي والخليفة المعصوم. فهذا الإمام هو من أُعطي حق الرئاسة وولاية التصرف بزمّام الخلق، في أوامره ونواهيه لإيصالهم إلى كمالهم. وأشهر مثال هو شاهد إبراهيم (ع)، الذي بعد مضي عهد طويل على اتصافه بعنوان النبوة، وأتمّ ما أمر به، استحق منصب الإمامة، الذي أشار إليه قوله تعالى: ﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾<sup>(1)</sup> فاختمت رحلة نبوته وعبوديته، وعلمه الإلهي وعمله، بامتلاكه مقام الإمامة، والولاية<sup>(2)</sup>. وكذا الأمر في خاتم الأنبياء محمد صلى الله عليه وآله وسلم، فإن حصوله على مقام الولاية لم يكن بنبوته في ذاتها، وإنما من جهة هذا المقام، فكان إماماً ونبياً معاً، في حين أن المعصومين من أهل بيته، وفق الشيعة الإمامية، امتلكوا الإمامة دون النبوة.

فموضوع البحث الذي نحن بصدده، هو مقام الولاية الذي هو أعم من الإمامة والنبوة، والشامل لهما؛ بلحاظ هداية التنوير والإرشاد، وهداية الإيصال والإشراف على تحقيق الغاية؛ لذلك كانت الهداية بهذا المعنى في القرآن مرافقة للولاية. فالتنوير الذي حصل لإبراهيم (ع)، بإراءة الملكوت، جاء مقدّمة لتجلّي اليقين عليه.

إن أصحاب اليقين ترتفع الحجب أمامهم، ويكون شهودهم حضورياً كاشفاً على أعمال الخلق، وهذا معنى ولاية الهادي، فإنها بحسب الباطن ولاية على أفعال المولى عليهم، وإشراف على هدايتهم وإيصالهم إلى كمالهم برعاية الله وإذنه، وليست مجرد تنوير وإرشاد إلى الطريق الذي هو من وظيفة الأنبياء والرسول<sup>(3)</sup>.

ويظهر أن مقام الإمامة عند الشيعة الاثني عشرية، مستل من صفات الإمام وفقاً لمرتبة ولايته الوجودية. فهو من حيث مرتبته كائن في أعلى مقام في قوس الصعود، فالإمامة تصدر من هذه المرتبة الرفيعة، وهذا المقام لا يملك الناس فيه اختياراً وإنما هم مكلفون بمعرفة الأولياء؛ لأن المراتب الدنيا يمتنع عليها الإحاطة بالمراتب العليا للأولياء؛ لذلك عبّر عنهم في الروايات بأنهم المحسودون من جهلة الخلق بسبب هذا التفضّل<sup>(4)</sup>. وهذا

(1) سورة البقرة: الآية 124.

(2) راجع: الميزان في تفسير القرآن، م.س، ج1، ص 224 . 234 في تفسير آية ﴿إِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبَّهُ...﴾.

(3) راجع: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، م.س، ج1، ص 228.

(4) راجع: الكافي، م.س، ج5، ص 204، ح 1، [باب أن الأئمة هم الناس المحسودون].

المقام العالي للولاية جعله محلاً للإلهام وآثاره الإعجازية، لذلك سمي الأئمة الأولياء بـ«المحدثين» و«المفهمين»<sup>(1)</sup>.

إن هذا المقام الإلهامي المراقب والشاهد على العالم، مبني على القول بوحدة الوجود ومراتبه التشكيكية، حيث يقيم الولي على قمة عالم الإمكان. ومن آثار هذه الدرجة الوجودية العليا تكون له ولاية تكوينية على عالم الممكنات، باعتباره واسطة فيض الحق ومأذون التصرف في العالم بما يملكه من عصمة في العلم والعمل؛ لذلك يعتبر مقام النبي الخاتم والرتبة هو مقام الولاية المطلقة المحيطة بكل شيء، وهي أكمل عالم الإمكان؛ لأنه خليفة الفيض المقدس المتجلي، في نظر العرفاء، في الحقيقة المحمدية، وما يرادفها (كالنفس الرحمانية) أو (الحياة السارية في الذراري والذراري) و(الحق المخلوق به) أو (الصادر الأول) من الحق تعالى. فبصدوره يصدر كل معلول، وجميع مراتب الموجودات هي من مراتب تجليات الحقيقة المحمدية وفيوضات ولايته العظمى، مما يعني أن حقيقة الوجود قائمة على أصل الولاية المحمدية وإنسانها الكامل محمد وآله، الذين أوتوا جوامع الكلم؛ لذلك يطلق على الرسول الأكرم «جامع الجوامع»؛ لأنه المرآة التامة لكل الأسماء الحسنى والصفات الجميلة، والوجود المنبسط بالرحمة الإلهية على العباد. وهذا هو معنى أن للرسول الخاتم حقيقتين صنوين: حقيقة نبوة التبليغ، وحقيقة الولاية المتعلقة بالحقيقة الإلهية، بمعنى أن الحقيقة المحمدية هي الولاية المطلقة الإلهية التي ظهرت وتجلت بأوصاف كمالها وجمالها في النبي وأهل بيته.

الظاهر، أن تعريف العرفاء الشيعة لمقام الولاية، يفضي إلى فهم علاقة الولي والإمام بعالم الملكوت الذي ورد ذكره في عدة آيات<sup>(2)</sup>. فالملكوت هو وجود الأشياء من حيث انتسابها إلى الله، أي جهة الخلق، والقيومية والإحاطة «وهو مبالغة في معنى الملك كالرحموت والرهبوت في معنى الرحمة والرغبة، فانضمام الآية [أي قوله تعالى: فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء] إلى ما قبلها يعطي أن المراد بالملكوت الجهة التالية له تعالى من وجهي وجود الأشياء، وبالملك الجهة التالية للخلق أو الأعم الشامل للوجهين»<sup>(3)</sup>.

وعلى هذا البيان، تظهر الإمامة كمقام ولاية تهدي وتوصل إلى الملكوت، باعتبارها

(1) الكافي، م.س.، ج6، ص58، [باب الأئمة محدثون مفهمون]، ح1. 3.

(2) سورة يس، الآيتان 82. 83.

(3) الميزان في تفسير القرآن، م.س.، ج17، ص102، في تفسير: ﴿فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء﴾ (سورة يس، الآية83).

صادرة من العلم والقدرة؛ بحيث يكون الإمام والولي حلة تكوينية بين المعبود والعبد، وبهذه الصلة استحق أن تكون له القدرة على أن يحضر ويشهد ويطلع على أعمال الخلق، كما تشير إليه آية ﴿ كِتَابٌ مَرْقُومٌ \* يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ ﴾<sup>(1)</sup>. فالأولياء بوصف كونهم مقربين يمتلكون مرتبة من العلم الحضورى، والولاية على الخلق، تؤهلهم ليكونوا هداة حقيقيين يهتدي بهم غيرهم، كما في قوله تعالى: ﴿ أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴾<sup>(2)</sup>، وهي تدل على أن هذا الولي الهادي يتمتع بالعصمة اللدنية والعلم اللدني؛ لأنه غني عن غيره من الناس، فهو يهدي من نفسه، ولا يحتاج إلى غيره من البشر؛ لذلك كان محفوظاً من الخطأ والزلل، أما الذي يهدي بغيره فلا يستحق منصب الولاية - الإمامة.

وهكذا يمكن الاستنتاج أن ولاية الإمامة لها عدّة خصائص مهمة:

1. أنها مجعولة.
  2. أن الولي والإمام ينبغي أن يتميز بعصمة إلهية.
  3. أن الزمان لا يخلو منه إمام وولي.
  4. أنه يجب أن يكون مؤيداً من الله.
  5. أن أعمال الناس مكشوفة لديه.
  6. أنه يجب أن يكون عالماً بجميع ما يحتاج إليه الناس في الدنيا والآخرة.
  7. يجب أن يتفوق في فضائل النفس عن غيره، بحيث يستحيل أن يعلو غيره عليه؛ لأن مسيرة ولايته نحو كمال الخلق ممتدة بحيث تشمل النشاطين الأولى والآخرة ليشهد جميع مراحل سيرهم، وهو مفاد قوله تعالى: ﴿ وَقُلْ اْعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ ﴾<sup>(3)</sup> وقوله ﴿ كِتَابٌ مَرْقُومٌ \* يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ ﴾<sup>(4)</sup>؛ حيث أتت شهادة الأئمة المعصومين بوصف كونهم مؤمنين ومقربين، في طول شهادة الرسول التي هي أيضاً من سنخ ملكوتي في جميع النشاطات والعوالم الذرية والدينية والأخرية<sup>(5)</sup>.
- فهذا الربط والاتصال الذي تقوم به الولاية أو الإمامة، يقتضي، عند الشيعة الامامية،

(1) سورة المطففين، الآيات 20 . 21.

(2) سورة يونس، الآية 35.

(3) سورة التوبة، الآية 105.

(4) سورة المطففين، الآيات 20 . 21.

(5) راجع: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، م.س، ج1، ص 229 . 232 ( تفسير الآية 124 من سورة البقرة).

وجود نموذج بشري يتوفر على صفات الكمال، له حيثية هداية تشريعية متممة لهداية النبي ورسالته، يشرف على تنزيلها وفق المصاديق المستجدة، بعدما اقتضت سنة الله محدودية فترة الأنبياء المكلفين بتبليغ الكليات والأحكام العامة، وترك تأويل الجزئيات لمنصب الإمامة، التي تؤمّن بيان جزئيات الهداية التبليغية، مضافاً إلى الهداية الإيصالية إلى الكمال، وهذه المهمة يتولى القدرة عليها الولي أو الإمام.

من هنا، يمكن تعقل لماذا كانت العصمة والقدرة والعلم لدى الإمام والولي مقدمات ضرورية لهذا المقام الخطير، وهو مقام غيبي؛ لأن من يتولاه تجتمع فيه العصمة العلمية والعملية، ويكون بريئاً من أوهام المادة. فالإمامة والولاية بهذا المعنى هي عتبة التوحيد الخالص والإيمان المحض، وبدونها يستحيل بلوغ الهداية التامة.

فثبت بهذا التحليل أن اليقين الذي تختص به الولاية أو الإمامة هو ثمرة لمشاهدة الملكوت. وقلنا إن الملكوت هو عالم الأمر، أي الوجه التالي من وجهي هذا العالم الذي تعلقت به نفس الولي، بعدما أعطي العصمة والعلم والعمل، وامتنحت العبودية المحضة والتوحيد الخالص؛ ولهذا يكون الولي أو الإمام بشراً صاحب يقين، فاستحق أن ينكشف له عالم الملكوت، متحققاً بكلمات الله التي أتمّها كل من تأهل لمقام الولاية.

وهذا هو معنى لوازم العصمة، التي ينبغي توفرها في الولي لكي يصح القول: إنه مهتد بنفسه أي ليس بغيره من المخلوقين، بل بتأييد وتسديد ربّاني. فظاهر قوله تعالى: ﴿أئمة يهدون بأمرنا﴾ «أن الهداية بالأمر يجري مجرى المفسر لمعنى الإمامة... وأن هذه الهداية المجعولة من شؤون الإمامة.. بمعنى الإيصال إلى المطلوب وهي نوع تصرف تكويني في النفوس بتسييرها في سير الكمال ونقلها من موقف معنوي إلى موقف آخر. وإذا كانت تصرفاً تكوينياً وعملاً باطنياً، فالمراد بالأمر الذي تكون به الهداية ليس هو الأمر التشريعي الاعتباري، بل... الفيوضات المعنوية والمقامات الباطنية التي يهتدي إليها المؤمنون بأعمالهم الصالحة ويتلبسون بها رحمة من ربهم... فالإمام هو الرابط بين الناس وبين ربهم في إعطاء الفيوضات الباطنية وأخذها، كما أن النبي رابط بين الناس وبين ربهم في أخذ الفيوضات الظاهرية وهي الشرائع.. وقوله: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ﴾ إضافة المصدر إلى معموله تفيد تحقق المصدر في الخارج. أي أن الوحي تعلق بالفعل الصادر عنهم»<sup>(1)</sup> أي أن المصدر المضاف يدل على

(1) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، م، ج14، ص 261-262، في قوله ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أئمةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾ (سورة الأنبياء، الآية 73).

الوقوع ويدل عليه الفرق بين قوله: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فَعَلِ الْخَيْرَاتِ﴾<sup>(1)</sup> بمعنى أن فعلهم للخيرات هو بوحى باطني وتسديد ربّاني، بخلاف ما لو جاء الخطاب من قبيل التعبير: وأوحينا إليهم أن افعلوا الخيرات الذي لا يدل على أنه تحقق ووقع، بل عما هو مفروض أن يتحقق.

ومن شؤون هذه الهداية الإيصالية إنها مطلقة في الزمان، بمعنى كونها مرافقة لسير الإنسان وسلوكه، وإلا لا معنى لوصفها بالإيصال إلى الغاية القصوى في خلافة الإنسان على الأرض؛ لذلك كان التأكيد والإطلاق في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾<sup>(2)</sup>.

ووجه الدلالة من جهتين، الأولى: حصر صفة الإنذار بالنبوة، المفيد لتأسيس الرسالة والدعوة، وهو شأن الرسل والأنبياء من خلال وظيفتهم التنويرية والإرشادية ومعلوم أن التأسيس لا يوجب ضرورة الاستمرار؛ لأن سنن التاريخ تدل على أن كل دعوة تكون في معرض الفتور والزوال، ولكي تستمر كان لا بد من حافظ يتولى الهداية وحفظ الدعوة، في الأزمنة اللاحقة، فكان العطف في الآية متمماً لهذا الإنذار، فقال: ﴿ولكل قوم هادٍ﴾ أي وليّ مهدي يكمل النعمة التي تأسست في فترة الإنذار، بحيث تتصل في الزمان حلقات سلسلة المهديين الهداة.

الثانية: لو كان الهداة من غير صنف الإلهيين المعصومين، فلا يكون هناك ضمان من أن تتحرف مسيرة الإنسان نحو كماله ونجاته من الشقاء.

إن، يظهر من نتيجة هذا التأويل، أن الولاية - الإمامة لا تقوم إلا في المصداق الأعلى للهادي، فالولاية بالضرورة تدور مدار الهداية، وأنه لا يمكن في العقل أن يهتدي الهادي بمن هو محتاج إلى الهداية؛ لذلك وجب أن يكون صاحب الإمامة معصوماً<sup>(3)</sup>.

بهذا المعنى، كان علمه لدنياً مقوماً لماهية الولاية - الإمامة، بحيث تكون ولاية الإمام شاملة لجميع الهدايات: هداية التنوير والإرشاد، والمراد بها التشريع المستند إلى العلم اللدني، وهو علم ليس من سنخ النبوة، وهداية الإيصال إلى غاية المنازل الكمالية للإنسان بإرادته واختياره يحثه على السير والسلوك نحو الكمال، وإلا فماهية الإمامة والولاية لا تتحقق بدون هذه الغاية، وهذا معنى أن الولاية - الإمامة «سفارة إلهية» المرادفة للهداية

(1) سورة الأنبياء، الآية 73.

(2) سورة الرعد: الآية 7.

(3) راجع: الحلي، الحسن بن يوسف بن المطهر، مناهج اليقين، م.س، ص 376 . 377.

بقسميها: التنويرية، ومأخذها الوحي بالمعنى الأعم الذي لا يشارك حد النبوة. والإيصالية، ومأخذها القدرة والولاية على بلوغ النهاية.

ولعل هذه السعة في الحد يشير إليها تعريف الإمامة بأنها: «الرياسة المعنوية الكبرى في الدين والدنيا، المنبعثة عن كمال نفسه المقدّسة التي من شؤونها الروحانية وساطتها للفيض، وكونها مجرى الفيض النازل من سماء عالم الربوبية، وعليه ينطبق كمال الانطباق قولهم [ الأئمة ] {ع} (مجري الأمور بيد العلماء بالله) <sup>(1)</sup> دون الفقيه الذي هو - بما هو فقيه - عالم بأحكام الله لا بالله» <sup>(2)</sup>. والرئاسة المعنوية هنا بمعنى الروحية والتكوينية المتضمنة للهاديتين: التنويرية والإيصالية.

إن، هذا البيان لسعة أفق الإمامة والولاية هو المنشأ والمسوّغ لجعلها أصلاً في الدين، عند الشيعة الإمامية، وضرورة الاعتقاد بالإمام وولايته على غرار الاعتقاد بأصل النبوة، بل معرفة النبي تجب كأصل بلحاظ أنه رسول أو إمام، وإلا فلا تجب، مثل من كان نبياً على نفسه ولم يكن رسولاً ولا إماماً على أحد.

وعليه، (فعبارة الرئاسة العامة في أمور الدين والدنيا) مسوقة لانتهاء بها إلى مرادفها الاصطلاحي، وهو الإمامة الكبرى، والخلافة العظمى، الأعم من وظيفة النبوة عندما يتلبس بمبدأها الولي والإمام. ولعل هذا هو المقصود بأن الإمامة والولاية واسطة الفيض والكمال، بين عالم الغيب والشهادة، حيث العالم الأول يشرف على العالم الثاني لتتوازن مسيرة الإنسان باتجاه كماله.

وهذا الترابط المتين بين العالمين المرافق لحياة الإنسان، لا يمكن انفصاله في الرؤية الكونية التوحيدية عند الإمامية، حيث مجموع عالمي الشهادة والغيب يشكل هذا العالم <sup>(3)</sup>. وقيام هذه الوسطة في مطلق إنسان وارد بالإمكان العام، غاية الأمر أن مقتضى الحكمة، في نظر الشيعة الإمامية، أن تتمثل هذه المهمة الهاديّة في أكمل الخلق.

### ثالثاً : الولاية والاستخلاف

هذا الشمول في مفهوم الإمامة، يدل على أن وظيفتها قائمة على مهمّة التتميم والإكمال للهداية وغايتها، كما يكشف من جهة ثانية عن حيازتها لعنوان مرادف، وهو الخلافة عن

(1) راجع: الطبرسي، حسين النوري، مستدرک الوسائل، بيروت، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ط3، 1991م، ج 17، ص 316، الباب 11 من أبواب صفات القاضي، ح16.

(2) الأصفهاني، محمد حسين، نهاية الدراية، بيروت، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ط1، 1998م، ج5، ص 213.

(3) راجع: مطهري، مرتضى، الإسلام ومتطلبات العصر، بيروت، دار الإرشاد، ط1، 2012م، ص 331 . 336.

الغير؛ لذا جاء في بعض التعريفات بأنها: «الرئاسة العامة الإلهية خلافة الرسول على الخلق فيما يختص بشؤونهم الدينية والدنيوية»<sup>(1)</sup>. وهو ظاهر في أنها مقام ديني مستند إلى الجعل والتعيين الإلهي، وكاشفة عن الهدف من ختم النبوة فيما تستمر خصائصها في الإمام، ما عدا الوحي، لتأمين وحفظ الرسالة، وهداية المأمومين وإيصالهم إلى الغاية وهي سعادتهم في الأولى والآخرة. ولعلّ هذا سبب قولهم بأن تعيين أو نصب الإمام «لطف من فعل الله في أداء الواجبات الشرعية التكليفية، وكل لطف بالصفة المذكورة فواجب في حكمة الله أن يفعله»<sup>(2)</sup>.

لهذا أُلحقت الخلافة في التعريف لدخولها في معنى الولاية وخصوصيات الإمامة، فجاءت بمعنى الإمارة «والنيابة عن الغير، إما لغيبة المنوب عنه، وإما لموته، وإما لعجزه، وإما لتشريف المستخلف. وعلى هذا الوجه الأخير استخلف الله أوليائه في الأرض»<sup>(3)</sup>.

وفي الشرع نلاحظ الترادف بين: الإمامة والخلافة بمعنى الإمارة والإمامة. فيما الخليفة يعني المستخلف، والسلطان. هذا يعني أنها تقوم مقام المستخلف، لذلك «لا تتم إلا بكون الخليفة حاكياً للمستخلف في جميع شؤونه الوجودية وآثاره وأحكامه وتدابيره بما هو مستخلف»<sup>(4)</sup>، فالمعنى يشير إلى أن الخلافة نوع من التلبس بالمناصب القيادية الريانية، أي: النبوة، والإمامة، والولاية بالمعنى الأخص. «والخليفة يُراد به في العُرف معنيان: إما كونه خلفاً لمن كان قبله من الرسل أو كونه مديراً للأمر من قبل غيره»<sup>(5)</sup>.

وهكذا، فإذا تأملنا في هذا المفهوم للخلافة، ندرك أن أمرها هو إمامة شاملة على الخلق، وليست مجرد ولاية الأمر المجعولة لبيان القانون وإجراء الأحكام؛ لأن هذه الولاية ربما تُنصّر في بعض البشر بأن يكون نبياً مرسلأ إلى جماعة له وظيفة تبليغ الأحكام وإبلاغهم بإجرائها، ويجب عليهم اتباعها، إلا أنه ليس من وظيفته أمر الإمامة والولاية عليهم.<sup>(6)</sup>

(1) حجازي، آيات العقائد، م.س، ص 275.

(2) البحراني، ميثم بن علي، قواعد المرام في علم الكلام، ت: أحمد الحسيني، النجف، مكتبة السيد المرعشي النجفي، ط2، 1406هـ، ص 175.

(3) الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، م.س، ص 294، مادة (خلف).

(4) تفسير الميزان، م.س، ج1، ص 100، في تفسير آية ﴿إني جاعل في الأرض خليفة﴾ [سورة البقرة: الآية 30].

(5) الطريحي، مجمع البحرين، م.س، ج2، ص 541، مادة (خلف).

(6) راجع: الكليني، أبو جعفر محمد بن يعقوب، الكافي، شرح محمد صالح المازندراني، ت: الميرزا أبو الحسن العشрани، طهران، المكتبة الإسلامية، بدون ط، 1384هـ. مج5، ص 133. 140، ح 1، 2، 4 باب (طبقات الأنبياء والرسل والأئمة).

وعلى هذا التنظير الامامي، تظهر (الولاية) وما يراد منها من مصطلحات، كالإمامة والخلافة، بمعنى واحد على صعيد المفهوم، فهي زعامة ورئاسة عامة تستغرق شؤون الدين والدنيا والآخرة طالما أن وظيفتها الأساس، هي إيصال الخلق إلى غاياتهم القصوى، ولعلّ هذه المهمة الخطرة قد سوّغت سعة ميدان الولاية -الإمامة.

والشواهد على هذه السعة والإحاطة التي يتصف بها مقام الولاية - الإمامة كثيرة، بل في بعضها اتخذت مفردات أخرى، تصف من يمثل هذا المقام، تنوعاً في الوصف وزيادة في التأكيد، مثل وصف الخليفة في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾<sup>(1)</sup>. و«الخليفة» هنا وصف يندرج تحت عنوان الإمام والوليّ الذي له صلاحية التصرف والتدبير بالإذن والجعل التكويني الإلهي. والأرض في الآية متعلقة إما بالضمير في خليفة أي بالموصوف، أو بـ(جاعل). وعلى التقديرين تكون الخلافة عامة تستوعب الأرض وغيرها، خصوصاً إذا بنينا على أن لفظ (جاعل) يتعدى إلى مفعولين، وأن تقدّم الجار والمجرور على (خليفة) يثبت تعلقه به، فيكون المعمولين في موقع الجملة الإسمية، التي تخبر بأن هذا الخليفة مجعول في الأرض.<sup>(2)</sup> وهذا يعني أن الاستخلاف جُعِلَ مفروغاً منه قبل الأرض وسيستمر فيها في الزمن المطلق. والاستخلاص هنا بالمعنى الخاص المفيد للاصطفاء، والاختيار لتمثيل المستخلف، وليس العام كما يبدو من ظاهر الكلام، الذي لا يتعارض مع المعنى الخاص. والذي يؤيده أن الاستخلاف هو قيام طرف مقام آخر<sup>(3)</sup> بحدوده التامة، لاعلى نحو الوكالة والنيابة المأخوذ فيهما ضيق دائرة التصرف، في حين أن الخلافة هي بمعنى الولاية وزيادة. فهي، بناء على تعريفها، تصل إلى حد التطابق بين المستخلف والمستخلف. إلا أن الفارق في المقام هو فارق طولي؛ لأن الله هو الأصل لهذه الخلافة، والمستخلفون مملوكون له وتحت سلطانه، فأقدرهم ومكّنهم من هذه الخلافة من حيث هم أكمل زلفة ويتصفون بموهبة منصب الولاية والخلافة، ومملكة علمهم اللدني وعصمتهم.

وبهذا الجعل يكون الولي الخليفة رابطاً تكوينياً، بين الذات المطلقة ومجال الاستخلاف،

(1) سورة البقرة، الآية 30.

(2) راجع: الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، إعداد: محمد عبد الرحمن المرعشلي. بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط2، 2003م، ص 745، مادة [خلف].

وكذلك: الرازي، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، بيروت، دار ومكتبة الهلال، 1988م، ص 185 . 186.

(3) راجع: الفيروز آبادي، القاموس المحيط، م.س، ص 744، مادة [خلف].



وتكون تصرفاته الإرادية وولايته على الخلق بتمكين من المولى الأصيل وهو الله، وعباده الصالحون مستخلفون في ملكه؛ لتحقيق سعادة الإنسان في الدنيا والآخرة، وليس ما ظنه الملائكة من أنه استخلاف لكائن أرضي تحكمه القوى الغضبية والشهوية، فصحح الله لهم هذه الشبهة، بأن الاستخلاف ليس المراد به النوعي، لكثرة الأفراد والتزام بينهم المفضي إلى الشقاء على الأرض. فأفاد بجواب ﴿إني أعلم ما لا تعلمون﴾ أيها الملائكة، أن هذا الخليفة الذي جعلته هو أوسع علماً منكم هو بتعليمي إياه الأسماء التي سينبئكم بها، وأن «الخلافة هي قيام شيء مقام آخر، لا تتم إلا بكون الخليفة حاكياً للمستخلف في جميع شؤونه الوجودية وآثاره وأحكامه وتدابيره بما هو مستخلف، والله في وجوده مسمى بالأسماء الحسنی متصف بالصفات العليا... منزه في نفسه عن النقص ومقدس في فعله عن الشر والفساد جلت عظمته، والخليفة الأرضي بما هو كذلك لا يليق بالاستخلاف ولا يحكي بوجوده المشوب بكل نقص، الوجود الإلهي المنزه عن جميع النقائص والأعدام... وإنما استحق الخلافة الإلهية بالعلم بالأسماء... والعلم بها... دخيلاً في الخلافة الإلهية.. أنزل الله كل اسم في العالم بخيرها وبركتها.. ومن نورها وبهائها»<sup>(1)</sup>.

ولعل هذا البيان يفيدنا، أن العلم الذي يتصف به صاحب الخلافة والولاية المجعولة من الله، ليس علم نبوة ورسالة؛ لأنه علم مجرد عن الوساطة الملائكية نظير الوحي في علم النبوة، وهذا يؤيد أن العلم الذي لدى هذا الصنف من الخلفاء هو علم حضوري خاص. يؤهل من تلبس به إلى منصب الولاية والترتبة التكوينية؛ لأن العلم من أهم ركائز الولاية، فيكون منصب الولاية أعم من منصب النبوة والرسالة، ومصدّقاً للأكثر علماً والأكثر إحاطة بالواقع الذي ينفذ فيه خلافته وتتصرف فيه ولايته.

لذا، فالمعاني التي يمكن استظهارها، بناءً على ما سبق، أن هذا الخليفة المجعول من الله، والممثل في آدم في المقام، أنه من حيث هو خليفة لله، جمع بين الهداية التنويرية من موقع نبوته حين هدى الملائكة إلى الأسماء وأنبأهم بها، وبين الهداية الإيصالية من موقع ولايته وخلافته حين أوصلهم إلى الكمال بإخبارهم بمسميات هذه الأسماء كلها، فكان سجودهم له مصداقاً عملياً لهذه الهداية، وإذعاناً لمقام الولاية والخلافة.

والحاصل أن هذا المقام، هو المراد من ماهية الإمامة العظمى وشؤونها التي لها حق الولاية، فتكون الخلافة التي جعلها الله، بمعنى الولاية المطلقة على كافة الخلق وفي جميع العوالم، وإن كان الولي والمستخلف من جنس البشر؛ لأن ملاك استخلافه وولايته

(1) الميزان في تفسير القرآن، م.س، ج1، ص 100-102، في تفسير قوله: ﴿وإذ قال ربك...﴾.

هو العلم الأسمائي اللدني، وأسماء الله لها آثار في عالم الخلق باعتبارها حقائق واقعية محيطية<sup>(1)</sup>، ومقام الولاية يقتضي هذه الإحاطة التكوينية، ويؤيد استمرارية الخلافة والولاية الإلهية، من وجهة نظر الشيعة الإمامية، وأنها سفارة ربانية<sup>(2)</sup> عبر تاريخ الإنسان، والإذعان لها هو أعلى مراتب التوحيد، الذي لا يكتمل إلا بالطاعة المطلقة لمن تولاهما ظاهراً وباطناً، لضمان النجاة والوصول إلى السعادة<sup>(3)</sup>.

#### رابعاً : الولاية والعصمة

يظهر مما تقدم مقتضى الحاجة، وفق التفسير الشيعي، إلى الإمامة بالوجوه العقلية، والحكمة من انفتاح باب الولاية الإلهية لتنظيم غايات التشريع، فاستوجب أن يكون الولي كالنبي، معصوماً لا اشتداد حاجة الإنسان إلى تحصيل الكمالات العلمية والعملية الموصلة إلى القرب من المعبود، ولا يتم هذا القرب إلا بالولي الممتاز، بالضرورة، عن الناس بالكمال المنجذب إليه كل راغب في القرب الإلهي؛ لأنه كلما كان الكمال أتم والنور أكمل والنفس أصفى وأبرأ، كان الانجذاب إلى الولي أسرع؛ «ليتيم الانتفاع به ويحصل كمال الجدوى لجميع الخلق، فإنه الغاية المقصودة من الولاية، والغرض الأقصى من الخلافة. ويلزم من اتصاف الولي بالعصمة [علمه] بالظاهر والباطن.. فهو جامع بين الأمرين: الصور المحسوسة التي جعلت دلالة على المعاني المعقولة، والمعاني المعقولة في تلك الصور التي جعلت مظاهر لها وقوالب يشاهد بها. فغير المعصوم ناقص محتاج إلى كامل يتكامل به فلا يصلح أن يكون خليفة لله على خلقه مستحقاً للولاية عنه بسبب المباينة الموجبة لاختلاف الأحوال والآثار الجبروتية، الحاصلة عن العناية المقتضية لسوق الأشياء إلى كمالها الممكنة لها»<sup>(4)</sup>؛ لأن أسماء الله الحسنی تطلب مظاهرها، كاستلزام أحكام العلة لمعلولها، وذلك لمظهرية اسمي، الحکم والعدل، فاسم العدل يكون بالتوسط، واسم الحکم بحكم بين الأعيان والماهيات أزلاً بالحق من حضرة العلم. ومقتضى الحكم هو خليفة الله على خلقه وفي خلقه جسمياً وروحياً كآدم في تعليم الملائكة والرسول الخاتم في تعليم العقول والنفوس والأرواح والأجسام لقوله

(1) راجع: الهاشمي، قاسم، العقائد الإسلامية، م.س، ص 69 - 71.

(2) راجع: الكليني، الكافي، م.س، ج5، ص 96، باب الاضطرار إلى الحجة، ح1 [كتاب الحجة].

(3) راجع: الكليني، الكافي، م.س، ج5، ص 180 - 182، باب فرض طاعة الأئمة، ج1. 5 [كتاب الحجة].

(4) م.ن، ص 89 - 92.

صلى الله عليه وآله وسلم «كنت نبياً وآدم بين الماء والطين»<sup>(1)</sup>.  
«والحكم والخليفة في عالم النفوس والأرواح المعبر عنه بالملكوت [هو] النفس الكلية التي هي الخليفة الثاني، والتابع لأول في كل شيء، كالولي للنبي، وهو قلب الإنسان الكبير، وصورته الجامعة الموسوم بالكتاب المبين واللوح المحفوظ... والحكم والخليفة في علم الأجسام المعبر عنه بالملك النبي والولي والرسول والإمام والقطب والغوث، وكل من يكون على قدمهم.. فإنه إشارة إلى الولي والإمام والقطب، فإنه الحكم العدل في هذا العالم، كما أن أولئك حكم عدل في عوالمهم. وليس هذا أولاً إلا الله، ثم لخلفائه الكمل من أنبيائه ورسله وأوليائه...»<sup>(2)</sup>. وهي تدل على كمال الولي في جميع مراتب الوجود. كما ورد تقرير كمال الولاية في مباحث الحكمة الإشراقية، أنه لا بد عند اكتمال نشأة عوالم التكوين بالنسخة الجامعة لكافة خصائصها المادية الكلية، وجب أن يوجد إنسان أكمل وأتم وأعدل بني نوعه، والحاوي [أي الولي] لجميع مراتب الاعتدال.

هذا الإذن في مقام الولاية والخلافة الإلهية، نظر له أعلام الإمامية بوجوه عقلية وحكمية مختلفة، لتسوية الانقياد والاتباع لمن يعتقدون أهليتهم لهذا المقام والإمامة العظمى الممثلة، في نظرهم، في النبي أولاً وأهل بيته، «ولهذه الجهة وجبت إطاعتهم في أوامره المولوية السلطانية الصادرة عنهم بإعمال الولاية... فنبتوته (ص) غير أولويته بالتصرف... [و]إطاعتهم في الأوامر الصادرة عنهم بنحو المولوية بما أنهم ولاة الأمور الاجتماعية والسياسية والقضائية. فحيثما ذكر لفظ الولاية ذكر بعده سنخ الفعل والتصرف الناشئ عنها من الأمر والنهي، والعمل المناسب لها، فيظهر بذلك كون التصرف مأخوذاً في مفهومها»<sup>(3)</sup>، وإضافة (أولي) إلى (الأمر) يؤدي معنى: أطيعوا أصحاب الأمر في الواقع ونفس الأمر، أو من جعلهم الله أصحاب الأمور جميعاً و«الأولى هي المتعينة للإرادة... ولا يمكن ولا يعقل أن يوجد ويتحقق صاحب الأمر إلا لرجل أحاط خبراً بجميع ما أنزل الله على نبيه وعلم جميع علومه للملازمة المذكورة... ويصح إيجاب الله على الخلائق طاعته، بل يجب ذلك بحكم العقل، لأن طاعته طاعة الله حقيقة، ومعصيته معصية الله حقيقة.. فتكون الآية أيضاً

(1) ابن شهر آشوب، أبو جعفر محمد بن علي السروي المازندراني، مناقب آل أبي طالب، تح: يوسف البقاعي، بيروت، دار الأضواء، ط3، 1991م، ج1، ص 83.

(2) الاحسان، جمع الجمع، م، ص، ص 94 . 95.

(3) منتظري، حسين علي، نظام الحكم في الإسلام (دراسات في ولاية الفقيه والدولة الإسلامية)، تلخيص وتعليق: لجنة الأبحاث الإسلامية في مكتبة طهران، إيران، انتشارات سراي، ط1، 1380 هـ.ش، ص 30 . 32.

دليلاً على اشتراط عصمة الإمام»<sup>(1)</sup>.

ويترتب على العصمة تعدد علم المعصوم الولي لحفظ الدين، بمعنى أن ضمان كمال السعادة البشرية، معلق على كون صاحب الولاية والخلافة الإلهية محيطاً بنظام التكوين، والمعرفة وحقائق معاني الألفاظ وواقعية الأحكام الاعتبارية، وفيض المرادات الشرعية والتشريعية عليه، من عالم اللوح المحفوظ أي الكتاب المكنون، حيث يتلقى علمه من الله دون حجاب. وهذه الجامعية في المعارف التي يملكها الأولياء الإلهيون، الظاهرية والواقعية، تعود إلى حقيقة تكوّنهم من أبدان وأرواح ونفوس جزئية وكلية وعقول وأنوار، كما جاء في الأثر: «إن في الأنبياء والأوصياء خمسة أرواح: روح القدس، وروح الإيمان، وروح الحياة، وروح القوة، وروح الشهوة. فبروح القدس عرفوا ما تحت العرش إلى ما تحت الثرى.. إن هذه الأرواح يصيبها الحدثن إلا روح القدس فإنها لا تلهو ولا تلعب»<sup>(2)</sup>، وهو إشارة إلى أن للولي المعصوم قوى روحية متنوّعة طبقاً لشؤونه وأحواله الولاية، فعلمه الإرادي يتعلق بروحه الجزئية الدنيا، وعلمه الفعلي يتعلق بروحه الكلية العليا كروح القدس أو النور الأول<sup>(3)</sup>. ومحور هذه الولاية العظمى، هو خاتم الأنبياء صلى الله عليه وآله وسلم؛ لأن المقام الأشرف الذي أرسل به هو مقام الإمامة والشهادة على الخلق على أعمالهم الظاهرة والباطنة. فكأن النبوة تمثل العقل العلمي في روح النبي، والإمامة تمثل العقل العملي الذي يحث الإنسان ويحرك فيه الإرادة المختارة لمصيرها.

فالأولياء الأئمة يستندون إلى علم الإدراكات الصحيحة، ويستفيدون من قوى العقل النظري والعملي تمام الاستفادة، والعقل الثاني وظيفته الهيمنة والتأثير على قوى النفس الدنيا وتسخيرها في أعمال الخير، فيكون هادياً لمواهب الإنسان وموصلاً لكمالها من دون جبر وإلجاء؛ لأن الحرية جنبه نفسانية تقوم بها النفس تبعاً لدرجة علمها بالخير والشر، فالقوى العقلية الموهوبة للإنسان هي التي تؤمن له أفضل الطُرُق إلى الكمالات بإشراف وقيادة العقل العملي الذي هو عند الولي المعصوم له وظيفة الأمر والنهي التكويني أي الحث والتحريك لهذه القوى بعدما يذعن بما أدركه العقل النظري، فتكون كل القوى السفلى في نفسه ملبية له ومنصاعة إلى إدراكاته الصادقة. وهذه الحالة المتناغمة بين المراتب

(1) الإحصائي، ابن أبي جمهور محمد بن علي بن ابراهيم، هداية العباد إلى طريق الرشاد، بدون مدينة، المؤسسة

الإسلامية للبحوث والمعلومات، ط1، 2010م، ص 139 . 141.

(2) الكافي، م.س، ج 1، باب الأرواح التي في الأئمة، ح 2، 3.

(3) راجع: الكافي، م.س، ج 1، باب الأرواح التي في الأئمة، ح 2، 3.

الوجودية في النفس، إذا كانت ممكنة لدى الإنسان العادي، فهي أولى وأصدق في الولي الإمام من حيث كونه إنساناً كاملاً مهذباً في صفاته، وأحرى به أن يتوجه بعقله وقلبه إلى الرؤية الملكوتية والإدراك الحضوري الذي هو أرقى وأجلى من العالم الحسولي؛ لأن بواسطته تتحقق الهداية الإيصالية للعقل العملي الهادي للقوى السفلى في النفس، أعني الشهوة والغضب والوهم والخيال<sup>(1)</sup>.

ولعله لهذا الوجه كان الولي الإمام أكثر علماً، وأكثر براءة من العلاقات المادية؛ لأنه أكثر الخلق حرية، «فكل ما كانت علاقته البدنية وعلاقته العقلية أقوى، كان أكثر حرية، ومن كان بالعكس، كان أكثر عبودية. وإلى هذا أشار أفلاطون بقوله (الأنفس المزدولة في أفق الطبيعة وظلّها، والأنفس الفاضلة في أفق العقل)، وأذا علمت معنى الحكمة والحرية. وحاصلهما قوة الإحاطة بالمعلومات والتجرّد عن الماديات. فاعلم أن جميع الفضائل النفسانية ترجع إلى هاتين الفضيلتين»<sup>(2)</sup> اللتين هما في الولي الإمام أشد وأقوى، وبواسطتهما تفيض المعرفة الحقيقية عليه من عوالم الملكوت، وتسلك إلى عقله وقلبه فتكون تصرفات ولايته مطابقة للواقع، وإعماله للعقل العملي موافقاً لمدارك العقل النظري الصحيحة، وهذا معنى أنه جامع للهاديتين، هداية التنوير والبيان الصحيح لمعالم الدين، وهداية التحرير والإيصال والسلوك بالخلق إلى كمالهم. فكانوا الوسيلة الأتم لاستمرار الاتصال بين الأرض والسماء، والصلة الأشرف لارتباط إرادة الله التشريعية والتكوينية بعالم الشهادة والإنسان، وبهذا الاتصال بين الغيب والشهادة ترجموا عين التوحيد المحض في الذات والصفات والأفعال، بل والتشريع الذي لا يمكن بيانه بطريقة أمثل، إلا عبر ولاية النبي والأئمة الممثلين للتوحيد في الولاية؛ ولذلك تكون إطاعتهم كمالاً للتوحيد، واستمرار تنزّل الغيب، بواسطة وجودهم الشريف إلى العوالم الدنيا (الإنسان والمجتمع، وعالم التكوين) ضماناً حقيقية لهداية الخلق إلى الكمال<sup>(3)</sup> بما أهّلهم الله بمراتب روحانية ومعرفية لا ينفذ إليها الخطأ.

وهذه العلاقة الوثيقة بين إطاعة الولاية ومعاد البشر في الدنيا والآخرة، تُقرّبنا من معنى أن الإمام هو الرابطة الوجودية بينهما، بما أنه هاد للناس إلى كمالاتهم التي اختاروها في العوالم القادمة، شاهدٌ على أعمالهم في نشأتهم الأولى والآخرة، وعارف بحقائق درجاتهم

(1) الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية، مصدر سابق، مج3، ج9، ص 535 . 540 (فصل1 في خواص النفس).

(2) راجع: الشيرازي، الحكمة المتعالية، م.س، مج3، ج9، ص 542 (فصل2 في أوصاف النفس الانسانية).

(3) راجع: الكافي، م.ن. ج6، ص 399 . 400 باب ليس شيء من الحق في يد الناس الأخرج من عند الأئمة ح 1 . 2.

ومآلاتهم الخاصة. فهم «أفراد تامون في إنسانيتهم لا محالة... من أهل المنزلة والمكانة، وأصحاب القربى والزلفى... جُعِلوا على الأعراف وُوصفوا بأنهم مشرفون على أهل الجمع عامة، ومطلّون على أصحاب الجنة وأصحاب النار يعرفون كل إنسان بسيماه الخاص به، ويحيطون بخصوصيات نفوسهم وتفاصيل أعمالهم.. على اختلاف مقاماتهم ودرجاتهم ودركاتهم.. ويستفاد من ذلك أن لهم موقفاً خارجاً من موقفي السعادة.. والشقاوة، ومقاماً أرفع من المقامين معاً، ولذلك كان مصدراً للحكم والسلطة عليهما جميعاً»<sup>(1)</sup>؛ لأنه مقام هداية منيرة للطريق وموصلة إلى نهاياته الكاملة.

### خامساً: الولاية والنبوة

إن القيام بهاتين الهديتين، يتحمّله بالأولى من يكون متلبساً بمبدأ الولاية أو الإمامة، «التي توجب لصاحبها التصرف في العالم العنصري وتديره بإصلاح فساده وإظهار الكمالات فيه؛ لاختصاص صاحبها بعناية إلهية توجب له قوة في نفسه لا يمنعها الاشتغال بالبدن عن الاتصال بالعالم العلوي، واكتساب العلم الغيبي فيه في حالة الصحة واليقظة، بل يجمع بين الأمرين، لما فيها من القوة التي تسع الجانبين.. فتشاهد الصور الشخصية الكائنة فيه.. بل تتجاوز إلى عالم الروحانيات من العقول والنفوس... وذلك لأن العلوم كلها موجودة في جوهر النفس الكلي الأزلي، وهو من الجواهر العالية الأولية، وهو بالنسبة إلى العقل الأول كنسبة حواء إلى آدم<sup>(2)</sup>. وقد تبين أن العقل الأول الكلي أشرف وأقوى. وأكمل وأقرب إلى الباري من النفس الكلية، والنفس الكلية أعز وأطف وأشرف من سائر المخلوقات، فمن إفاضة العقل الكلي يتولّد الوحي، ومن إشراق النفس الكلي يتولّد الإلهام...

[إن] الوحي إذا انقطع وباب الرسالة إذا انسدت استغنى الناس عن الرسل.. بعد تصحيح الحجة وتكميل الدين. وأما باب الإلهام فلا ينسد، ومدد نور النفس الكلي لا ينقطع، لدوام الضرورة واحتياج النفوس إليه.. في كل زمان وأوان...»<sup>(3)</sup>.

وهذا هو المراد من أن النجاة من مصير الشقاء، مرهون بالانتماء بالولاية الشاملة للنبوة والخلافة، التي يطلق عليها الإمامة الخاصة<sup>(4)</sup>، كما تسمّى الخلافة المطلقة<sup>(5)</sup>. فالخلافة

(1) الميزان في تفسير القرآن، م.س، ج8، ص 107-115 (في تفسيره للآية 46 من سورة الأعراف).

(2) راجع: الهمداني، عبد الصمد، الرسالة اللدنية، (نقله الاحسائي. راجع المصدر آخر النص).

(3) الإحسائي، ابن ابي جمهور محمد بن علي بين ابراهيم، جمع الجمع، بيروت، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، ط1، 2011م، ص 50 . 53.

(4) راجع : سورة البقرة: الآية 124.

(5) راجع : سورة البقرة: الآية 30.

والولاية والإمامة إذا استعملت في الاصطلاح مطلقة اعتبرت ألفاظاً مترادفة لحقيقة واحدة، وإذا استعملت بالمعنى الأخص، فيكون المقصود بها التصرف المتلقى من النبوة، بمعنى أن مجموع الكمالات والشروط المجتمعة في الولي والخليفة أو الإمام مرجعها إلى شدة قربه وولايته للنبوة، وارتوائه من العلوم الحقيقية عنها. والنتيجة أن وصول الولي الخاص إلى مرتبة الولاية، مقتضاه ما فاض عليه من مشكاة ولاية النبوة ومطابقة سلوكه تمام المطابقة لمقام النبوة وسلوكها، فاستحق بذلك الانقياد التام أن يقوم مقام النبي في الولاية والخلافة. فالولي مقتبس من النبوة مستفيد من أنوارها «بغير واسطة شيء من خارج... بل يفيض عليه الكمال الأعلى والنور الأسنى بسبب مقابلة نفسه لنفسه، وشدة اتصاله بها، وحسن صفاتها، فينتطب فيها جميع صورها المنتقشة فيها من عالم الغيب؛ لكون نفسه نفساً قدسية كنفه في شدة اتصالها بالعالم العلوي، وجمعها بين القوتين.. فَعَلِمَ مما ذكرنا أن مرتبة الولاية المطلقة أجل وأعلى وأشرف من مرتبة النبوة:

أ . لأن النبي لا يكون نبياً حتى يكون ولياً...

ب . ولأن الولاية أعلى منها مرتبة؛ لأن [مبدأها] الوحدة المطلقة التي هي مقام «لا يسعني ملك مقرب». وكمال النبوة [من جهة] الكثرة الحاصلة بسبب الرد إليها بعد مقام الوحدة.. ولا ريب أن مقام الوحدة أجل وأعلى من مقام الكثرة، فتكون قوة النبوة من الولاية، فيكون أشرف منها. ج . ولأن الولاية أكمل حيطه وأوسع مجالاً وأبسط حقيقة؛ لأنها كالجنس الداخل تحت سائر الولايات، والجامعة لأصناف الكمالات، لدخول النبوة تحتها من حيث إنها ولاية خاصة داخلية تحت مطلقة الولاية. والأعم أشرف وأكمل من الأخص»<sup>(1)</sup>.

وواضح أن المقصود من سعة مجال الولاية، هو بلحاظ إحاطة دائرة الولاية بدائرة النبوة، فتندرج حينئذ في مجال العموم والخصوص المطلق المميز بين النبوة والولاية.

أما المراد من بساطة حقيقة الولاية، فهو بلحاظ جهة وحدتها وبراءتها من التركيب الذي تتصف به النبوة، فإن النبوة مركبة من الولاية المطلقة والولاية الخاصة، بمعنى الولاية المأخوذة من مقام النبوة، أما الولاية الخاصة فالنبوة أعلى وأشرف منها لشرف الأصل على فرعه. فالأصل مبدأ لتلك الولاية كنور الشمس بالنسبة لنور القمر.

وهكذا، بعد الالتفات إلى جهة الخصوصية في النبوة، وهي الوحي، يمكن فهم ما ذكره من أن كل ما يجب اعتقاده في التوحيد وفصوله والنبوة وفصولها، يجب اعتقاده في الإمامة والولاية، فكما لا يكفي في باب التوحيد أن نعرف واجب الوجود دون باقي صفاته،

(1) الاحسائي، جمع الجمع، م.س، ص 55 . 56.

وفي النبوة لا يكفي أن نعرف وجوب بعثة النبي، دون فصولها من العصمة والطهارة والخاتمية، كذلك لا يكفي في باب الإمامة أن نعرف أن الإمام معصوم ومفترض الطاعة، دون معرفة الفصول التي تميّز إمامته. فالقول في الإمامة هو كالقول في التوحيد والنبوة؛ لأن الإمامة جامعة لهما معاً.

أما مرتبة النبوة، المتفرّعة عن مرتبة الولاية المطلقة، المنشق منها الولاية الخاصة، فهي أعلى وأشرف من جميع العوالم العقلية والنفسية والمادية. والنفس المدبّرة لما هي أشرف النفوس وأكملها وأفضلها، ولهذا سمّيت النفس الكلية «وما فاز الإنسان الكامل إلا بالمجموع لا بكونه جزءاً من العالم ومنفعلاً [عنه] من حيث نشأته، ومع هذا فهو على الصورة الإلهية، وما كملت الصورة من العالم إلا بوجود الإنسان، فامتاز الإنسان الكامل عن العالم مع كونه من كمال الصورة للعالم الكبير بكونه على الصورة بانفراده من غير حاجة إلى العالم فلما امتاز سرى العز في بعض بنيه فراضهم الله بما شرع لهم»<sup>(1)</sup>.

وحيث ثبت، عند الامامية، أن مرتبة الولاية المطلقة، الشاملة للنبوة والإمامة، أشرف من مرتبة الملائكة، ثبت أيضاً أن خاتم الأنبياء هو «أشرف الأولياء وأكمل الأنبياء... فلما ثبت أنه أشرف الكل في الكل وجب أن يكون [خليفته] مساوٍ للنبي في جميع الكمالات والمقامات، إلا النبوة... إن مرتبة الخلافة أعلى وأجلّ منها في مقام الوحدة، فكل وليّ إنما يأخذ ما يأخذه بواسطة روحانية النبوة... وأما في مقام الكثرة فالولاية أشد استقراراً، وأبقى دواماً، وأكثر أشخاصاً، وأعمّ دائرة، فإن الأزمنة لا تخلو منها، ولا كذلك النبوة، فإن الأزمنة قد تخلو منها... فجعل اسم الخلافة قبل اسم النبوة لهذا السرّ، من حيث ما تقرّر في العالم العقلي أن الخلافة هي المستمرة الثابتة في الأرض بحيث لا يصح انقطاعها أبداً، ولا كذلك النبوة لجواز خلو الأرض منها... فبذلك شرفت النبوة بمقام الوحدة وشرف الولاية بمقام الكثرة»<sup>(2)</sup>.

ولعل هذا هو معنى، أن لكل ظاهر باطناً يمثل حقيقته وسرّه، فالظاهر هو مقام عالم الشهادة، حيث النبوة والرسالة، فبهما يظهر مقام الباطن وهو عالم الغيب حيث الولاية وسرّها والخلافة وحقيقتها، وبهما تُعرف حقيقة النبوة والرسالة فكل من النبوة والولاية متعلق بالآخر ولازم، فقد يجتمعان في نبي، وقد يفترقان في نبي ووليّ، كل منهما متعلق بالآخر تعلقاً معنوياً. فعظمة الولي مستفادة من عظمة النبي الوليّ؛ لأن «سر سائر العوالم من

(1) ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج4، ص 232.

(2) الاحسائي، جمع الجمع، م.س.، ص 451-454. وراجع: العلامة الحلي، مناهج اليقين، م.س.، ص 363، 364،

وص 412-415.



الأزل إلى الأبد مبدؤه الحضرة المحمدية، وكمال أديانها بالولاية العلوية، وختم أدوارها بالدولة المهدية،...

فالوليّ المشاهد من مرآة النبي الكامل بواسطة انعكاسها على مرآة نفسه، المستعدة لقبولها بالضرورة يكون أتم جمعية، وأكمل مشاهدة، وأوسع دائرة...»<sup>(1)</sup>.

وبالمحصلة، فإن الولاية صفة الإلهية، وشأن من الشؤون الذاتية التي تقتضي الظهور (وهو الولي الحميد) وحكمها ظاهر في جميع الأشياء، الواجبة والممكنة، ولذلك عبّروا بأن اسم الولي هو باطن اسم الله، فتكون الولاية، حينئذ، هي باطن الألوهية، السر المستتر، فهي باطن الحقيقة المحمدية، كما أن الولاية باطن الحقيقة المحمدية<sup>(2)</sup>.

وهذه الحقيقة هي ظاهر الولاية وصورتها، فإن الظاهر عين الباطن والباطن عين الظاهر. وعلى هذا البيان يتحد الولي والنبي في مقام (الولي مع الله)؛ لأن أنوار الله وكمالها مأخوذة في النبي، فإنه حتى لو كانت الولاية هي مبدأ النبوة، أي ولايته هو نفسه، فإن ولاية النبي أفضل من نبوته، في حين أن مبدأ ولاية الولي غير النبي هي النبوة. فتكون النسبة بينهما عموم وخصوص مطلق، فكل نبي ولي بالضرورة، وليس كل ولي نبياً. وهكذا تكون النبوة برزخاً بين الولاية والرسالة فهي من ناحية نبوة تشريعية بتبليغ الأحكام، ومن ناحية أخرى نبوة تنويرية وإخبار عن الذات المقدسة وصفاتها وأسمائها، وهذه تختص بالولاية سواء أكانت في نبي أم ولي؛ ولهذا فالولاية أعم من النبوة والرسالة، والنبوة أعم من الرسالة وأخص من الولاية. فتكون الولاية فلكاً محيطاً عاماً، وإخبارها عاماً لا ينقطع.

### سادساً : محورية الولاية كضرورة وجودية تكوينية

فعلى ضوء هذه الموازنة بين هذه الأصول الثلاثة، يأخذ الكلام عن الإمامة، عند الشيعة الإمامية، معناه المطابقي في تعريفهم بأنها رئاسة عامة، و«هذا جنس تحته فصول أربعة: التقدّم، والعلم، والقدرة، والحكم. وإذا انتقضت هذه الفصول انتقض الجنس فلا تعريف. إذاً فلا معرّف ولا رئاسة عامة، ولا إمامة، وهي رئاسة عامة. فالولي هو المتقدم العالم الحاكم المتصرّف على الإطلاق بالنسبة إلى الخلق: أما تقدمه؛ فلأن الولاية هي العلة الغائية في كمال الأصول والفروع، والمعقول والمشروع، فلها التقدم بالفرض، والتأخر بالحكم؛ لأن الولي المطلق

(1) الاحسائي، جمع الجمع، م.س، ص 468 . 473

(2) راجع: أصفهاني، مهدي، أبواب الهدى، ت: حسين مفيد، طهران، مركز فرهنگى انتشاراتى منير، ط1، 1378هـ، ص

هو الإنسان الذي يلبسه الله خلعة الجمال والكمال، ويجعل قلبه مكان مشيئته (وعلمه)، ويلبسه قباء التصرف والحكم، فهو الأمر الإلهي في العالم البشري، فهو كالشمس المنيرة التي جعل (الله) فيها قوة النور والحياة والإشراق والإحراق فهي الضوء لأهل الدهور»<sup>(1)</sup>.

إذن، يظهر من هذه الخلاصة، أن الولاية في واقعها، هي عروة الاتصال بين عالمي الغيب والشهادة، وهذه العروة الوثقى، من وجهة نظر الشيعة الاثني عشرية، لا يمكن بضرورة العقل والنقل، أن تنقطع، وإلا وقع محذور التعطيل لفيض لطف الله وعدله وحكمته من استخلاف الإنسان في الأرض. وهذا معنى ما ذكره من أن الولاية - الإمامة امتداد للنبوة والرسالة، بحيث تقوم بنفس مهام النبوة، إضافة الى بالتقدم بالخلق إلى أقصى الهدايات المطلوبة في العقل والشرع ( وهو ما تحدثنا عنه في الهداية الايصالية) ؛ لذلك تقضي الضرورة بوجود ولي حجة لله في كل زمان، منصوص عليه بجعل اعتباري من الله، يكشف عن إرادته وجعله التكويني<sup>(2)</sup>، وبالتالي فإن هذا الاتصال المستمر في الزمان بين الأرض والسماء، هو اتصال غيبي بالضرورة لا يتحمّله إلا مقام الولاية أو الإمامة، الجامع بين قوتي العقل النظري والعملية كما ذكرنا.

وعليه، يمكن الاستنتاج أن الولاية سنة تكوينية إلهية جعلها الله للإنسان طالما بقي على هذه الأرض، وهي أيضاً ولاية ملكوتية غيبية، وولاية عبودية مطلقة لله من حيث شدة قرب الولي من ربه، فتكون من هذه الجهة أعلى من النبوة وأكثر امتداداً في الزمان، من جهة كونها منقّدة لاستمرار إرادة الله في خلقه، وبقاء يد تصرفه مبسوطة في العالم. وهذا هو معنى وجوب بقاء الولاية ومرافقتها لسير البشر ظهوراً وخفاءً في أشخاص معصومين، تنتزل بواسطتهم إرادة الله وولايته على نحو دائم وعام. وهذا الدوام للإمامة في نظر الشيعة الإمامية، هو أكمل مظاهر التوحيد في الولاية مع ضميمته التوحيد في التشريع المتفرّع عن الاعتقاد بالنبوة.

إذن، لا بد لهذا العالم من إنسان كامل يحمل الولاية، و«ليس ثمة شك في ثبوت الولاية وتحقق صراطها الذي يسير عليه الإنسان نحو مراتب كماله الباطني حتى يصل إلى قرب الله؛ .... إن الدليل على ثبوت النبوة ودوامها (الشرائع والأحكام) في عالم الإنسان، يدل أيضاً على ثبوت (الولاية) وفعاليتها ودوامها. كيف يمكن تصور مرحلة من مراحل التوحيد.. أن يكون حياً

(1) البرسي، الحافظ رضي الدين رجب، مشارق أنوار اليقين، بيروت، دار الجوادين، ط1، 2010م، ص 182.

(2) راجع: الكافي، م.س، ج6، ص 78 . 81، باب أن الإمامة عهد من الله معهود، ح1، 2، 4 وص 96 . 103، باب ما نص الله ورسوله على الأئمة واحداً فواحد، ح1.

بالفعل بغير أن يكون هناك وجود الحقيقة الباطنية أو أن يكون العالم الإنشائي مقطوع الرابطة بتلك المرحلة؟ أن يحمل درجات القرب ويكون أهلاً للولاية، ويحافظ على الرابطة الإنسانية بهذه الحقيقية يطلق عليه القرآن اسم (الإمام). أي الذي اختاره الله للتقدم على صراط (الولاية) والإمساك بزمام الهداية المعنوية»<sup>(1)</sup>.

وقد اتضح من هذه الشواهد أن الولاية حقيقة كلية، وصبغة إلهية، وأمر ذاتي يقتضي الظهور، في جميع مظاهر الوجود الواجبة والممكنة، بل هي رقيقة الوجود، فكما أن الوجود له مراتب تشكيكية من الظهور شدة وضعفاً، وكماً ونقصاً، فالولاية كذلك. فالقرب الذي حقق في معناها له أيضاً مراتب متصاعدة، إلى أن ينتهي إلى أقرب القرب إلى الله في الأشياء، فهو «مع كل شيء - المعية القيومية - لا بمقارنة»<sup>(2)</sup>. حيث قرب نسبة إضافية إشراقية محصلة للمضاف إليه، وليس إضافة مقولية معلقة على وجود طرفيها. والمعنى: كما أن الوجود إذا تقهقر في نزوله إلى أدنى درجاته تختفي آثاره وأحكامه حتى يُسلب اسمه ورسمه، فيصبح إطلاقه على الأشياء مسامحة ومجازاً، فكذلك الولاية إذا تدنت ونزلت من أعلى مراتبها إلى الحضيض فإن حكمها يزول ويُسلب عنها اسمها، فلا يقال للأشياء والجاهدين إنهم أولياء لله، وذلك لغياب نور الوجود وغلبة ظلمة العدم وأحكامه، فإذا فارق الوجود تلك الظلمة وارتقى فإنه، حينئذ، يكون متصفاً بالولاية حسب مراتب ترقيه، ومظهراً لأوصاف الولاية وأحكامها. وبهذا المعنى للولاية، ذهب الشيعة الإمامية إلى عدم حصرها في الأئمة، طالما أنها مفهوم تشكيكي، وإن اعتبروا ان مصداقها الاتم في الأئمة تبعاً لتماमितها في النبي الخاتم (ص).

#### المبحث الثالث : الولاية عند العرفاء والصوفية

لا شك أن مفهوم الولاية قد أخذ حيزاً واسعاً ودوراً محورياً في الفكر الصوفي والعرفاني؛ لذلك يصعب الحديث عن الولاية دون التعرض والتطرق لهذا المفهوم عند هذه الفئة.

#### أولاً: الولاية على لسان أهل التصوف

يبدو جلياً، من جملة آراء أعلام التصوف والعرفان، أن الطريق إلى الولاية هو «العلم اللدني» باعتباره أصح وأحكم من العلوم الكسبية. وموضوع الولاية هو الفيض والتجلي والكشف والكرامات، فكل ما يتجلى لهم وينكشف يسمونه «فتوحات العارفين والواصلين»

(1) مطهري، مرتضى، الإسلام ومتطلبات العصر، م.س، ص 387.

(2) نهج البلاغة، ت: صبحي الصالح، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ط4، 2004م، خطبة1، ص 40.

إلى مقام الولاية المحمدية، الوسطة في حقيقة الطاعة والقرب من الحق، فيكون الولي عندهم هو من توالت طاعته وتحقق قربه واتصل مدده، لذا ورد في كتب محققهم أن «معنى الولي يُحتمل أمران:

الأول أن يكون فعيل مبالغة من الفاعل، ويكون معناه: مَنْ توالت طاعته من غير تخلل معصية. والثاني: يجوز أن يكون بمعنى مفعول، وهو الذي يتولى الحق حفظه على الإدامة والتوالي.. يديم توفيقه الذي هو قدرة الطاعة قال تعالى ﴿وهو يتولى الصالحين﴾<sup>(1)</sup>.. ومن جملة كرامات الولي أن يعلم أنه مأمون العاقبة»<sup>(2)</sup>.

وكلا الوصفين واجب حتى يكون الولي ولياً، ومحفوظاً مثلما أن النبي معصوم. وعند بعضهم «لا يكون الولي ولياً حتى يثبت لأشد الأهوال وأعظمها خطراً.. لأن الولي يجلسه الله على كرسي التوحيد ويرفع عنه الحجب، ويدخله دار الفردانية، ويكشف له عن الجلال والعظمة، فإذا وقع بصره عليهما يبقى بلا هو ويفنى في الله»<sup>(3)</sup>.

وبهذا التقرير، اتسعت دائرة الولاية عند المتصوفة لتشمل دائرة النبوة، وظهرت النسبة بينهما، كما ذكرنا أنها المحيطة العامة، ونظير هذا المعنى تكرر بتعبير آخر وهو «أن فلك الولاية هو الفلك المحيط الأعم الأتم الأكمل العقلي، وفلك النبوة هو الفلك الأتم النفسي، وفلك الرسالة هو الفلك القريب المثلث الهيولي»<sup>(4)</sup>.

وبناءً على محيطية الولاية تميز الأولياء بأربعة مقامات:

الأول: مقام خلافة النبوة. الثاني: مقام خلافة الرسالة. الثالث: مقام خلافة أولي العزم. الرابع: مقام خلافة أولي الاصطفاء. فالمقام الأول للعلماء، والثاني للأبدال، والثالث للأوتاد، والرابع للأقطاب. والوالي الذي يصلح أن يكون مربياً هو الوالي السالك؛ لأنه تام التصرف والتدبير على نفسه، وولاية التصرف في غيره، وهو الولي بالفعل، فمن «له الولاية على نفسه يجوز له الولاية على غيره، وإذ جاز ذلك في عرف الشرع، جاز في عرف الحقيقة، فإن الحقيقة على وزن الشريعة. وأما مظاهر الأولياء ومراتبهم في جميع الأسماء الإلهية [منها]:

(1) سورة الأعراف: الآية 196.

(2) القشيري، أبو القاسم عبد الكريم بن طلحة، الرسالة القشيرية، تح: نواف الجراح، بيروت، دار صادر، ط2، 2006م، ص 239 . 241.

(3) الزين، سميح عاطف، الصوفية في نظر الإسلام، م. ص، ص 171 . 172.

وراجع: أبو خزام، أنور فؤاد، معجم المصطلحات الصوفية، ت: جورج متري عبد المسيح، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 1993م، ص 188.

(4) ابن عربي، محي الدين، تنزل الأملاك في حركات الأفلاك، تح: نواف الجراح، بيروت، دار صادر، ط1، 2003م، ص 36.

عبدالله، هو العبد الذي تجلى له الحق بجميع أسمائه، فلا يكون في عباده أرفع مقاماً وأعلى شأناً منه لتحقيقه باسمه الأعظم واتصافه بجميع صفاته، ولذا خصّ (ص) بهذا الاسم في قوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُ لَمَّا قَامَ عَبْدُ اللَّهِ يَدْعُوهُ﴾<sup>(1)</sup>. فلم يكن هذا الاسم إلا له وللاقطاب من ورثته وتبعيته، وإن أطلق على غيره مجازاً لاتصاف كل اسم من أسمائه جميعها بحكم الواحدية<sup>(2)</sup>.

وهكذا تتضح أهمية مكانة الإنسان - الولي في أدب التصوف، وأشرافية مقامه بالولاية، وتمخّضه في الأسماء الإلهية، حتى نال لقب عبدالله المختص بخاتم النبوة، بحيث يكون اللاهوت والناسوت وجهين لحقيقة واحدة<sup>(3)</sup>، وليسا طبيعتين منفصلتين<sup>(4)</sup>، بمعنى أن هناك حقيقة واحدة، لكن لها باطن وظاهر، الأول اللاهوت، والثاني الناسوت، ويُطلق عليهما أحياناً: الربوبية والعبودية. فاتخذ الإنسان الولي في عباراتهم أوصافاً عاليةً مثل: هو صورة الهيئة، وشريف المنزلة، والمرتبة، والعالم الأصغر الذي هو روح العالم الأكبر وعلته وسببه وأكمل الموجودات، وأنه خلق وحق؛ لأن كل ما سوى الإنسان خلق فقط، والمختصر الشريف الجامع لجميع معاني العالم الكبير، والنسخة الجامعة لجميع الأشياء الموجودة في العالم الكبير، ولجميع الأسماء الكائنة في الحضرة الإلهية، والكون الجامع، وكل ما في عالم الأكوان مسخّر له، وملخّص فيه، وأكمل مجالي الحق، والحضرة الإلهية الأسمائية والصفاتية. ولهذا أصبح خليفة الله في الأرض وأبناؤه خلفاءه، بل ويفوق الملائكة؛ لأنهم مظهر صفات مجال الحق، في حين أن الإنسان الولي مظهر صفات الجمال والجلال معاً<sup>(5)</sup>. وإذا كان هذا مقام الولي، فيصح القول بأن الإنسان الكامل أو الأكمل ليس أمراً ممكناً فحسب، بل واجب أيضاً نظراً لتحقيقه بالاسم الأعظم الجامع لجميع الأسماء والصفات الإلهية. فلأسم الأعظم مظهر متحقق يمثله الإنسان الكامل المتعّين في الحقيقة المحمدية، والنور المحمدي ونور أوليائه وأوصيائه مصاديق له؛ لأنهم أول حقيقة ظاهرة، وأكمل أفراد النوع الإنساني، بل الحقيقة المحمدية أزلية بناء على حديث: «كنت نبياً وآدم بين الماء والطين». والمراد بالحقيقة المحمدية عند أهل العرفان، الموجود الماوراء طبيعي «والمفعولي الإبداعي» المساوي للعقل الأول في اصطلاح الحكماء، والحقيقة الكلية، ليس

(1) سورة الجن، الآية: 19.

(2) الخالدي، أحمد النقشبندي، الأولياء وأوصافهم، ت: أديب نصرالدين، بيروت، الانتشار العربي، ط1، 1997م، عدد1، ص 27 . 30وص 215 . 222.

(3) كما في مدرسة ابن عربي وأتباعه.

(4) كما في مدرسة الحلاج القائل بالثنوية ولم يذهب إلى الوحدة بينهما رغم اعتقاده بالحلول.

(5) راجع: ابن عربي، الفتوحات المكية، م.س.، ج1، ص 216.

بمعنى كلية منطقية أو مفهومية أو ذهنية، بل كلية إحاطية انبساطية، وحقيقة عينية ذات مراتب مضاعفة، أي مرتبة النبوة ثم الرسالة ثم الولاية الكلية. وهكذا يكون جميع الأنبياء والرسل من آدم إلى عيسى (ع) مظاهر هذه الحقيقة<sup>(1)</sup>.

وهذه العناية بأدب الولاية في المنظور الصوفي السني، تتطابق مع الولاية في عالم العرفان الشيعي؛ بحيث وصل بها المتصوفة إلى أعلى مقاماتها، لإحاطتها بالوجود وعدم انقطاعها بعد النبوات والرسالات، لذلك سمى الله نفسه باسم الولي فقال ﴿الله ولي الذين آمنوا﴾<sup>(2)</sup>. بحيث يجري اسمه في العباد في الدنيا والآخرة، ويظهر في أولياء الله الذين لا يمكن خلو العالم منهم ما دام الله الولي<sup>(3)</sup> باقياً.

وبهذا المعنى المطلق لمقام الولي، ينسجم الكلام عنده المتصوفة في ترجيح الولاية على النبوة، بما امتازت به من الفناء في الحق. ويؤيد هذه القويمية للولاية تعريف بعض أعلامهم لها بأنها «قيام العبد بالحق عند الفناء عن نفسه، وذلك بتولي الحق إياه حتى يبلغه غاية مقام القرب والتمكين. والولي هو العارف بالله وصفاته بحسب ما يمكن. [أو] من تولى الحق أمره، وحفظه عن العصيان، ولم يخله ونفسه بالخذلان، حتى يبلغه في الكمال مبلغ الرجال»<sup>(4)</sup>.

وأفضلية الولاية، هي من جهة استمرارها في إيصال الخلق إلى القرب التام من الحضرة الإلهية في الدنيا والآخرة، لكن ومع ذلك تبقى النبوة فوق الولاية من جهة استمرار الرسالة؛ لأن مقامها لا يمكن أن يعلو عليه أحد من الناس، سوى من اصطفاها الله لها؛ ولأن الرسالة باقية مع الولي وحاكمة عليه، وطاعة الرسل واجبة على الأولياء؛ لأنهم تحت لواء الأنبياء، بل وكراماتهم ملحقة بمعجزات الأنبياء ومؤكدة لها ومصدقة للنبي. وصدق الولي في ولايته، وإيمانه بالإسلام حقيقة وشريعة، يدلان على أن ما يحدث على يديه هو كرامة للنبي ظهرت كرامته على واحد من أمته، تكون داخلة في جملة معجزات النبي<sup>(5)</sup>، ويؤيده قوله بالعصمة للأنبياء والحفظ للأولياء، وهو واضح في كون العصمة فضيلة ترجيح على

(1) راجع: ابن عربي، الفتوحات المكية، ج10، ص 94.

(2) سورة البقرة، الآية 257، وسورة الشورى: الآية 28.

(3) راجع: قيصري، محمد داود، شرح فصوص الحكم، تح: جلال الدين آشتياني، طهران، شوكت انتشارات علمي وفرمنكي، ط3، 1386هـ، ص 413 . 419 [الفص الشيتي]. وص 813 . 825 [الفص العزيزي].

(4) عبدالله، إمام حنفي، الآراء الكلامية والصوفية عند القشيري، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ط/2006م، مج2، ص 709.

(5) راجع: القشيري، الرسالة القشيرية، م.س.، ص 235 . 238.

الولي؛ لأنها واجبة في الأنبياء وليست كذلك في الأولياء، وإنما يكفيه الحفظ «حتى لا يصرّ على الذنوب إن حصلت آفات وزلات، فلا يمتنع ذلك في وصفهم»<sup>(1)</sup>. لكن المفارقة أن الولي رغم أنه محفوظ وليس معصوماً، إلا أن له الولاية التكوينية وقدرة التصرف في الكون لدى القشيري<sup>(2)</sup> (376 هـ - 465 هـ) وأتباعه، مع أنه يُعد في معتدلي المتصوفة<sup>(3)</sup> ولم تمنع وسطيته في التنظير لفضيلة التصرف في الموجودات لدى الولي، بل والتنظير للأوتاد الذين يحفظون نظام العالم، وغير ذلك من مصطلحات القطب والغوث والابدال، المتمثلين لكبار الأولياء في كل زمان، وهذا ما يفهم من نصه بأن «الأرض تنقص بموت العلماء، وعند الصوفية بموت الأولياء... (ف) إذا أصاب الناس بلاء ومحنة فزعوا إليهم»<sup>(4)</sup>، فإن قوله تعالى ﴿أولم يروا أنا نأتي الأرض ننقصها من أطرافها﴾<sup>(5)</sup>. فيها إشارة إلى أن النقصان في الأطراف هو موت أولياء الله. أما الأوتاد فهم: «الرجال الأربعة الذي هم على منازل الجهات الأربع من العالم، أي: الشرق والغرب والشمال والجنوب بهم يحفظ الله تلك الجهات، لكونهم محال نظره تعالى. أما القطب فهو الواحد الذي هو موضع نظر الله من العالم في كل زمان»<sup>(6)</sup>.

### ثانياً : الولاية والانسان والكامل

وقد أعطى هذا التأويل للآيات، ولمقامات الأولياء وأحوالهم، تسويغاً معرفياً وافياً للقول بنظرية الإنسان الكامل، الذي يدور مدار الحقيقة المحمدية، السائدة في مؤلفات التصوف باعتباره حائزاً على أعلى مقامات التمكين، ومشمولاً بالعناية الإلهية، فتكون نفسه نفساً كاملة، وتصح له الوراثه، وهو مقام ليس بعده غاية، حيث يصل الولي إلى حال يتجلى الله بذاته على العبد، بحكم فيضه الدائم، وهذه التجليات الإلهية لا يملك فيها العبد شيئاً إلا قبوله لها من حيث كونه (ذات صرف) لها استعداد للانطباع من جهة ما تعينه من تجليات الحق على أوليائه بأفعاله، فيشهد الولي قدرة الله في الأشياء، ثم تجليه في أسمائه،

(1) الرسالة القشيرية، م.س.، ص 240.

(2) هو عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك بن طلحة أبو القاسم القشيري إمام الصوفية، وصاحب الرسالة القشيرية في علم التصوف، ومن كبار العلماء في الفقه والتفسير والحديث والأصول والأدب والشعر، (376 هـ - 465 هـ).

(3) راجع: عبد الله، امام حنفي، الآراء الكلامية والصوفية عند القشيري، م.س.، ص 724.

(4) م. ن، ص 728 . 729.

(5) سورة الرعد، الآية 41.

(6) عبد الله، الآراء الكلامية والصوفية عند القشيري، م.س.، ص 729.

فإذا تجلى على عبده باسمه «اصطلم»<sup>(1)</sup> العبد تحت أنوار ذلك الاسم، فإذا ناديت بهذا الاسم أجابك العبد، لوقوع ذلك الاسم عليه»<sup>(2)</sup>.

والتجلي بالأسم الأعلى على الولي، هو تجلي الله باسمه (الله)، حينئذ يصطلم الولي لهذا التجلي ويندك جبله، ويمحو اسم العبد، ويبقى اسم الله، وهو مقام البقاء في الباقي حيث يفنى العبد عن وجوده، ثم يبقى في الباقي، أي في الاسم الإلهي، فيرتفع الولي من مقام الإجمال كتجلي الحق في اسمه (الله)، إلى مقام التفصيل كتجليه تعالى في اسمه (العليم)، ويستمر الولي في الارتقاء إلى أن ينتهي إلى اسمه (القيوم)، عندها ينتقل الولي به من تجليات الأسماء إلى تجليات الصفات، فإذا تجلى عليه بصفة «سبح العبد في تلك الصفة وكان موصوفاً بها»<sup>(3)</sup> وهذا معنى قولهم إن الله قد تجلى لنفسه، أي حين ينتقي هنا وجود العبد تماماً، فيكون الولي في مرتبة حضرة الإنسان الكامل، أو مرتبة تجلي الذات الإلهية، والانفتاح عن المنظر الأعلى، فيحل الولي في مقام اللطيفة الذاتية بدل اللطيفة الصفاتية، فيكون (عبد ذاتي) مقابل (العبد الصفاتي). فالإنسان الكامل هو هذا العبد الذاتي. أو هو (الفرد المصطفى) في اصطلاح آخرين؛ لأن الاصطفاء هو المبدأ الذي تبدأ مسيرة الولاية نحو مرتبة الإنسان الكامل حيث يبدأ الحق بمخاطبته «يا عبد، أخلصتك لنفسي يا عبد، إن نوري طلع عليك فجئت به إلي. إن ربك الذي سواك لنفسه واصطفاك لمحادثته، وأشهدك مقام كل شيء منه، لتعلم أن لا مقام لك في شيء من دونه، إنما مقامك رؤيته، وإنما إفرادك حضرته»<sup>(4)</sup>.

وبهذا الخطاب بين الحق والولي، يبلغ المعنى الصوفي تمام اكتماله، فالاصطفاء للمحادثة والمخاطبة شرط في السير إلى الكمال، ولا يمكن بلوغه إلا إذا كان الولي في حضرته حصراً. وهذا هو معنى مقولة «الفرد المصطفى» التي تأسست في نصوص هذا التصوف، ولعلها كانت توطئة لمقولة (الإنسان الكامل) التي شهدت مداها عند صاحب الفتوحات المكية ومدرسته، حيث نطالع في بعض متونه قوله: «فأوجد في هذا المختصر الشريف، الذي هو الإنسان الكامل، جميع الأسماء الإلهية، وحقائق ما خرج عنه في العالم الكبير المنفصل، وجعله روحاً للعالم، فسخر له العلو والسفل لكمال الصورة، فكما أنه ليس بشيء من

(1) الاصطلام: الوله الغالب على القلب والقريب من الهيمن.

(2) الجبلي، عبد الكريم، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، القاهرة، مطبعة صبيح بالأمر، ط1، 1960م، ج1، ص 36.

(3) م. ن ، ج1، ص 37.

(4) اليوسف، يوسف سامي، مقدمة لعبد الجبار النفري، دمشق، مؤسسة علاء الدين، ط2، 2004م، ص 67 . 68.



العالم إلا وهو يُسبَّح بحمده، كذلك ليس شيء من العالم إلا وهو مسخَّر لهذا الإنسان، لما تعطيه حقيقة صورته»<sup>(1)</sup>. والنص ظاهر في البناء على ما سبقه من مصطلح (الفرد المصطفى)، وهذا يؤكد دعوى أن ظاهر الولاية والولي في المنظور الصوفي هي امتداد مباشر لنظرية الولاية والمهدوية عند الشيعة الاثني عشرية<sup>(2)</sup>.

لهذا المعنى، يقرر بعض المحققين أن إمكانية خلافة الله لا تتحقق إلا في الإنسان الكامل، الحقيقي المتجلي فيه الاسم الأعظم، معللاً بأن الغاية القصوى في إيجاد هذا العالم الكوني ومكوناته الحسية هي خلقة الإنسان، وغاية خلقة الإنسان مرتبة العقل المستفاد، أي مشاهدة المعقولات والاتصال بالملأ الأعلى، بعدما «يترقى إلى عالم الإنسانية فيدرك الأشياء التي لا تدخل في حس ولا تخيل ولا هم. ويطلب الآخرة والبقاء الأبدي، ومن هنا يقع عليه اسم الإنسانية بالحقيقة، وهي الروح المنسوبة إلى الله. وفي هذا الباب يفتح له باب الملكوت فيشاهد الأرواح المجردة.. وأعني بها الحقائق المحضة المجردة عن كسوة التلبس وغشاوة الأشكال.. ثم يترقى إلى درجة العشاق، العاكفين حول جنابه، المقتصرين على ملاحظة جمال الحضرة الإلهية، يسبحون الوجه ويقدمونه لا يفترقون، وهذا غاية الكمال الإنساني وهو مقام يشترك فيه الأنبياء والأولياء»<sup>(3)</sup>. حيث يحظى الإنسان بمقام الخلافة، ويصبح محلاً لشوق الكائنات إلى كماله الذي وصل إليه، بتكامل القوتين النظرية والعملية لديه، فهما يمثلان كمال الاستعدادات الإنسانية<sup>(4)</sup>.

من هنا يمكن القول: إن الإنسان الكامل هو حقيقة واحدة لها مراتب متعددة كائنة في الإنسان، وهي: النفس، والقلب، والعقل، والروح، والسرّ، والخفي، والأخفى<sup>(5)</sup>.

وبالعودة إلى أدب الولاية في العرفان الشيعي، نلاحظ أن موضوعها ومباحثها مؤسسة سلفاً في مباحث أعلام التشييع، ومبسوطة بنحو واف؛ حيث يمكن القول إن هذه النظرية تشكل مذهباً عرفانياً له أصالة تميّزه. فنطالع مثلاً أن الولاية هي: «حقيقة كلية وصفة الهية، وشأن من الشؤون الذاتية التي تقتضي الظهور، ويظهر حكمها من جميع الأشياء، من الواجب

(1) اشتياني، شرح فصوص الحكم للقيصري، م.س، ص 127 . 137.

(2) راجع: م.ن، ص 1154 . 1156.

(3) الشيرازي، صدر الدين محمد، الشواهد الربوبية، ت: ملا هادي سبزواري، جلال الدين الأشتياني، قم، مؤسسة بستان كتاب، ط1، 1382هـ، ص 406 . 408.

(4) راجع: الشيرازي، صدر الدين، المبدأ والمعاد، م.س، ص 352 . 357، ص 311.

(5) راجع: الشيرازي، صدر الدين محمد، مفاتيح الغيب، ت: نجفقلي حبيبي طهران، بنياد حكمت اسلامي صدرا، ط1/1386هـ ج2، ص 825.

والممكن، فهي رفيق الوجود يدور معه حيثما دار»<sup>(1)</sup>.

وموضوع هذه الولاية الخاصة، تمثلت في أصدق مثال لها وهو الإنسان الكامل، فهو عندهم «مجلى تام للحق، يظهر الحق به من حيث ذاته، وجميع أسمائه وصفاته وأحكامه واعتباراته على نحو ما يعلم نفسه بنفسه في نفسه، وما ينطوي عليه من أسمائه وصفاته، وسائر الأحكام والاعتبارات وحقائق معلوماته التي في أعيان مكّوناته دون تغيير يوجب نقص القبول، وخلل في مرآتيه يفضي بعدم ظهور ما ينطبع فيه، على خلاف ما هو عليه في نفسه.. فإن آخر مراتب كمال المطاوعة هو مقام الإنسان الكامل»<sup>(2)</sup>.

كما يمكن فهم معنى الولاية والإنسان الكامل عند أحد أهم المؤلفين في العرفان الشيعي، أعني السيد حيدر الأملي<sup>(3)</sup> (720 هـ - بعد سنة 782 هـ) من محاولة المقارنة والتوليف الذي نظر له بين التصوف والتشيع، والاستفادة ما أمكن من تأملات المذهبيين في مسائل النبوة والولاية<sup>(4)</sup>.

وهذه الحقيقة المشتركة بينهما لا يتم الوصول إليها، بنظر الأملي، إلا بإلهام ربوبي ولطف إلهي بعد «مشاهدة حقيقة الطائفتين وتوجه كل واحدة منهما إلى النقطة الحقيقية التوحيدية» كتوجه الخطوط من الدائرة المحيطة إلى النقاط المركزية<sup>(5)</sup>.

ويمكن الاستنتاج مما تقدم، بأنّ هذه المقامات للولاية التي قررت في متون التصوف والعرفان، تعود في منشئها إلى معنى القرب أو القرية التي هي غاية سر الولي، وشاعت في شروح المدرستين، بل نجدها حتى في بعض دراسات المستشرقين، حيث استفادوا أنّ الولاية في حقيقتها تعني القرب وإن لم يكن هؤلاء الأولياء المقربين على مظهر وشخصية واحدة، وإنما يظهر كل ولي بشخصية وعلم وعمل وحال مختلفة عن غيره من الأولياء، ويعود سبب اختلافهم إلى اختلاف شخصية الأنبياء بناء على أنّ الولي هو وارث لنبي

(1) الأشييتاني، أحمد، رسالة في الإنسان الكامل والولاية التكوينية، بيروت، دار الهادي، ط1، 2002م، ص 58.

(2) القونوي، صدر الدين، رسالة النصوص، ت: حامد ناجي أصفهاني، قم آيت إشراف، 1390هـ، ص 131 . 133.

(3) فقيه، عارف، متكلم، مفسر. وهو من شرح ابن عربي لكنه خالفه في موارد عدة أهمها ختم الولاية.

(4) راجع: Corbin.H, *Histoire de la philosophie islamique*, v1, p275, Paris, Gallimard, 1986.

Et: Corbin.H, *em islam iranien*, v3, p197. Paris, Gallimard, 1979, et t3, Ch1, p 178 – 190.

(5) الأملي، حيدر، جامع الأسرار ومنبع الأنوار، ت: سيد جواد طباطبائي، تقديم: هنري كوربان وعثمان يحيى، بيروت،

مؤسسة التاريخ العربي، ط1، 2005م، ص7 وص611 . 615. وراجع: الأملي، حيدر، تفسير المحيط الأعظم

والبحر الخضم في تأويل كتاب الله العزيز المحكم، ت: محسن الموسوي التبريزي، قم، المعهد الثقافي نور على نور،

ط1، 1422هـ، مج3، ص24 . 25. وكذلك: الأملي، حيدر، نص النصوص في شرح الفصوص، ت: هنري كوربان، وعثمان

يحيى، طهران، المعهد الثقافي، ط2، 1988م، ص167.

معين في نمط علمه وحاله. كما استنتجوا أنّ الولي هو إنسان أولاً وآخراً، في مشاعره، وفي هذه الحال يكون في أعلى درجات القرب من الله ومن الناس في الوقت ذاته، اقتداءً بسيرة الأنبياء بين أقوامهم<sup>(1)</sup>.

### ثالثاً: الولاية المحمدية (الإنسان الكامل) وأقسامها

ولهذا قرّر أهل العرفان بشكل عام، في هذا المقام الشهودي، أن للنبوّة والولاية اعتبارين: «اعتبار الإطلاق واعتبار التقييد، والنبوّة المطلقة هي الحقيقة الحاصلة في الأزل الباقية في الأبد، ولسانها (كنت نبياً وآدم بين الماء والطين)... وهي اطلاع النبي المخصوص بها على استعداد جميع الموجودات بحسب ذواتها وماهيتها وصاحب هذا المقام هو الموسوم بالخليفة الأعظم وقطب الأقطاب والإنسان الكبير والآدم الحقيقي... وباطن هذه النبوّة هي الولاية المطلقة، وهي عبارة عن حصول مجموع هذه الكمالات بحسب الباطن في الأزل وبقائها إلى الأبد، ويرجع إلى فناء العبد في الحق وبقائه به.

والنبوّة المقيدة هي الإخبار عن الحقائق الإلهية، أي معرفة ذات الحق وصفاته وأحكامه.. وقس عليها الولاية المقيدة.. وهذه المرتبة من حيث جامعيتها الاسم الأعظم لخاتم الأنبياء ومن حيث ظهورها في الشهادة بتمامها لخاتم الأولياء، فصاحبها واسطة بين الحق وجميع الأنبياء والأولياء... ثم المراد بخاتم الأولياء ليس من لا يكون بعده ولي في الزمان، بل المراد به من يكون أعلى مراتب الولاية وأقصى درجات القرب مقاماً له، بحيث لا يكون من هو أقرب منه إلى الله، ولا يكون فوق مرتبته في الولاية مرتبة»<sup>(2)</sup>.

والمشار إليه في هذا النص الأخير هي الولاية الخاصة، التي تتعلق بأهل الله الفانين في ذاته، والباقيين ببقائه، والمتلبس بهذه الولاية هو صاحب قرب الفرائض، ولها جهتان: جهة مقام يختص بمحمد وآله، وجهة حال يختص بالأنبياء السابقين وأوصيائهم. والبحث عند الشيعة الاثني عشرية يدور حول ولاية المقام، حيث الولاية الخاصة الظاهرة في الولاية المحمدية، قد تظهر مقيدة باسم من الأسماء وحد من حدودها، وقد تظهر مطلقة عن الحدود ومجردة في القيود، فتبدو جامعة لظهورات جمع الأسماء والصفات، حائزة على جهات تجليات الذات المقدسة.

والحاصل أن الولاية المحمدية قسمان: مطلقة وكلية باعتبار كلية روحه المسمى بالعقل

(1) راجع: Chodkiewich, Michel, Le sceau des saints, khatm-al-awliya', traduit intégralement et présenté par slimane Reyki, beyrouth [Heritate spirituel] ed : al bouraq, 2005, ch : 3-0, 8-9.

(2) الأشيتاني، رسالة الولاية، م.س.، ص 358 . 359.

الأول، ومقيّدة وجزئية باعتبار روحه الجزئي المدبّر لبدنه صلى الله عليه وآله وسلم، وكلّ من القسمين له مراتب: للمقيّدة بالعدة، وللمطلقة بالشدة، ولعلّ عالماً من علماء أمة محمد يكون خاتماً لولايته المقيّدة، ويكون وصيّ من أوصيائه خاتماً لولايته المطلقة. وقد يسمّون الولاية العامة بالمطلقة، ويطلقون على الولاية الخاصة الولاية المقيّدة المحمدية.

وفي فتوحاته، اعتبر ابن عربي أن كل نعت إلهي يكون عام التعلّق بالضرورة، ما عدا بعض النعوت مثل «نعت الولاية لا ينسبه الله لنفسه إلا بتعلّق خاص للمؤمنين خاصة والصالحين من عباده وهو ذو النصر العام في كل منصور. ولما كان نعتاً إلهياً هذا النصر المعبر عنه بالولاية وتسمى سبحانه به وهو اسمه الولي، وأكثر ما يأتي مقيّداً ﴿والله ولي المؤمنين﴾<sup>(1)</sup>.. هذا لسان الخصوص [أما] لسان العموم، فالولاية من الله عامة في مخلوقاته من حيث هم عبده، وبهذه الولاية تولّاهم في الإيجاد..»<sup>(2)</sup>. كما تولّاهم بإنزال الشرائع المبينة لمصالح عالمي الشهادة والغيب، وهذا معنى أن ولاية الله عامة التعلّق. وهي ولاية الحق أو ولاية الولاية الكونية على الخلق، والولاية البشرية، وقسم من هؤلاء لهم ولاية النصرة التي هي «قبول بعض أحكام الأسماء الإلهية.. بمجرد أفعالهم وما يظهر في أكوانهم، لكونهم قابلين لآثار الأسماء فيهم فينزلون بهذه الولاية منازل الحقائق الإلهية، فيكون الحكم لهم مثل ما هو الحكم للأسماء بما هم عليه من الاستعداد، وهذه الولاية في أصحاب الأحوال أظهر في العامة من ظهورها في أصحاب المقامات، وهي في أصحاب المقامات في الخصوص أظهر من ظهورها في أصحاب الأحوال، ولكن مدرّكها عسير.. فالحق لأصحاب المقامات من الأولياء مطيع ولكلامهم سميع لهم جميع المقامات والأحوال»<sup>(3)</sup>.

وعلى هذا الفهم، بنى بعض أهل المعرفة فذلكة هذا التقسيم بأن «الولاية تنقسم إلى المطلقة والمقيّدة، لأنها من حيث هي صفة إلهية مطلقة، ومن حيث استنادها إلى الأنبياء والأولياء مقيّدة، والمقيّد متقوم بالمطلق، والمطلق ظاهر في المقيّد. فولاية الأنبياء والأولياء كلهم جزئيات الولاية المطلقة، كما أن نبوة الأنبياء جزئيات النبوة المطلقة. وتنقسم [الولاية] بالعامة والخاصة: والأولى: هي التي تعم جميع المؤمنين بأصنافهم...

والثانية: وهي الخاصة تختص بالسالكين عند فنائهم في الحق وبقائهم به علماً وشهوداً وحالاً لا علماً فقط، فالخاصة عبارة عن فناء العبد في الحق ذاتاً وصفة وفعلاً المعبر عنه بالحق

(1) سورة البقرة، الآية 257.

(2) ابن عربي، الفتوحات المكية، م.س.، ج2، ص 243 . 244.

(3) ابن عربي، الفتوحات المكية. م.س، ج2، ص 249 . (الباب 153).

والطمس والمحو، إشارة إلى توحيد الذات والصفات والأفعال . بل أثراً أيضاً...»<sup>(1)</sup>. وهكذا يظهر من تحقيقات الشيعة الاثني عشرية، أن الولاية هي المحور الذي تدور حوله معاني الميثاق والعهد والطاعة والبراءة، والموالاتة التي لا يتم إيمان العبد إلا بامتثالها والمعرفة بأنهم أفضل الخلق حدوثاً وبقاءً كما اقتضته الإرادة الإلهية وحكمة الوجود، فهم «شجرة النبوة، وبيت الرحمة، ومفاتيح الحكمة، ومعدن العلم...»<sup>(2)</sup>؛ وعلّة ذلك «لأنهم الآخذون بالعهد والمأخوذ بهم في كل عالم، وكل نبي وغيرهم شروط لهم ومقدمات ظهورهم... لأن الله نشر أفعاله التي أودعها فيهم منهم وبهم، وهو جميع تفاصيل الوجود ففيهم صفاته ظهوراً ودلالة، وهو الأصل والعود لهم، وكلّ في مقامه من غير اتحاد ولا حلول.. بل كصورة المرآة... فليست حقيقتها ولا جزءها، ولكن بتجليها لظهورها لها، بها ظهرت وتميّزت...»<sup>(3)</sup>.

لذلك ورد في بعض التعريفات أن «الولاية استعملت في القرب على اختلاف مفهوماته النسبي منه والحقيقي، وفي لسان التحقيق هو بمعنى كون الولاية عبارة عن التحقق بحقيقة النقطة الاعتدالية المنسوبة إلى كليات الأسماء والحقائق الإلهية... حيث كان لكل اسم وحقيقة من الحقائق والأسماء الكلية نقطة اعتدال جامعة لجميع ما هو تحت حيطه ذلك الاسم الكلي الجامع... فتلك النقطة الاعتدالية هي نقطة الولاية لقربها من أحدية العين المطلق.. والتي هي عين الولاية، حينئذ يكون ذلك الإنسان المتحقق بتلك النقطة [الاعتدالية الوجدانية] ولياً مقرباً.. وبقدر قربته من تلك النقطة يكون حظّه من الوراثة المحمدية»<sup>(4)</sup>.

وعلى هذا، فالولاية هي قطب رحى التكوين والتشريع، وحبل الله الممدود إلى جميع خلقه، والعروة الوثقى العاصمة من سوء العاقبة، وهي من حقيقة التشريع وعلته المبقية؛ لأن بها تظهر حقيقة الدين، وعندها يختم مقام الاصطفاء والخُلة وكل المقامات.

وبهذا التنظير، يظهر سبب كون النبي محمد (ص) بأنه أفضل الخلق؛ لأنه جامع للحقيقتين النبوة والولاية. ومعنى كونه أفضل الأنبياء من جهة ولايته التي هي دائرة الباطن الأوسع من النبوة، فتشمل أفضليته جميع الأولياء؛ لأنه من حيث ولايته مطلع على الحقائق والمعارف فينبئ عنها، وهذا المقام للولاية، كنبوته، اختصاص إلهي، فاستحق قوله

(1) الأشتياني، الميرزا أحمد، رسالة الولاية (ضمن الرسائل الأربعة عشر)، ت: رضا الأستاذي، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ط2، 1423هـ، ص 350 . 356.

(2) م.ن.، ص 87 . 88.

(3) القطيفي، محمد علي آل عبد الجبار، ثلاث رسائل، ت: حلمي السنان، قم، اسماعيليان، ط1، 1416هـ، ص 77 . 79.

(4) الكاشاني، لطائف الأعلام في إشارات الإلهام، م.س.، ص 564 و 569.

صلى الله عليه وآله وسلم : «ما خلق الله خلقاً أفضل مني» بفضل الولاية، فهو يشير إلى «مقام تعينه الخلقى، فإنه في الخلقية أول التعينات وأقربها إلى الاسم الأعظم، إمام أئمة الأسماء والصفات، وإلا فهو مقام ولايته الكلية العظمى وبرزخيته الكبرى والهولوية الأولى، المعبر عنها بـ(دنا فتدلى) و(الوجود الانبساطي الإطلاقي) و(الوجه الدائم الباقي) المستهلك في كل الموجودات والتعينات والمضمحل لديه جميع الرسوم لا نسبة بينه وبين شيء لإحاطته القيومية بكل ضوء وفيء.»<sup>(1)</sup>.

وبحسب التحقيق الشيعي الامامي للولاية المحمدية، فرع أهل المعرفة عندهم مقامات أربعة لأوصيائه:

أ . مقام البيان: هو المثال الملقى في هويات الخلائق المظهر للتوحيد، بمعنى يجعل الله من خلقه مثلاً يدل عليه، وهم محمد وآله باعتبار كونهم أفضل خلق وأقربهم إلى الحق، وبهم يعرف الخلائق الحق لأنهم الأعراف الذين لا يعرف الله إلا عن طريق معرفتهم، وجعلهم الله معادن لكلماته وأركاناً لتوحيده، لأن المقام الذي فرق بينه وبين الله إلا أنه عبده، هو ظهوره للعبد بالعبد وهم (ع) تلك المظاهر، والمثال الأكبر الذي ظهر به الحق لخلقهم كي يعرفوه ويعبدوه، فمن عرف هذا المثال فقد عرف الله ووصل إلى اليقين. فمقام البيان لأهل البيت يعني ظهور الله للخلائق جميعها بهم (ع)، لأنهم كلمته التامة، وأسماءه الحسنى، والمثال الأعلى الذي ليس كمثلته شيء.

ب . مقام المعاني: بمعنى أنهم معاني فيوضات الحق في الأمور الشرعية والوجودية ويقومون مقام علمه وكرمه، وقدرته، ورحمته، وعينه، كما ورد في الدعاء «السلام عليك يا عين الله الناظرة ويده الباسطة وأذنه الواعية، وحكمته البالغة، ونعمته السابغة، ونقمة الدامغة... واسم الله الرضى ووجهه المضيء وجنبه العلي»<sup>(2)</sup>. وهذا المقام هو باطن الباطن، وسر السر، وسر على سر، وحق الحق باعتبار، أي أنهم معاني علمه تعالى، وحكمه وأمره، فقولهم (ع) نحن معانيه<sup>(3)</sup>؛ لأن هذه المعاني بالنسبة إلى الذات ليست شيئاً إلا بالذات، فهي بالنسبة إلى الذات أسماء معان، وبالنسبة إلى آثارها أسماء أعيان، وذوات قائمة على آثارها وأعراضها بما قبلت من إمداداتها، فمقام المعاني يشبه عالم المصادر بالنسبة لمشتقاتها، أي إن مقام المعاني هو أصل لجميع ظهورات الحق، ومعاني ظهوراته تعالى

(1) الخميني، روح الله الموسوي، مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، م.س.، ص 75.

(2) القمي، عباس، مفاتيح الجنان، م.س، ص 401 الزيارة السادسة لأمر المؤمنين.

(3) أنظر حديث جابر بن عبدالله عن أبي جعفر (ع) قال: «يا جابر عليك بالبيان والمعاني..» (الزيارة الجامعة).

هم أولياؤه من أهل البيت.

ج . مقام الأبواب: هو مقام ترجمة الفيوضات الربانية والسبحات الإلهية لجميع الخلق؛ فيكون أهل البيت (ع) باباً لكل ما تحتاج إليه المخلوقات<sup>(1)</sup>. وهذا المقام هو باطن الظاهر، وسفارة الله وترجمة وحيه. فهم مدد الله للسائلين على أبوابه، فهم (ع) الأبواب، والسائلون هم جميع درجات الوجود من السلسلة الطولية، الطالبون للفيض والمدد من الله عبر بابه، وهو محمد وآله لذا قال تعالى، ﴿وَأَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا﴾<sup>(2)</sup>.

د . مقام الإمامة: هو مقام الحجة البالغة وآية الله الكبرى الدالة على الحق، ومقام خليفة الله في عالمي الشهادة والآخرة، فأمرهم ونهيهم هما أمر الله ونهيه نظراً لعصمتهم في العلم والعمل. فالإمام في هذا المقام يكون موضع الرسالة، بمعنى أنه مستودع لجميع ما أوحاه الله إلى رسوله بل هم (ع) في المقامات الثلاثة موضع الرسالة ما عدا الأول فلا يصلح للوضعية إذ لا يوجد قبله إرسال، فنور ولايتهم منتشر في هذه المقامات.

#### رابعاً: الولاية المحمدية وتجلي الاسم الجامع

بحسب التجليات الاسمائية، وفق الأدبيات العرفانية، كما مرّ في الفصل الأول من الباب الأول، فإن الإنسان الكامل هو التجلي الإلهي بإسمه الجامع. من هنا كان الارتباط بين الحديث عن الولاية المحمدية بوصفها ولاية الإنسان الكامل وبين تجلي الاسم الجامع. بهذا المعنى، نرى أن بحث الحقيقة المحمدية الكاملة سوف نجده في تقرير آخر تحت صورة الاسم الجامع الإلهي؛ حيث «كل اسم من أسماء الإلهية صورة باطنة في العالم تسمى الصورة العينية، ولكل اسم من الأسماء ربّ هي مربوبة له، والحقيقة المحمدية هي صورة الاسم الجامع الإلهي الذي منه استعداد جميع الأشياء، تلك الحقيقة هي التي تربّي صورها العالم بالربّ الظاهر فيها، وهو رب الأرباب، لأنها هي الظاهر في تلك المظاهر، فبصورتها الظاهرة التي هي مظهر الاسم الأعظم المتناسبة لصور العالم تربّي باطن العالم؛ لأنه صاحب الاسم الأعظم وله الربوبية المطلقة،...»<sup>(3)</sup> فالولاية تسري في العالم كسريان الحق تعالى في العالم، وهذا معنى أو الولاية هي الكلمة الجارية السارية في نقاط الوجود، حيث كل موجود تكون الولاية مولاه ومعناه، «لأن المولى هو الاسم الأعظم المتقبل لأفعال الربوبية والمظهر القائم بالأسرار

(1) راجع: مفاتيح الجنان، م.س.، دعاء شهر رمضان (الرابع عشر)، ص 222، «إلهي وقف السائلون... ببابك».

(2) سورة البقرة، الآية 189.

(3) البرسي، مشارق أنوار اليقين، م.س.، ص 44 . 45 و 266 . 267 إقصل 189 في أن الحضرة المحمدية ليس كمثلهما

شيء].

الإلهية والنقطة التي أدير عليها بركار النبوة في حقيقة كل موجود، فهي باطن الدائرة، والنقطة السارية السائرة التي بها ارتباط سائر العوالم..فهو قطب الولاية، ونقطة الهداية وخطة البداية والنهاية»<sup>(1)</sup>.

فظهر بهذا المعنى للولاية، أن الولي هو المحيط بكل شيء ﴿والله من رائم محيط﴾<sup>(2)</sup> ﴿وكل شيء أحصيناه في إمام مبین﴾<sup>(3)</sup> والمعنى في الآيتين أن جميع ما جرى به قلمه تعالى وخطه في اللوح المحفوظ يحيط به الولي، ومحفوظ ومحصى في الولي الإمام؛ لأنه متقدم على العالم، والمتصرف فيه بالنسبة إلى الخلق. والسبب في تقدمه هو أن الولاية علة غائية في كمال الأصول والفروع، والمعقول والمشروع، فللولاية التقدم بالفرض، والتأخر بالحكم «لأن الولي المطلق هو الإنسان الذي يلبسه الله خلعة الجمال والكمال، ويجعل قلبه مكان مشيئته [وعلمه] ويلبسه قباء التصرف والحكم، فهو الأمر الإلهي فهو الأمر الإلهي في العالم البشري، وإليه الإشارة بقولهم (ع): (مقاماتك وآياتك وعلاماتك، لا فرق بينها وبينك إلا أنهم عبادك)<sup>(4)</sup>.. فوجب له بهذه الولاية العامة التقدم والعلم والتصرف والحكم والعصمة. أما التقدم فلأن الولي حجة والحجة يجب أن يكون قبل الخلق ومع الخلق وبعد الخلق. أما العلم فلأن الولي هو المحيط بالعالم.. دليله ما رواه عنه (ع) (إن العالم منّا يعلم حتى تقلّب جناح الطير في الهواء)<sup>(5)</sup>. وهذا يشهد للولي أنه عالم بكل العالم.. ووال على سائر العالم»<sup>(6)</sup>.

وسر هذه الولاية، عند بعض العرفاء، انتشر في الأئمة الاثني عشر؛ حيث ذكر «إن الله أمر أن يولّى على عالم الخلق اثنا عشر والياً، يكون مقرهم الفلك الأقصى في البروج، فقسم الفلك الأقصى اثني عشر قسماً، جعل كل قسم منها برجاً لسكنى هؤلاء الولاة.. ورفع الحجاب الذي بينهم وبين اللوح المحفوظ، فأروا فيه مسطوراً أسماؤهم ومراتبهم، وما يشاء الحق أن يُجرّيه على أيديهم في عالم الخلق إلى يوم القيامة. فارتقم كل ذلك في نفوسهم.. وجعل الله حجاباً لهؤلاء الولاة (وهم) هؤلاء الملائكة في الفلك الأقصى.. فيدور كلهم في خدمة هؤلاء الولاة الاثني عشر»<sup>(7)</sup> لكمال إنسانيتهم؛ ولأنهم وجه الله، فمن يريد التوجه إلى الله ينبغي أن يتجه إلى وجهه المتمثل في الإنسان الكامل حتى يتحقق معنى التوحيد بالفعل، وإلا يبقى توجه العبد

(1) البرسي، مشارق أنوار اليقين، م.س.، ص 57.

(2) سورة البروج، الآية 20.

(3) سورة يس، الآية 12.

(4) القمي، مفاتيح الجنان، م.س، (دعاء شهر رجب).

(5) الشيخ الصدوق، عيون أخبار الرضا، م.س.، ج2، ص 32، ب 31.

(6) البرسي، مشارق أنوار اليقين، م.س.، ص 170، 182 . 185.

(7) الاحسائي، جمع الجمع، م.س.، ص 478 . 481.



مجرد خيال ووهم، لذلك ورد في دعائهم: «أين وجه الله الذي يتوجه إليه الأولياء»<sup>(1)</sup>. وعلى أي حال، فقد نظّر بعضهم مثلاً لمسألة الولاية الأسمائية، وظهورها في خاتم الأنبياء انطلاقاً من قصة آدم وسبب تقدمه على الملائكة بالقول: «إن الله قد بين ذلك بقوله: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾<sup>(2)</sup> يعني الأسماء الإلهية التي توجهت على إيجاد حقائق الأكوان، ومن جملتها الأسماء الإلهية التي توجهت على إيجاد الملائكة، والملائكة لا تعرفها، ثم أقام المسمّين بهذه الأسماء وهي التجليات الإلهية التي هي للأسماء كالمواد الصورية للأرواح، فقال للملائكة ﴿أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ﴾<sup>(3)</sup> يعني الصور التي تجلى فيها الحق، فقالت ﴿لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا﴾<sup>(4)</sup>.. فقال لآدم ﴿أَنْبِئُهُمْ بِأَسْمَائِهِمُ الَّذِينَ عَرْضْنَا لَهُمْ عَلَيْهِمْ﴾، فأنبأ آدم الملائكة بأسماء تلك التجليات.. فأولئك هم عالم آدم كلهم.. ثم قال لهم ﴿اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾<sup>(5)</sup> سجود المتعلمين للمعلم.. فلآدم هنا لام العلة والسبب، أي من أجل آدم سجود شكر.. فنال التقدمة عليهم.. فما ظهرت هذه الحقيقة في أحد من البشر إلا في محمد(ص).

فقال عن نفسه: إنه أوتي جوامع الكلم، وهو قوله في حق آدم ﴿الْأَسْمَاءُ كُلَّهَا﴾. و«كلها» بمنزلة الجوامع، و«الكلم» بمنزلة الأسماء، ونال التقدمة بها وبالصورة التي خلقه الله عليها»<sup>(6)</sup>.

وبهذا المعنى تولّى الله آدم بثلاث مواهب: الأولى توليته بأن صنعه بيديه، والثانية: تعليمه الأسماء ومسمياتها التي لم تعلم بها الملائكة، والثالثة: بأن جعله خليفة.. والمقصود النيابة عن الحق في أرضه، وهذا المقام الولائي لا يكون إلا لمن وهب مرتبة التقدم وإنفاذ الأمر<sup>(7)</sup>، فيكون حينئذ، ولياً نبياً بعد أن يعرف الله ويعلم الأسماء، فكانت سيرة الأولياء في ذرية آدم على هذا النهج من العلم اليهودي المأخوذ من الأسماء والصفات الإلهية، لذلك ذكروا في توصيف الأولياء بأنهم «الذين تولاهم الله بنصرته في مقام مجاهدتهم الأعداء الأربعة: الهوى، والنفس، والدنيا، والشيطان.. إن أنبياء الأولياء مقامهم من الحضرات الإلهية الفردانية، والاسم الإلهي الذي تعبدهم الفرد، وهم المسمون الأفراد، فهذا هو مقام نبوة الولاية لا نبوة الشرائع»<sup>(8)</sup>.

(1) مفاتيح الجنان، م.س، ص 578، [دعاء الندبة].

(2) سورة البقرة، الآية 31.

(3) سورة البقرة، الآية 31.

(4) سورة البقرة: الآية 32.

(5) سورة البقرة: الآية 34.

(6) ابن عربي، الفتوحات المكية، م.س، ج2، ص 71 . 72.

(7) راجع: ابن عربي، الفتوحات المكية، م.س، ج2، ص 67، 68.

(8) الفتوحات المكية، م.ن، ج2، ص 54.

ثم إن كمال هذا المقام هو السبب في خاتم النبوة، وغايته استمرار الولاية في ختم يشبهه. أما السبب؛ فلأن الدنيا لها ابتداء وانتهاء، فاقضى ذلك أن الأشياء المتصفة بها لها بدء وختم، منها ختم الله لتنزيل الشرائع بشرع محمد، فهو خاتمهم، ومنها الولاية العامة، بدأت في آدم وختمت بعيسى، فأشبهه الختم حينئذ البدء لقوله تعالى ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾<sup>(1)</sup>. لكن «لما كانت أحكام محمد عند الله تخالف أحكام سائر الأنبياء والرسول في البعث العام.. وأوتي جوامع العلم.. ومفاتيح خزائن الأرض، وختمت به النبوة عاد حكم كل نبي بعده حكم ولي، فأنزل في الدنيا من مقام اختصاصه، واستحق أن يكون لولايته الخاصة ختم يواطئ اسمه اسمه (ص) ويحوز خلقه وما هو بالمهدي المسمى المعروف المنتظر، فإن ذلك من سلالة وعترته، والختم ليس من سلالة الحسينية ولكنه من سلالة أعرافه وأخلاقه (ص)»<sup>(2)</sup>. وهذه الموهبة التي أعطيت لخاتم النبوة وتمظهرت في ولاية ختمه المسمى عند الشيعة الاثني عشرية بالمهدي، هي السبب في سيادته على الأنبياء والأولياء. واستحق به وصف الحقيقة المحمدية، وجوامع الكلم والمقام المحمود الذي ترجع إليه جميع المقامات والأسماء في الدنيا بنعمة الولاية، وفي الآخرة بنعمة الشفاعة لذا قال «أنا سيد الناس يوم القيامة» وكان «قد أقيم فيه [المقام المحمود] آدم لما سجدت له الملائكة فإن ذلك المقام اقتضى له ذلك في الدنيا، وهو لمحمد في الآخرة، وهو كمال الحضرة الإلهية، وإنما ظهر به أولاً أبو البشر لكونه كان يتضمن جسده بشرية محمد (ص) وهو الأب الأعظم في الجسمية، والمقرب عند الله وأول هذه النشأة الترابية الإنسانية، فظهرت فيه المقامات كلها حتى المخالفة، إذ كان جامعاً للقبضتين: قبضة الوفاق وقبضة الخلاف»<sup>(3)</sup>. لذلك كان الفرق بينه صلى الله عليه وآله وسلم وبين جميع الأنبياء هو «عين الجمعية» لما تفرق فيهم، فتكون نبوة الكل راجعة إليه؛ لأن كل واحد منهم بُعث بعثاً خاصاً، أما البعث العام فلم يكن إلا محمد صلى الله عليه وآله وسلم. وهكذا في جميع الأولياء فإن مقامهم من الولاية، والولاية منه صلى الله عليه وآله وسلم، وكذا له الخلافة على الجميع في الدنيا باطناً وفي الآخرة ظاهراً؛ لأنه صلى الله عليه وآله وسلم حائز على ولاية لواء الحمد وهي أتم المحامد وأسناها وأعلاها مرتبة<sup>(4)</sup>؛ لأن الحمد لا يكون إلا بالأسماء، وآدم عالم بجميع

(1) سورة آل عمران: الآية 59.

(2) ابن عربي، الفتوحات المكية، م.ن.، ج2، ص 51. 52-وراجع، م.ن.، ج3، ص 319، [باب 366، في معرفة منزل وزراء المهدي].

(3) ابن عربي، الفتوحات المكية، م.ن.، ج2، ص 86.

(4) راجع: ابن عربي، الفتوحات المكية، م.ن.، ج2، ص 88.

الأسماء كلها، «فلم يبق إلا أن يكون من هناك تحته ودونه في الرتبة... ولما كانت الدولة في الآخرة لمحمد صلى الله عليه وآله وسلم المؤتى جوامع الكلم، وهو الأصل، فإنه أعلم بمقامه. فعلمه وآدم بين الماء والطين لم يكن بعد، فكان آدم لما علمه الله الأسماء في المقام الثاني من مقام محمد (ص)، فكان قد تقدم لمحمد (ص) علمه بجوامع الكلم والأسماء كلها من الكلم، ولم تكن في الظاهر لمحمد (ص) عين فتظهر بالأسماء؛ لأنه صاحبها فظهر ذلك في آدم، فكان هو صاحب اللواء في الملائكة بحكم النيابة عن محمد (ص) لأنه تقدم عليه بوجود الطينة، فمتى ظهر محمد (ص) كان أحق بولايته ولوائه، فيأخذ اللواء من آدم يوم القيامة بحكم الأصالة، فيكون آدم فمن دونه تحت لوائه فتظهر في هذه المرتبة خلافة رسول الله (ص) على الجميع»<sup>(1)</sup>.

وتقرير معنى الظهور والبطون للولاية المحمدية، يبدو أنه موافق لتعريف ابن عربي لاسم الولي، وهو عنده «الذي يتولى عباده الصالحين بأمر خاصة فيختص بها المولى عليه فيسمى ولياً. وقد جعل الله هذه اللفظة لعباده المختصين به، فسمّاهم أولياء الله، وهم الذين أحبهم الله واصطفاهم ونصرهم باطناً حقاً، وظاهراً قد يكون وقد لا يكون. والوالي يندرج (فيه) استعمال جميع الأسماء المتعلقة بالكون، [فهو] من ولّاه الحق أمر نفسه وأمر غيره، فأسبغ عليهم فضله، وأقام فيه وفيهم عدله، فحينئذ يكون متخلفاً بهذا الاسم... فإن الغرض من التخلق بهذه الأسماء [هو] أن تُنسب إليك على حدّ ما نُسبت إلى الحق، ولكن من الوجه الذي يليق بك»<sup>(2)</sup>.

### خامساً : الولاية ومقام القطب

ومن هذه المقامات النبوية والأحوال الأسماوية للحق، خلص ابن عربي إلى «أن الولاية هي المحيطة العامة، وهي الدائرة الكبرى، فمن حكمها أن يتولى الله من شاء من عباده بنبوة، وهي من أحكام الولاية، وقد يتولاه بالرسالة وهي من أحكام الولاية...»<sup>(3)</sup>.

وهذا الاعتقاد بالولي الإمام شبيه بالمرشد والقطب عند أهل التصوف والسير والسلوك، بل هو الأصل في تطور بذرته العلمية والعملية كما هو ملاحظ في كتب أعلامهم، وأثر ظاهرة الولاية ومفهوم الولي عند الشيعة الاثني عشرية على أدب التصوّف واهتمامه بمحورية الإنسان الكامل وبركاته، ظاهر في عالم السلوك والقرب من الله.

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، م، ن، ج2، ص 88.

(2) ابن عربي، محي الدين، كشف المعنى عن سر أسماء الله الحسنى، تح: بابلو بينيتو، بيروت، مؤسسة العروى الوثقى، ط1، 2008م، ص 127، 168 . 169.

(3) ابن عربي، الفتوحات المكية، م، س، ج2، ص 256 . 257 (الباب 158).

ومن خلال محورية ولاية النبوة والرسالة، ظهر في أدب التصوف ما سمي بالقطب، وهو منزل موزع بين الأنبياء والأولياء على حسب مرتبتهم من الإمامة، وقد تحقق القطب، وفق رؤية ابن عربي، في أربعة من الأنبياء وهم «محمد وإبراهيم وإسماعيل وإسحق ومن الأولياء اثنان وهما: الحسن والحسين سبطا رسول الله، وإن كان لمن عدا هؤلاء المذكورين منه شرب معلوم على قدر مرتبته من الإمامة. وما من قطب إلا وله اسم يخصه زائد على الاسم العام الذي هو عبدالله، سواء كان القطب نبياً في زمان النبوة، أو ولياً في زمان شريعة محمد (ص).. وكان الحسن والحسين رضي الله عنهما، أمكن الناس في هذا المقام من غيرهما ممن اتصف به»<sup>(1)</sup>. فأولى مراتب الولاية، بمنظور المتصوفة وابن عربي، هي مرتبة القطب، وتليها الإمامة، ثم مرتبة الأوتاد ثم الأبدال<sup>(2)</sup>.

فيظهر من خلال ما تقدم أن الولاية، من حيث كونها واسطة ورابطة بين عالمين، هي ضرورة وجودية كونية، بحيث أن العالم لا يحتمل عدم وجود وليّ، والا لساخت الأرض<sup>(3)</sup>، وهذا المعنى للولاية هو عين ما ذهب إليه ابن عربي من وجهة نظر احد شراحه، من أن الأرض اذا خلت من الولي «تضمحل وتفنى كل رابطة تصل الأرض بالسماء، ويغدو العالم جامدا مخبولاً، مختل الفكر، مبلبل الشعور، وسرعان ما يأخذ خطوته الأخيرة- بعد ذلك- نحو هاوية الفناء»<sup>(4)</sup> وبتعبير آخر: «إن نهاية الأولياء ليست أمراً آخر وراء نهاية العالم»<sup>(5)</sup>.

(1) م.ن.، ج2، ص 571 (الباب 270). وراجع : مواقع النجوم، لابن عربي، ت محمد خواجوی، طهران، انتشارات مولی، ط1، 1433هـ، ص7.

(2) راجع: الزين، سمیح عاطف، الصوفية في نظر الإسلام، القاهرة، دار الكتاب المصري، ط5، 2003م، ص 173 . 174.

(3) راجع : الكافي، م.س، ج1، ص201، كتاب الحجة، باب أن الأرض لا تخلو من حجة، حديث رقم : 453،454،455،456.

(4) شوكوفيتش، ميشال، الولاية والنبوة عند محي الدين ابن عربي، تر: أحمد الطيب، المغرب، دار القبة الزرقاء، دون طبعة وتاريخ، ص172.

(5) م.ن، ص172.

## القسم الثاني الولاية التكوينية

استدعت وظيفة الهداية التبليغية والإيصالية للأنبياء والأئمة، أن يتعرض أعلام الشيعة الإمامية، في متون مختلفة، لمدى طبيعة هذه الولاية وسعتها الممنوحة للولي، والبحث في مراتبها وأنواعها.

ومضمون دعوى أعلام التشيع هو: إذا كانت ضمانات الهداية التامة، تقتضي وجود هاد معصوم قد سلك بروحه مدارج عالية إلى القرب والعبودية الخالصة لله، فإن هذا القرب المقامي والغيبى لا بد له من لوازم وآثار خارجية، لها خصوصية تنجز هداية الرسالات النبوية. وعنوان هذه اللوازم وأهمها هو الولاية؛ بحيث يكون ثبوتها للنبي والولي له مسوغ عقلي وشرعي حينئذ.

الأدلة النقلية، من حيث المبدأ، تشير إلى مرتبة فريدة من مراتب النبوة وهي الولاية التشريعية، ويكاد يكون مفروغاً عنها كبروياً<sup>(1)</sup> بين السنة والشيعة إلا في بعض مصاديق صغرياتها المتعلقة بفهم ظواهر النصوص سعة وضيقاً، وهل تقتصر على الأنبياء أم تتعدى إلى غيرهم؟. ولا حديث لنا عن الولاية التشريعية لخروجها عن البحث الاعترافي بالمقدار الذي نحتاجه في بحثنا المتعلق أساساً بدعوى الولاية التكوينية، لمكان اختصاص عموم الشيعة الإثني عشرية بها. وقيمة ما يترتب على إثباتها من تطور في مفهوم الولاية عندهم، ودخالته في صوغ معنى مختلف لظاهرة الاستخلاف في الإسلام.

### المبحث الأول: مفهوم الولاية التكوينية

ذكرنا في البحث اللغوي أن مجموع معاني لفظ الولاية ومشتقاته، يصب في معنى التمكّن والتغلب أو السلطة على الشيء، أو الدنو والقرب الذي يقتضي سهولة التصرف في الشيء بين يدي القريب، وقلنا إن أغلب الاستعمالات تنتهي بلفظ الولاية إلى معنى السلطة، وعيننا بها القدرة على التسلط، إذن في الاصطلاح هي «ولاية التصرف في التكوين إبداعاً أو تبديلاً بغير أسباب طبيعية»<sup>(2)</sup>.

(1) كبروياً: نسبة إلى المقدمة الكبرى في القياس الارسطي. وهي مقدمة ذات طابع كلي؛ لذلك سميت كبرى مقابل الصغرى والتي تكون جزئية.

(2) معرفة، محمد هادي، ولاية الفقيه، قم، معهد الشهيد مطهري للدراسات الإسلامية العالمية، 1402هـ، ص 26.

نجد لهذا المعنى حضوراً في جملة متون الشيعة الإمامية الفقهية والكلامية والفلسفية والعرفانية، وقد حاولوا تطويره في التنظير لفلسفة رعاية الخالق للكون، وعلاقته بمخلوقاته، تمهيداً لمعرفة علاقة أوليائه به وبالعالم وماهية ولايتهم عليه، استناداً إلى اعتقادهم بالتلازم بين الطاعة والإمامة حيث ورد في بعض المرويات: «وطاعتنا نظاماً للملة وإمامتنا لماً للفرقة»<sup>(1)</sup>، كما نجده في المطالب العرفانية وربط الولاية التكوينية بمقام القرب من الله والتجلي بالاسماء الالهية.

### أولاً: الولاية التكوينية في المنظور الفلسفي

إن الإمكان الفلسفي لثبوت الولاية التكوينية مبني على أصليين: أصل العلية وأصل القدرة والهيمنة.

الأصل الأول، يفترض أن أحد العوامل المكوّنة للظواهر الكونية هو قانون العلة والمعلول وإطراده في جميع الحوادث؛ بحيث يلحظ فيه ولاية تكوينية على كل الأفعال والآثار، وجميعها خاضع لضرورته. لكن هذا المبدأ، من وجهة فلسفية، يمكن أن يكون قابلاً للاختراق في حال وجود من له سلطة على إبطاله بقانون أعلى منه، وفي دائرة هذا الإمكان يتوجه احتمال ولاية تتسلط على مبدأ هذا القانون العليّ، يباشرها من لديه سلطة مفترضة على إخضاعه في آن معيّن.

الأصل الثاني، يفترض فيه أنه مبدأ صدور العالم، والمكوّن الأصيل للظواهر الكونية، ويتمثل في اصطلاحهم بالقدرة والإرادة الإلهية المباشرة. والمفروض أنها غير مشمولة لضرورة العلية، ولا تخضع لها باعتبار أن الله الخالق لهذا العالم يفعل بقدرته واختياره، خصوصاً إذا التفتنا إلى الفارق الجوهرى بين مبدأ القدرة ومبدأ العلية وجداناً وبرهاناً. فقانون العلية يحكمه الجبر نظراً لامتناع الفصل بين العلة والمعلول، في حين أن فعل الله هو بإرادة مختارة<sup>(2)</sup>. وعلى هذا يكون مرجع الممكن هو الإرادة والقدرة الإلهية، وليس بالضرورة مبدأ العلية، وبهذا المعنى يظهر الفاصل بين الجبر والاختيار.

والحاصل، أن وظيفة كل من الأصليين في الوجود هو: أن أصل العلية ينظم ظواهر العالم، وأصل القدرة والإرادة الإلهية تهيمن عليه؛ لأن كافة العلل مخلوقة من قبل الله. غاية الأمر أن ظواهر العلل الكونية لا تسيّرهما إرادة الله مباشرة، وإنما بواسطة مبدأ العلية، والكل

(1) الأربلي، علي بن عيسى، كشف الغمة في معرفة الأنمة، بيروت، دار الأضواء، ط1، 2000م، ج2، ص 103.

(2) راجع: الحائري، كاظم الحسيني، الإمامة وقيادة المجتمع، قم، دار البشير، ط2، 2006م، ص 139 . 141.

راجع إليه تعالى. وهذا يعني أن مبدأ العلية ليس له صفة الأزلية، وإذا كان كذلك، فهو واقع في دائرة عالم الممكنات التي تتصف بالحدوث، وبالتالي كل حادث محتاج إلى غيره؛ والاحتياج عبارة عن قبول السلطة والهيمنة عليه، وهذا هو المراد من أن مبدأ العلية يقبل الاختراق بناء على حكومة أصل القدرة والإرادة الإلهية. فيصح حينئذ أن يمنح الله لمخلوقاته نوعاً من أنواع الولاية، لكن في طول ولايته تعالى وسلطانه على نظام أصل العلية؛ بمعنى أنه تعالى يُقدر من يشاء من عباده على فعل يؤثر في تراتبته نظام العلل والمعلولات الظاهرة، دون أن يعني ذلك إبطالاً لمبدأ العلية مطلقاً؛ لأن المعقول فلسفياً أن هذا المبدأ لا ينتهي حتى مع حدوث خرق فيه، كالمعجزة والكرامة مثلاً، وإنما أصل القدرة والإرادة الإلهية تكشفان عن وجود قوانين أعلى، تمكّن من علم بها أن يؤثر في نظام العلية، وتكون له نحو من القدرة على التقديم والتأخير في نسب العلاقات بين العلل. وقيد العلم بالقوانين العليا في نظام الوجود، هو مضمون المعادلة التالية: كلما تعمّقت معرفة الإنسان بماهية الظواهر واقترب من عللها الأصيلة، كلما اتسعت سلطته عليها واشتدت قدرته على الاختيار فيما بينها وتسييرها كما يريد. لهذا يجوز في العقل احتمال أن يتسلط الإنسان على قوانين العلية، طالما أن هذه القوانين واقعة في حدود الإمكان الذي يقبل الرفع والوضع.

ولعل هذا الإمكان الفلسفي العام، له ما يؤيده في بعض الشواهد القرآنية التي عبّرت عنه بقانون «السلطان» في قوله ﴿ يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ إِنَّ اسْتِطْعَمْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانفُذُوا لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ ﴾<sup>(1)</sup>. وهو قانون كوني سيق للتمثيل والإشارة إلى أن هناك عوالم يمكن أن تقع تحت ولاية وتصرف الكائنات العاقلة، وباستطاعتهم اختراقها لكن بشرط السلطان، وهذا السلطان إما يقع تحصيله بعقل تكوينية متعلقة بالظواهر، فيكون متاحاً لكل من حاز أسبابه، أو يهبه الله على نحو الولاية في أفعال بعض عباده، فيزيدهم بهذه الولاية علماً، حتى تتضاعف قدرتهم على الأشياء وتزداد حريتهم في التصرف والتأثير فيها وعليها.

إذن، يبقى نظام العلية العام، قابلاً للخرق، لا أقل في مرتبة من مراتبه طالما الاكتشاف العلمي للظواهر الكونية ما يزال مستمراً، ويكفي من هذا الخرق أن نرادفه بالولاية على الطبيعة، على القول بأن الولاية لا تلغي أحياناً قانون العلية العام، وإنما تخرقه من جهة

(1) سورة الرحمن، الآية 33.

تراتبية العلل عمودياً بانتخاب قانون أعلى مرتبة وتقديمه على آخر، وهذا الأمر غير مستحيل عقلاً وعادة. وحصول هذا النوع من الولاية يكشف عن أن أصل القدرة الإلهية المهيمن على هذا النظام من شأنه أن يسمح بهذا الخرق، ويهب لمن يشاء قوانينه العليا وفق غاية معينة، وتؤيده شواهد قرآنية يظهر منها هذا الجعل الإلهي لأصناف من الولاية، يأذن فيها الله لمخلوقات من البشر أو من الخلق الطبيعي والروحاني، يمكنهم بها من التصرف في جزء من النظام الكوني.

فهي، بتعبير آخر، ولاية المخلوق في رعاية ولاية الخالق، أو باصطلاح قرآني ولاية تسخير لجميع الموجودات في مصلحة الإنسان كقوة ﴿ وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ ﴾<sup>(1)</sup>، والمعنى تأكيد على أنه ممكن للإنسان الانتفاع بنعم الموجودات في الأرض والسماء. فكلما ازداد علمه بها ازداد انتفاعه منها، من خلال التوصل بها وتسخيرها لحياته. والتأكيد مستفاد من لفظ (جميعاً) بمعنى شمول التسخير لكل مظاهر الخلق، أو أنه حال الإشارة إلى أن من شأن الإنسان أن تكون له ولاية يسخر له منافع الموجودات. والضمير في (منه) يعود «لله وهو حال مما في السموات والأرض والمعنى: سخر لكم ما في السموات والأرض جميعاً حال كونه مبتدأ منه حاصلاً من عنده، فذرات الأشياء تبتدئ منه بإيجاده لها من غير مثال سابق، وكذلك خواصها وآثارها بخلقه، ومن خواصها وآثارها ارتباط بعضها ببعض وهو النظام الجاري فيها المرتبط بالإنسان [كما] قال تعالى: ﴿ اللَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ﴾<sup>(2)</sup> ... وقوله ﴿إِن فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ وجه تعلقها بالتفكر واضح<sup>(3)</sup>. وهذا تذكير بأن أصل القدرة الإلهية لا تمنع من هذا التسخير والولاية على الكون، إذا أحسن الإنسان المعرفة بخصائصه والعمل بها. فإذا كانت هذه الولاية من شأن عامة مخلوقاته، وميسرة لهم إذا أخذوا بأسبابها، فإنها أولى أن تكون من صفات أقرب خلقه وأوليائه؛ لأنهم الأقدر والأجدر علماً وعملاً على تحمّل أمانة هذه الولاية وتسخيرها على أحسن وجه.

وموهبة التسخير والغاية منه، وهي تحقق أحسن الأعمال وأصلحها، هما من مسلمات مبدأ الولاية. من هذا الإمكان العقلي يمكن مقاربة وفهم هذا المصطلح المستجد في الكلام والفلسفة الإمامية، والبحث في مدى نسبته إلى الأنبياء والأئمة؛ لأن مفهوم الولاية

(1) سورة الجاثية، الآية 13.

(2) سورة الروم، الآية 11.

(3) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، م.س، ج18، ص 142، في تفسير قوله ﴿وسخر لكم﴾ الآية 13 من سورة الجاثية.



التكوينية، مستل من ظواهر نقلية تعرضت لها بعض الأبواب الفقهية، وتناولتها بالشرح عدة مؤلفات في التفسير وعلم الكلام والحكمة.

وحاصل تقرير هذا القسم من الولاية كالتالي: أنه في حال بنينا على أن المراد بالولاية التكوينية هو خرق لنظام العلية الطبيعي، واعتبرنا أن هذا النظام مشمول لعالم الإمكان المتساوي النسبة بين الوجود والعدم، فإن احتمال هذا المعنى للولاية يكون معقولاً في ذاته، نظراً لعدم استقلاله عن الأصلين المذكورين المكوّنين للأفعال والحوادث في العالم. وقد مرّ معنا إثبات هذا الخرق في صور المعجزات والكرامات على يد الأنبياء والأولياء. فالمعجزة أو الكرامة تحصل إما وفق قانون العلية العام المعلوم لدى النبي أو الولي بقوة نفسه وشدة علمه الحضورى؛ وإما عبر تدخل قدرة الله وإرادته المباشرة حينما يطلبها الولي، أو مع احتمال فرض آخر معقول، لا معارض له في النقل، وهو أن الله أعطى مجاري شؤون العالم إلى الولي أو الإمام بموهبة تمكّنه بإذن الله، من تسيير الحوادث وإبداع الأفعال الخفية عن سائر الناس<sup>(1)</sup>. والواقع أن الفرض الثالث ليس فرضاً يقابل الأول بل هو عينه بتعبيرات مختلفة.

### ثانياً : الولاية التكوينية في المنظور العرفاني

وعلى كل تقادير معاني الولاية، فهي لا تصل إلى حد معارض للقدرة الإلهية، وإنما هي نوع إقدار رباني يجعل الولي في خدمة ولاية الله، وأن عالم الممكنات في طول قدرته، ولا يخرج عنها شيء، وهذا هو المراد بالتوحيد في الأفعال.

إن سعة الولاية المعطاة للولي، تفيد بأن قانونها أقوى من العلل الظاهرة. ولعل ذكر العلل الغيبية في القرآن وهيمنتها على العلل المادية، يساعد على هذا المعنى للولاية؛ حينما يشير إلى أن لها القدرة على تعطيل كل عوامل الظواهر المادية، فنستنتج أنها أضعف من نواميس الأكوان الأخرى، مثل عالم الملكوت الذي هو مجال فعل الولاية التكوينية.

ومن هنا بالذات، يدخل العرفاء الشيعة تحديداً، إلى مفهوم الولاية التكوينية، من باب قيام العارف بتحصيل العلم باسماء الله، وكونها باب التمكن والتمكين، لاحاطة عالم الاسماء على العوالم الدنيا، كما مر سابقاً في الأسس العرفاني، بإعتبار أن من « رُزق علم الأسماء وعلم الروابط التي بينها وبين الأشياء، وما تقتضيه أسماؤه تعالى مفردة ومؤلفة، علم النظام

(1) راجع: الحائري، الإمامة وقيادة المجتمع، م.س، ص 149.

الكوني بما جرى وبما يجري عليه، عن قوانين كلية منطبقة على جزئياتها واحداً بعد واحد»<sup>(1)</sup>. وهكذا، فأنا سنجد أن لهذه الولاية جهة تحصيلية، يمكن أن يمتلكها الإنسان إذا عرف السبيل إليها. وهذا التحصيل العلمي يزداد كلما ارتقى الإنسان بمعارفه الروحية وخلص عبوديته لله، فيحظى، بحسب رقيّه الروحي والعلمي، بمرتبة من سنخ ولاية الله المطلقة، فيكون مثلاً حقيقياً لخليفة الله، ويدخل تحت عنوان الجعل الذي أشارت إليه آية الاستخلاف<sup>(2)</sup>؛ حيث استندنا أن الولاية التكوينية لآدم مثلها الملائكة بسجودها له بعد أن أنبأها بالأسماء، وعلمت أنه أعلم منها بعلمه الحضورى الخاص الموهوب له من قبل الله، فرفعه الله إلى مقام الولاية التكوينية. وخلافة العلم بالأسماء<sup>(3)</sup> ومسمياتها، التي وهبت هي أيضاً ولاية أوسع من ولاية آدم على عالم التكوين، وأشارت الآية إلى أشخاصهم بـ(هؤلاء) و(هم)، ولعلم آدم بهذه المسميات جعلت خلافته خلافة أسمائية. وأصبح مظهراً جامعاً لأسماء الله الحسنی<sup>(4)</sup> الغيبية ذات القدرة والعلم، والمعرفة النورانية. ومصاديق هذه الأسماء هم أهل البيت، في نظر الشيعة الإمامية، فقد كانوا أنواراً ومخلوقات عاقلة وشاعرة، مشرفين بالإمامة التكوينية والعلوم الدنوية، على آدم فضلاً عن الملائكة. ومتقدمون في الأفضلية والمعرفة، وإلى هذا المقام أشار النبي في قوله: «ما خلق الله أفضل مني ولا أكرم عليه مني.. إن الله فضل أنبياءه على ملائكته المقربين وفضلني على جميع النبيين والمرسلين. والفضل بعدي لك يا علي، وللأئمة من بعدك.. يا علي، لولا نحن ما خلق الله آدم (ع) ولا حواء ولا الجنة ولا النار ولا السماء ولا الأرض.. وقد سبقنا [الملائكة] إلى معرفة ربنا وتسبيحه وتهليله وتقديسه لأن أول ما خلق الله، أرواحنا، فأنطقها بتوحيده وتمجيده، ثم خلق الملائكة فلما شاهدوا أرواحنا نوراً واحداً، استعظمت أمرنا، فسبحنا الله، لتعلم الملائكة أنا خلق مخلوقون، وأنه منزّه عن صفاتنا، فسبحت الملائكة بتسبيحنا ونزّهته عن صفاتنا.. فبنا اهدوا إلى معرفة توحيد الله، ثم إن الله خلق آدم فأودعنا صلبه، وأمر الملائكة بالسجود له تعظيماً وإكراماً.. ولآدم إكراماً وطاعة، لكوننا في صلبه.. وإنه لما عرج بي إلى السماء.. وأنا بين يدي ربي فرأيت اثني عشر نوراً، فتوديت: يا محمد، هؤلاء أوليائي وأحبائي وأصفيائي وحججي بعدك على بريتي، وهم أوصياؤك،

(1) الميزان في تفسير القرآن، م.س، ج6، ص214-215، (في معرض بحث روائي عن علم الغيب).

(2) سورة البقرة، الآية 30 . 31.

(3) راجع: الطباطبائي، محمد حسين. رسالة الأسماء والوسائط، ت: صادق الربيعي، قم، مكتبة فدك لإحياء التراث، ط1،

2007م، ص 142 . 144.

(4) راجع: المصدر نفسه، ص 144.

وخلفاؤك وخير خلقي بعدك»<sup>(1)</sup>.

والحديث صريح في تحديد الهوية الحقيقية للنبي وأهل بيته منذ نشأتهم الأولى، ومقام الأنبياء وفضلهم على الملائكة بتعدد فضائلهم: كالنبوة والعصمة المرادفين للكتاب والحكمة المشار إليهما في قوله ﴿فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا﴾<sup>(2)</sup>. وهذه المواهب العلمية والروحية مؤيّدة بالملك العظيم، وهو معنى آخر للقدرة والسلطنة، وحدّهما الماهوي هو الولاية التكوينية والملكوئية على الخلق؛ لأنهم متعلقون بفيض الذات الإلهية، ومنقادون لها بتمحضهم في عبادة الله، بحيث تكون إرادتهم مطابقة لإرادته. ويؤيد هذا المعنى ما ورد في تفسير هذه الآية من أن «المراد بالملك هو السلطنة على الأمور المادية والمعنوية فيشمل ملك النبوة والولاية والهداية وملك الرقاب والثروة وذلك هو الظاهر من.. مقتضى السياق، أن يكون المراد ما يعم الملك المعنوي، الذي منه النبوة والولاية الحقيقية على هداية الناس وإرشادهم. ويؤيده أن الله لا يستعظم الملك الدنيوي لو لم ينته إلى فضيلة معنوية ومنقبة دينية»<sup>(3)</sup>.

فهذا الشاهد، وغيره من الآيات، يفيد بأن السياق في مقام بيان حدود الولاية وسلطانها كما في قوله ﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾<sup>(4)</sup> الصريح في شمول الولاية حتى في الأمور الشخصية للخلق وأقربها إليهم كالأنفس؛ لأن لسان الآية لسان إطلاق، وهو كاشف عن أن للنبي أولوية فوق منزلة النفس، يجب إطاعتها في كل مناسبة يظهر فيها سلطة الإرادة النبوية، التي تمثل ساحة الولاية. بل إن هذا الشأن الجليل للولاية جاء في بعض الآيات مسانخاً لولاية الله، كمثل قوله ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾<sup>(5)</sup> التي يظهر من تركيبها أن الولاية واحدة، كما سبق وقلنا، من دون فصل بين الأولياء في الآية، ومن دون وجود قيد يخصص إطلاقها.

والملاحظ من مجموع الآيات، أن أسلوبها لا يتعرض لظاهرة الولاية التكوينية على نحو القضية المنجزة سلفاً في زمان معين، وإنما يذكرها بعنوان يصف من لديه السلطة والقدرة على الفعل والتصرف في الخارج، من غير إشارة صريحة أن المتلبس بالولاية قد عمل بها

(1) الصدوق، محمد بن علي بن الحسين، عيون أخبار الرضا، قم، انتشارات الشريف الرضا، ط1، 1378هـ، ج1، ص 237 . 238.

(2) سورة النساء، الآية 54.

(3) الميزان في تفسير القرآن، م.س، ج4، ص 328، 330 (تفسير الآية 54 من سورة النساء).

(4) سورة الأحزاب، الآية 6.

(5) سورة المائدة، الآية 55.

أم لا؛ أي يأتي الحديث عنها على نحو مجرد الإخبار بأنهم محل للولاية التكوينية<sup>(1)</sup>. هذا في جملة الشواهد، لكن في البعض الآخر تُذكر الولاية في صورة كونها منجزة في زمن مضى<sup>(2)</sup>، حيث يتولى الله إخبارهم بقدرتهم على أعمال ولايتهم، وأن النبي قد استعملها<sup>(3)</sup>. ويظهر من هاتين الحثيتين القرآنتين أن الولاية في الأولى مودعة فيهم في عالم الثبوت، وفي الثانية تتجلى في عالم الإثبات لتحقيق الاستخلاف في الأرض. وآية الاستخلاف المذكورة يستفاد منها أيضاً، أن الولاية في عالم الثبوت عبارة عن قابلية تكوينية واستعداد ذاتي للأنبياء والأولياء، تمهيداً لولايتهم الإلهية في النشأة الأرضية. وهذا المقام الذي نالوه في عالمي الغيب والشهادة، حث أعلام الشيعة الإمامية أن ينظروا لأولوية أهل البيت في استحقاق هذا المقام، لثبوت أشرفيتهم على الأنبياء، فاعتبروا وسائل «في الإيجاد وبهم الوجود، وهم السبب في الخلق، إذ لولاهم لما خلق الناس كلهم، وإنما خلقوا لأجلهم وبهم وجودهم وهم الوسطة في الإفاضة، بل لهم الولاية التكوينية لما دون الخلق، فهذه الولاية نحو ولاية الله على الخلق»<sup>(4)</sup>؛ نظراً لأن هذا التصرف في الخلق هو من شأن الله كوليّ مطلق وأصيل، لكن لفيضه الدائم قد يُظهر على بعض أنبيائه وأوليائه المقربين سنخ تصرف وولاية على التكوين، يطلق عليه الإعجاز والكرامة الخارقة، وأهل البيت هم أبرز المصاديق لهذه الولاية التكوينية لما خصّوا به من العلم بأعظم أسماء الله. كما ورد عنهم في الأحاديث أن «اسم الله الأعظم على ثلاثة وسبعين حرفاً وإنما كان عند أصف منها حرف واحد فتكلم به فخسف بالأرض ما بينه وبين سرير بلقيس.. وعندنا نحن من الاسم اثنان وسبعون حرفاً، وحرف عند الله استأثر به في علم الغيب عنده»<sup>(5)</sup>. ومفهوم الحديث ظاهر في أن العالم بهذا الاسم لديه قدرة النفاذ والسلطنة على الأشياء. لذلك نجد بعض تعريفات الولاية التكوينية قريبة من هذا المعنى كقول بعض المحققين بأنها «تولي أمر موجودات العالم الخارجي والتصرف العيني فيها، مثل: تولي نفس الإنسان لقواه الداخلية، فلكل إنسان ولاية على قواه الإدراكية.. والتحريرية، وترجع الولاية التكوينية إلى قانون العلة والمعلول، فكل علة هي وليّة

(1) لاحظ سورة آل عمران، الآية 49. وسورة الأنبياء، 79. وسورة النمل، 15. 18، وسورة سبأ، الآية 3.

(2) أنظر سورة البقرة، الآية، 260 و260/ سورة طه، الآية 77.

(3) سورة المائدة، الآية 110.

(4) الخوئي، أبو القاسم الموسوي، مصباح الفقاهة، تقرير: محمد علي التوحيدي، بيروت، دار الهادي، ط1، 1992م،

ج5، ص 33.

(5) راجع: الخميني، شرح دعاء السحر، م.س، ص82 (في تفسير المقطع: اللهم اني اسال من اسمائك)، وأيضاً:

الصفار، بصائر الدرجات، م.س، ص 274.

على معلولها ومتولية لأمره، وكل معلول هو «المولّى عليه» وخاضع لتصرّف العلة لأمره<sup>(1)</sup>. وهذه الولاية على العالم هي بحسب ارتقائهم الوجودي، وتصاعدهم هو في العلم وقواهم النفسانية، وإرادتهم المتعلقة بإرادة الله وعنايته، فتكون معجزات الأنبياء وكرامات الأئمة والأولياء حينئذ، نحو ولاية إلهية وتصرّف في التكوين؛ لأن إرادتهم هذه في طول إرادة الله وإذنه.

والوجه في هذه الموهبة الربانية للولاية، يعود إلى أن النبي أو الإمام أو الولي هو «خلاصة العالم وثمرته، فمثل عالم الطبيعة بمراحله كمثل أشجار غرسها غارسها وسقاها ورباها لتثمر له ثماراً حلوة جيدة، فالثمرة العالية غاية وجود الشجرة ومن عليها، [فهم] ثمرة العالم في قوس الصعود وغايته، وإن كانت غاية الغايات هو الله بذاته المقدسة، فأصل الولاية التكوينية بنحو الإجمال ثابتة لهم بلا إشكال وإن لم نحظ بحدودها<sup>(2)</sup> في عالم الإمكان، ويعود ذلك عند بعض الأعلام إلى أن القطب الأصلي لمقاماتهم هو العصمة، فبها جعلوا حجج الله على خلقه، ووسائط تدبيره، وأقدرهم على التصرف ونفوذ أقوالهم وأفعالهم في الموجودات؛ لأنهم بلغوا من القرب والدنو من الله حتى كانت إرادتهم إرادة الله وأنهم لا يفعلون إلا ما يؤمرون، وتجري أفعالهم وأحكامهم مجرى فعله<sup>(3)</sup>. ولعل هذا مضمون الحديث: «إن الله اختص لنفسه بعد نبيّه من بريته خاصة، علاّم بتعليته، وسما بهم إلى رتبته وجعلهم الدعاة بالحق إليه، والأدلاء بالإرشاد إليه، لقرن قرن وزمن زمن، أنشأهم في القدم...أنواراً أنطقها بتحميده، وألهمها شكره وتمجيده وجعلهم الحجج على كل معترف له بملكة الربوبية وسلطان العبودية، واستتطق بها الخرسات بأنواع اللغات، بخوعاً له بأنه فاطر الأرضين والسموات واشهدهم خلقه، وولاهم ما شاء من أمره، جعلهم تراجمة مشيته، وألسن إرادته، عبيداً «لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون»<sup>(4)</sup>.

فهذا الاختصاص بالسموّ الذي وهبهم الله إياه وجعلهم ترجمان إرادته في خلقه، يؤكد بأن ولايتهم التكوينية هي ولاية حقيقية وعلاقة واقعية بين طرفيها، بمقتضى تعلقها بالتكوين

(1) أملي، عبدالله جوادي، ولاية الفقيه، تر: عرفان محمود، بيروت، الدار الإسلامية للطباعة والنشر، ط1، 2002م، ص 105.

(2) المنتظري، نظام الحكم في الإسلام، م.س، ص 43 . 44.

(3) راجع: الميلاني، علي الحسيني، عموم ولاية المعصوم 1، الولاية التشريعية، قم، انتشارات الحقائق، ط1، 1432هـ، ص 21، 24.

(4) الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن، مصباح المتجهّد، ت: حسين الأعلمي، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ط1، 1998م، ص 524 . 525.

والموجودات العينية في الكون. فتكون الولاية هنا بمعنى «تسخير المكنونات تحت إرادتهم ومشيتهم بحول الله وقوته، كما ورد في زيارة الحجة [الإمام الثاني عشر عند الشيعة] بأنه (ما من شيء إلا وأنتم له السبب) وذلك لكونهم (ع) مظاهر أسمائه وصفاته تعالى فيكون فعلهم فعله وقولهم قوله. وهذه المرتبة من الولاية مختصة بهم وليست قابلة للإعطاء إلى غيرهم، لكونها من مقتضيات ذواتهم النورية ونفوسهم المقدسة»<sup>(1)</sup>. بعدما ترقوا إلى كمالات الولاية ومنتهاها، وسلخوا معارف إلهية مرتبطة بالمبدأ والمعاد، والشهود والمعانيه لأسماء الله الحسنى، فاستحقوا بذلك مقام السفارة الربانية بتعريف الخلق الشريعة وهدايتهم إلى الكمال.

---

(1) النائيني، محمد حسين، المكاسب والبيع، تقرير: محمد تقي الأملي، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، بدون ط وتاريخ، ج2، ص 332.

### المبحث الثاني : تفريعات الولاية التكوينية

إن الحديث عن الولاية التكوينية يستلزم، حتماً، العروج الى بعض التفريعات عنها، ما يحتم الاضاعة عليها، وتوضيح المراد منها لتمييزها عن الولاية التكوينية.

#### أولاً : الولاية التكوينية والولاية التشريعية

لا نقصد هنا الحديث عن ولاية مختلفة عن السابقة، كما قد يتبادر إلى البعض؛ لأن ظاهر كلام المحققين أن ملاك الولاية واحد في جميع الجهات والمصاديق، إنما الاختلاف هو في متعلق الولاية، فإن لاحظناها من جهة عالم الوجود وعلاقتها بالخلق فهي ولاية تكوينية لله بالأصالة والإطلاق، ولأنبياء والأولياء بالجعل والإذن الإلهي والتبعية. أما إذا لاحظناها من جهة عالم التشريعات وتنفيذ الأحكام فهي ولاية تشريعية، هذا بالنسبة إلى التصور.

أما تصديقاً، فبعد ما ثبت أن الولاية المطلقة هي لله تكويناً وتشريعاً، وأن الولاية بالذات هي لله الحق، فقد ثبت أيضاً عقلاً، أنه لا مانع من أن يأذن فيها الله لغيره من مخلوقاته، سواء قلنا بالتبع وفي طول ولايته حسب التعبير الفلسفي، أم بنحو الظهور والتجلي، بحيث يكون المتلبس بها مظهراً ومجلى لولاية الله المطلقة على مثال الصورة التي تنعكس في المرآة فتكون علامة وأمارة عليها، حسب التعبير العرفاني؛ لأن الملكية الحقيقية هي الحد الأوسط للولاية المطلقة، المشار إليها في قوله ﴿لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾<sup>(1)</sup>. فهي ملكية حقيقية على نحو القضية الموجبة الكلية، ثابتة لله ولا تقبل النقل والانتقال؛ لأنها مقومة لعالم الإمكان، المرتبط وجودياً بقيومية الله: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾<sup>(2)</sup>. وهذان الشاهدان من الأدلة على ولاية الله التكوينية والتشريعية المطلقتين.

أما الولاية التي ثبتت لغيره، فهي خارجة عن هذا الإطلاق بالتخصيص، وأذن الله فيها على نحو القضية الموجبة الجزئية لحكمة أرادها لمصلحة خلقه. وهذه الولاية، كما رأينا، أجراها الله في طول عالم الأسباب والوسائط لا خرقاً لهذا العالم؛ لأنه تعالى «أبى أن تجري الأسباب إلا بأسبابها، فجعل لكل شيء سبباً، وجعل لكل سبب شرحاً، وجعل لكل شرح علماً وجعل لكل علم باباً ناطقاً، عرفه من عرفه، وجهله من جهله، ذاك رسول الله ونحن»<sup>(3)</sup>.

(1) سورة البقرة: الآية: 284.

(2) سورة البقرة: الآية 255.

(3) المازندراني، شرح الكافي، م.س، كتاب الحجة، باب معرفة الإمام والرد إليه، ج7، ص 168 . 170.

فذلك العلم والباب هما رسول الله والأئمة «من باب اللف والنشر المرتب كقوله: «أنا مدينة العلم وعلي بابها» فقد جعل لاستحقاق القرب والثواب منه تعالى سبباً هي الطاعات والعبادات، وجعل لهذا السبب شرحاً هي الحدود والكيفيات والشروط» فوجبت طاعتهم لأن «كل من دان الله بعبادة يجهد فيها نفسه ولا إمام له من الله فسعيه غير مقبول وهو ضال متحير» لأن العمل لله لا يتصور إلا بتوسط هاد مرشد إلى دين الله وشرائطه وكيفية العمل به»<sup>(1)</sup>. وهذا هو مقتضى ولايتهم التشريعية.

فإذا ثبتت الولاية في عالم التكوين، فهي بالأولى أنفذ في عالم التشريع؛ لأن الغاية من جعلها والتمهيد لها هو إيصال الإنسان إلى أكمل الهدايات وأفضل السعادات في الدنيا والآخرة، وإلا فلا معنى للولاية التكوينية إن لم توطئ للنبي والولي أن يبسط يده في التشريع، وتنفيذ الأحكام والولاية على موضوعاتها.

وكما أن النسبة في الولاية التكوينية هي نسبة حقيقية بين طرفيها، أي الله، والنبي أو الولي، كذلك في الولاية التشريعية النسبة حقيقية للطرفين، وليست على نحو المجاز في أحدها، بل مأخوذة على نحو الأمر بين الأمرين، كما أشير في الشواهد القرآنية، إلى أن نسبة الأفعال الإلهية إلى المخلوقات هي النسبة ذاتها. ويظهر هذا التساوي في حقيقة نسبة الولايتين، عند التأمل في العديد من الآيات والروايات<sup>(2)</sup>.

ويبقى أن نشير إلى أن حاصل جملة الآراء، أن الولاية التشريعية لا تقع قسماً للولاية التكوينية، وإنما هي دائرة على مبنين: إما أنها على نحو الظهور والتجلي للولاية الإلهية المطلقة في سلسلة نظام الوجود الرابط والقائم بأمر الله، فيظهرها الله على من يشاء من عباده وأوليائه، فتكون كالصورة المرآتية التي تعكس توحيد في الأفعال، أو أنها كائنة في طول الولاية التكوينية المجعولة للولي من قبل الله، بحيث لولاها لما كان باستطاعته أن يوهب الولاية التشريعية والخلافة الإلهية في عالم الشهادة. بتعبير آخر، لو لم يكن له استعداد ذاتي لمقام الولاية التكوينية، لما تسنى له حمل مقام التشريع والخلافة الإلهية بجميع مناصبها، بل يمكن القول بأن الولاية الأولى هي جوهر الثانية، وروح ملاكاتها في عالم الجعل.

(1) المازندراني، شرح الكافي، م.س، كتاب الحجة، باب معرفة الإمام والرد إليه، م.س، ح8، ص 170.

(2) راجع: الأصفهاني، عطاء الله أشرفي. مجمع الشتات في أصول الاعتقادات، طهران، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي،

ط1، 1381هـ، ص 56 . 63.



### ثانياً : الولاية الحقيقية والولاية الاعتبارية

إن إفراد هذا التفصيل بين الولاية الحقيقية والولاية الاعتبارية، يظهر في تنظيرات الشيعة الإمامية حول هل أن الولاية تتعدد لكثرة الأولياء أم هي واحدة، بحيث تكون هناك ولاية بالذات والأصل وولاية بالعرض حتى وإن تكثرت أشخاصها. فيعود البحث إلى العقل البرهاني المقتضي بأن هناك حقيقة واحدة للولاية، منشؤها الأزلي واجب الوجود بالذات، وتتنزل هذه الولاية إلى عالم الممكنات حسب المرتبة الوجودية لواجب الوجود بالغير، فتكون لبعض الخلق حيثية حقيقية من هذه الولاية، وحيثية اعتبارية مجعولة لمصلحة يقتضيها الاجتماع الإنساني، حيث تهبط إلى سطح هرم الوجود تحت عناوين ولايات متعدّدة بين الإنسان وغيره من المخلوقات، فتتقسم عند بعض المحققين إلى الولاية الاختيارية، وغير الاختيارية وإلى العامة المطلقة والعامة المقيدة؛ فالأولى هي «الولاية الاعتبارية، التي تكون ثابتة للإنسان على ماله وعرضه ونفسه من المتبدلات بأبحاثها.. وإن كانت لا تكون هي مطلقة بمعناها الواقعي، لعدم جواز تصرفاته على الإطلاق.. بل المقصود إطلاق ولايته من حيث المصالح والمفاسد. والثانية مقيدة بعدم المفسدة أو بالمصلحة.. والذي هو المقصود أن تلك الولاية الثابتة للإنسان حسب الفطرة والشرع هي الثابتة لغيره إماماً كان أو فقيهاً أم لا»<sup>(1)</sup>.

فالأصل الأولي مفاده : أن الولاية والحكومة مختصة بالله، أما غيره فولايته منصوبة من قبل الله لأولياؤه من الأنبياء والأئمة؛ حيث تكون ولايتهم التكوينية أو التشريعية أو ولاية الحكومة على الإنسان، ظهوراً لولاية الله بإذنه وأمره. فكما «نكر الله لنفسه من الولاية، الولاية التكوينية التي تصح له التصرف في كل شيء وتدبير أمر الخلق بما شاء وكيف شاء، وذكر أيضاً لنفسه الولاية على المؤمنين... يرجع محلها إلى ولاية التكوين وولاية التشريع، وإن شئت سميتهما بالولاية الحقيقية والولاية الاعتبارية... ويجمع الجميع أن له (ص) الولاية على الأمة في سوقهم إلى الله والحكم فيهم والقضاء عليهم في جميع شؤونهم، فله عليهم الإطاعة المطلقة، فترجع ولايته (ص) إلى ولاية الله بالولاية التشريعية... فولايته وولاية الله واحدة هي لله بالأصالة، ولرسوله والذين آمنوا بالتبع وبإذن منه»<sup>(2)</sup>.

والظاهر من كلام العلماء في التعريف أن لهم (ع) حيثيتين جامعتين للولاية الحقيقية المأذون فيها من قبل الله، والولاية الظاهرية الداخلة في الاعتبارية المجعولة منه تعالى،

(1) الخميني، مصطفى، ولاية الفقيه العوائد والفوائد، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الامام الخميني، إيران، ط2، 1427هـ، ص 54.

(2) الطباطبائي، محمد حسين، العقائد الإسلامية، م.س، ص 164 . 166.

حيث جعلوا الأولى من المناصب المعنوية والسلطنة الباطنية، أي الروحية والتكوينية، مقابل الولاية الاعتبارية المجعولة تشريعاً من الله والمتعلقة بنواميس الحياة والشريعة. لذا تكون الولاية الاعتبارية الخاصة بالولي المعصوم، هي الشريعة الظاهرة التي يجريها طبقاً للإرادة التشريعية الإلهية، أما الولاية الحقيقية فهي المطابق الموضوعي للشريعة الباطنة أو ما يطلق عليه بالعالم التكويني الواقعي للأحكام الشرعية، بحيث يكون الولي، من حيثية هذه الولاية الحقيقية، مظهراً لواقع إرادة التشريع بالتمام والكمال، فيصح الاستنتاج حينئذ بأنه موهوب لهاتين الولايتين من أعلى مراتبها الوجودية، وإن كان غيره يشاركه في الولاية الاعتبارية، لكن بفارق بعيد بينهما كما بينا، فهي بالنسبة للولي مؤمنة لمطابقة الواقع وإصابته غالبياً، بخلاف الولاية في غيره فإنها لا تؤمن الإصابة غالبياً، بمعنى أنها واقعة في محذور خطأ إصابة الواقع فتتصف بالجهل المركب غالباً، وتعبير آخر: الولاية الاعتبارية للولي هي ولاية الكامل دائماً لاستنادها إلى الولاية الحقيقية المتصلة بعالم الكمال الإلهي، وفي غيره ولاية ناقص غالباً لارتباطها بعالم الاعتبار البشري المشوب بتزاحم الظن والعلم الإجمالي فيكون «حال إمام الأصل مغاير لحالهم»<sup>(1)</sup> في رتبة هذا النوع من الولاية، بل كل مراتب ولاياتهم وأنواعها مجعولة لهم نوراً يهتدي به الناس ويأتمون بولايتهم<sup>(2)</sup>.

### ثالثاً : العلاقة بين التشريع والتكوين

نظر الشيعة الإمامية لولاية التشريع، بناءً على ثبوت الولاية التكوينية والمقام الغيبي للولي المعصوم، لإثبات دعوى أنّ الولاية التشريعية تابعة بالأولوية لمقام الولاية التكوينية. ومن الواضح أنّ منشأ هذه التبعية، هو بحثهم في وجه الحاجة إلى الاعتبار في عالم التشريع، ووظيفته في الكشف عن حقيقة الأحكام الإلهية وواقعيتها، التي تسعى الفطرة الإنسانية إلى معرفتها، طالما ظلت عاجزة عن الإحاطة بها وبكنه غاياتها. إنّ هذا الاعتبار أو التشريع، لا يكون كاشفاً عن الحقيقة ما لم يكن صادراً من ذات مقدسة عالمة بتكوينية الحسن والقبح في جميع الأفعال، فيكون التشريع حينئذٍ مطابقاً لعالم التكوين، ومساوقاً من جميع الجهات للإرادة الإلهية المطلقة، المحيطة بكل شيء، والكاشفة بتشريعتها عن حقيقة التكوين.

(1) الإحصائي، هداية العباد إلى طريق الحق والرشاد، م.س.، ص 87.

(2) راجع: الكافي، م.س.، ج5، ص 112، باب أن الأئمة نور الله، ح3.

فالتبعية ناشئة من هذه الشرطية، وهذه الأخيرة هي التي افترضت دعوى التطابق بين التشريع والتكوين، أو بين التدوين والتكوين، والبحث في طبيعة العلاقة بينهما. من هنا سنجد، أنه ومن خلال قاعدتي اللطف والعناية الإلهية، يؤهل الله، بواسطة العلم اللدني، من يكشف عن هذا الارتباط بين عالمي التشريع والتكوين، ويحفظ ويرعى التوازن القائم بينهما، بصياغات قانونية مطابقة للواقع والإرادة التكوينية السابقة لمرحلة التدوين (التشريع).

هكذا سنجد أنّ الإرادة التكوينية، والتي هي الأساس في إرادة التشريع، هي بمقتضى نظام التراتب والوسائط في الوجود، تنزل من عوالم الثبوت حتى تصل إلى نفس النبي أو الإمام الوصي أو الولي الحجة، حيث تكون إرادتهم التشريعية مرآة لإرادة الله التكوينية والتشريعية، المتعلقة في واقعها الثبوتي بكل الأفعال. وهذا ما قرره علماء الإمامية في المباحث الأصولية (أصول الفقه)، من كون أحكام عالم التشريع، تصاغ في الأصل في قضايا حقيقية<sup>(1)</sup>، ثم تتحلّ إلى قضايا جزئية في مواردها الخاصة.

وكذا الحال في أحكام التكوين الكلية، حيث تتحلّ أيضاً إلى أحكام تكوينية جزئية يطبقها في الخارج كل حكم تشريعي جزئي.

إنّ العلاقة بين عالم التكوين وعالم التشريع هي علاقة مطابقية، بمعنى أنّ كل ما في التكوين موجود في التدوين، وكلاهما مقسّم إلى أبواب وفصول، ومفاتيح تفتح بها هذه الأبواب، ومخاتيم يختتم بها<sup>(2)</sup>.

فعال التكوين، كما مرّ في الباب الأول، مقسّم إلى عوالم عدة<sup>(3)</sup> ابتداءً من «عالم العقول المجردة والروحانيين من الملائكة، والتعين الأول للمشينة، وصولاً إلى خاتمة الكتاب (التكويني)

(1) تقع القضية الحقيقية في مقابل القضية الخارجية. فالمشرّع قد يشير إلى أفراد موجودين فعلاً بالخارج، كبعض الجيران ويقول: أكرمهم، فالحكم متعلق بأفراد مخصوصين ووجوب إكرامهم، فالقضية هنا على نحو القضية الخارجية. وتارة أخرى يفترض المشرّع وجود علماء ويحكم بوجوب إكرامهم وإن لم يكن هناك علماء فعلاً في الخارج فيقول: أكرم العالم، ففي هذه الحالة يسري الحكم على العلماء الموجودين فعلاً وعلى كل عالم سينوجد في المستقبل. وهنا القضية تكون على نحو القضية الحقيقية. وهذا التقسيم للقضية موجود في الفلسفة أيضاً عند الحديث عن مناط الصدق في القضايا. راجع: الصدر، محمد باقر، دروس في علم الاصول (الحلقة الثانية)، اعداد: محسن غرويان البيسابوري وعبد الجواد الابراهيمي الشاهرودي، قم، مؤسسة انتشارات دار العلم، ط6، 1431هـ، ص13؛ وكذلك: مطهري، مرتضى، شرح المنظومة، م.س، ص151.

(2) راجع: الخميني، شرح دعاء السحر، م.س، ص57.

(3) المقصود عالم الأفعال لا عالم الأسماء والصفات.

الإلهي والتصنيف الرباني [وهو] عالم الطبيعة وسجل الكون»<sup>(1)</sup> وكذلك نفس الأمر في العالم التدويني، حيث نجد أنّ للكتاب (القرآن) فاتحة وسوراً وآيات.

من هذه المقاربة سنظفر أن الوجود التكويني، كما أن له في فاتحته (أي عالم الأرواح والعقول) الإحاطة على العوالم التي دونه؛ لأنّ كل ما في العوالم الدنيا موجود في العالم الأعلى منه وزيادة، أي على نحو الإحاطة والأتمية، كذلك نجد في عالم التدوين، حيث فاتحة الكتاب (أي سورة الفاتحة) مصدرة بالبسملة والتي تحوي على اسم الله (وهو مقام الألوهية الفعلية) وكذلك الرحمن الرحيم، وفيها إشارة إلى الوجود التفصيلي، سواء المتعلق منها ببسط الوجود أو ببسط كمالات الوجود، فيما الحمد يعني عوالم المجردات والنفوس<sup>(2)</sup>.

وبهذا المعنى، تسري أحكام الوجود التكويني في أحكام الوجود التدويني؛ فالإنسان الكامل، الذي قلنا أنه يمثل الجمعية الإسمائية، وهو «مثل الله الأعلى وآياته الكبرى، وكتابه المستبين والنبأ العظيم»<sup>(3)</sup>، قد تمثل في عالم الطبيعة بالنبى محمد صلى الله عليه وآله وسلم؛ ولأن النبي هو الأتم، كان كتاب الله هو الأتم أيضاً في الوجود التدويني.

بهذه المطابقة بين التكوين والتشريع، يتلقى الولي العلم من النفس النبوية التي تنزل عليها الإرادة الكلية الإلهية من نشآت تكوينية عليا. فيصبح العلم بالتكوين باباً للعلم بالتدوين، وكذلك الأمر معكوساً، بمعنى أن العلم بخفايا وقضايا التشريع باب للعلم بقضايا التكوين.

ولما كان التكوين يرتبط بالمراتب الواقعية للكون والوجود، كان العلم بالتشريع، عند الولي، يتعلق بالأحكام بمرتبها الواقعية لا الظاهرية؛ لأن علم الولي هو علم لدني، وكما أنّ الوجود الواقعي لا يختلف، كذلك العلم بالشريعة؛ لأنّ الشريعة واحدة لا تختلف بحسب الواقع ونفس الأمر.

ولأنّ المطلوب في الشريعة هو الواقع، ينبغي أن تكون الأحكام الظاهرية مطابقة للأحكام الواقعية؛ بحيث لا يعدو الظاهر كونه مرتبة من مراتب الواقع، كذلك الأمر في التكوين، حيث العالم الطبيعي، والذي يقع في أسفل عوالم الوجود، ينبغي أن لا يعدو كونه

(1) الخميني، شرح دعاء السحر، م.س، ص 58 . 59.

(2) راجع: م.ن، ص 51.

(3) م.ن، ص 62.

مطابقاً لمراتب الوجود الأعلى، بحيث أنّ العالم الطبيعي ليس سوى مرتبة ضعيفة من المراتب.

وعليه، فإنّ القانون الذي يحكم العالم الطبيعي هو أضعف القوانين تبعاً لهذه التراتبية. من هنا تتركز الفكرة الأساس للولاية التكوينية، والتي أشرنا إليها في مبحث المعجزة، في أن خرق قانون الطبيعة ليس خرقاً لقانون الوجود، بل هو نوع تسلط قانون أعلى على قانون أدنى، دون أن يكون ذلك خرقاً لقانون العلة العام.

إنّ هذه الفذلكة لعلاقة التكوين مع التشريع تفضي الى القول: إنّ التشريع يعادل التكوين بقانون العلة فلسفياً، وبقانون الوسائط الفياضة عرفانياً، غاية الأمر أنّ الوساطة قد تكون النفس الكلية، والروح الأعلى أو العقل الأول أو الفيض الأول تكوينياً، فيما هي نفس النبي أو الولي الجزئية المتعلقة بالبدن الجزئي تشريعياً.

إنّ هذا التطابق بين التكوين والتشريع، هو نفس الذي رأيناه في ارتباط الهداية التنويرية بالهداية الإيصالية. وكل ذلك يكشف عن استحالة النبوة مجردة عن الولاية، باستحالة تجرد إرادة التشريع عن إرادة التكوين، المنفرد عن استحالة تجريد التكوين عن التشريع. واستحالة النبوة مجردة عن الولاية هو استحالة وجود نبي من دون ولاية مع صحة العكس، اي وجود ولي غير ليس بنبي.

هذا الارتباط الوثيق إلى حد التطابق بين التشريع والتكوين، يكشف عن أنّ كليهما يسعيان لغاية واحدة، فكما أنّ الموجودات سائرة تكوينياً نحو خالقها عائدة إليه، كذلك بالتشريع حيث يقام الميزان الأكبر والصرط المستقيم. غاية الأمر أن المسير التكويني قسري وقهري وجبري، فيما المسير التشريعي اختياري.

والمتحصل من كلّ ما تقدم، أنّ عالمي التكوين والتدوين هما عالمان متطابقان ومتساويان في جهة العرض المتفقة في مراتب الطول، «فإنهما في عرض واحد لا يفضّل أحدهما عن الآخر بشيء أصلاً، إلا أنّ الثاني [التدوين] ظل الأول ومرآته، وهو مشتمل على جميع المراتب الكلية، والحقائق الإلهية»<sup>(1)</sup>.

#### رابعاً: أنواع الولاية التكوينية

إنّ هذا المطلب في الواقع ليس بحثاً جديداً، بل هو عبارة عن تنظيم لبعض الأفكار

(1) راجع: البروجردى، حسين، تفسير الصراط المستقيم، تح: غلام رضا البروجردى، قم، انتشارات الصدر، د. طبعة، د.

تاريخ، ج1، ص119 . 122.

والاستقادات مما سبق.

بمعنى آخر، إنه ومن خلال ما تقدم، يمكن للباحث أن يرتب ثلاثة أنواع من الولاية التكوينية تكمل بعضها بعضاً، بحيث تشكل بمجموعها سلسلة المراتب التي تتعلق بنفس الولي وقواه، وكذلك مهامه الهدائية والإيصالية التي تحدّثنا عنها.

### 1. الولاية الإيجابية:

إنّ المقصود من الولاية الإيجابية ليس هو الخلق أو الإيجاد من العدم، فإن ذلك محصور بيد الله سبحانه وتعالى، بل المقصود من ولاية الإيجاد هو ما أفصنا الحديث عنه عما يسمى «الواسطية في الفيض»<sup>(1)</sup>، ويأتي ذلك بمقتضى «لا محدودية الفيض الإلهي» من جهة، ومحدودية أو ضيق «السعة الوجودية» للمستفيض من جهة ثانية، ما يقتضي وجود واسطة في الفيض بين الفيض والمستفيض. من هنا جاء التعبير أحياناً باصطلاح آخر وأطلق عليه اسم «مجاري الفيض».

وبهذا المعنى نعود لتطابق الولاية التكوينية مع الولاية التشريعية، فكما أنّ الولي (النبي أو الرسول) هو مجرى الفيض التشريعي، من حيث كونه محلاً للوحي، وواسطة لهذا الفيض بين الله والبشر، كذلك هو واسطة في الفيض التكويني، من حيث مرتبة الولي وكونه القطب ومحور الوجود والمقام الجامع للعوالم، فيعود مفهوم الإنسان الكامل والحقيقة المحمدية ليظهر من جديد. وهذا النوع من الولاية محصور حتماً، عند الشيعة الإمامية، بالنبي الخاتم وأهل بيته (الأئمة الاثني عشر).

### 2. الولاية الإبقائية:

وهذا المعنى للولاية هو مقتضى القاعدة الفلسفية، في أنّ المعلول كما يحتاج إلى العلة في أصل إيجاده، كذلك يحتاج إليها في بقاءه أيضاً؛ لأنّ حاجته «هي إمكانه اللازم لماهيته.. والماهية محفوظة معه بقاء كما أنها محفوظة معه حدوثاً، فله حاجة إلى العلة الفياضة لوجوده حدوثاً وبقاءً»<sup>(2)</sup>

ويقوم هذا الدليل على حاجة الممكن إلى علة بقاء عن طريق الإمكان الماهوي، والذي

(1) راجع: الفصل الأول من الباب الأول من هذه الأطروحة، قسم التأسيس العرفاني.

(2) الطباطبائي، محمد حسين، نهاية الحكمة، تح: عباس السبزواري، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ط18، 1424هـ،

يعني استواء نسبة الماهية إلى الوجود والعدم<sup>(1)</sup>.

لكن ثمة دليل آخر يعتمد الإمكان الوجودي، والذي يعني الفقر الوجودي، المنقوم بغنى العلة. وحاصل هذا الدليل: إنّ الهوية «العينية لكل شيء هي وجوده الخاص به، والماهية اعتبارية منتزعة منه.. ووجود الممكن المعلول وجود رابط<sup>(2)</sup> متعلق الذات بعلة، متقوم به، لا استقلال له دونها، لا ينسلخ عن هذا الشأن.. فحاله في الحاجة إلى العلة حدوثاً وبقاءً واحد، والحاجة ملازمة له»<sup>(3)</sup> هذا فلسفياً.

أمّا عرفانياً، فإنّ الولاية الإبقائية هي مقتضى قاعدة دوام الفيض؛ لأنّ قدرته تعالى «هي مبدئيتها للإيجاد وعلّيته لما سواه، أو هي عين الذات المتعالية، ولازم ذلك دوام الفيض واستمرار الرحمة وعدم انقطاع العطية. ولا يؤدي هذا الكلام إلى القول بدوام عالم الطبيعة؛ لأنّ المجموع ليس شيئاً وراء الأجزاء، وكل جزء حادث مسبق بالعدم...»<sup>(4)</sup>

صحيح أنّ هذين الدليلين، الفلسفي والعرفاني، يتحدثان عن العلة الواجبة والفيض الأقدس والمقدس، إلا أنّ فحواهما ينطبقان على ما نحن فيه؛ لأنّ السبب الذي اقتضى وجود واسطة في الفيض إيجاباً، هو نفسه يقتضي استمرار هذه الواسطة بقاء، بنفس الأدلة المتقدمة. فهذه الأدلة كما تصلح دليلاً في ربط الممكن بالواجب، تصلح دليلاً أيضاً في ربط عالم الإمكان بمجاري الفيض وواسطته، مع حفظ التوحيد عبر القول بأنّ العلة الأولى واجبة الوجود ذاتاً، فهي الأصل، أما الوسائط فهي واجبة الوجود بالغير، تستمد أهليتها لهذا الدور من مقام القرب والإذن الإلهي. وهذا النوع من الولاية، كما النوع الأول، محصور أيضاً في النبي الخاتم واهل بيته، وهو مقتضى الروايات الامامية التي تتحدث عن ان الارض اذا خلت من حجة (امام معصوم بالمصطلح الشيعي) لساخت بأهلها، وقد مر هذا المضمون سابقاً.

(1) المقصود من استواء نسبة الماهية إلى الوجود والعدم أنّ الماهية من حيث هي هي بمعزل عن أي حيثية أخرى سوى ذاتها، لا تقتضي وجوداً ولا تقتضي عدماً، إذ لو كانت بحدّ ذاتها تقتضي وجوداً لأصبحت واجبة الوجود لأنّ الواجبية هنا ذاتية من ذاتياتها، ولو كانت تقتضي عدماً لامتنعت عن الوجود، وهذا معنى تساوي نسبة الاستواء إلى الوجود والعدم. راجع: الطباطبائي، محمد حسين، بداية الحكمة، تر: علي شيرواني، قم-إيران، مؤسسة انتشارات دار العلم، 15، 2010م، ص23.

(2) ويطلق عليه اسم الوجود في غيره، ويقع مقابل الوجود المحمولي أو النفسي، والوجود الرابط هو أمر موجود وراء الموضوع والمحمول، يقوم بالربط بينهما قائم بهما. راجع، الطباطبائي، نهاية الحكمة، م.س، ص37 - 38.

(3) م.ن، ص83.

(4) راجع: البروجردي، حسين، تفسير الصراط المستقيم، تح: غلام رضا البروجردي، قم، انتشارات الصدر، د. طبعة، د. تاريخ، ج1، ص119 - 122.

### 3 . الولاية الإنمائية:

والمقصود بالولاية الإنمائية، هي الزيادة الكمالية، وتتعلق هذه الولاية بالشقين: التكويني والتشريعي.

أما التكويني: فإنّ الولي بصفته مجلى للأسماء الإلهية، كما تقدم ذكره في أكثر من مورد، لا سيما «الولي المعصوم» عند الشيعة الإمامية، فإنّ من هذه الأسماء أيضاً إسم الرحمن والرحيم، والمعبر عنهما باسم «الرحمة الرحمانية» و«الرحمة الرحيمية»: أما الأولى فهي «مقام بسط الوجود. [أما] الرحمة الرحيمية [فهي] مقام بسط كمال الوجود، فالبرحمة الرحمانية ظهر الوجود وبالرحمة الرحيمية يصل كل موجود إلى كماله».(1)

ويمكن التعبير عنهما بطرق أخرى، فالرحمة الرحمانية هي قوس النزول أما الرحمة الرحيمية فقوس الصعود، حيث يصل كل مخلوق إلى غايته.

أما الشق التشريعي، فهو عين ما تقدم ذكره في المباحث السابقة حول الولاية الهدائية والإيصالية، فإنّ الهداية والإيصال هي ولاية إنمائية عن طريق الشريعة. والواقع أنّ هذه الإراءة والإيصال هي من مصاديق الرحمة الرحيمية أيضاً؛ لأنها نوع بسط كمال الوجود. لهذا عرفها بعضهم بأنها عبارة عن إيصال كل موجود إلى كماله المعنوي وهدايته الباطنية، إذ أنه وبواسطة الحقيقة الرحيمية «هدى كلاً صراطه المستقيم».(2)

ومرة جدية، نجد هنا التطابق بين الوجود التكويني والوجود التدويني؛ إذ أن الرحمة الرحمانية والرحيمية في مقام الأفعال<sup>(3)</sup> هي عبارة عن «تجلي الذات في ملابس الأفعال ببسط الفيض وكمال على الأعيان، وإظهارها عيناً طبقاً للغاية الكاملة والنظام الأتمّ. وهذا أحد الوجوه في تكرار الرحمن الرحيم في فاتحة الكتاب التدويني، للتطابق بينه وبين الكتاب التكويني، فإنّ الظاهر عنوان الباطن، واللفظ والعبارة عبارة عن تجلي المعنى والحقيقة في ملابس الأشكال والأصوات، واكتسائه كسوة القشور، والهيئات».(4)

ومن الواضح ان هذا النوع من الولاية لا ينحصر بالنبي والائمة، بل بكل الانبياء والاولياء، حيث تظهر ولاياتهم الانمائية في هداية الناس وايصالهم الى اهدافهم ومقاصدهم.

(1) الخميني، شرح دعاء السحر، م.س، ص49.

(2) الخميني، شرح دعاء السحر، م.س، ص49.

(3) المقصود من مقام الأفعال هو كون هاتان الصفتان (الرحمن والرحيم) مأخوذتين بلحاظ كونهما من أسماء الفعل لا أسماء الذات.

(4) الخميني، شرح دعاء السحر، م.س، ص50 . 51.



### المبحث الثالث : تطور مصطلح الولاية التكوينية

لا يمكن إعتبار مصطلح « الولاية التكوينية » مصطلحاً قديماً، إذ يبدو أنه يعود إما الى الشيخ محمد حسين النائيني<sup>(1)</sup> (1273-1355 هـ) وأما للشيخ محمد حسين الغروي الأصفهاني<sup>(2)</sup> (1296 - 1361 هـ).

لكن حداثة الاصطلاح لا يعني حداثة المؤدى، إذ يمكن ملاحظة أن معنى الولاية التكوينية قد ورد في نصوص كثيرة، بدءاً من القرن الرابع هجري، وسنورد بعضاً منها. وعليه فسندقسم البحث إلى قسمين: الأول: قبل استعمال المصطلح بشكله الحالي، والثاني: بعد الاستعمال.

لكن قبل الشروع في تسجيل تطور المصطلح، لا بد من التذكير بان ما قد يبدو من كلام العلماء انه حصر للولاية في الأئمة، إنما هو بسبب مورد بحث هذا المطلب، والذي ، كما سنرى، كان في معظمه في كتب الفقه؛ حيث التعرض للولاية التشريعية عند الأئمة، فتعرضوا للولاية التكوينية بشكل عارض، ما اظهر وكأن القول بالولاية التكوينية محصور بالائمة فقط.

### أولاً: استعمال المتقدمين للمعنى

1- الشيخ أبو جعفر محمد بن جرير الطبري الأملي<sup>(1)</sup> (ت 411 هـ) وهو من علماء القرن الرابع للهجرة، حيث ذكر في كتابه نوارد المعجزات ما يفيد نفس معنى الولاية التكوينية.

(1) هو محمد حسين النائيني مجتهد كبير ومحقق قدير نقل نتاج الماضين إلى المعاصرين . ولا تزال آراؤه ونظرياته تتداولها الأوساط العلمية ، وتهيمن بقوة على الفكر الأصولي في مرحلته المعاصرة ، ويعبر عنها باسم (مدرسة النائيني) ، بحيث يعد التطرق لآرائه في مسألة ما ، ومعالجته سلباً أو إيجاباً ، ضرورة علمية لا بد منها .

(2) هو الشيخ محمد حسين بن محمد حسن بن علي أكبر الغروي الأصفهاني ، المعروف بالكمباني . فيلسوف وفقهه اصولي، من كبار علماء الإمامية ومراجعهم، وقد تتلمذ على يديه جمع من العلماء الكبار ممن تصدروا المرجعية ومقامات العلم ومنهم : المرجع السيد أبو القاسم الخوئي، المرجع العارف الشيخ محمد تقي بهجة ، الفيلسوف المجدد السيد محمد حسين الطباطبائي، المرجع الشيخ محمد علي الأراكي، المرجع السيد عبد الأعلى الموسوي السبزواري، الشهيد السيد مرتضى الموسوي الخليلي، المرجع السيد محمود الموسوي الزنجاني. وللاصفهاني مؤلفات في الحكمة والفلسفة.

قال: « لزم ... أن حججه والداعين إليه والناطقين عنه عليهم السلام معصومون، قادرون على كل شيء، عالمون بما كان وما يكون إلى آخر الزمان»<sup>(2)</sup>.

2-العلامة الحلي<sup>(3)</sup> ( 648 - 726 هـ ) وهو من علماء القرن السابع والثامن هجري، حيث يذكر في حديثه عن الإمامة ما نصه: «الإمام الذي له الرياسة العامة وحكم العالم بيده لا بد أن تجتمع فيه أربعة أشياء: الأول: أن تكون نفسه كاملة ... الثاني: أن يكون لهم أمور خفية هي مشاهدتهم لما تعجز عن إدراكه الأوهام ... الثالث: أمور ظاهرة عنهم آثار الكمال والكمال تظهر من أقواله وأفعاله ... الرابع: آيات تختص به من جملتها ما يعرف بالمعجزات والكرامات: كقلع باب خيبر، وما ظهر من الآيات على يد أمير المؤمنين علي عليه السلام واخباره بالمغيبات ...»<sup>(4)</sup>

3-نصير الدين الطوسي<sup>(5)</sup> ( 597 - 672 هـ ) وهو من علماء القرن السابع هجري. حيث يشير صراحة إلى أن العارف إذا ما انقطع عن نفسه وإتصل بالحق، رأى كل قدرة الله مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع المقدرات، وكذلك علمه وإرادته التي يمتنع أن يتأبى عليها شيء من الممكنات، عندئذ صار الحق بصره الذي يبصر به، وسمعه الذي يسمع

(1) فقيه ومحدث من مشاهير علماء الشيعة الإمامية، ويضاف إلى اسمه أحياناً الشيعي تمييزاً له عن ابن جرير الطبري السني صاحب التاريخ والتفسير. ومن أهم كتبه : دلائل الامامة، ونوادر المعجزات في مناقب الأئمة الهداة.

(2) الطبري، محمد بن جرير الأملي، نوادر المعجزات، تح: ياسم الأسدي، قم، منشورات دليل ما، ط1، 1427هـ، ص76.

(3) العلامة الحلي هو أبو منصور الحسن بن يوسف بن علي بن مطهر. وهو أول من لقب بـ (آية الله) من علماء الإمامية، وعرف بألقاب أخرى، كالفاضل، وجمال الدين، وشيخ الطائفة، والعلامة، وهذا أشهر ألقابه. وهو من ابرز تلامذة الخواجه نصير الدين الطوسي. وللعلامة الحلي مؤلفات كثيرة في المنطق والفلسفة وعلم الكلام والفقه وأصول الفقه. من ابرز كتبه في المنطق كتاب «الجواهر النضيد في شرح منطق التجريد للطوسي». اما في علم الكلام والعقائد فاهم كتبه : اضافة الى كتابه الأشهر على الاطلاق : « كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد للطوسي» كتاب : «مناهج اليقين في أصول الدين»، وهو أوسع كتاب كلامي لدى العلامة.

(4) الحلي، الحسن بن يوسف بن علي بن مطهر، الالفين، الكويت، مكتبة الألفين، دون طبعة، 1985م، ص135.

(5) هو أشهر علماء الامامية في القرن السابع الهجري، وأشهر مؤلفيه على الاطلاق. حكيم عظيم الشأن في جميع فنون الحكمة. وبعده الطوسي من بين الذين اشتهروا بكترة التأليف والتصنيف في مختلف العلوم والفنون المعروفة في عصره، كالتاريخ والأدب والفقه والتفسير والعقائد والحكمة والفلسفة والعرفان والأخلاق والهندسة والحساب والجبر والفلك وعلم التقويم وأحكام النجوم والأسطرلاب وغير ذلك من العلوم والفنون، وقد أصبحت مؤلفاته مورد رغبة الطلاب وإقبال العلماء على امتداد قرون من الزمن، وقد أحصي له حوالي 186 مؤلفاً. ويكفي كتابه تجريد الاعتقاد الذي شرح علي يدي الكثير من العلماء وما زال كتابه هذا يدرس الى الآن.

به، وقدرته التي بها يفعل، وعلمه الذي به يعلم، ووجوده الذي به يوجد، فيصير العارف متخلياً بأخلاق الله تعالى بالحقيقة. (1)

4- السيد حيدر الأملي<sup>(2)</sup> ( 720 - 787 هـ )، من علماء القرن الثامن هجري، يصرح بأنّ للأنبياء والأولياء والأكمل والأقطاب خصوصية «التصرف في الملك والملكوت، لأنّ الشخص إذا صار كاملاً وإستحق خلافة الله تعالى في ملكه وملكوته، حصل له التصرف فيهما بما أراد، كتصرف بعض أولياء الله في الأرض بالطي والنشر، ومنه تصرف آصف في الأرض بطيه حين أراد حضور تخت ( عرش ) بلقيس»<sup>(3)</sup>، ثمّ عمد الأملي بعد ذلك إلى تعداد بعض تصرفات الأنبياء.

5- الشيخ رجب البرسي<sup>(4)</sup> ( توفي 813 هـ ) وهو من علماء القرنين الثامن والتاسع هجري. إعتبر الشيخ البرسي أنّ الولي هو المتقدّم، العالم، الحاكم، المتصرف مطلقاً بالنسبة إلى الخلق؛ لأنّ الولاية هي العلة في كمال الأصول والفروع. والولي المطلق «هو الإنسان الذي يلبسه الله خلعة الجمال والكمال، ويجعل قلبه مكان مشيئته وعلمه، ويلبسه قباء التصرف والحكم»<sup>(5)</sup>.

(1) الطوسي، محمد بن محمد بن الحسن (نصير الدين)، شرح الإشارات والتنبيهات، قم، دار البلاغة، ط1، 1375 هـ.ش، ج3، ص389.

(2) هو السيد حيدر بن علي بن حيدر عبيد الحسيني الأملي . كان منذ بداية شبابه مقبل بشغف على مطالعة عرفان الشيعة الإثنا عشرية بدأ دراسته في أمل ثم توجه إلى أسترياد خراسان ومن هناك إلى أصفهان حيث أقام فيها مدة ثم عاد إلى موطنه أمل وإستمرت دراسته 20 عاماً عينه الملك فخر الدولة حسن بن شاه كيخسرو بن يزيد حاكم طبرستان وزيراً له لكنه روحياً كان يشعر بالمرارة والآلام وهو في قمة الحياة المرفهة فناجى ربّه في السرّ وطلب منه الخلاص وكان له ما أراد فأعتزل الدنيا. ويعد الأملي من ابرز عرفاء الشيعة في القرن الثامن الهجري. وكتبه من اهم الكتب التي شرحت ابن عربي من وجهة نظر امامية. واهم كتبه: المقدمات من كتاب نص النصوص في شرح فصوص الحكم لابن عربي، جامع الأسرار ومنبع الانوار ، رسالة أسرار الشريعة وأطوار الطريقة وأنوار الحقيقة، ورسالة نقد النقود في معرفة الوجود ، اضافة الى تفسير قرآن غير مكتمل تحت اسم : المحيط الاعظم والبحر الخضم.

(3) الأملي، حيدر، تفسير المحيط الأعظم، م.س، ج4، ص701-702.

(4) هو الشيخ رضي الدين رجب بن محمد بن رجب البرسي الحلبي .رجل دين وفقهيه ومحدّث وشاعر شيعي عراقي من أهل الحلّة، ويسبق اسمه حين يُذكر في أغلب الأحيان بكلمة الحافظ فيقال له الحافظ البرسي. من اشهر كتبه مشارق أنوار اليقين في حقائق أسرار أمير المؤمنين.

(5) البرسي، رجب بن محمد، مشارق أنوار اليقين،تح: علي عاشور،بيروت، مؤسسة الأعلمي،ط1998، ص204.

6- الشيخ ابن أبي جمهور الإحسائي<sup>(1)</sup> (838 - 901هـ)، وهو من علماء القرن التاسع هجري. و الحقيقة المحمدية عند الإحسائي، لما كانت مشتتة على الجهتين الإلهية والعبودية. «لا يصح لها ذلك أصالة، بل بالتبعية، وهي الخلافة، فلها الإحياء والإماتة، واللفظ والقهر، والرخاء والسخط، وجميع الصفات، لتتصرف في العالم وفي نفسها وبشخصيتها أيضًا»<sup>(2)</sup>.

7- الشيخ البهائي العاملي<sup>(3)</sup> (953 - 103هـ) وهو من علماء القرنين العاشر والحادي عشر، وقد ذكر في مدح الإمام المهدي (ع) ما نصه:

«من إليه الكون قد ألقى القيادة مجرياً أحكامه فيما أراد

إن تنزل عن طوعه السبع الشداد خرّ منها كل عالي السّمك عال»<sup>(4)</sup>

8- المير داماد<sup>(5)</sup> (متوفي 1041هـ): تحدث عن الولي المعصوم فقال: «أن تكون نفسه المقدسة الربانية - لقوتها القدسية - قوية بهية فعالة، كادت تكون متصرفة في العوالم... تصرف النفوس في أبدانها - فتكاد هيولى عالم العناصر تطيعه بإذن الله تعالى، فيكون بذلك ذا معجزات فعلية، وأفاعيل خارجة عن طور العادة، خارقة لضبط مذهب الطبيعة»<sup>(6)</sup>.

(1) شمس الدين الشيخ محمد بن زين الدين بن أبي جمهور الهجري الأحسائي، فقيه، متكلم، محدث، صوفي (عرفاني) المسلك، شيعي إمامي. من أشهر مؤلفاته المجلي لمرآة المنجي، ومسالك الأفهام في علم الكلام.

(2) الإحسائي، ابن أبي جمهور محمد بن علي، مسلك الأفهام (المجلي)، طهران، طبعة حجرية، 1329هـ، ص 304.

(3) هو الشيخ محمد بن الشيخ حسين بن عبد الصمد الحارثي الجبعي العاملي، المعروف بالشيخ البهائي. تم تعيينه في منصب شيخ الإسلام في الدولة الصفوية. وقد تتلمذ على يديه نخبة من كبار العلماء منهم: الفيض الكاشاني، محمد صالح المازندراني، المحقق الكركي، زين الدين العاملي (الشهيد الثاني)، الحر العاملي (صاحب أبرز موسوعة حديثة فقهية المسماة وسائل الشيعة)، وقد اشتهر بعلم الحساب فضلا عن كونه ادبياً بارعاً.

(4) الحارثي، محمد بن حسين (المعروف بالشيخ البهائي)، الكشكول، تح: محمد المعلم، قم، المكتبة الحيدرية، 1427هـ، ج1، ص 369.

(5) هو السيد محمد باقر بن محمد الحسيني الأسترآبادي المعروف بالميرداماد. أحد أشهر الشخصيات الفلسفية في العهد الصفوي الممتد من القرن 18 الميلادي، ولمكانته لقب بالمعلم الثالث خلفاً للفارابي وأرسطو ولو تصدر تلميذه صدر الدين الشيرازي للساحة الفلسفية لكان للمير داماد شأن تَعْظَم من ذلك بكثير. ومع ذلك لا تزال مؤلفاته مورد عناير كبيرة في الفلسفة الإسلامية. من أشهر مؤلفاته: الرواشح السماوية.

(6) الأسترآبادي، محمد باقر بن محمد الحسيني (المشهور بالميرداماد)، الرواشح السماوية، قم، دار الحديث، دون طبعة، 1422هـ، ص 62.

9- صدر الدين الشيرازي<sup>(1)</sup> (980 - 1050هـ). قال متحدثاً عن أصول المعجزات والكرامات بأنه «لا عجب من أن يكون لبعض النفوس قوة كمالية مؤيدة من المبادئ، فصارت كأنها نفس العالم، فكان ينبغي أن تؤثر في غير بدننها تأثيرها في بدننها، فيطيعها هوى العالم طاعة البدن للنفس، فيؤثر في إصلاحها وإهلاك ما يفسدها أو يضرها»<sup>(2)</sup>.

وقال متحدثاً عن خصائص الرسل: «...أما الخاصة الثالثة فهي قوة في النفس من جهة جزئها العملي وقواها التحريكية فيؤثر في ميول العالم بإزالة صورة ونزعها عن المادة أو تلبسها بإياها، فيؤثر في إستحالة الهواء إلى الغيم، وحدوث الأمطار، وتكون الطوفانات والزلازل لإستهلاك أمة فَجَرَت وعتت عن أمر ربّها ورسله، ويُسمع دعاؤه في الملك والملكوت لعزيمة قوية، فيستشفى المرضى ويستسقي العطشى ويخضع له الحيوانات»<sup>(3)</sup>.

10- الفيض الكاشاني<sup>(4)</sup> (1007 - 1091هـ) من علماء القرن الحادي عشر هجري. تحدث الكاشاني عن صفات المستحق للنبوة، وضرورة أن تكون قوته الحساسة والمحركة بحيث تؤثر في مادة العالم عن طريق إزالة صورة وإلباس أخرى، عندها يحيل الهواء إلى غيم بإذن الله أو يحدث الأمطار والزلازل... إلخ. ومن الواضح أنّ الكاشاني قد أخذ نص الشيرازي المذكور آنفاً في كتاب الشواهد الربوبية<sup>(5)</sup>. وقد ذكر نفس المعنى في كتاب آخر له، حيث إعتبر أنّ الإنسان إذا ما بلغ مقام بلوغ النفس غاية كمالها الفعلي والعملي، فإنّه

(1) هو محمد بن ابراهيم الشيرازي الملقب بصدر الدين الشيرازي او صدر المتألهين او الملا صدرا. الفيلسوف والعارف الذائع الصيت، ومجدد الفلسفة الاسلامية، وصاحب المؤلفات الشهيرة كالحكمة المتعالية والمبدأ والمعاد والشواهد الربوبية وغيرها من عشرات التصانيف التي تحولت الى مرجع اساس في الفلسفة والعرفان.

(2) الشيرازي، صدر الدين، الشواهد الربوبية، م.س، ص410.

(3) م.ن، ص409-410.

(4) هو محمد بن المرتضى المدعو بـ "محسن" والمعروف بـ "الفيض الكاشاني" أحد نوابغ العلم والمعرفة في القرن الحادي عشر، وكان- مضافاً إلى علمه وفضله- حكيماً متكلماً محدثاً مفسراً عارفاً أديباً متبحراً في جميع العلوم والمعارف. لديه الكثير من التصانيف لعل اكثرها شهرة هو شرحه لاحياء علوم الدين للغزالي والمسمى : المحجة البيضاء في تهذيب الاحياء، اضافة الى كتابيه : "عين اليقين" و"علم اليقين" في الحكمة والكلام.

(5) الكاشاني، محمد محسن بن مرتضى بن محمود(الملقب بالفيض)، علم اليقين في أصول الدين، بيروت، دار البلاغة، ط1، 1410هـ، ج1، ص351.

«يتصرف في الملك والملكوت، وتطيعه الموجودات كلها، بل تصير كلها أجزاء لذاته، وتكون قوية سارية في الجميع»<sup>(1)</sup>.

11-العلامة محمد باقر المجلسي<sup>(2)</sup> ( 1037 - 1111 هـ). أشار إلى قدرة الولي على التصرف في الكون أيضاً، من حيث أن الله تعالى «جعلهم مطاعين في الأرضين والسموات، ويطيعهم بإذن الله كل شيء حتى الجمادات، وإنهم إذا شأؤوا أمراً لا يرد الله مشيئتهم، ولكنهم لا يشأؤون إلا إن شاء الله»<sup>(3)</sup>.

12-السيد عبد الله شبر<sup>(4)</sup> ( 1188 - 1242 هـ) والذي أخذ نفس نص صدر الدين الشيرازي الأنف الذكر في وصف نفس المعصوم بأنه من «تكون قوته الحساسة والمحركة في القوة بحيث تؤثر في مادة العالم بإزالة صورة والباس أخرى، فيحيل الهواء إلى غيم بإذن الله، ويحدث الأمطار والزلازل ... وأن يُسمع دعاؤه في الملك والملكوت ... فيستشفى المرضى، ويستسقي العطشى، وتخضع له الحيوانات»<sup>(5)</sup>.

13-زين العابدين الكلبيكاني<sup>(6)</sup> ( 1218 - 1289 هـ): الذي قال أن «لأولياء الله القدرة التامة لهم التصرف في الأشياء بإذن الله، ويحيون يميتون...»<sup>(7)</sup>.

(1) الكاشاني، محمد محسن بن مرتضى بن محمود، عين اليقين، تح: صالح العبيدي، قم، منشورات أنوار الهدى، ط1، 1411هـ، ج1، ص288.

(2) هو محمد باقر ابن الشيخ محمد تقي المجلسي، وينتهي نسبه إلى أحمد بن عبد الله المعروف بـ(الحافظ أبو نعيم)، صاحب كتاب «حلية الأولياء في طبقات الأصفياء». وقد وصف بانه عالم فاضل ماهر محقق مدقق علامة فهامة فقيه متكلم محدث. وهو صاحي الموسوعة الحديثية المشهورة بحار الأنوار.

(3) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، م.س، ج25، ص348.

(4) هو السيد عبد الله بن محمد رضا بن محمد آل شبر. هو رجل دين ومُحدِّث ومتكلم ومُفسِّر شيعي عراقي، بعد وفاة المرجع جعفر كاشف الغطاء سنة 1228 هـ؛ توجه الشيعة في العراق نحو عبد الله شبر حيث بدأت شهرته تتسع أكثر فأكثر وصار مرجعاً وكان عمره حينئذٍ 43 عاماً. ابرز مؤلفاته تفسير القرآن المعروف بتفسير شبر إضافة الى كتابه حق اليقين في معرفة اصول الدين.

(5) شبر، عبد الله، حق اليقين في معرفة أصول الدين، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ط1، 1977م، ص145.

(6) هو الشيخ زين العابدين الجرفادقاني الكلبيكاني، رجل دين ومُفسِّر شيعي إيراني يُسمَّى الكلبيكاني نسبة إلى مدينة گلپايگان. من اهم كتبه «التحقيق في شرح أسماء الله الحسنى» و«أنوار الولاية».

(7) الكلبيكاني، زين العابدين، أنوار الولاية، ايران، 1409هـ، ص248.

- 14- المحقق الأشثنياني<sup>(1)</sup> (1248-1322هـ): متحدثاً عن الملكات الثابتة للنبي صلى الله عليه وآله وسلم القائمة بنفسه الشريفة، الموجبة لسلطنة تصرفه في الآفاق والأنفس، وإستحقاقه للرئاسة الكلية الإلهية... وكذا «إذا كان المراد منها تصرفه الفعلي في الآفاق والأنفس، وولايته على النفوس الخلقية، فإنَّ الولاية الحقة المطلقة بالمعنى المذكور تنتقل إلى الوصي بعد إرتحال النبي (ص)، ومن الوصي إلى من بعده من الأوصياء عليهم السلام»<sup>(2)</sup>.
- 15- السيد محمد بحر العلوم<sup>(3)</sup> (1261 - 1326هـ). وقد عبّر عن هذه الولاية الباطنية، وأن من سمات هذه الولاية التي هي للنبي (ص) وخلفائه المعصومين عليهم السلام أنّ «لهم التصرف بها في الممكنات بأسرها، من الذرة إلى الذروة بإذنه تعالى»<sup>(4)</sup>.
- 16- المحقق الشيخ محمد تقي الأصفهاني<sup>(5)</sup> (1262 - 1332هـ) وقد صرح بأنَّ للأنبياء والأئمة الولاية الكلية «بالنسبة إلى كافة الممكنات، وهذه الولاية محيطة بأمر الكتاب واللوح المحفوظ المشتمل على تمام العلوم...»<sup>(6)</sup>
- 17- الشيخ محمد حسن المازندراني البارفروشي<sup>(7)</sup> (حدود 1240 - 1345هـ). بعد أن ذكر أحوال الإمام علي بن أبي طالب (ع) وقربه من الله، وتعرض لحديث قرب النوافل وأنَّ الله يصير سمعه الذي يبصر به ويده التي يبطش بها... إلخ قال: «... وصار بذلك متصرفاً في عالم الجبروت والملكوت»<sup>(8)</sup>.

(1) هو الميرزا محمد حسن الأشثنياني، من العلماء المحققين والمدققين في الفقه والأصول ومن أبرز تلامذة الشيخ مرتضى الأنصاري الذي تسيد الحوزة العلمية في عصره. ومن أبرز مؤلفاته بحر الفوائد.

(2) الأشثنياني، محمد حسن، بحر الفوائد، قم، دار ذوي القربى، دون طبعة، 1430هـ، ج8، ص219.

(3) هو السيّد محمد بن محمد تقي بن رضا بن السيّد محمد مهدي بحر العلوم. فقيه وأديب اشهر مؤلفاته بلغة الفقيه.

(4) بحر العلوم، محمد بن محمد تقي، بلغة الفقيه، تح: محمد تقي آل بحر العلوم، طهران، منشورات مكتبة الصادق، ط4، 1984م، ج3، ص213.

(5) هو محمد تقي المعروف بأقانجفي ابن الشيخ محمد باقر ابن الشيخ محمد تقي بن محمد رحيم بيك الايوان كفي الرواميني الإصفهاني الطهراني. فقيه أصولي ومجتهد عالم كبير، وأحد رؤساء المذهب الشيعي الامامي وزعماء العلم في عصره.

(6) الاصفهاني، محمد تقي، العنايةات الرضوية، طهران، دار الطباعة، طبعة حجرية، 1319هـ، ص21.

(7) هو محمد حسن بن صفر علي اللاهيجاني، القزويني، البارفروشي المازندراني، المعروف بالشيخ الكبير. كان من

أكابر علماء الإمامية، ومراجع التقليد والفتوى، وأخذ الفلسفة والعرفان الإلهي عن والده صفر علي. له مصنفات عديدة

أبرزها: تعليقة على «شرح التصريف» للفتازاني وكتاب حديقة العارفين في الأخلاق.

(8) المازندراني البارفروشي، محمد حسن، حديقة العارفين، دون طبعة وتاريخ، طبعة حجرية، ص178.

18- الشيخ محمد حسين آل كاشف الغطاء<sup>(1)</sup> ( 1294 - 1373 هـ ) فقد ذكر في كتابه "جنة المأوى" أنّ العبد إذا تحقق «بحقيقة الحق، وتخلق بأخلاق الروحانيين، غلبت عليه صفات الأرواح المجردة، وصار له السلطنة على العوالم المادية، يتصرف فيها كيف يشاء بمشيئة الله ... وبعد هذا كله، أي مجال للإستنكار أو الإستبعاد في أن يكون في الكون قوى كامنة وأسرار خفية أطلع الله عليها أنبياءه وأوليائه فيستطيع أحدهم أن ينقل بلحظة عرش بلقيس من سبأ ( اليمن ) إلى أورشليم ( القدس ) أو تكون لأمير المؤمنين عليه السلام قوة طبيعية فضلاً عن القوة الروحانية التي يستطيع بها أن ينتقل من المدينة إلى المدائن<sup>(2)</sup> في دقيقة واحدة»<sup>(3)</sup>.

وبالجملة، يظهر من هذه النصوص، أن مصطلح الولاية التكوينية وإن كان لم يظهر حتى وقت متأخر كما أسلفنا، إلا أنّ مؤدى هذا المفهوم كان شائعاً منذ القرن الرابع للهجرة في كلمات العلماء الشيعة الإمامية.

### ثانياً: إستعمال المتأخرين للإصطلاح

1- الشيخ محمد حسين النائيني: وقد ذكرنا أنّه كان معاصراً للشيخ محمد حسين الأصفهاني، الذي استعمل إصطلاح الولاية التكوينية. لكن محاولة معرفة من إستعمل هذا الإصطلاح منهما أولاً، يحتاج إلى تتبع تاريخ تأليف الكتاب الذي ورد فيه عند كل منهما، وذلك خارج عن إطار البحث، وإن كان يمكن إرجاعه إلى النائيني الذي يكبر الأصفهاني بثلاث وعشرين عاماً، لكن ذلك يبقى غير مؤكد. وعلى أي حال، فإن المحقق النائيني تحدث عن مرتبتين للولاية : «إحدهما: الولاية التكوينية، التي هي عبارة عن تسخير المكونات تحت إرادتهم ومشيئتهم بحول الله وقوته ... وذلك لكونهم عليهم السلام مظاهر أسمائه وصفاته تعالى، فيكون فعلهم فعله، وقولهم قوله ...»<sup>(4)</sup>

(1) هو الشيخ محمد حسين بن الشيخ علي بن الشيخ محمد رضا كاشف الغطاء، من كبار رجال الإسلام المعاصرين، ومن أشهر مشاهير علماء الشيعة. من أهم تصانيفه : كتاب أصل الشيعة وأصولها، وكتاب جنة المأوى.

(2) ذلك إشارة إلى قيام الإمام علي (عليه السلام) بدفن سلمان الفارسي في مدينة المدائن.

(3) كاشف الغطاء، محمد حسين، جنة المأوى، بيروت، دار الأضواء، ط2، 1987م، ص149.

(4) النائيني، محمد حسين، المكاسب والبيع، تحرير محمد تقي الأملي، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، دون طبعة،



2- الشيخ محمد حسين الأصفهاني: حيث ورد في بعض أشعاره في مدح الإمام علي بن أبي طالب (ع):

« وانه لكعبة التوحيد      قبلة كل عارف وحيد

لروحه المقدس المنيع      ولاية التكوين والتشريع»<sup>(1)</sup>.

كما ورد الإصطلاح في حاشيته على كتاب المكاسب حيث قال: «النبى (ص) والأئمة (ع) لهم الولاية المعنوية والسلطنة الباطنية على جميع الأمور التكوينية والتشريعية. فكما أنهم مجاري الفيوضات التكوينية، كذلك مجاري الفيوضات التشريعية، فهم وسائط التكوين والتشريع»<sup>(2)</sup>.

3- السيد أبو القاسم الخوئي<sup>(3)</sup> ( 1899 - 1992م ). وقد تحدث عن الولاية التكوينية صراحة في كتابه "مصباح الفقاهة" حيث قال: «... وهم الوساطة في الإفاضة، بل لهم الولاية التكوينية لما دون الخالق، فهذه الولاية نحو ولاية الله تعالى على الخلق»<sup>(4)</sup>. وقال في كتاب آخر: «أما الولاية التكوينية: فلا إشكال في ثبوتها... ولهم القدرة على التصرف فيها ( المخلوقات )، فهم وسائط التكوين»<sup>(5)</sup>.

4- السيد حسن الموسوي البجنوردي<sup>(6)</sup> ( 1315 - 1395هـ ): وهو كغيره من العلماء قسم الولاية إلى تشريعية وتكوينية . «أما التكوينية منها: فهي بلوغ النفس بواسطة العلم

1992م، ج2، ص332

(1) الأصفهاني، محمد حسين ( المشهور بالكمباني )، الأنوار القدسية، بيروت، مؤسسة الوفاء، دون تاريخ وطبعة، ص24.

(2) الأصفهاني، محمد حسين، حاشية المكاسب، تح عباس سباع القطيفي، قم، دار المصطفى لإحياء التراث، ط 1، 1477هـ، ج2، ص379.

(3) هو أبو القاسم بن علي أكبر بن هاشم تاج الدين الموسوي الخوئي، مرجع دين شيعي، ترأس الحوزة العلمية بمدينة النجف بالعراق، وقد تسيد المرجعية في القرن الماضي بعد وفاة العلامة النائيني. نادرا ما تجد مرجعا شيعيا معاصرا او ممن عاش في النصف الثاني من القلان الماضي ولم يكن تلميذا عنده او حضلا دروسه العلمية. ترك ارثا كبيرا من المصنفات لعل ابرزها موسوعته في علم الرجال المسماة: معجم رجال الحديث اضافة الة موسوعته الفقهية «مصباح الفقاهة».

(4) الخوئي، ابو القاسم بن علي أكبر بن هاشم، مصباح الفقاهة، تح: محمد علي التوحيدي، بيروت، دار الهادي، ط1، 1991م، ج5، ص33.

(5) الخوئي، ابو القاسم، التنقيح في شرح المكاسب، تقريرات بقلم علي الغروي، قم، مؤسسة احياء تراث السيد الخوئي، ط1، 2004م، ج2، ص157.

(6) هو حسن بن آقا بزرك بن علي أصغر الموسوي البجنوردي، مرجع دين شيعي من اصول إيرانية. تتلمذ على يدي المحقق النائيني زابو الحسن الموسوي الاصفهاني. اهم مؤلفاته «منتهى الاصول» و«القواعد الفقهية».

والعمل... بل لإستعدادها الذاتي ... أعلى مراتب الكمال ... وهذه الولاية عبارة عن كون الولي متصرفاً في جميع الكون، سمائه وأرضه بإذن الله. وهي التي تُبرئ الأكمه الأبرص ويحيي الموتى بإذن الله وبها يشق القمر ...»<sup>(1)</sup>.

5- السيد روح الله الموسوي الخميني<sup>(2)</sup>: وعنده أن ثبوت «الولاية والحاكمية للإمام عليه السلام لا تغير تجرده عن منزلته التي هي له عند الله ... فإنَّ للإمام مقامًا محمودًا ... وخلافة تكوينية تخضع لولايتها وسيطرتها جميع ذرات هذا الكون»<sup>(3)</sup>.

ويقول في كتاب آخر: إنَّ العباد المخلصين لله تعالى قادرون على القيام بأعمال عظيمة كالإحياء والإماتة والرزق والإيجاد والإعدام. ويشبه ذلك بما يفعله ملك الموت بالإماتة، ليخرج بنتيجة مفادها أن عمل ملك الموت هذا ليس من قبيل الدعاء أو التفويض بالباطل، وكذلك الأمر مع الولي الكامل الذي بفضل نفسه القوية قادر على هذه الأعمال بقدرة الله تعالى<sup>(4)</sup>.

6- السيد محمد هادي الميلاني<sup>(5)</sup> (1313 - 1395 هـ): وقد صرح أن مجاري الأمور بيد الأئمة: فإنَّ لهم «الولاية الكلية على الأمور كلها، فإنهم وسائط فيضه المقدس، وحاصل الرواية أن لهم الولاية التكوينية والتشريعية»<sup>(6)</sup>.

(1) الموسوي البونجوردي، حسن بن آقابزرگ بن علي أصغر، **منتهى الأصول**، إيران، مؤسسة العروج، ط1، 2000م، ج2، ص533.

(2) هو روح الله بن مصطفى بن أحمد الموسوي الخميني الذائع الصيت ، مرجع شيعي قاد الثورة الاسلامية الايرانية واعلن عن قيام جمهورية اسلامية بعد نجاح الثورة. لم يشتهر كمرجع ديني فحسب بل كعارف ايضا حيث ترك مجموعة من المصنفات في العرفان ابرزها: شرح فصوص الحكم لابن عربي ومصباح الهداية الى الخلافة والولاية وشرح دعار السحر اضافة الى رسائل لولده وزوجة ولده طاغحة بالعرفان، فضلا عن كتاب الاداب المعنوية للصلاة والاربعون حديثا في الاخلاق. اما في السياسة فابرز كتبه هو كتاب الحكومة الاسلامية والذي اعاد فيه احياء نظرية ولاية الفقيه، اضافة الى مصنفات في الفقه والاصول.

(3) الخميني، روح الله الموسوي، **الحكومة الاسلامية**، دون ناشر، ط3، دون تاريخ، ص53.

(4) الخميني، روح الله الموسوي، **الاربعون حديثاً**، تر: محمد الغروي، قم، مؤسسة دار الكتاب الاسلامي، ط1، 2007م، ص568.

(5) هو محمد هادي بن جعفر بن أحمد بن مرتضى الميلاني عالم دين، ومرجع شيعي، ولد في النجف بالعراق وكان والده من مراجع الدين البارزين في القرن الرابع عشر الهجري . درس الفلسفة عند حسين البادكوبي، ومحمد حسين الغروي، ودرس الأخلاق عند علي القاضي، وعبد الغفار المازندراني. ابرز كتبه «محاضرات في فقه الامامية».

(6) الميلاني، محمد هادي، **محاضرات في فقه الإمامية**، (كتاب الخمس)، تقارير بقلم فاضل الميلاني، مشهد، مؤسسة

7- الشيخ محمد تقي الآملي<sup>(1)</sup> (1304 - 1391 هـ). عند الآملي، للولاية مرتبتان: «أولاهما الولاية التكوينية على أنفس الأناس وأحوالهم ... وهي عبارة عن تسخير الكائنات الإمكانية تحت إرادتهم ومشيتهم بحول الله تعالى ومشيتهم...»<sup>(2)</sup>.

8- السيد عبد الأعلى الموسوي السبزواري<sup>(3)</sup> (1329 - 1414 هـ). والولاية عنده إما ذاتية عامة تكوينية وتشريعية، وهي مختصة بالله سبحانه وتعالى، وإما «غيرية إفاضية وهي مختصة بإفاضة الله تعالى على من يشاء من عباده بما يشاء كيفية وكمية، تكوينية وتشريعية...»<sup>(4)</sup>.

9- السيد محمد حسين الطهراني<sup>(5)</sup> (1345 - 1416 هـ). أما السيد الطهراني فإعتبر أن «الولاية التكوينية هي من الأمور الضرورية واللوازم الحتمية في طريق المعرفة والعرفان وشهود الحق، والمنكرون لها أيديهم خالية من المعارف الإلهية، ولم تترطب شفاهم بماء حياة الولاية...»<sup>(6)</sup>.

دانشگاه فردوسی، ط1، 1395هـ، ص273.

(1) من مشاهير علماء القرن الرابع عشر. ولد في طهران، وبدأ درسه العلمي على علماء هذه المدينة. وفي سنة 1339 هـ توجه إلى النجف، فعكف على حضور دروس أعلام عصره في عام 1353 هـ عاد إلى طهران، فمارس التدريس. ومع سعة علمه وقفاهته امتاز الشيخ محمد تقي الآملي بشديد التواضع. ترك الآملي عدداً من المؤلفات يربو عددها على 15 مؤلفاً في الفقه والعقائد، ولعل أهمها «مصباح الهدى».

(2) الآملي، محمد تقي، مصباح الهدى، ط1، 1380 هـ، ج10، ص370.

(3) هو السيد عبد الأعلى بن علي رضا بن عبد العلي الموسوي السبزواري، مرجع شيعي من اصول إيرانية. عاش في النجف وانتقلت إليه المرجعية بعد وفاة السيد ابو القاسم الخوئي. ابرز كتبه مواهب الرحمن في تفسير القرآن اضافة الى مهذب الاحكام في بيان الحلال والحرام.

(4) السبزواري، عبد الأعلى الموسوي، مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام، قم، مؤسسة المنار، ط4، 1992م، ج16، ص362.

(5) السيد محمد حسين الحسيني الطهراني عارف وفيلسوف وفقه شيعي، عاش في القرن العشرين، ينحدر من أسرة علمية عريقة، درس العلوم الحديثة كما درس العلوم الدينية والشرعية في الحوزات العلمية الشيعية في قم والنجف، يعد من التلامذة الخاصين والمقربين من المفسر الشيعي السيد محمد حسين الطباطبائي المشهور بالعلامة الطباطبائي صاحب كتاب تفسير الميزان، كما يعتبر أبرز تلميذ للعارف السيد هاشم الحداد، واشتهر باسم العلامة الطهراني. ابرز مؤلفاته معرفة الله: ويتكوّن من 3 مجلدات، ومعرفة الإمام: ويتكوّن من 18 مجلد، ومعرفة المعاد: ويتكون من 10 مجلدات.

(6) الطهراني، محمد حسين، معرفة الإمام، تر: محمد مسعود المرندي، بيروت، دار المحجة البيضاء، ط1، 1995م،

10- الشيخ جواد التبريزي<sup>(1)</sup> (1345 - 1427 هـ): والولاية التكوينية عند التبريزي هي تأثير مشيئة الولي، نبياً كان أو إماماً، في أمر كوني بمجرد ما، «يكون ذلك التأثير من قبيل خرق العادة كإحياء عيسى ... وتفجير موسى عليهما السلام العيون...»<sup>(2)</sup>.

11- محمد تقي بهجت<sup>(3)</sup> (1334 - 1430 هـ): ولا يختلف ما ذهب إليه الشيخ بهجت عما ذهب إليه أسلافه إذ «لا مانع من وساطة مثل جبرائيل وميكائيل عليهما السلام في أمور خاصة في عالم الأسباب، فكذا الأنبياء والأوصياء لا مانع من جريان الأمور بإذنهم وإمضائهم ليلة القدر، ولا مانع من هذا الأمر ثبوتاً، والدليل قائم عند أهله إثباتاً...»<sup>(4)</sup>.

كما يمكن متابعة هذا الإتجاه عند المعاصرين الأحياء، حيث يذهبون نفس المذهب من قبيل: السيد محمد صادق روحاني<sup>(5)</sup> (1345 هـ/الآن)، والسيد تقي القمي<sup>(6)</sup> (1341 هـ/الآن)، والسيد محمد الشاهرودي<sup>(7)</sup> (1344 هـ/الآن).

وهكذا يتبين مدى الإجماع عند علماء الشيعة الإمامية على القول بالولاية التكوينية. نعم يبقى أن نشير أنه يظهر من كلام بعضهم تخصيص الحديث بالولاية عن الأئمة الإثني عشر عند الشيعة، إلا أن ذلك لا يعني حصرها بهم، إذ قد مرّ معنا أن الولاية تعود إلى قوة النفس وتجردها وتجوهرها، وبالتالي، فإن الولاية التكوينية مفهوم تشكيكي، بمعنى أنه لها مراتب، وأن أعلاها موجودة عند النبي أولاً ومن ثم أهل البيت. أما تخصيص

ج5، ص92.

(1) هو الميرزا جواد التبريزي مرجع شيعي عُرف باسم الميرزا التبريزي والإمام التبريزي من أعلام مدينة قم. تتلمذ على يدي السيد ابو القاسم الخوئي والسيد عبد الهادي الشيرازي في النجف الاشراف قبل ان يرحل الى ايران حيث عاش في قم المقدسة. له مؤلفات عديدة في الفقه والاصول والعقائد.

(2) التبريزي، جواد، ارشاد الطالب الى التعليقات على المكاسب، قم، مؤسسة اسماعيليان، ط3، 1995م، ج3، ص20.

(3) هو الشيخ محمد تقي بن محمود بهجت الفومني، مرجع شيعي إيراني بدأ دراسته في إيران قبل ان ينتقل الى كربلاء ثم النجف، ثم عاد الى إيران حيث عمّد الى التدريس هناك. ذاع صيته كعالم اخلاقي وعرفاني، حيث سجلت له العديد من الكرامات.

(4) بهجت، محمد تقي، في مدرسة الشيخ بهجت، تجميع لجنة ترجمة ونشر آثار الشيخ بهجت، بيروت، دار الامام، ط1، 2005م، ج2، ص225.

(5) روحاني، محمد صادق، اجوبة المسائل، قم، دار زين العابدين، ط1، 2010م، ج1، ص57-58.

(6) القمي، تقي، الردود العقائدية، قم، دار الصديقة الشهيدة، ط1، 1998م، ص20.

(7) الشاهرودي، محمد الحسيني، أجوبة المسائل الإعتقادية، قم، مؤسسة آل المرتضى، ط1، 1997م، ص66.

الحديث عن الأئمة، فذلك راجع إلى أنّ البحث، في جزء منه، عقائدي يتعلق بالإمامة، و جزء آخر، كما هو واضح في مكان بحثه، كان بحثاً فقهيًا يتعلق بالولاية التشريعية، وقد تعرضوا للولاية التكوينية بشكل عرضي. وعليه فمن الطبيعي أن يأتي الحديث عن الأئمة دون باقي الأولياء حصراً، لكن عدداً كبيراً من النصوص التي أوردناها قد تحدثت عن الأولياء بشكل عام.

#### المبحث الرابع : ملاك الولاية التكوينية وشروطها

تعتبر الولاية، سواء كانت اكتسابية أو موهوبة، من الأمور التي ينبغي أن يحوز صاحبها على شروط معينة لتحقيقها، فما لم تتحقق هذه الشروط، فلن يحصل الإنسان على هذه الولاية. بهذا المعنى تعتبر الشروط بمثابة الملاك<sup>(1)</sup> للولاية، أي الأسباب الداعية لتحقيقها وتحصلها. والفرق بين الملاك والشروط هو الفرق بين الداعي والمانع؛ فتصبح الملاكات بمثابة الدواعي للتحقق فيما الشروط هي الموانع.

#### أولاً: في الملاك

##### 1- العلم:

قد ظهر مما تقدم الارتباط الوثيق الواقع بين العلم والولاية. إذ من الواضح أن القدرة على التصرف بالكون متوقف على العلم به؛ وإذا أخذنا المعنى الفلسفي، فإنّ هذا التصرف يتوقف على معرفة العلة والمسببات التي يمكن بواسطتها تسليط قانون على آخر، أو معرفة العلة التي تصدر معلولات متعددة، أو إذا أخذنا المعنى العرفاني، فإنّ هذا التصرف متوقف على معرفة الأسماء التي تحكم هذا الكون، من حيث أنها مظاهر لها وهي بمثابة العلة له.

على أنّ هذا المعنى العقلاني مدعوم أيضاً بالدليل النصي، ولعل أبرز مصاديقه ما ورد في القرآن الكريم من حكاية عن آصف بن برخيا. فقد جاء في الآية: ﴿قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾<sup>(2)</sup>.

فمن الواضح مدى ارتباط العلم بما قام به آصف بن برخيا من الإتيان بعرش بلقيس؛ الا

(1) ملاك الشيء قوامه ونظامه وما يعتمد عليه به.

(2) سورة النمل، الآية: 40.

انه ليس من سنخ العلوم الفكرية التي تقبل الاكتساب والتعلم<sup>(1)</sup> لكنه علم بالله والارتباط به؛ بحيث أنه من كان له ذلك، «إذا سأل ربه شيئاً، بالتوجه إليه، لم يتخلف عن الاستجابة»<sup>(2)</sup>. والواقع أنّ هذا الارتباط بين القدرة على التصرف والعلم متحصل أيضاً في العلوم الطبيعية. فعلى سبيل المثال: لولا العلم بقواعد الفيزياء والجاذبية وغير ذلك، لما أمكن للإنسان إطلاق الطائرات، وكذا الحال في الرياضيات والطب والكيمياء... إلخ. وهذا يعني أنّ نفي العلم كملاك للولاية سيفضي إلى القول بأنّ صاحب الولاية ليس سوى وعاء للفعل، بمعنى أن جسم النبي عيسى(ع)، مثلاً، هو وعاء لإحياء الموتى، وبالتالي نفي أي دور لعيسى(ع)، وقد يعبر البعض عن ذلك بالآلة. فالولي ليس آلة لا دور له في الفعل، وإن كان ذلك متوقفاً على إقدار الله تعالى له. فثمة فرق كبير بين الإقدار على شيء، وبين أن يكون مجرد آلة؛ لأن الإقدار هنا بمعنى الإذن.

## 2- التقوى:

قد يبدو أنّ ملاك التقوى يرتكز على أدلة نصية، والواقع أنه أمر عقلائي يكاد يقترب من البديهيات؛ لأن الولاية، كما ظهر في أكثر من مطلب، هي في طول الولاية الإلهية لا في عرضها بالمعنى الفلسفي، وإفاضية بالمعنى العرفاني، فهي مستمدة منها. فالتقوى عبارة عن إتيان الإنسان بالأعمال التي تقربه من الله، والامتناع عن الأمور المبعدة، وكلا الصنفين دليل على أن الولي يتقي الله، أي يخاف منه ويتعد عن الأعمال التي تجعله عرضة لغضب الله<sup>(3)</sup>.

لكن التقوى، شأنها شأن غيرها من الأعمال، تتوقف على العلم الذي هو ركيزة كل ملاك من ملاكات الولاية، «فما من موقف علمي ولا واقعة علمية إلا ومعول الإنسان فيه على العلم»<sup>(4)</sup>. ولما كان العلم المرتبط بالولاية التكوينية هو من سنخ العلوم الحضورية لا الحسولية وحسب، كانت كل «العلوم النافعة والمعارف الحقّة لا تتم للإنسان إلا إذا صلحت أخلاقه وتمت له الفضائل الإنسانية القيّمة وهو التقوى»<sup>(5)</sup>.

فالعلاقة بين التقوى والعلم علاقة تصاعدية، كلما زاد أحدها أدى ذلك لزيادة الآخر.

(1) راجع: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، م.س، ج15، ص308 (شرح قوله تعالى: ﴿ قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ ﴾).

(2) م.ن، ج15، ص308.

(3) راجع: الميزان في تفسير القرآن، م.س، ج15، ص308.

(4) م.ن، ج1، ص46.

(5) م.ن، ج5، ص237.

«فالأعمال الصالحة هي التي تحفظ الأخلاق الحسنة، والأخلاق الحسنة هي التي تحفظ المعارف الحقة والعلوم النافعة والأفكار الصحيحة»<sup>(1)</sup>.

إنّ وجود ملاك التقوى كشرط لتحقيق الولاية التكوينية، هو الذي يجعلها مغايرة لغيرها في الأساليب المعتمدة في تحصيل الإنسان للتقوى. فإنّ العلوم الطبيعية، من حيث كونها لا يشترط فيها التقوى، فإنها لا تعطي ميزة للساعي لها. من هنا هي متوافرة للمؤمن ولغير المؤمن، وهذا خلاف العلم المرتبط بالولاية التكوينية، فإنّ اشتراط ملاك التقوى يجعل هذه الولاية بعيدة عن تناول الجميع.

وربما يمكن القول: إنّ هذا الأمر يعود لكون العلوم المرتبطة بالولاية هي علوم لدنيّة متعلقة بالأسماء الإلهية، والتي هي حقائق عينية. فالعلاقة بين الولي والأسماء الإلهية هي علاقة تلبس الولي بإسم من الأسماء الإلهية وتجلي الإسم به. وربما يمكن ملاحظة العلاقة بين التقوى والولاية عندما جُعلت بعض الأمور بمثابة العطايا لمن حصلت لديه التقوى، ومن هذه العطايا ما هو مرتبط بمعنى الولاية: كالتأييد والنصرة والمحبة<sup>(2)</sup>. وقد وردت هذه المفاهيم على أنها من معاني الولاية.

ويمكن قياس هذا المعنى في القرآن الكريم كقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُتَّقِينَ﴾. على أنّ التقوى الموصلة لمرتبة الولاية ليست مجرد إنقضاء العذاب والتبري من الشرك، وإن كانت هذه مراتب التقوى، كما أنه ليس المقصود منها مجرد اجتناب المعاصي في فعل أو ترك، وإن كانت أيضاً إحدى المراتب، بل المقصود من التقوى المرتبطة بالولاية هو التنزه عما يشغل سر الإنسان عن المقام، فيتجرد قلبه عما سواه، وهذا هو التقوى الحقيقي<sup>(3)</sup>.

ومهما يكن من أمر، فمن الواضح مدى ارتباط التقوى بالحب، بل إنّ التقوى من ملازمات الحب الذي هو الملاك الثالث للولاية.

### 3 - الحب

وهو من المعاني الوجدانية الموجودة في الإنسان، والتي إذا ما دُقق فيها فسترجع إلى نوع من التعلق بين طرفين؛ لكنه تعلق وجودي وانجذاب خاص بين العلة المكملّة أو ما يشبهها، وبين المعلول المستكمل أو ما يشبهه<sup>(4)</sup>. كحب الطعام أو الشراب أو العلم أو

(1) م.ن، ج5، ص237.

(2) راجع: الشيرازي، صدر الدين، تفسير القرآن الكريم، بيروت، دار التعارف، ط2، 1898م، ج2، ص74.

(3) راجع: م.ن، ج2، ص71.

(4) راجع: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، م.س، ج21، ص339. 340 (تحت عنوان: بحث فلسفي في الحب).

المال أو الحياة، فكلها أمور تتعلق بها أفعالنا الناتجة عن الحب وسد النقص في هذه الجوانب جميعاً. ولأنّ الحب رابطة وجودية؛ لأنه انتقال من القوة إلى الفعل، فهو ذو مراتب أيضاً تبعاً لمراتب الوجود التشكيكية. ولما كان الإنسان بطبعه يسعى لتحصيل الكمالات، فإنّ الله سبحانه وتعالى أهل للحب؛ لأنه هو الكمال، لكن ذلك يتوقف على معرفته.

فيتحصل من ذلك كله، أنّ العلاقة بين الطرفين، وفق الحب، هي علاقة استكمال، يستكمل أحدهما نفسه بالآخر، أو كلاهما معاً، هذا إذا كان الطرفان ناقصين، أما إذا كان أحدهما كاملاً والآخر ناقصاً، فالناقص هو الذي يستكمل نفسه بالكامل<sup>(1)</sup>.

من هنا كانت غاية كل عارف أو ولي ليست مجرد حبه لله، بل أن يحبّه الله، وإلا لن يكون مجلى ومظهراً للكمالات الإلهية. ولهذا ورد في الحديث: «إنه ليتقرب إليّ بالنافلة حتى أحبّه»<sup>(2)</sup>.

فالعبد المخلص لله بالحب لا يبغى شيئاً وراء حبه، إلا أن يحبّه الله سبحانه؛ لكن الله لا يعتبر أنّ كل حب له هو حب؛ لأنّ الحب الحقيقي هو حلقة ورابطة تربط بين الشئيين، وناموس الحب الحاكم في الوجود يقضي بأنّ المحب يحبّ كل ما يتعلق بمحبوبه، وهذا الحب يوجب الخضوع والتسليم، من هنا جرى ارتباط الحب بالإخلاص<sup>(3)</sup>.

وفي الواقع، فإنّ الارتباط والعلاقة الحقيقية بين الربوبية والمربوبية تؤدي حتماً إلى الحب؛ وذلك بسبب الانجذاب التكويني من المربوب لربه وتبعيته له، وإن كان هذا الحب يغيب عند الكثيرين بسبب استغراق الإنسان في الجمال العاجل، وعدم التفاته إلى الآجل<sup>(4)</sup>.

4 - التسليم:

ليس التسليم شيئاً آخر غير التقوى والحب، بل هو نتاج لهذه العلاقة الوجودية. فتجريد القلب عما سوى الله، وتعلق القلب بالمحبوب المطلق، يؤدي حتماً إلى التسليم. لذلك اعتبر العلامة الطباطبائي أنه من موجباته<sup>(5)</sup>.

فالتسليم نوع من أنواع الفناء، يسلم فيه المحب كل أموره لمحبوبه، فلا يريد إلا ما أراد، ولا يُرى في أي محل إلا حيث يحب الله أن يراه.

(1) راجع: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، م.س، ج1، ص339 . 341.

(2) الكليني، أصول الكافي، م.س، ج2، ص362. (حديث رقم: 2730)

(3) راجع: الميزان في تفسير القرآن، م.س، ج3، ص140. تفسير قوله تعالى: ﴿إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ [سورة آل عمران: الآية31].

(4) راجع: م.ن، ج7، ص159.

(5) راجع: م.ن، ج3، ص140.



والواقع أنه يمكن لنا فهم التسليم على أنه التظاهر الخارجي للحب، وبالتالي فهو الدال عليه وعلى حقيقته وصدقه. بمعنى أنّ الحب يمكن أن يكون قلبياً غير ظاهر للعيان (جوانحي)، لكن التسليم لما كان أمراً خارجياً، ينبغي أن يظهر في الفعل والسلوك، كان هو بمثابة المظهر لهذا الحب، أو يمكن أن نقول أنه الحب الذي يتجسد عملاً خارجياً، ورضا وخضوعاً مطلقاً لإرادة الحبيب ومشيتته.

### ثانياً: في الشروط

تختلف الشروط عن الملاكات، في كون الأخيرة عبارة عن أمور ينبغي أن تكون متحققة فعلاً في الولي، بينما الشروط ليست كذلك، بل هي بمثابة المقدمات. بهذا المعنى، يمكن القول: إنّ كل ملاك شرط، وليس كل شرط ملاكاً.

#### 1 - القابلية:

يطلق مصطلح القابلية ويراد به الاستعداد والتهيؤ. ويكفي أن يكون الشيء قابلاً لبطلان كونه واجب الوجود بالذات؛ لأنّ الاستعداد يعني أن شيئاً بالقوة يمكنه أن يصير بالفعل. فنسبة الفاعل إلى مفعوله بالوجوب، ونسبة القابل إلى مقبوله بالإمكان؛ لأنّ الممكن ما لم يجب لم يوجد<sup>(1)</sup>.

فالقابلية هي نفس التهيؤ والاستعداد، لا أنه شيء له الاستعداد، فإنّ ذلك هو القابل لا القابلية. ولعلّ من أفضل الاستقادات القرآنية في إظهار معنى القابلية هو ما استفاده العلامة الطباطبائي من قوله تعالى: ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا﴾<sup>(2)</sup>. فالسماة هي جهة العلو، والأودية التي سالت هي الواقعة في محل الأمطار التي تختلف (أي الأودية) سعة وضيقاً وكبراً وصغراً، كل واد بقدره الخالص. «فالكبير بقدره والصغير بقدره»<sup>(3)</sup>. ثم استفاد الطباطبائي من هذا المعنى أموراً وصفها بأنّها من الكليات في المعارف الإلهية:

أ . إنّ الوجود النازل من عند الله سبحانه وتعالى على جميع الموجودات، هو «خال في نفسه عن الصور والإقدار، وإنما يتقدر من ناحية الأشياء أنفسها: كماء المطر الذي يحتمل من القدر والصورة ما يطرأ عليه من ناحية قوالب الأودية المختلفة في الأقدار والصور، فإنما تتال الأشياء من العطية الإلهية بقدر قابليتها واستعداداتها، وتختلف باختلاف الاستعدادات والظروف

(1) راجع: الشيرازي، صدر الدين، المبدأ والمعاد، م.س، ص 167 . 168.

(2) سورة الرعد، الآية: 17.

(3) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، م.س، ج 11، ص 291 (تفسير الآية 17 من سورة الرعد).

والأوعية»<sup>(1)</sup>. دون أن يعني ذلك أنّ هذه الأقدار خارجة عن ملك الله سبحانه وتعالى، أو واقعه من غير إذنه، وإن كانت خارجة عن الإفاضة السماوية مقدره لها<sup>(2)</sup>.

ب. إنّ توزع هذه الرحمة السماوية في أودية العالم، «وتقدّرها بالأقدار المقارنة لها، لا ينفك عن أخبات وفضولات تعلوها وتظهر منها، غير أنها باطلة زائلة غير ثابتة، بخلاف تلك الرحمة النازلة المتقدرة بالأقدار... وعند ذلك ينقسم ما في الوجود إلى حق وهو الثابت الباقي وباطل وهو الزائل غير الثابت»<sup>(3)</sup>. وهو إشارة إلى تكلمة الآية: ﴿فَاخْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلُهٗ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ﴾<sup>(4)</sup>.

ج. إنّ من أحكام الحق أن لا يتعارض بعضه مع بعض، ولا يزاحم بعضه بعضاً، فلا يمكن لحق أن يعارض حقاً آخر، بل يحده وينفعه في طريقه إلى كماله.

لكن نفي التعارض لا يعني أبداً نفي التزاحم بين الأشياء في هذا العالم؛ لأنّ العالم المشهود إنما هو «دار التنازع والتزاحم لا يرى فيه إلا نار يخمدها ماء، وماء تغنيها نار، وأرض يأكلها نبات، ونبات يأكله حيوان، ثم الحيوان يأكل بعضه بعضاً، ثم الأرض تأكل الجميع»<sup>(5)</sup>.

وعليه، فالمراد من نفي التعارض هو أنّ هذه الأشياء، رغم ما بينها من الافتراس والتزاحم، لكنها تتعاون في تحصيل الأغراض الإلهية، فتتسبب بوصولها إلى مقاصدها النوعية. «فمثلها مثل القدم والخشب، فإنهما مع تنازعهما يتعاونان في خدمة النجار في صنعة الباب مثلاً. ومثل كفتي الميزان فإنهما في تعارضهما وتصارعهما يطيعان من بيده لسان الميزان لتقدير الوزن. وهذا بخلاف الباطل، كوجود كلال في القدم أو بخس في المتقال، فإنّه يعارض الغرض الحق ويخيب السعي، فيفسد من غير إصلاح ويضر من غير نفع»<sup>(6)</sup>. فالمستفاد من هذه الآية القرآنية، وفق العلامة الطباطبائي، هي أصول منتجة لتفاصيل أحكام الصنع والإيجاد<sup>(7)</sup>.

ولم تقتصر هذه الاستفادات على الأمور الغيبية والحقائق الخارجية للصنع والإيجاد، بل

(1) م.ن، ج11، ص293.

(2) راجع: م.ن، ج11، ص293.

(3) م.ن، ج11، ص293.

(4) سورة الرعد، الآية: 17.

(5) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، م.س، ج11، ص294.

(6) م.ن، ج11، ص294.

(7) راجع: م.ن، ج11، ص294.

طبقتها الطباطبائي أيضاً على العلوم والاعتقادات؛ بحيث أنّ الاعتقاد الحق في نفس المؤمن، مثل الماء النازل من السماء الجاري في الأودية على اختلاف سعتها<sup>(1)</sup>.  
فيظهر من جميع ما تقدّم، أنّ القابليات هي معنى وجداني عقلاني متحصل بالوجدان، ولا يحتاج إلا إلى قليل من الالتفات. فالوعاء المثقوب ليس له قابلية لاستقبال الماء، فيما الاسفنج، مثلاً، فإنّ له قابلية الامتصاص أكثر من غيره، وكذلك الأمر في الإنسان؛ حيث تختلف قابليات بعضهم عن بعض. وبذلك يتضح أنّ الولي ينبغي أن تتوفر فيه القابلية لتجلي الأسماء الإلهية على قلبه، وكلما كان مظهرًا لأسماء أكثر سعة، كان ذلك يعني أنّ قابليته أكثر شمولاً وسعةً من غيره.  
2 - الإفاضة من الفاعل:

إنّ الإفاضة من الفاعل واضحة كشرط لازم لتحقيق الولاية في الولي، فقد تكرر ذكر أنّ كل هذه القدرات هي بسبب تجلي الأسماء في الولي. فالولاية لله أولاً وبالأصل، وللولي ثانياً وبالتبع. وبالتالي فإنّ كل ما للولي إنما هو ببركة الإفاضة الإلهية، فلولا هذه الإفاضة لم تتحقق ولاية لولي.

وإذا كانت القابلية تلحظ جهة القابل، فإنّ الإفاضة تلحظ جهة الفاعل. من هنا لا بد للولاية في الولي أن يتحقق طرفاها: جهة الفاعل وجهة القابل. أما الجهة الأولى، أي الفاعل، فهي جهة الإفاضة والعتاء، وأما الجهة الثانية (القابل) فهي جهة الاستعداد والتهيؤ.  
3 - الإذن:

الإذن كما اتضح من خلال الباب الأول، هو مقام يصل إليه الولي بحيث يصبح مأذوناً بالتصرف.

والواقع أنّ هذا المقام من أعلى المراتب والمقامات، وهو نتيجة للملاكات المذكورة آنفاً؛ أي هو نتيجة للقرب والعلم والتقوى والحب والتسليم. كما أنّ الإذن يمكن أن يكون عبارة عن اكتمال عناصر الشروط المتعلقة بالعلة والمعلول، حتى في الأمور الطبيعية، وقد جاء هذا المعنى في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ \* تُؤْتِي أُكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا﴾<sup>(2)</sup>. إذ من الواضح أنّ الإذن الإلهي بإتيان الشجر أكلها هو اكتمال العناصر، كوجود المقترضات وارتفاع الموانع. وبهذا المعنى يصبح الإذن عنصراً مكماً للشرطين السابقين، وتكتمل به دائرة الشروط

(1) راجع: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، م.س، ج11، ص294.

(2) سورة إبراهيم، الآيتان: 24 . 25.

لتحقق الولاية. فالقابلية تلحظ جهة القابل، والإفاضة تلحظ جهة الفاعل، أما الإذن فيلحظ عدم وجود مانع. وهذا، أي عدم وجود مانع، ينسجم مع المعنى اللغوي للإذن والذي يعني، فيما يعنيه، عدم وجود مانع، سواء كان من الفاعل أم من القابل. هذا في عالم الإمكان، أما عندما يكون الفاعل هو واجب الوجود، فإن وجود الموانع تكون من جهة القابل؛ باعتبار أنّ الفاعل كامل وفوق الكمال وتام فوق التمام، ولا نقص من جهته، وهو دائم الفيض والعطاء<sup>(1)</sup>.

---

(1) راجع: الطباطبائي، نهاية الحكمة، م.س، ص392.

## خاتمة الفصل الاول

وكخلاصة لهذا الفصل فانه يمكن لنا أن نخرج بالنتائج التالية:

1- إن النصر والغلبة والحب، كمعانٍ لغوية للولاية، هي الاقرب للمعنى الاصطلاحي للولاية التكوينية، وإن كان الحب هو من ملاكاته لا من معانيه، إلا ان له ارتباطاً وثيقاً به.

2- إن الولاية التكوينية مفهوم تشكيكي لا متواطئ، وبالتالي فإن له مراتب من الشدة والضعف. من هنا تختلف هذه الولاية بين نبي ونبى وبين ولي وولي، ولما كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم هو النبي الأتم والاكمل، كانت ولايته هي الأكمل، وكان أوصياؤه، تبعاً له هم الأكمل أيضاً.

3- إن الولاية هي باطن النبوة، وهي لا تتقطع أبداً، وإذا خلت الأرض من ولي كان ذلك يعني إنتهاء العالم على حد تعبير ميشال شوكوفيتش، أو لساخت الأرض بأهلها كما في الروايات.

4- إن الولاية التكوينية تعني القدرة على التصرف في التكوين، وأن المعجزة هي جزء من هذه الولاية وأحد مصاديقها.

5- أن الولاية التكوينية تعود لقوة نفس الولي وتجوهرها.

6- إن هذه الولاية تتعلق اساساً بإرتباط الولي بعالم الأسماء الالهية وكونه مظهراً لها.

7- أن هذه القدرة للولي على التصرف في التكوين ليست قوة ذاتية مستقلة عن الولاية الإلهية، بل هي في طولها حسب الاصطلاح الفلسفي، وهي ولاية إفاضية من الله حسب الإصطلاح العرفاني.

8- إن هذه الولاية هي بإذن الله. والإذن مرتبة ينالها الولي، وهي تعني، على كل حال، عدم الخروج عن السلطنة والمشئئة الالهية. من هنا، حتى الامور الطبيعية، كإثمار الشجر وخروج الزرع، لا يتم إلا بإذن الله؛ وقد ورد هذا التوصيف في القرآن الكريم.

9- إن مصطلح الولاية التكوينية مصطلح حديث ظهر في القرن الرابع عشر للهجرة، إما من قبل الشيخ محمد حسين النائيني، وأما الشيخ محمد حسين الاصفهاني، لكن فحوى ومعنى الولاية التكويني كان سائداً منذ القرن الرابع للهجرة، وهو مدعم بالكثير من النصوص الروائية.

10- إن الحب والقرب يوصلان الانسان الى مرتبة الولاية.

11- إن الوصول الى مرتبة الولاية لا بد لها من قابلية لدى الولي والافاضة من الفاعل،  
والإذن منه.

## الفصل الثاني الادلة النافية

## القسم الأول الأدلة العقلية النافية

في هذا القسم، سنلقي نظرة على الأدلة التي قدمها المنكرون للولاية التكوينية. بعض هذه الأدلة يتعلق بمباحث فلسفية وعرفانية وكلامية، فيما البعض الآخر يتعلق بجدوى هذه الولاية من ناحية عملية.

### المبحث الأول: أدلة النفي الفلسفية والعرفانية والكلامية

#### أولاً : إشكالية الواسطية في الفيض

يطرح أصحاب هذا القول إشكالاً يتعلق بمعنى الواسطية في الفيض. إذ يحملون القول بوجود وسائط على أنها تعني الاستقلال في التأثير مطلقاً، وذلك يفضي للغلو والتفويض وتعدد الواجب<sup>(1)</sup>.

والواقع أنّ حمل الولاية التكوينية على معنى التفويض مما لم يقل به أحد من علماء الشيعة الإمامية، بل عندهم أن التفويض باطل<sup>(2)</sup>. ويمكن ملاحظة ذلك من خلال الذين كتبوا في الولاية التكوينية، فإنهم عندما عرضوا أوجه احتمالات المعنى، وذكروا التفويض، دون أن يحيلوا إلى أي مصدر أو مرجع<sup>(3)</sup>.

ومن الواضح أنّ الولاية التكوينية، لا يراد منها أن الله قد فوّض أمر الكون لأحد، لذلك أوردنا، وفي كثير من المواضع، أن هذه الولاية ليست على نحو الاستقلال أو بقدرات ذاتية، أو إرادتهم المستقلة عن الإرادة الإلهية. من هنا كان التركيز على القول بأنها قدرة بطول قدرة الله لا بعرضها.

فعمدة الادعاء بأنّ ذلك من التفويض، هي القول باستقلال إرادة الولي عن الإرادة الإلهية، وهذا ما لا يقول به الشيعة الإمامية ولا الصوفية أو العرفاء.

(1) راجع: فضل الله، محمد حسين، نظرة إسلامية حول الولاية التكوينية، بيروت، دار الملاك، ط1، 2010م، ص6.

وكذلك الحسيني، محمد، صناعة الأدلة (الولاية التكوينية نموذجاً)، بيروت، دار الملاك، ط1، 2004م، ص122.

(2) راجع: العكبري البغدادي، محمد بن محمد بن النعمان (الشيخ المفيد)، تصحيح اعتقادات الإمامية، م.س، ص46،

وكذلك المظفر، محمد رضا، عقائد الإمامية، قم، مركز الأبحاث العقائدية، ط1، 1422هـ، ص37.

(3) راجع: فضل الله، محمد حسين، نظرة إسلامية حول الولاية التكوينية، م.س، ص6، كذلك الحسيني، صناعة الأدلة،

م.س، ص122.



## ثانياً: إشكالية صدور الكثير عن الواحد

ترتكز هذه الإشكالية على مقدمتين:

الأولى: أنّ الله تعالى بسيط الحقيقة من كل الجهات، وليس فيه جهة تركيب؛ لذلك فإنّ ذاته وماهيته إنيته<sup>(1)</sup>، فنسبة الماهية إليه تستلزم التركيب، وهو بدوره يستلزم الإمكان والمعلولية.

الثانية: أنّ الله علة الوجود، وبين كل علة ومعلول لا بد من وجود سنخية ومناسبة، وإلا لصدر كل شيء عن كل شيء<sup>(2)</sup>؛ كصدر البرودة عن النار وهو باطل؛ فالنار لا تصدر إلا الحرارة فيما الثلج علة للبرودة؛ وذلك لوجوب وجود السنخية بين العلة والمعلول. وبعد جمع هاتين المقدمتين تأتي الإشكالية لتقول: حيث أنّ الله تعالى بسيط الحقيقة وأوجد العالم، فلا بدّ من وجود سنخية بينه تعالى وبين معلولاته. فلو كان الإنسان، فرضاً، هو أول ما صدر عن الله، فمعناه وجوب وجود سنخية بينه تعالى وبين الإنسان، عندها يستحيل عليه أن يصدر غير الإنسان؛ لوجوب السنخية بين العلة والمعلول، فنقع في المحذور، وهو: إذا أمكن صدور الكثير (الإنسان وغير الإنسان) لزم منه تعدد السنخية، وتعدد السنخية يستلزم تعدد الجهة المانحة، وتعدد الجهة يستلزم التركيب، وهذا خلف.

ومن الواضح أن هذه الإشكالية تصوب اهتمامها على قاعدة أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد. وهي إشكالية، في الواقع، لا تتجه نحو الولاية التكوينية بشكل خاص، وإنما على نفس القاعدة الفلسفية المذكورة<sup>(3)</sup>. وبالتالي، فإنّ الإشكالية تسعى للإجابة عن كيفية وجود الكثرة في عالم الإمكان. بمعنى آخر: طالما أن الواحد البسيط من كل جهة لا يصدر عنه إلا واحد فكيف وجدت الكثرة؟

للإجابة على هذه الإشكالية لا بدّ من التذكير أولاً بقاعدتي الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، والسنخية بين العلة والمعلول.

في البداية، تجدر الإشارة إلى أنّ المراد بالواحد «الأمر البسيط الذي ليس في ذاته جهة تركيبية مكثرة. فالعلة الواحدة هي العلة البسيطة التي هي بذاتها البسيطة، علة. والمعلول

(1) راجع: المطهري، شرح المنظومة، م.س، ص35.

(2) راجع: موضوع السنخية في الباب الأول، الأسس الفلسفية.

(3) راجع: الشيرازي، الحكمة المتعالية، م.س، مج3، ج9، ص145 . 159، وكذلك: المصباح اليزدي، المنهج الجديد في

تعليم الفلسفة، م.س، ج2، ص63 . 70.

الواحد هو المعلول البسيط الذي هو بذاته البسيطة، معلول. فالمراد بالواحد ما يقابل الكثير، الذي له أجزاء أو آحاد متباينة لا ترجع إلى جهة واحدة»<sup>(1)</sup>. فالوحدة المبحوث فيها في هذا المطلب هي الوحدة النوعية لا الوحدة العددية. وبكلمة أخرى، إنّ هذه القاعدة تتحدث عن أنّ «الواحد الحق الصرف، وكذا الواحد بما هو واحد، لا يصدر عنه من تلك الحيثية إلا واحد، وأن ليس في طباع الكثرة بما هي كثرة أن تصدر عنه مبدعاً معاً، بل واحداً فواحداً إلى أن يتكثر الجهات والحيثيات»<sup>(2)</sup>.

ويعود ذلك إلى كون المبدأ الذي يصدر عنه وجود المعلول هو نفس وجود العلة، أي نفس ذات العلة. فالعلة هي نفس الوجود الذي صدر عنه المعلول. وبما أنّ الأمر كذلك، فمن الواجب أن يكون بين المعلول وعقله نسخة ذاتية هي التي تحتم صدوره عنها، وإلا كان كل شيء علة لكل شيء، وكل شيء معلول لكل شيء، وهذا واضح البطلان. «فلو صدر عن العلة الواحدة التي ليس لها في ذاتها الا جهة واحدة، معاليل كثيرة بما هي كثيرة متباينة لا ترجع إلى جهة واحدة، تقرر في ذات العلة جهات كثيرة متباينة متداخلة، وقد فُرضت بسيطة ذات جهة واحدة، وهذا خلف. فالواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، وهو المطلوب»<sup>(3)</sup>.

ومن الواضح أنّ هذا لا يعني أن المعلول واجب الوجود أيضاً، لبداهة بطلان تعدد الواجب، غاية الأمر أنّ العلة واجبة الوجود بالذات، أما المعلول فواجب الوجود بالغير، وهو عين الإمكان؛ لذلك عبّر العرفاء عن الوحدة في الواجب بأنها وحدة حقة حقيقية، فيما عبّروا عن الوحدة الموجودة في الصادر الأول بالوحدة الحقة الظلية<sup>(4)</sup>. من هنا فإنّ كل الكمالات الموجودة والمتصورة في عالم الإمكان، موجودة في الصادر الأول، ولكن بوجود ظلي قائم بالغير، وليس بوجود في نفسها<sup>(5)</sup>.

ويظهر من هذا البيان، أنّ المقصود بالنسخية بين العلة المانحة للوجود ومعلولها، أنّ للعلة كمال المعلول بصورة أكمل؛ إذ لو «كانت هناك علة فاقدة للون من ألوان الكمال الوجودي فإنها لا تستطيع أن تمنحه لمعلولها»<sup>(6)</sup>.

(1) الطباطبائي، نهاية الحكمة، م.س، ص204.

(2) الشيرازي، الحكمة المتعالية، م.س، مج3، ج9، ص140.

(3) الطباطبائي، نهاية الحكمة، م.س، ص215.

(4) راجع: م.ن، ص381.

(5) راجع: م.ن، ص381.

(6) اليزدي، محمد تقي المصباح، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج2، ص63.

كما أنّ القاعدة لا تنحصر في الموجودات المجردة، لشبهة أن يكون المانح ذا وجود مادي مع كمالات المادة، في حال قلنا أنّ القاعدة تنطبق أيضاً على الموجودات المادية؛ وذلك لأنّ المقصود من قاعدة السنخية هو تمتع العلة بكمال المعلول، بمعنى أنّ لها مرتبة أكمل وأعلى من وجود المعلول، بحيث يُعتبر وجود المعلول شعاع وجودها، «لا أن حدود وجود المعلول بعينها تكون محفوظة في العلة... وبعبارة أخرى: إنّ الذي لا بد أن تتمتع به العلة المانحة للوجود هو الكمالات الوجودية للمعلول بشكل أكمل وأعلى، لا أنها لا بد أن تكون متميزة بنقائصه ومحدودياته»<sup>(1)</sup>؛ لأنّ المكان والزمان والحركة والتغيير هي من لوازم نقائص ومحدوديات الموجودات المادية، لا من لوازم كمالاتها<sup>(2)</sup>.

على أن كثرة المعلولات بالواسطة، بحيث أنّ كل واحد منها معلول للآخر، لا تتنافى مع هذه القاعدة؛ لأنها تتحدث عن المعلولات العرضية لا الطولية. فسواء أكان المعلول معلولاً لعلته بلا واسطة أم مع واسطة، فإنه معلول للعلّة الأولى حقيقة لا اعتباراً<sup>(3)</sup>.

ويبقى أن نشير إلى أنّ مقتضى القاعدة، لا يعني عدم قدرة الواجب على إيجاد أكثر من واحد، مما يستلزم تقييد قدرة الله، وإنما يعني قصور قابلية القابل في أن يكون في الرتبة الأولى من الصدور، شأنها في ذلك شأن إمكانية وجود واجب وجود ثان، وهو محال ذاتاً، «والقدرة لا تتعلق بالمحال؛ لأنه بطلان محض لا شيئية له»<sup>(4)</sup>.

أما كيف صدرت الكثرة عن الوحدة، فقد أجاب صدر الدين الشيرازي عن ذلك، وتبعه عليه الكثيرون، في أنّ الصادر الأول وإن كان واحداً، وله جهة وحدة بسبب كونه فائضاً عن الأول صادراً عنه معلولاً له، لكن له كثرة بالعرض من حيث كونه ممكناً ووجوداً فقيراً محتاجاً إلى الغير، وبالتالي لحوق الماهية به<sup>(5)</sup>.

فالصادر الأول الذي يصدر من الواجب، عقل واحد وهو أشرف موجود ممكن، لكنه منحصر في فرد؛ لأنّ كل ماهية غير مادية (مجردة) لا تتكثر تكثراً إفرادياً. بمعنى آخر، أنّ كل مجرد فنوعه منحصر في فرد، ولأنّ الصادر الأول أشرف وأقدم في الوجود،

(1) اليزدي، محمد تقي المصباح، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج2، ص65.

(2) راجع: م.ن، ج2، ص65.

(3) راجع: الطباطبائي، نهاية الحكمة، م.س، ص215.

(4) م.ن، ص215.

(5) راجع: الشيرازي، صدر الدين، الشواهد الربوبية، تصحيح وتعليق جلال الدين الأشتياني، إيران، مؤسسة بوستان

كتاب، الطبعة الرابعة، 1384هـ.ش، ص245.

فهو علة لما دونه وواسطة في الإيجاد بينه وبين علته من جهة، وبين معلولاته من جهة أخرى. لكن لهذا الصادر أكثر من جهة، ولا يتعارض ذلك مع وحدته، فيصح صدور الكثير منه؛ «لكن الجهات الكثيرة التي فيه لا تبلغ حداً يصح به صدور ما دون النشأة العقلية بما فيه الكثرة البالغة، فمن الواجب أن يترتب صدور العقول نزولاً إلى حد يحصل فيه من الجهات عدد يكافئ الكثرة التي في النشأة التي بعد العقل»<sup>(1)</sup>.

إنّ الصوادر كلما ابتعدت عن العلة الأولى، ازدادت فيها حيثيات أو إمكانيات صدور الكثرة عنها، بسبب ازدياد لحوق الأعراض الماهوية فيها.

وهكذا تصدر العقول الطولية واحداً بعد واحد، حتى الوصول الى العقل العاشر من العقول الطولية، والذي هو العقل الفعّال المسبب لإيجاد عالم الطبيعة<sup>(2)</sup>، أو أن تنتهي العقول الطولية الى عقول عرضية لا عليّة ومعلولية بينها، وهي تقع بمحاذاة الأنواع المادية، يدير كل واحد منها ما دونه من النوع المادي. وتسمى هذه العقول بأرباب الأنواع أو المثل الأفلاطونية<sup>(3)</sup>.

تبقى الإجابة عن علاقة كل ما تقدم من إشكالية قاعدة السنخية، والواحد لا يصدر عنه إلا واحد، بالولاية التكوينية.

إنّ وجه الرباط في الإشكالية أنه إذا بطلت قاعدة الواحد والسنخية، بطلت نظرية الواسطية في الفيض التي تقتضي وجود وسائط تحمل كمالات الواجب، وإن كان وجودها فقرياً وممكناً. لكن نظرية الواسطية في الفيض، كما أظهرنا، مثبتة فلسفياً ولا تستلزم العجز وعدم القدرة عند الواجب، بل العجز عند المقدور على ظهور الكثرة دون واسطة.

### ثالثاً : إشكالية صدور الواحد عن الكثير

في القاعدة السابقة كان الملحوظ فيها: هل يصح صدور الكثير عن الواحد؟ أمّا هنا فالحديث عن صحة صدور الواحد عن الكثير أو ما يطلق عليه اسم «توارد علتين على معلول واحد»<sup>(4)</sup>.

وجهة الإشكالية في هذه القاعدة على الولاية التكوينية، أن القول بالوساطة في

(1) الطباطبائي، نهاية الحكمة، م.س، ص381 . 382.

(2) راجع: م.ن، ص 382.

(3) راجع: م.ن، ص382.

(4) راجع : م.ن، ص215 . 216، وكذلك: المصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، م.س، ج2، ص67.

الفيض يلزم منه القول بتوارد علتين على معلول واحد.

إنّ هذا الإشكال يصح لو كان أصحاب هذه النظرية يقولون باجتماع عدة علل تامة على معلول واحد، وهو مقتضى بطلان القاعدة؛ لأنها تنص على أن المستحيل هو اجتماع عدة علل تامة على معلول واحد؛ «لأنها إن كانت جميعاً مؤثرة فالمعلول سوف يكون متعدداً، وإن كان بعضها مؤثراً دون البعض الآخر، فلازم ذلك تخلف المعلول عن علته التامة»<sup>(1)</sup>. أما نظرية الواسطية في الفيض، فهي لا تذهب إلى القول بأنّ الصادر الأول أو الثاني عللاً تامة تتوارد على معلول واحد، بل هي علل طولية كل واحدة منها معللاً للآخر<sup>(2)</sup>.

وبالجملة، فإنّ مقتضى الواسطية هو أن الله هو الفاعل بالحقيقة وبالذات، أما الواسطة ففاعلة بالعرض لا بقوة ذاتية. ويكفي أن تكون الواسطة ممكنة لا واجبة الوجود بالذات لتنتفي معها كونها علة تامة لجهة منح الوجود. وقد حددنا جهة منح الوجود؛ لأنّ القاعدة لا تجري في المعلول الواحد الذي يصدر عن أكثر من علة مركبة، فإنه جائز ولا محذور فيه.

---

(1) اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، م.س، ج2، ص69.

(2) راجع: م.ن، ج2، ص69..

## المبحث الثاني : الدليل الجدوائي

يتمحور الدليل الجدوائي حول إشكال مفاده: ما الجدوى من ولاية لا يستعملها صاحبها في الدفاع عن نفسه وعن عياله وأصحابه. وبتعبير آخر ما معنى هذه الولاية «التي لا أثر لها في حياتهم من قريب أو من بعيد، ولا دخل لها في حماية رسالتهم، فلم يستعملوها في إذهاب الخطر عنهم، ولم يتحركوا بها بنية الانتصار لرسالتهم، وذلك من خلال قراءة تاريخهم الصحيح كله»<sup>(1)</sup>.

والمتحصل من هذا الإشكال : أنه لو كان الأولياء يمتلكون الولاية التكوينية لدفعوا الخطر عن أنفسهم، ولكنهم تعرضوا للتعذيب والقتل والإيذاء، وعليه فإن الولاية التكوينية غير ثابتة لهم.

ويمكن مناقشة هذا الإشكال من نواحٍ عدّة:

1- إن العقل لا يحكم بالملزمة بين ثبوت القدرة على شيء والتصرف وفق تلك القدرة، وبمعنى آخر لا ملازمة عقلية بين عدم الإستخدام وعدم القدرة، وهي قريبة بوجه من الوجوه الى القاعدة القائلة بإن عدم الإيجاد لا يدل على عدم الوجود، هذا على فرض «عدم الإيجاد» أو عدم الإستخدام المطلق.

وعلى أي حال، فإن تصور الملازمة بين عدم الإستخدام وعدم وجود القدرة أمر باطل عقلاً.<sup>(2)</sup>

2- إن الإشكال هو على نحو السالبة الكلية؛ لأن مفادها: الولي لم يستخدم الولاية التكوينية في دفع الضرر أو جلب المنفعة لنفسه، إذن الولاية التكوينية غير متوافرة للولي. ومن المعلوم أن الموجبة الجزئية تخدش السالبة الكلية، بحيث لو وجدنا، ولو موردًا واحدًا، إستعمل فيه الولي الولاية التكوينية لبطلت وإنخدشت السالبة الكلية.<sup>(3)</sup>

3- لو فرضنا جدلاً أنهم لم يستعملوا الولاية التكوينية مطلقاً، فإن هناك الكثير من النصوص الصحيحة سنذاً والموثقة متنّاً<sup>(4)</sup> (مضموناً)، والتي تشير إلى إمتلاك أئمة أهل البيت القدرة على التصرف في الأمور التكوينية، لكنهم لا يستعملونها بشكل عام، إلا في بعض الموارد الضرورية، رغم قدرتهم على إستخدامها. ومنها على سبيل المثال ما ورد عن الإمام

(1) فضل الله، محمد حسين، من وحي القرآن، بيروت، دار الملاك، ط2، 1998م، ج6، ص28 (تفسير الآيتين 48 - 49 من سورة آل عمران )

(2) راجع : البحراني، محمد بن ميرزا بن سلمان الخراسي، الانوار المحمدية في الولاية التكوينية م.س، ص 160.

(3) راجع: م.ن، ص 160.

(4) المقصود من السند هي سلسلة الرواة الذين يروون الحديث، أما المتن فهو نص الحديث ومضمونه.

الصادق (ع) من أخذه على من يفكر بعض ما جاء على لسان الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام (23 ق.هـ - 40 هـ) وأن الذي ينكر ذلك لماذا لا ينكر تناول أصف بن برخيا (1) عرش بلقيس، والإتيان به إلى سليمان (ع) قبل أن يرتد إليه طرفه؟ «أليس نبينا صلى الله عليه وآله وسلم أفضل الأنبياء؟ ووصيه أفضل الأوصياء؟ أفلا جعلوه كوصي سليمان؟» (2).

4- إن عدم إستخدامهم للولاية التكوينية يعود لحكمة إلهية قد أشار إليها الحسين بن روح (3) (توفى سنة 326 هـ) حينما سأله أحدهم عن الإمام الحسين بن علي (4) (4-61 هـ) وأنه ولي الله وأن قاتله عدو الله، وعندما أجابه الحسين بن روح بالإيجاب قال الرجل: فكيف يسلط الله عزَّ وجلَّ عدوه على وليه؛ فأجاب ما حاصله: «كان من تقدير الله جلَّ جلاله ولطفه بعباده وحكمته، أن جعل أنبياءه مع هذه المعجزات في حال غالبين، وأخرى مغلوبين، وفي حال قاهرين، وأخرى مقهورين، ولو جعلهم الله في جميع أحوالهم غالبين وقاهرين ولم يبتلهم ولم يمتحنهم لأتخذهم الناس آلهة من دون الله عزَّ وجلَّ، ولَمَّا عُرِف فضل صبرهم على البلاء والمحن والإختبار، ولكنه جعل أحوالهم في ذلك كأحوال غيرهم، ليكونوا في حال المحنة والبلوى صابرين، وفي حال العافية والظهور على الأعداء شاكرين، ويكونوا في جميع أحوالهم متواضعين غير شامخين ولا متجبرين، وليعلم العباد أن لهم عليهم السلام إلهًا، هو خالقهم وهو يرحم فيعبدهونه ويطيعون رسله، وتكون حجة الله ثابتة على من تجاوز الحد منهم، وأدعى لهم الربوبية» (5).

5- إن الله أولى بهم لأنهم أولياؤه (6)، فلماذا لم يدفع عنهم الضرر والقتل والإيذاء؟ فهل يلزم من عدم دفع الضرر عنهم وعدم الإنتقام لهم، نفي القدرة عنه تعالى؟! ولماذا نصرهم الله

(1) هو وصي النبي سليمان (ع) ورغم أنه لم يذكر في القرآن باسمه إلا أن أكثر المفسرين ذهبوا إلى أنه المقصود بقوله تعالى ﴿ قال الذي عنده علم من الكتاب ﴾ (سورة النحل الآية 40). راجع: القرطبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، تح: هشام امير البخاري، الرياض، دار عالم الكتب، 2003م، ج13، ص204.

(2) العكبري، محمد بن محمد بن نعمان (المعروف بالمفيد)، الإختصاص (ضمن سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد)، بيروت، دار المفيد، ط2، 1993م، ص212.

(3) الحسين بن روح النوبختي، هو ثالث السفراء الذين أتخذهم الإمام المهدي، الإمام الثاني عشر عند الشيعة الإمامية. وكان الإمام المهدي خلال ما يسمى بالغيبة الصغرى، قبل غيبته الكبرى، قد إتخذ أربعة سفراء يتواصل عن طريقهم مع شيعته.

(4) الحسين بن علي بن أبي طالب، هو ثالث الأئمة المعصومين عند الشيعة الإمامية.

(5) الطبرسي، أبو منصور أحمد بن علي، الإحتجاج، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ط2، 1989م، ج2، 473.

(6) ﴿ الله ولي الذين آمنوا ﴾ (سورة البقرة، آية 257)، ﴿ والله ولي المؤمنين ﴾ (سورة آل عمران، الآية 68).

في مواطن كثيرة<sup>(1)</sup> ولم ينصرهم في كل المواطن، إذا كان هناك ملازمة عقلية وضرورية بين تملك القدرة ووجوب استعمالها؟!<sup>(2)</sup>

6- وحتى الأنبياء الذين ظهرت على أيديهم المعجزات لم تظهر بشكل دائم، بل إستعملت أحياناً ولم تستعمل أخرى، ولو كان ثمة تلازم عقلي لما تخلف الملزوم عن لازمه، أو لأستعملوها في كل مورد تعرضوا فيه للإيذاء.

7- قد ذكرنا أن ملاكات الولاية التكوينية هي العلم والتسليم، وذلك يقتضي أنهم لا يفعلون إلا ما يرون فيه حكمة تتطابق مع الحكمة الإلهية في الخلق والتكليف، ولا يُظهرون إلا ما فيه رضى وتسليم لله تعالى. وقد إقتضت الحكمة الإلهية بجعل هذا العالم عالم تكليف وإختيار وإمتحان، فيكون الإنسان مختاراً في فعله غير مقهور ولا مجبر، أو مكره على فعل أي من أمور دينه. فلو إقتضى وجود الولاية التكوينية ضرورة إستعمالها في كل مورد، لُقهر الناس وأجبروا على فعل الطاعة، والإنتهاء عن المعصية، بفعل غلبة الولاية التكوينية على إرادتهم. ولو صح ذلك لكان أولى بالله أن يخلقهم مطيعين دائماً غير عاجزين أبداً، وذلك يخالف الحكمة الإلهية.<sup>(3)</sup>

---

(1) ﴿ ولقد نصركم الله في مواطن كثيرة ﴾ ( سورة التوبة، الآية 25 )

(2) راجع: الشاهرودي، علي النمازي، الولاية التكوينية للنبي والأئمة، م.س، ص 296.

(3) راجع: م.ن، ص 296-297.



## القسم الثاني الأدلة النقلية النافية

### المبحث الأول: الأدلة القرآنية

لقد استدلت النافون للولاية التكوينية بعدة آيات قرآنية، إعتبروها دليلاً على عدم ثبوت هذه الولاية، طالما أنها تثبت لهم الضعف والعجز، وعدم العلم بالغيب.

#### أولاً: بشرية الرسول

قال تعالى: ﴿ وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعاً \* أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجَّرَ الْأَنْهَارُ خِلَالَهَا تَفْجِيراً \* أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمْتُمْ عَلَيْنَا كِسْفاً أَوْ تَأْتِيَنَا بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ قَبِيلاً \* أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِنْ زُخْرَفٍ أَوْ تَرْقَى فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرُقْيِكَ حَتَّى تُنزِلَ عَلَيْنَا كِتَاباً نَقْرُؤُهُ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا ﴾ (1).

وجه الدلالة في نفي الولاية التكوينية واضح، من حيث رفض النبي الإتيان بهذه الأعمال بدعوى بشرية «التي تختزن داخلها الضعف البشري» (2).

إلا أن تسلسل ما طلبه هؤلاء من النبي من جهة، وبعض ما طلبوه من جهة أخرى، يفضي إلى القول أن الإستدلال بهذه الآيات لنفي الولاية التكوينية غير سليم، وذلك لما يلي:

1 - إن من يذهب للقول بالولاية التكوينية، لا يقول أنها ولاية مستقلة عن ولاية الله، وقد ذكرنا ذلك في أكثر من مورد. ويظهر واضحاً من الآيات المذكورة، أن من طلب ذلك من النبي إنما يطلب بلحاظ أن هذا النبي هو اله لا بشر كقوله: ﴿ أَوْ تَأْتِيَنَا بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ قَبِيلاً ﴾.

2 - إن قریش هي التي طلبت هذه الآيات، وكان القرآن، معجزة النبي، قد بدأ بالنزول، ومع ذلك استهانوا به، وطلبوا أموراً أخرى، وعلقوا إيمانهم عليها (3). وهم، وإن تصاعدوا في طلباتهم هذه، فإن الذي يبدو في الآيات، أنهم مكابرون كقولهم: أو ترقى في السماء، ولن

(1) سورة الإسراء، الآيات 90 - 93 .

(2) فضل الله، محمد حسين، نظرة اسلامية في الولاية التكوينية، م.س، ص 62.

(3) راجع: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، م.س، ج13، ص 172. (تفسير الآيات المذكورة).

نؤمن لرقيك حتى تنزل علينا كتاباً نقرؤه. فهم طلبوا الرقي ثم عقّبوا أنهم لن يؤمنوا لرقيه حتى ينزل عليهم، ولم يقولوا تنزل إلينا، بما يوحي أنهم طلبوا أن يكونوا هم مورداً للوحي ينتقونه ويقرؤونه.

3 - إن بعض طلباتهم مستحيلة ذاتاً: كالإتيان بالله والملائكة<sup>(1)</sup>.

4 - يظهر من الآيات أنهم إنما يطلبون ذلك منه كقدرة ذاتية، لا من حيث كونه رسولاً أو ولياً لله، فهم لا يسلمون له بهذه الصفة؛ ولذلك «جعلوه المسؤول المتصدي لذلك المجيب لما سألوه»<sup>(2)</sup>. على أن قريش كانت ترى أن أصنامها هي الواسطة التي تقربهم الى الله زلفى، ولم يكونوا يرون دعوة النبي إلا أنها دعوة لتسليم أمورهم إليه، وهم إنما يفعلون ذلك للإله لا لنبي من البشر. ودليل ذلك أنهم قالوا له (لن نؤمن لك) ولم يقولوا لن نؤمن بك. وحتى على فرض عدم صحة هذه الدلالة، فإنهم إنما كانوا يعتبرون أن الرسول لا ينبغي أن يكون من البشر، وهذا ما ذكرته الآيات التي أعقبت هذه الآيات المذكورة؛ حيث قال تعالى: ﴿وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا﴾<sup>(3)</sup>.

5 - لو أن النبي (ص) قد أتى بما طلبوه، بغض النظر عما هو مستحيل ذاتاً، فإن ذلك سوف يؤدي إلى تصديق دعواهم بأنه ليس ببشر، وهذا خلاف الواقع من جهة، وخلاف الحكمة من جهة ثانية.

6 - إن القضية الأساس هي أنه رسول الله، وهذا ما يطلب منهم أن يؤمنوا به، والإيمان بنبوته لا يتوقف على ما طلبوه<sup>(4)</sup>، بل على العكس تماماً، إن الإتيان بذلك قد يفضي إلى تأليههم له.

7 - وما يؤكد أن القضية كانت تدور مدار إما البشرية، وإما الملائكية أو الألوهية، وأن ما يطلبونه منه كان على سبيل الإتيان به بقدرة ذاتية، هو قوله: ﴿سبحان ربي هل كنت إلا بشراً رسولاً﴾. فكلمة "بشراً" هي رد على ما «أنكروه من جواز كون الرسول كسائر الرسل

(1) راجع: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، م.س، ج13، ص 172.

(2) م.ن، ج13، ص 172.

(3) سورة الإسراء، الآية 94.

(4) راجع: الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم، م.س، ج10، ص 168.

بشراً مثلهم»<sup>(1)</sup> وذكر رسولاً «لنفي أن يكون ما يأتي به هو من عنده وإنما هو من حيث كونه رسول ربه "والرسول لا يتحكم على ربه سبحانه»<sup>(2)</sup>.

8 - إن بعض ما طلبوه، وإن لم يكن مستحيلاً ذاتاً، لكنه مستحيل حكمة، كطلبهم سقوط السماء عليهم كسفاً، فإن هذا الأمر يؤدي إلى خراب الأرض وهلاك البشر، وذلك لا يكون إلا في آخر الزمان، أي يوم القيامة. وقد قلت أنه يستحيل حكمة، باعتبار أن ذلك ليس مستحيلاً ذاتاً، بحيث أنه غير مقدور عليه، بل هو مستحيل من حيث أنه يخالف الحكمة الإلهية، في بقاء الخلق حتى اليوم الموعود.

9 - إن بعض ما طلبوه لا يرتبط أصلاً بأمور تدل عن صدق دعوى النبوة من عدمها، لكون النبي مالكاً لجنة من نخيل وأعناب، أو كونه يملك بيتاً من زخرف وذهب، فإن هذه الأمور قد تتحقق لأحد دون أن يكون نبياً.

نعم قد يقال أن ذلك قد يكون دلالة على النبوة إذا أتى به عن طريق الأسباب غير الطبيعية. وبرغم أن ذلك صحيح، إلا أنهم لم يطلبوا منه أن يأتي بالبيت من الزخرف عن طريق الاعجاز والأسباب غير الطبيعية، بل قالوا: ﴿أو يكون لك بيت من زخرف﴾. والسبب في هذا الأمر، أنهم كانوا يرون أن النبي لا ينبغي أن يكون فقيراً. وهذا ما جاء في قوله تعالى: ﴿وقالوا لولا أنزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم﴾<sup>(3)</sup>. وكذلك الأمر في قولهم في نفس الآيات ﴿أو تكون لك جنة من نخيل وعنب﴾.

10 - إن الإتيان بالآيات ليس أمراً خاضعاً لرغبة الناس، يطلبونه ساعة يشاؤون، ومن يضمن أنهم حتى لو أتى لهم ببعض هذه الآيات أن لا يطلبوا المزيد، تماماً كما حصل مع نبي الله موسى (ع)، فإنه رغم الآيات والمعجزات التي أظهرها، كاليد البيضاء، والعصا التي تحولت إلى حية تسعى، فإنهم بعد ذلك طلبوا أن يروا الله جهرة<sup>(4)</sup>. وسيأتي الحديث عن ذلك في النقطة التالية.

(1) م.ن، ج15، ص 169.

(2) م.ن، ج15، ص 169.

(3) سورة الزخرف، الآية 31.

(4) سورة النساء، الآية 153.

11 - إن قضية بشرية الرسول، هي نفسها التي يطلق عليها النافون أحياناً أخرى نظرية «الضعف البشري»، بل يذهبون إلى أن «القرآن يؤكد وجود عناصر الضعف البشري في ذات الرسول، ولكن بالمستوى الذي لا ينافي العصمة»<sup>(1)</sup>.

ومن الواضح أن من يتمسك بنظرية «الضعف البشري»، إنما يتمسك بظواهر بعض الآيات القرآنية، من قبيل قوله تعالى: ﴿قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا﴾<sup>(2)</sup>. وقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ﴾<sup>(3)</sup>، وغيرها من الآيات القرآنية. إلا أن هذا النوع من الاستظهار يواجه عدة إشكالات:

أ - إن ثمة آيات أخرى تدم من يصبّون إهتمامهم على الجنبية البشرية للنبي (ص)، وتحمل عليهم بسبب اعتبارهم أن بشرية النبي تلازم الضعف البشري، في الوقت الذي يذكر القرآن أن للإنسان جنبتين: جنبية بشرية وأخرى إلهية غيبية. فلنلاحظ الآيات التالية: ﴿وَقَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِلِقَاءِ الْآخِرَةِ وَأَتْرَفْنَاهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يَأْكُلُ مِمَّا تَأْكُلُونَ مِنْهُ وَيَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُونَ \* وَلَئِنِ أَطَعْتُمْ بَشَرًا مِثْلَكُمْ إِنَّكُمْ إِذَا لَخَاسِرُونَ﴾<sup>(4)</sup>.

وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَنْتَ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا وَإِن نَّظُنُّكَ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ﴾<sup>(5)</sup>.

وقوله تعالى: ﴿لَاهِيَةً قُلُوبُهُمْ وَأَسْرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا هَلْ هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ أَفَتَأْتُونَ السِّحْرَ وَأَنْتُمْ تُبْصِرُونَ﴾<sup>(6)</sup>.

ومع ملاحظة هذه الآيات والتدقيق بها، يمكن استخلاص فكرة رفض القرآن للتركيز على بشرية الرسول، بمعزل عن الجانب الآخر منه، وهو الجانب الغيبي. أي الجانب نفسه الذي جعل من آدم مورداً لسجود الملائكة له، وتعظيم الله له عن باقي المخلوقات؛ حيث

(1) بعض ما جاء في الملاحظات مأخوذ بتصرف من: الخوئي، أبو القاسم، البيان في تفسير القرآن، م.س، ص 115-117..

(2) سورة الإسراء، الآية 93.

(3) سورة الكهف، الآية 110، وسورة فصلت، الآية 6.

(4) سورة المؤمنون، الآيتين، 33 - 34.

(5) سورة الشعراء، الآية 186.

(6) سورة الأنبياء، الآية 3.

يقول تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾<sup>(1)</sup>، فالأمر بالسجود جاء بعد النفخ الربوبي، مع ما فيه من تشريف له، ولذلك أضافه تعالى إليه قائلاً (من روعي)<sup>(2)</sup>.

ب - من الواضح أن القرآن عندما يتحدث عن بشرية الإنسان، إنما يريد الإشارة إلى أنه مخلوق ممكن لا تصح عبادته أو تأليهه. من هنا فإن بشرية النبي (ص) وغيره من بني الإنسان، إنما تعني أنه وجود فقري، حسب تعبير صدر الدين الشيرازي، يحتاج في البقاء إلى الله، لا بمعنى أنه غير قادر على الترقى في الكمالات، أو تقوية نفسه. من هنا، نجد أن الآيات القرآنية التي تحدثت بلسان النبي، وأنه بشر، كانت دائماً مقترنة بلفظة أخرى تدل على الجنبه الغيبية.

كقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾، فأشار إلى الجنبه الأخرى التي ميزته، وهي كونه يتلقى الوحي. وكذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا﴾، فعطف على كونه بشراً، بأنه رسول، من أجل التأكيد على فكرة الثنائية بين الجنبه البشرية والجنبه الإلهية.<sup>(3)</sup>

ج - إن صاحب الإشكال نفسه إعتبر أن الضعف البشري ينبغي أن يكون بالمستوى الذي لا ينافي العصمة فما هو الدليل الذي يدل على أن هذا الضعف ينبغي ألا يكون منافياً للعصمة؟ فإن دل العقل عليه، فقد يدل على غيره أيضاً، والا كان ترجيحاً من غير مرجح، وتخصيصاً من غير مخصص، وتقييداً من غير قيد.

### ثانياً: الآيات من عند الله

من الأدلة أيضاً عند النافين للولاية التكوينية، هي بعض آيات القرآن التي تتحدث عن أن الإتيان بالآيات الكونية هي بيد الله. والمراد بالآيات الكونية المعجزات، كقوله تعالى:

(1) سورة الحجر، الآية 29، وسورة ص، الآية 72.

(2) راجع: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، م.س، ج12، ص 131.

(3) راجع: الشاهرودي، علي النمازي، الولاية التكوينية للنبي والأئمة، م.س، ص 207-208.

﴿قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ﴾<sup>(1)</sup>، ومثل هذه الآيات تدل «على عدم امتلاك النبي طاقة أو قدرة ممكنة من التصرف في الكائنات... فإنه ظاهر في أن أمر الآيات والمعجز هو بيد الله، وأن النبي (ص) لا يملك من أمرها شيئاً»<sup>(2)</sup>.

من الواضح أن هذه الاستفادة غير دقيقة؛ لأن مورد البحث هو في القدرة على فعل المعجزة لا في الإتيان بها. إذ لا ينكر أحد أن الإتيان بالآيات لا يتم إلا بإذن الله، والنبي والولي، بسبب علمهم بحقائق الأمور، والحكمة التي يملكونها، يعلمون تماماً متى يأذن الله بالإتيان بالمعجزة، ومتى لا يأذن. وهذا الأمر حاضر في الوجدان، ونواجهه في حياتنا العملية: فإن احتياج مسؤول اداري لإذن من الأعلى منه رتبة كي يوقع على قرار أو مرسوم ما، لا يعني أن هذا المسؤول أُمي لا يجيد الكتابة أو التوقيع. وقد خلط المحتجون بهذا الدليل بين الأمرين.

### ثالثاً: عدم الحاجة للولاية التكوينية في المهمة الرسالية

وترتكز هذه الاشكالية على الآيات الواردة في الإشكال الأول حول طلب المشركين من النبي تفجير الأنهار والإتيان بالله... الخ<sup>(3)</sup>، وينطلق تحديداً من ختام الآيات حيث قال تعالى: ﴿قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا﴾<sup>(4)</sup>.

وإنطلاقاً من كلمتي «بشراً» و«رسولاً»، وانضمامهما إلى آيات تتعلق بالتنبشير والإنذار<sup>(5)</sup>، فإن الاشكالية تنطلق لتقول: «إن النبي (ص) إنما كان يتحدث عن الواقع الفعلي الذي تمثله طاقته في دوره، ونفي الفعلية معناه أن الله لم يملكه ذلك. أجل إن الله أعطاه الطاقة

(1) سورة الأنعام، الآية 109، وسورة العنكبوت، الآية 50.

(2) فضل الله، محمد حسين، نظرة إسلامية حول الولاية التكوينية، م.س، ص 63.

(3) سورة الإسراء، الآيات 90 - 93.

(4) سورة الإسراء، الآية 93.

(5) ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا﴾ (سورة الإسراء، الآية 105)، وسورة الفرقان، الآية 56، وسورة الأحزاب، الآية 45،

وسورة الفتح، الآية 8.

المرتبطة بحركية الرسالة في الناس، ولم يعطه الطاقة - حتى بإذنه - لمثل هذه الطلبات الصعبة»<sup>(1)</sup>.

والواقع أنه يمكن طرح ملاحظات متشعبة على مثل هذه الاشكالية :

1 - إن معظم آيات التبشير والإنذار مقرونة مع كلمة "شاهد" (شاهداً ومبشراً ونذيراً)، وقد ذكرنا في الباب الأول أن مقتضيات الشاهدية الإطلاع، ليس فقط على أعمال الناس الظاهرية، بل الباطنية أيضاً، كما أنها تقتضي الإطلاع على ما سيكون.

2 - إن الولاية ثابتة بالنص القرآني الذي لا يقبل التشكيك أو الجدل لوصي سليمان (ع) آصف بن برخيا، فهل كانت هذه الولاية من مقتضيات الرسالة؟ لا سيما وأن آصف ليس بنبي، كما أن هذه القدرات قد ظهرت في حياة سليمان نفسه.

3 - إن هذه الولاية ثابتة بنص القرآن، وإن بمستوى أدنى من ولاية آصف بن برخيا، لعفريت من الجن، الذي قال أنه بإمكان الإتيان بعرش بلقيس خلال ساعات<sup>(2)</sup>.

4 - إن انحسار دور النبي بالإبلاغ والتبشير والإنذار، لو سلمنا به جديلاً، فإن دعوة عدم إقتضاء المهمة الرسالية للولاية التكوينية، لا يعني أبداً إقتضاء عدمها، فالفرق كبير بين عدم إقتضاء المهمة الرسالية للولاية، وبين إقتضاء المهمة لعدم الولاية، فإن عدم إقتضاء شيء لا يعني إقتضاء عدمه. إذ لا تلازم عقلياً أو عُقلانياً بل وحتى عرفي، بين عدم الإقتضاء وإقتضاء العدم. ولتقريب المعنى نقول: لا يصح الاستدلال على عدم وجود صلاحيات كاملة عند وزير ما بالقول: إنه وزير وبالتالي لا يتقضي ذلك أن يكون له صلاحيات كاملة؛ لأن عدم إقتضاء الوزارة للصلاحيات الكاملة، لا يصح القول بأن الوزارة تقتضي عدم الصلاحيات الكاملة، إذ قد يكون وزيراً ومع ذلك قد أعطي صلاحيات كاملة لأسباب متعددة.<sup>(3)</sup>

(1) فضل الله، نظرة إسلامية حول الولاية التكوينية، م.س، ص 63.

(2) «قال عفريت من الجن أنا أتيك به قبل أن تقوم من مقامك»، (سورة النحل، الآية 39). وقد قيل أن مقام سليمان، أي مجلسه، كان ينعقد من الظهر إلى الغروب.

(3) راجع: الشاهرودي، علي النمازي، الولاية التكوينية للنبي والأئمة، م.س، ص 195-198.

5 - ومع ذلك فإن من قال بالولاية التكوينية لم يحصر دليله بالدور الرسالي للولي، وإنما يركز الدليل على نظام كوني مترابط، ينطلق من الأسماء الإلهية وعلاقتها بالتكوين؛ ولذلك فإنهم لم يحصروا هذه الولاية بالأنبياء والأئمة، بل قالوا إنها موجودة حتى في غيرهم. نعم هي موجودة عند الأنبياء والأئمة بشكل أقوى وأعلى مرتبة؛ لأنها مفهوم تشكيكي يتفاوت شدة وضعفاً.

#### رابعاً: آصف بن برخيا وتحول دليل النفي إلى إثبات

تمثل الآيات القرآنية المتعلقة بوصي سليمان (ع) آصف بن برخيا، دليلاً لا يمكن إنكاره في ثبوت الولاية التكوينية، وتعود أهمية هذا الدليل الى أن الولاية نسبت لشخص ليس بنبي كي يتم الحديث عن تدخل إلهي، كما يحصل في المعجزة، لتثبيت الرسالة في مواجهة التحديات.

وعلى أي حال، يورد الناقدون للولاية ملاحظات عدة على قضية آصف بن برخيا:

«أولاً: إننا لا نجد في هذا دليلاً على الولاية التكوينية، إذ ليس من الواضح ما هو الكتاب<sup>(1)</sup>، حتى يعمم الموضوع إلى من عنده علم الكتاب بالأولوية.

ثانياً: أنه من غير المعلوم أن قدرته على الإتيان بعرشها ناشئ عن علمه ذلك، إذ قد يقال أن قوله (عنده علم من الكتاب) كقوله (عفريت من الجن) فيكون من باب الإشارة إلى الشخص بالوصف...

ثالثاً: ثم لو قلنا بدلالة ذلك على الولاية التكوينية، فلازمه اثباتها للعفريت من الجن أيضاً، لأن الفارق بينهما هو في الزمن، حيث العفريت يأتيه به قبل أن يقوم من مقامه، وذلك يأتيه قبل أن يرتد إليه طرفه...»<sup>(2)</sup>.

ويمكن مناقشة هذا الدليل من وجوه عدة:

1 - ليس بالضرورة أن يتضح المقصود بالكتاب على نحو التحديد، إذ الدلالة في هذه الآية هي بلحاظ قوله تعالى: (علم من الكتاب)، فإن حرف «من» يفيد التبويض. وقد

(1) تقول الآية: ﴿قال الذين عنده علم من الكتاب، أنا آتيك به قبل أن يرتد إليك طرفك﴾، (سورة النحل، الآية 40).

(2) فضل الله، محمد حسين، من وحي القرآن، م.س، ج6، ص 50 - 51.



استدل من استدلال بالآية، باعتبار أنه إذا كان من عنده علم بعض الكتاب قد استطاع أن يأتي بعرش بلقيس بطرفة عين، فكيف الذي يكون عند علم الكتاب لا علم بعضه. وهذا إشارة إلى قوله تعالى: ﴿ وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلًا قُلْ كَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ ﴾<sup>(1)</sup>. إذ من الواضح في الآية أنه ليس المقصود بمن عنده علم الكتاب هو الله، على اعتبار أنه ممن سبق ذكره في الآية (كفى بالله شهيدا).

2 - إنه لا يصح اعتبار قوله «عنده علم من الكتاب» على حد قوله «عفريت من الجن»، من حيث أنه مجرد إشارة إلى الشخص بالوصف دون وجود رابطة بين هذا الوصف والفعل الذي أتى به، فإنه لا يصح أن نقول: وقال الكريم أنا سأصف لك الدواء المناسب، ثم نقول: وقال الطبيب أنا سأقضي لك دينك. فإن صفة الكرم أدعى للاستعمال عند من يتبرع لسداد الدين، وصفة الطبيب ألزم بالوصف لمن يعطي ويصف الدواء.

وبغض النظر عن ذلك، فلماذا لم يقل القرآن مثلاً: وقال وزيره، وصيه، أو معاونه... أخ، لو لم يكن هناك علاقة بين هذا العلم وذاك الفعل، علماً أن كلمة «عفريت» ليست صفة، بل إشارة إلى جنس القائل، أما «علم من الكتاب» فهي إشارة إلى صفة يتمتع بها فاعل الفعل. ونظير ذلك ما ورد حول قصة الخضر، إذ قال تعالى في قصة النبي موسى (ع): ﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾<sup>(2)</sup>. ثم ذكر ما حصل بين هذا العبد (الخضر) وموسى عليه السلام، وما جرى من أمور على يد الخضر. إذ لا شك أن وصف الله للخضر بأنه ممن أوتي علماً لدنياً، يرتبط ارتباطاً وثيقاً بما جرى بعد ذلك من الخضر من خرق السفينة، وقتل الفتى، وإقامة الجدار، فلا يصح القول: إنه من غير المعلوم ان سبب وصف الخضر بأن لديه هذا العلم، لا علاقة له بما حدث بعد ذلك.

3 - أما القول بأن الآية لو دلت على الولاية التكوينية، فيلزم منها إثباتها للعفريت أيضاً، فإن ذلك هو المطلوب بعينه، إذ ذكرنا أن من يذهب للقول بالولاية التكوينية لا يحصرها

(1) سورة الرعد، الآية 43.

(2) سورة الكهف، الآية 65.

بالنبي والأئمة، كيف وهم إنما يستدلون بما يقدر عليه العفريت من الجن وأصف بن برخيا، كدليل على ثبوتها لمن هم أفضل منهما.

4 - لا يصح التشكيك بثبوت الولاية التكوينية، بإثارة السؤال حول سبب إستعانة سليمان بغيره مع أنه نبي، والمفروض أنه يعلم الكتاب كله<sup>(1)</sup>. فضلاً عن أنه ليس إستعانة بمعنى العجز، إن كان يريد النافي ذلك من خلال استعمال كلمة إستعانة، فإن سؤال من يستطيع أن يأتي بالعرش، لا يدل على عدم قدرة سليمان نفسه على القيام بذلك، فإن الحاكم الذي يطلب من مساعديه تنفيذ مهمة، لا يعني أنه غير قادر عليها. ومن البديهي أن من يعجز عن القيام بمثل هذه الأعمال، كيف يقدر أن يحكم من يمتلك هذه القوى؟!

ويتضح من كل ما تقدم، أن الأدلة التي قدمت كأدلة قرآنية نافية للولاية التكوينية، هي في الحقيقة أدلة مدخولة من أكثر من جهة، بل بعضها دليل إثبات باعتراف النافين أنفسهم.

---

(1) راجع: من وحي القرآن، م.س، ج6، ص 51.

### المبحث الثاني : الأدلة الروائية

في البدء لا بد من الإشارة أن الأدلة الروائية النافية، ليس بالضرورة أن تكون قد قدمت من قبل فئة بعينها، بل إنها روايات مختارة، إعتدناها بسبب مضمونها، الذي قد يوحي أنها تتعارض مع الولاية التكوينية.

#### أولاً: روايات نفي الغلو والتفويض

تحفل كتب الحديث عند الشيعة بروايات تنهى عن الغلو في النبي والأئمة، وتصف المغالي بالشرك تارة، وبأنهم شر البرية تارة أخرى. ولما كان المقام لا يتسع لإيراد جميع هذه الروايات، ولأن بحثنا أساساً ينصب على الجانب الفلسفي والعرفاني، لا بحثاً روائياً، فإننا إنما نعالج هذا الموضوع لإظهار معانيها، وأنها لا تتعارض مع الولاية التكوينية ومع ادلتها. وسنكتفي في بحث نفي الغلو بثلاث روايات، يمكن أن تشكل نموذجاً للمضمون العام لمجمل هذا النوع من الأحاديث.

1 - عن الإمام جعفر الصادق (ع) أنه قال: «إحذروا على شبابكم الغلاة لا يفسدوهم، فإن الغلاة شر خلق الله، يصغرون عظمة الله ويدعون الربوبية لعباد الله...»<sup>(1)</sup>.

2 - عن الإمام الرضا (ع) قال: «من قال بالتشبيه والجبر فهو كافر مشرك ونحن منه براء في الدنيا والآخرة، يا أبا خالد إنما وضع الأخبار عنا في التشبيه والجبر الغلاة الذين صغروا عظمة الله تعالى، فمن أحبهم فقد أبغضنا ومن أبغضهم فقد أحبنا...»<sup>(2)</sup>.

3 - عن الإمام المهدي (عج) (ولد عام 255 هـ) في توضيح صدر منه رداً على كتاب كتب إليه «يا محمد بن علي تعالى الله عز وجل عما يصفون، سبحانه وبحمده، ليس نحن شركاءه في علمه، بل لا يعلم الغيب غيره كما قال في محكم كتابه تبارك وتعالى: ﴿قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ﴾<sup>(3)</sup>. وأنا وجميع آبائي من الأولين آدم ونوح وإبراهيم وموسى وغيرهم من النبيين، ومن الآخرين محمد رسول الله وعلي ابن ابي طالب والحسن

(1) المجلسي، بحار الأنوار، م.س، ج25، ص265 (باب نفي الغلو في النبي والأئمة). (حديث رقم 6)

(2) م.ن، ج25، ص266 (حديث رقم 8)

(3) سورة النمل، الآية 65.

والحسين وغيرهم ممن مضى من الأئمة... عبيد الله عز وجل ... يا محمد بن علي ... إني بريء إلى الله وإلى رسوله ممن يقول: إنّنا نعلم الغيب، أو نشارك الله في ملكه...»<sup>(1)</sup>.

وبعد الاستعراض لهذه الروايات الثلاث التي تشكل بمضمونها معظم النقاط التي يمكن أن تشملها الروايات الأخرى، وتحدد مضامينها العامة، يمكن إبداء المناقشة التالية:

أ - إن علماء الشيعة أجمعوا على رفض التفويض، واعتبروه باطلاً، وقد أشرنا إلى ذلك فيما سبق<sup>(2)</sup>، باعتبار أن المفوضة يقولون أن الله سبحانه «خلق الإنسان ثم فوض إليه أفعاله، فالإنسان مستقل في فعله خارج فيه عن تقدير الله وتدبيره»<sup>(3)</sup>. والتفويض باطل غير ممكن في نفسه<sup>(4)</sup>. وهذا المعنى لا يقول به من يؤمن بالولاية التكوينية، لما هو واضح من خلال مجمل ما تقدم.

ب - إن الغلو أيضاً مرفوض، وعمدة الغلو هو الإنقاص من عظمة الله وإعلاء شأن من يغالون به، وقد حددت الرواية الأولى هذا الأمر عندما ذكرت عبارة «يصغرون عظمة الله». ولا شك أن من يقول بالولاية التكوينية لا يصغر من عظمة الله، ولا يضع الولي في مراتب تصل إلى الإلهوية، وهذا مقتضى الغلو؛ بل يعتبر أن كل ما للولي هو من الله، وأن ما حصل عليه الولي من مراتب، هو ببركة قربه من الله، وحبه وعبوديته لله تعالى.

وبمعنى آخر، فإن صفات الغلات تركز على ركيزتين: الأولى: تصغير عظمة الله. والثانية: إدعاء الربوبية لأحد من الناس أو لعبد من عباد الله. وقد ذهب علماء الشيعة إلى كفر هذه الفئة<sup>(5)</sup>. ومن يقول بالولاية التكوينية لا يذهب إلى أي من هذين الأمرين. وبذلك يتضح مؤدى الرواية الأولى، وأنها لا تنطبق على القائلين بالولاية التكوينية.

(1) المجلسي، بحار الأنوار، م.س، ج25، ص 246-247، (حديث رقم9).

(2) راجع حول رفض التفويض: الشيخ المفيد، تصحيح الاعتقاد، م.س، ص 46؛ وكذلك: المظفر، عقائد الإمامية، م.س، ص37.

(3) الحكيم، محمد سعيد، أصول العقيدة، دار الهلال، ط1، 2006م، ص 398-399.

(4) راجع: م.ن، ص 400.

(5) راجع: السيستاني، علي، منهاج الصالحين، بيروت، دار المؤرخ العربي، ط7، 1998، ج1، (العبادات)، ص 139، وكذلك راجع: الخميني، روح الله الموسوي، تحرير الوسيلة، بيروت، دار الأضواء، دون طبعة، 1987، ج1، (العبادات)، ص 107.

ج - إن حال الرواية الثانية كحال الرواية الأولى وإن أضافت إليها التشبيه والجبر، وكلاهما باطل، ولا يقول به من يذهب إلى الولاية التكوينية<sup>(1)</sup>.

د - أما الرواية الثالثة، فهي أيضاً لا تنطبق على القائلين بالولاية التكوينية، لسببين: الأول: أن علم الغيب الذي تتحدث عنه الرواية، هي نفي علم الغيب عنهم بغير تعليم من الله تعالى لهم<sup>(2)</sup>، وهذا ما تتوجه إليه الرواية في إنكاره ونفيه، وأما إذا كان في إطار تعليم من الله، فلا إشكال فيه، كيف وكتب المسلمين مليئة بالروايات عن إخبارات غيبية، لا أحد ينكرها؛ لأن قائلها لم ينسبها إلى تلقاء نفسه، بل إلى تعليم إلهي رباني.

الثاني: أن الرواية جمعت بين علم الغيب المُنكر، ومشاركة الله في ملكه، وهذا مما لا يقول به أصحاب الولاية التكوينية كما تقدّم.

هـ - إن الله قد أجاز علم الغيب لمن ارتضى حيث قال: ﴿عَالِمِ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا \* إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمَنْ خَلْفَهُ رَصَدًا﴾<sup>(3)</sup>، ويقارب معنى الإرتضاء في العلم، معنى الإذن في الفعل، فكما أن الفعل يحتاج إلى إذن إلهي، كذلك علم الغيب يحتاج إلى رضى إلهي. هذا فضلا عن ما تقدم في الأدلة القرآنية المثبتة من معرفة الانبياء بعلم بالكثير من علم الغيب.

وأما القول أن الآية تقول: من ارتضى من رسول، والأئمة والأولياء ليسوا رسلاً، فيمكن الإجابة عليه بأن من يقول بالولاية التكوينية يقول أن علم الولي يحصل من خلال مقام النبي، سواء من خلال ما يسمى بالحقيقة المحمدية، أو من خلال الشريعة الخاتمة، وقد استقضنا في هذا الأمر في الأبحاث السابقة.

### ثانياً: نفي الإحياء والإماتة من غير الله

جاء في أحد الأدعية: «يا من لا يحيي الموتى إلا هو»<sup>(4)</sup>.

(1) راجع: الحكيم، محمد سعيد، أصول العقيدة، م.س، ص 296-299.

(2) راجع: المجلسي، بحار الأنوار، ج25، ص 268.

(3) سورة الجن، الآيتين 26-27.

(4) القمي، عباس، مفاتيح الجنان، م.س، ص 204. (دعاء الجوشن الكبير، مقطع:90).

ولا شك أن المقصود من الإحياء هنا، هو الإحياء على نحو الاستقلال من دون الحاجة إلى إذن إلهي، وذلك بلا ريب مختص بالله تعالى بقرينتين:

الأولى: أن الله قد نسب الإحياء إلى عيسى عليه السلام مقروناً بالإذن الإلهي. الثانية: أن نفس المقطع في الدعاء المذكور قد ورد فيه: «يا من لا يدبر الأمر إلا هو»: وقد قال تعالى: ﴿فالمدبرات أمراً﴾<sup>(1)</sup>، فنخرج بنتيجة مفادها: أن المقصود من «لا يدبر الأمر إلا هو» هو التدبير على نحو الاستقلال في الفعل. وكذلك فقد ورد في الدعاء نفسه «يا من لا يستعان إلا به»، فهل يصح القول أن الإستعانة بغير الله، كالأخ والصديق والجار، والطبيب، والمهندس، والنجار... وما إلى ذلك هو شرك؛ لأنه استعانة بغير الله، أم ان المقصود هو توجه الإنسان، في إطار تربية التوحيد، أن المعين الحقيقي هو الله، وأنه ينبغي النظر إلى من تستعينون بهم على أنهم مجرد وسائل؟!<sup>(2)</sup>

### ثالثاً: لم تجعل إليّ شيئاً من أمري

فقد جاء في دعاء يوم عرفة المروي عن الإمام الحسين (ع):  
«لم تشوهني بخلي ولم تجعل إليّ شيئاً من أمري»<sup>(3)</sup>. وحاصل الإشكال هنا هو: إن الله لم يجعل للإنسان أموره، فكيف يجعل إليه أمور سائر الناس!  
والجواب<sup>(4)</sup>: إن الدعاء كان يتحدث عن الإنسان وهو في رحم أمه، حيث جاء قبل المقطع المذكور «ثم أسكنتني في ظلمات ثلاث بين لحم وجلد ودم، لم تشوهني بخلي، ولم تجعل إليّ شيئاً من أمري ثم أخرجتني إلى الدنيا...»<sup>(5)</sup>. ومن الواضح السبب في عدم جعل الله للإنسان وهو في رحم أمه شيئاً من أمره، كأن يطلب الطعام والغذاء لنفسه، وما إلى

(1) سورة النازعات، الآية 5.

(2) جواب هذا الاشكال هو خلاصة لما جاء في: الشاهرودي، علي النمازي، الولاية التكوينية للنبي والأئمة، م.س، ص 227-225.

(3) القمي، عباس، مفاتيح الجنان، م.س، ص 480.

(4) ما سيأتي من اجابة على هذا الاشكال هو خلاصة لما ورد في: الشاهرودي، علي النمازي، الولاية التكوينية للنبي والأئمة، م.س، ص 251-253.

(5) القمي، عباس، مفاتيح الجنان، م.س، ص 480.

ذلك، فإن هذا الأمر من أنعم الله، وهذا هو محط نظر الدعاء، فلولا هذه الرحمة والنعمة، لم يعيش جنينٌ في رحم أمه، إذا ما أوكّل إليه تحصيل الغذاء لنفسه.

والمحصّلة، أن معظم الروايات التي هي من هذا القبيل، إنما يقصد منها نفي القدرة الذاتية للأئمة على نحو الاستقلال، لا نفي القدرة التي هي بإذن الله تعالى. ويمكن تأييد هذا المعنى بروايات بلغت حد الاستفاضة، كالرواية عن الإمام علي بن أبي طالب أنه قال: «إياكم والغلو فينا، قولوا إنا عبيد مربوبون، وقولوا في فضلنا ما شئتم»<sup>(1)</sup>.

وينفس المضمون ما روي عن الإمام الصادق (ع): «يا إسماعيل لا ترفع البناء فوق طاقته فينهدم، إجعلونا مخلوقين وقولوا فينا ما شئتم فلن تبلغوا»<sup>(2)</sup>.

---

(1) ابن بابويه، القمي، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين، الخصال، تصحيح علي أكبر الغفاري، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ط2، 1403هـ، ص 614.

(2) الصفار، بصائر الدرجات، م.س، ص 64-65.

## خاتمة الفصل الثاني

- في خلاصة لما جاء في هذا الفصل يمكن الحديث عن التالي :
- 1- إن ما قيل في المحاذير الفلسفية: كالطعن ببعض القواعد؛ من قبيل الواحد لا يصدر الا واحد، أو ان المعلول لا يتوارد عليه اكثر من علة، هي محاذير غير صحيحة واشكالات ضعيفة لا يعول عليها.
  - 2- إن الواسطية في الفيض لا تعني مطلقاً التفويض. كما أن الحاجة الى واسطة في الفيض تعود لنقص عند القابل لا الفاعل.
  - 3- إن الطعن بالولاية التكوينية، من خلال القول بعدم جدواها؛ لأن اصحابها لم يستعملوها لدفع الضرر عن انفسهم غير دقيق، مطعون به من أكثر من جهة.
  - 4- إن ما ذكر من آيات قرآنية يتمسك بها أصحابها للإستدلال على عدم وجود ولاية تكوينية لا تنهض بإثبات المطلوب؛ إذ من الواضح أنها كانت تلحظ نفي القدرة الذاتية والمستقلة عن الأنبياء، لا نفي القدرة عنهم؛ من حيث أنهم أولياء يحصلون على ما يحصلون عليه من خلال مراتب القرب.
  - 5- إن ما أستدل به البعض بأية تتعلق بأصف بن برخيا، وأنها إن ثبتت تدل على وجود الولاية عند غير الانبياء والأئمة، هو دليل إثبات لا نفي؛ لأن من يذهب الى القول بالولاية التكوينية لا يحصرها بالأنبياء والأئمة، بل يقول أنها متوفرة لغيرهم ايضا إذا ما حققوا شروط توافرها.
  - 6- إن ما أستدل به بالبعض من روايات لنفي الولاية التكوينية لا يثبت المدعى؛ فقد لاحظنا أن هذه الروايات بمجملها تلحظ نفي التفويض الباطل بإدارة الكون، كما أنها تلحظ الإنكار على المغالين، وعلى الذين يذهبون الى القول بالجبر.



## الفصل الثالث : الأدلة المثبتة (أدلة الإمكان والوقوع)

## القسم الأول الأدلة العقلية المثبتة

بعد كل ما تقدم، نرى أنّ الطريق بات معبداً للانطلاق الى تقديم الأدلة العقلية المثبتة للولاية التكوينية، وهي أدلة تتعلق بإمكان هذه الولاية وإثباتها عقلاً، بالدليل الفلسفي والعرفاني. وقد ذكرنا أنها أدلة إمكان، على اعتبار أن التحدي الأساس لإثبات هذه الولاية يتعلق أولاً بطرق إثباتها، وأنها ممكنة؛ لأنّ الدليل الفلسفي لا يتعلق بالثبوت الخارجي لها، فإنّ ذلك ليس بحثاً فلسفياً، وإن كان مساعداً، بل هو متعلق بدراسة النصوص التي تشير إلى ثبوت هذه الولاية خارجاً.

ولما كان البحث الخارجي يرتبط بالنظر في صحة النص الديني، ومدى صحة الاعتماد عليه وحجّيته، فإنّ البحث الفلسفي المتعلق بالإمكان، سيفيد حتماً في قراءة النص وتأويلاته إثباتاً ونفياً، وإن كان يصح اعتبار الوقوع دليلاً على الإمكان أيضاً. على أنه يمكن النقاش، بأن ما يحتاج إلى إثبات هو الاستحالة؛ لأنّ الإمكان ثابت ما لم تثبت استحالة الشيء. بهذا المعنى، يمكن القول إنّ منكري الولاية التكوينية ينبغي حصر محاولة إنكارهم لها على إنكار ثبوتها الخارجي لا استحالتها العقلية، إن كان ثمة طريق إلى ذلك. وفي الحديث عن هذه الأدلة، نجد أنفسنا أمام مجموعة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بما قدمناه في التأصيلات الفلسفية والعرفانية، بل إنّ هذه الأدلة ليست سوى تطبيقات لتلك التأصيلات وتظهرات لها، في سياق دلالتها على المطلوب.

### أولاً: قاعدة المقتضي والمانع

يرتبط البحث في قاعدة المقتضي والمانع بمبحث العلة الناقصة، باعتبار أن العلة التامة هي العلة التي يكون فيها صدور المعلول عنها على نحو الاستقلال دون الحاجة إلى انضمام أمر آخر<sup>(1)</sup>.

أما الحديث عن العلة الناقصة، فإنّ صدور المعلول عن العلة يتوقّف على أمرين:  
الأول: وجود المقتضي للجعل والإيجاد.

(1) راجع: الحلي، الحسن بن مطهر (العلامة)، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، بيروت، مؤسسة التاريخ العربي، ط1، 2012م، ص169.

الثاني: انعدام المانع منه. وانعدام المانع يتعلق بالقابل، باعتبار أنّ إفاضة الفاعل للوجود قد تتوقف على وجود شيء أو عدمه أو كليهما، «فالأول يسمى شرطاً، والثاني رفعاً للمانع، والثالث معداً»<sup>(1)</sup>.

على أنّ المقصود من وجود المقتضي للإيجاد، هو أن لا يكون المجعول مما يمتنع ذاتاً: كشريك الباري وجمع النقيضين، فإنهما يباينان الجعل والوجود ذاتاً. أما انعدام المانع، فالمقصود به أن لا يكون ممتنعاً وقوعاً، إما لعدم وجود مصلحة متعلقة به، أو لأنه مما يلزم منه المحال. فالإيجاد والجعل إنما يتعلقان بالشيء ما لم يكن ممتنعاً ذاتاً، وممكناً وقوعاً أيضاً<sup>(2)</sup>.

ويتحصّل مما تقدّم، أن الفاعل الواجب إذا أراد أن يوجد شيئاً، أو أن يوجد الشيء شيئاً آخر، فإنّ إرادته لا تتعلق بذلك الشيء إلا إذا توفر هذان الشرطان. وإذا ما أضيف إلى ذلك، أن واجب الوجود هو غني مطلقاً وكريم مطلقاً وفاض مطلقاً، فإنّ مجموع ما تقدم يفضي إلى القول: إنّ الكمل من الناس، من أنبياء وأولياء، تتحصل لهم الولاية التكوينية وفق جريان هاتين القاعدتين: فمن جهة المقتضي في الفاعل فهو متحقق في أعلى درجات الكمال؛ لأنّه واجب الوجود، كما أنّ المقتضي من جهة القابل متحقق أيضاً. وقد تقدّم أنهم يملكون من كمال النفس والقابلية والاستعداد والمكانة المعنوية، ما يؤهلهم للاتصال بعالم القدرة والوجوب.

أما من جهة انعدام المانع، فالعقل لا يمنعه، إذ لا محذور عقلياً في أن يعطي الله هذه الولاية لأوليائه ممن نالوا مراتب ومقامات القرب، لا سيما وأنّ هذه الولاية تقع في طول سلسلة العلل لا في عرضها، وبالتالي فولائيتهم هي من شؤون ولاية الله تعالى وإرادته وإقداره لهم. فالولاية هي أولاً لله وبالذات، ولهم ثانياً بالغير وبالعرض، وكل ما بالعرض ينتهي إلى ما بالذات، فلا محذور عقلي يتعلق بتعدد الواجب، كما أنه ليس من نوع التفويض الباطل الذي يعني تعطيل دور الواجب أو إقصائه عن الفعل.

### ثانياً: ضرورة العقل والحكمة

إنّ الحديث عن الولاية التكوينية لا يخرج عن ثلاثة احتمالات:

(1) الاسترآبادي، محمد جعفر، البراهين القاطعة في شرح تجريد العقائد الساطعة، إيران، مؤسسة بوستان كتاب، ط1،

1382 هـ. ش، ص 228.

(2) راجع: الشيرازي، الحكمة المتعالية، م.س، مج1، ج2، ص379 . 383.

الأول: أن تكون واجبة ذاتاً.

الثاني: أن تكون ممتعة ذاتاً.

الثالث: أن تكون ممكنة ذاتاً.

أما الاحتمال الأول فهو واضح البطلان؛ لأنّ لازمه تعدد واجب الوجود. وقد ثبت في مباحث الفلسفة والحكمة أنّ واجب الوجود واحد؛ لأنه صرف الوجود والحقيقة، «وصرف الشيء واحد بالوحدة الحقّة لا تتثنى ولا تتكرر، إذ لا تتحقق كثرة إلا بتمييز آحادها باختصاص كل منها بمعنى لا يوجد في غيره، وهو ينافي الصرافة، فكل ما فرضت له ثانياً عاد أولاً»<sup>(1)</sup>. وأما الاحتمال الثاني فلا مجال لفرض الامتناع بعد ثبوت وقوعها خارجاً لعدد من الأنبياء، بل ولغير الأنبياء أيضاً<sup>(2)</sup> وكذلك ثبوتها للجن<sup>(3)</sup>، وأدل دليل على عدم الامتناع الذاتي هو الوقوع الخارجي.

فإذا بطل الاحتمالان الأول والثاني، يثبت الاحتمال الثالث، وهو أن تكون الولاية التكوينية ممكنة ذاتاً.

إنّ ثبوت الاحتمال الثالث هو مقدمة ضرورية للقول: إنّ ما لا يترتب على وجوده مفسد أو أي شيء من المحالات مما يمنع الوقوع، هو ممكن ذاتاً، فإذا انضمّ هذا الدليل إلى أن الله حكيم ودائم الفيض، ومع توفر الاستعداد والقابلية، فإنّ ما اقتضى جعل الوسائط (وسائط الفيض) هو نفسه يقتضي ثبوت الولاية التكوينية، وذلك بمقتضى ضرورة العقل والحكمة في واجب الوجود.

وقد يمكن إتمام هذا الدليل بالحديث عن غرض الخلق، ربطاً بما تقدم حول الهدايات الإيرانية والإيصالية، والتي تقتضي بأن تحقق الغرض من الخلق متوقف على ثبوت الولاية، فإنّ ما يتوقف عليه الغرض واجب الثبوت، وإلا لزم منه نقض الغرض.

ومن الواضح أنّ هذا البحث وسياقه، يطابق ما تقدم من بحث حول المعجزة، وحول ارتباطها بمباحث النبوة؛ بحيث لا يمكن تصور نبي بلا معجزة. فإذا كانت الولاية والقدرة

(1) الطباطبائي، نهاية الحكمة، م.س، ص 338

(2) كفضية آصف بن برخيا والإتيان بعرش بلقيس ملكة اليمن، وهو مقتضى قوله تعالى: ﴿قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾ [سورة النمل، الآية: 40].

(3) كقوله تعالى: ﴿قَالَ عِفْرِيتٌ مِنَ الْجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ﴾ [سورة النمل، الآية: 39] والكلام هنا أيضاً عن عرش بلقيس والإتيان به من اليمن إلى الشام.

على التصرف في الكون ثابتة للأنبياء، مع كون هدايتهم هي إراءة وإرشاد (في الأنبياء غير الأئمة)، فإن مقتضى الحكمة ثبوتها لمن تكون هدايتهم إيصالية. ويمكن أن يُقال إنَّ ربط ثبوت الولاية التكوينية بالعرض لا يمكن التسليم به، ولا التسليم بدليليته، إذ يمكننا الطعن به بدعوى أن ثبوت الولاية بالعرض يقتضي استعمالها في الهداية الإيصالية، ومع عدم الاستعمال فإنَّ دعوى استلزام الغرض لثبوت الولاية مدخول به.

لكن هذا الإشكال لا يستقيم أيضاً ويمكن الاعتراض عليه عُقلانياً، بدعوى عدم التلازم بين امتلاك شيء واستعماله. فإنَّ الامتلاك لا يعني وجوب الاستعمال بالضرورة، والعقل لا يحكم بالتلازم بينهما. ويمكن مقارنة القضية بمثال ضرورة امتلاك السلاح للمسافر الذي يخشى قطاع الطرق والحيوانات المفترسة، فإنَّ امتلاك السلاح لا يلزم منه ضرورة الاستعمال، ولا يحكم العقل والعقلاء بهذا التلازم<sup>(1)</sup>. وحتى مع تحقق الخطر فإنه قد يلجأ إلى أساليب أخرى غير استعمال السلاح.

### ثالثاً: كمال الخالق ووساطة الكامل

إنَّ مقتضى نظرية التجلي، وفق التأسيس العرفاني، هو كون العلل تقع في طول العلة الواجبة، وترتبط ارتباطاً دائماً بها، مستمدة وجودها منه. كما أنَّ الأسماء الإلهية هي التي تدبر هذا العالم، وهي بمثابة الوساطة بين الذات ومصنوعاتها<sup>(2)</sup>.

فالموجودات هي تجليات لهذه الأسماء. وكلما كان الموجود عبارة عن تجلٍ لعدد أكبر من الأسماء، كانت ولايته أوسع؛ ولذلك اعتبر الطباطبائي أن الإنسان إذا ما رُزق علم الأسماء وعلم الروابط بينها وبين الأشياء، استطاع العلم بالنظام الكوني بما جرى وبما يجري<sup>(3)</sup>.

ولما كان هناك من يمثل التجلي الجامع للأسماء والصفات الإلهية، فإنَّ من يرتبط بها يحصل له التجلي بها أيضاً، مع فارق أساس، وهو أنَّ هذه الأسماء ثابتة لواجب الوجود ذاتاً، بينما هي ثابتة للأولياء بالعرض. وإلى هذا المعنى أشار صدر الدين الشيرازي عندما إعتبر أن المتوسط العقلي شأنه التوسط بين الله والخلائق، وأنَّ مقتضى البقاء بعد الفناء

(1) تقدم الحديث تفصيلاً عن هذه النقطة عند الحديث عن جدوائية الولاية التكوينية.

(2) راجع: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، م.س، ج8، ص304 (تفسير قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾ سورة الأعراف، الآية: 180.

(3) راجع: م.ن، ج6، ص215.

في الأسماء، هو أن يسمى هذا الإنسان بالأسماء «فمن حيث كونه واسطة في رؤيته تعالى للمخلوقات عين الله تعالى التي لا تنام» ومن حيث تجليه باسم الرحيم فهو يد الرحمة والرزق، ومن حيث كونه واسطة لإسم العليم فهو خزينة علم الله، إلى غير ذلك من الأسماء<sup>(1)</sup>.

### رابعاً: الأولوية

يعتمد دليل الأولوية، أو ضرورة الأولوية على أربع مقدمات أساسية:

- الأولى: أنّ هذه الولاية ثابتة لعدد من الأنبياء الذين ورد ذكرهم في القرآن الكريم ممن ظهرت الولاية التكوينية على أيديهم<sup>(2)</sup>.

- الثانية: أنّ هذه الولاية ثابتة أيضاً لبشر ليسوا من الأنبياء<sup>(3)</sup>.

- الثالثة: أنّ هذه الولاية ثابتة للملائكة. كولاية عزرائيل في قبض الأرواح<sup>(4)</sup>، وولاية إسرافيل في إحياء الموتى إذ وُكِّل بالنفخ في الصور فيحشر الناس إلى ربهم<sup>(5)</sup>. كما نسب القرآن إلى أحد الملائكة تصوير ما في الأرحام من أجنة: كالملك الذي بعثه الله لمريم (ع) ليهب لها عيسى (ع)<sup>(6)</sup>.

- الرابعة: أنّ هذه الولاية قد ثبتت لبعض الجن أيضاً<sup>(7)</sup>.

ومع ثبوت هذه المقدمات الأربع، فإنّ مقتضى دليل الأولوية أنه إذا ثبت أمر للأدنى، فإنّ هذا الأمر ثابت للأعلى من باب أولى.

(1) راجع: الشيرازي، صدر الدين، شرح أصول الكافي، طهران، بنياد حكمة اسلامي صدر، 1385 هـ. ش، ج4، ص933.

(2) وهم: نوح، إبراهيم، سليمان، داود، موسى وعيسى (ع).

(3) آصف بن برخيا الذي أتى بعرش بلقيس من اليمن إلى الشام (سورة النمل، الآية: 40)، علماً أن القرآن وصف آصف بأنه عنده علم من الكتاب، ومع ملاحظة أن حرف (من) للتبويض، فذلك يعني أنه لا يملك علم الكتاب. علماً أن القرآن يشير إلى أناس يملكون علم الكتاب. وسنتعرض لهذه النقطة في المباحث المقبلة عند الحديث عن الأدلة القرآنية.

(4) ﴿قُلْ يَتَوَفَّكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ﴾ [سورة السجدة، الآية: 11].

(5) راجع: سورة الزمر، الآية 68. سورة النمل، الآية 87. سورة يس، الآية 51. سورة الحاقة، الآيتين 13 - 14. ورغم وجود خلاف حول اسم الملك هل هو إسرافيل أم غيره، إلا أنه لا خلاف على أن الفاعل هو أحد الملائكة، نعم عند الشيعة الإمامية هو إسرافيل. راجع: المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، بيروت، مؤسسة الوفاء، ط2، ج6، ص324.

(6) ﴿قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا﴾ وتجدر الإشارة إلى أنّ الملك استعمل ضمير الفاعل (لأهب) ولم يقل مثلاً: رسول ربك ليهب لك فنسب الفعل إلى نفسه.

(7) المقصود به هو العفريت من الجن الذي أبدى استعداده للنبي سليمان بأن يأتيه بعرش بلقيس قبل أن يقوم سليمان من مجلسه. راجع: سورة النمل، الآية: 39.

نعم قد يناقش البعض في أفضلية الأئمة والأولياء على الأنبياء، ولكن لا خلاف في أفضليتهم على الملائكة والجنّ، بعدّ الأمر الإلهي بالسجود لآدم، وكذلك بعد ما تقدم من أنهم واسطة الفيض، والتجلي الأتم للاسم الأعظم<sup>(1)</sup>. وأنّ جميع ما أوجده الله في العالم، أجمعت في الإنسان الذي أوجد الله فيه «وسائط العالم ومركباته وروحانياته ومبدعاته ومكوّناته» فهو قد جمع فيه كل قوى العالم<sup>(2)</sup>.

### خامساً: الحب والقرب

يحتل مفهوم الحب والقرب مكانة هامّة في الفكر الصوفي والعرفاني، إذ يمكن ملاحظة دخولهما في تحديد تعريف الولاية بسبب ترادف لفظ الولاية لغة معهما، حيث ورد في بعضها أن الولي هو المحب<sup>(3)</sup>، كما جاء أنها بمعنى القرب<sup>(4)</sup>. وقد سرى هذا المعنى اللغوي إلى المعنى الاصطلاحي أيضاً، بل إن الولاية جعلت من أبرز آثار هذا القرب والحب، لذلك ذهب بعضهم إلى أنّ الولاية هي «قيام العبد بالحق عند الفناء عن نفسه، وذلك بتولي الحق إياه حتى يبلغه مقام القرب والتمكين»<sup>(5)</sup>.

وما بين الحديث عن الحب والقرب، نجد أنّ المحور هو الفناء في الله، فإنّه غاية كل عارف. ومرتبة الفناء والبقاء هذه توجب اكتساب صفات المحبوب وظهورها في المحب، وغالباً ما يستعملون مثال الحديد المحماة في النار، فالحديدة إذا ما اقتربت من النار فإنها تأخذ منها صفة الإحراق، ولا تُسلب عنها هذه الصفة ما دامت تحظى بمقام القرب، «فحب الله نار لا يمر على شيء إلا احترق، ونور الله لا يطلع على شيء إلا أضاء»<sup>(6)</sup>.

ولعلّ أكثر النصوص شهرة واستعمالاً في الكشف عن آثار الحب والقرب، هو الحديث القائل: «.. وما تقرب إليّ عبد بشيء أحبّ إليّ مما افترضت عليه، وإنه ليقرب إليّ بالنوافل حتى أحبّه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ولسانه الذي ينطق

(1) راجع: القمي، محمد بن علي بن الحسين (الشيخ الصدوق)، اعتقادات الإمامية (ضمن مصنفات الشيخ المفيد)،

المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، ط1، 1413هـ، ص92 - 93.

(2) راجع: الشيرازي، صدر الدين، المظاهر الإلهية، بيروت، مؤسسة التاريخ العربي، ط1، 2007م، ص76 - 77.

(3) راجع: الزبيدي، تاج العروس، م.س، ج40، ص253.

(4) راجع: الفيومي، المصباح المنير، م.س، ج2، ص927.

(5) عبدالله، إمام حنفي، الآراء الكلامية والصوفية عند القشيري، م.س، مج2، ص709.

(6) مصباح الشريعة للإمام الصادق، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ط2، 1983م، ص193.

به، ويده التي يبطش بهان إن دعاني أحبته، وإن سألني أعطيته»<sup>(1)</sup>. وإنما تتحقق هذه المقامات للإنسان من خلال سفره المعنوي إلى الله، فإذا بلغ مقام الروح الأمري المضاف إلى الله، صار متحداً بأمر الله وكلمته. فإن وصول الإنسان إلى هذه المرتبة تجعله، حسب صدر الدين الشيرازي، متوسطاً «بين الله وبين الخلائق في الإيجاد والتأثير والخلق والتقدير والتصرف والتدبير، وحيث يكون باقياً ببقاء الله فيكون أيضاً مؤثراً بتأثير الله، خالقاً بخلق الله مكوناً بتكوين الله»<sup>(2)</sup>. وليس ذلك إلا تحقّقاً لمفهوم واسطية الإنسان بين الله وخلقته. فبمقتضى هذه الواسطية يسمى بأسماء مختلفة: فمن حيث كونه واسطة في رؤية الله تعالى للمخلوقات، هو عين الله التي لا تنام، ومن حيث كونه واسطة في تصريف الأشياء فهو يد الرحمة والرزق<sup>(3)</sup>. وهذا لا يكون، بنظر الشيرازي، إلا للأنبياء الكاملين والأولياء الواصلين كالأئمة عند الشيعة الاثني عشرية<sup>(4)</sup>.

وهذا المعنى الذي ذكره الشيرازي، نجده أيضاً عند ابن عربي في تفسيره لمعنى (الخلّة) التي وُصف بها النبي إبراهيم(ع). فإنما سمي إبراهيم(ع) بالخليل، وفق ابن عربي، «لتخلله وحصره جميع ما اتصفت به الذات الإلهية»<sup>(5)</sup>. فليس تخلل إبراهيم(ع) سوى عبارة عن «سريانه في المظاهر الإلهية والصفات الربوبية»<sup>(6)</sup>. وليس ذلك سوى تعبير آخر عن ظهور إبراهيم(ع) بالأسماء الإلهية وتجليها به وفيه، فأصبح(ع) مجلى هذه الأسماء والصفات.

### سادساً: الوقوع الخارجي

إنّ مضمون هذا الدليل قد مرّ في ثنايا الأدلة السابقة، ومقتضاه أنّ الأدلة النقلية، لا سيما القرآن الكريم، قد صرحت بثبوت الولاية التكوينية لعدد من الأنبياء وغير الأنبياء، والملائكة والجن<sup>(7)</sup>.

(1) راجع: النراقي، محمد مهدي، جامع السعادات، تح محمد كلانتر، مطبعة النعمان، دون تاريخ وطبعة، ج3، ص145.

وكذلك: الكليني، أصول الكافي، م.س، ج2، ص361 . 362 (باب من أذى المسلمين واحتقرهم حديث رقم 7 و8).

(2) الشيرازي، صدر الدين، شرح أصول الكافي، م.س، ج4، ص932 . 933.

(3) راجع: الشيرازي، صدر الدين، شرح أصول الكافي، م.س، ج4، ص933.

(4) راجع: م.ن، ج4، ص932 . 934.

(5) ابن عربي، فصوص الحكم، تع: أبو العلا عفيفي، م.س، ص80 (فص حكمة مهيمية في كلمة إبراهيمية).

(6) القيصري، داود، شرح فصوص الحكم، تح: حسن حسن زاده الأملي، م.س، ج1، ص517.

(7) راجع الدليل الرابع وهوامشه.



ولا شك أن الوقوع الخارجي كاشف عن أن الولاية ليست ممتنعة ذاتاً، كما أنه يكشف عن وجود المقتضي وانعدام المانع.

ومن الواضح أنّ هذا الدليل يقارب الدليل الأول<sup>(1)</sup>، لكنه يعاكسه في سيره الدلالي. بمعنى، أن الدليل الأول ناظر إلى حكم العقل أولاً من حيث وجود المقتضي وانعدام المانع، ما يثبت إمكانه، ثم يلحظ تطبيقه خارجاً، أما دليل الوقوع الخارجي فيبدأ من الخارج حيث ثبوت الولاية ووجود مصاديق لها، للتوصل إلى حكم العقل بإمكان الولاية التكوينية وعدم ممانعتها.

---

(1) دليل المقتضي والمانع.

## القسم الثاني الأدلة النقلية المثبتة

### المبحث الأول : الأدلة القرآنية

ينصب الاهتمام في هذا المبحث على محاولة استقراء الآيات القرآنية المتعلقة بالمعجزات، وبالطبع لسنا في وارد الدخول في دراسة تفسيرية لهذه الآيات، فانها خارج البحث، ولا تتسجم مع كون البحث يتطلع اساسا للمنهج الفلسفي والاستدلالي. وانما نسعى للاشارة، الى كون هذه المعجزات تنضوي في سياق ما ذكرناه، من حيث ان المعجزة ناتجة عن فعل النبي نفسه بإذن الله، لا انه مجرد آلة لفعل الله. من هنا سينصب التركيز على استخراج الدلالات التي تشير الى هذا المعنى. اضافة الى ان هذا البحث سيقدم قراءة امامية لمعجزات الانبياء، وتفسير الاعجاز كما جاء في تعليقات المفسرين عليه. وهي قراءة مفيدة لمعرفة طبيعة النظرة الامامية للاعجاز في سياق الولاية التكوينية. وتتبعي الاشارة الى اننا عمدنا الى اطلاق تسمية معينة على كل نبي من الانبياء، بما يتناسب مع العلامة الفارقة في معجزاته، وذلك سوف يعطينا فكرة عن تدرج موارد هذه المعجزات؛ بحيث ان كل نبي من الانبياء قد ظهر منه نوع معين منها.

### أولاً : داود (ع) وتسخير قوى الطبيعة

هو من كبار الأنبياء والمرسلين، وهبه الله ملكاً واسعاً وحكومة عظيمة. وقد تكرر اسمه في القرآن ست عشرة مرة، مذكورة في أربع سور هي: ص، والأنبياء، وسبأ والنمل. ذكرت لداود في القرآن عدة خصال أنعم الله بها عليه، وتكشف عن مقام ولايته التشريعية والتكوينية وقربه من الله، وهي: الصبر، والعبودية، والقدرة المعنوية والجسدية، والأوب الدائم إلى الله، وتسخير الجبال والطير تسبّح معه، والمُلك الشديد، والحكمة وفصل الخطاب. والآيات التي ذكرت قد وردت في قوله تعالى: ﴿ أَصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَادْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُدَ ذَا الْأَيْدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ \* إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعِشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ \* وَالطَّيْرَ مَحْشُورَةً كُلٌّ لَهُ أَوَّابٌ \* وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَأَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَضَّلْنَا الْخِطَابَ ﴾ (1).

(1) سورة ص، آية 17 . 20.

ويستظهر من مصادر التفسير أن هذه المنح والنعم الإلهية الموهوبة لداود (ع)، تُشعر بمقام ولايته على الأشياء، وقدرته على الإتيان بالمعجزة، وقد برز في ولاية داود تصريف وتسخير المخلوقات له.

وأول ما يلفت النظر في الآيات هو لفظ: (الأيد) والتي تعني القدرة، كما تأتي بمعنى النعمة، والمعنيان متوافران في داود؛ حيث يُظهر هذه القدرة في تسخير الجبال، ومجاميع الطيور تسبّح معه، وتطيع أوامره. بل الجميع يعود إليه في قوله (كل له أوّاب)، بناء على أن الضمير يعود إلى داود. يعني أن كل ذرات العالم تعود إليه، وترجع إلى أوامره<sup>(1)</sup>.

وبخصوص هذا الإعجاز، فقد «اختلفوا لكيفية ترديد الطيور والجبال صوت التسبيح مع داود، احتمالات منها: أن تسبيحها كان توأماً مع صوت ظاهري مرافقاً لنوع من الإدراك والشعور الذي هو في باطن ذرات العالم، وطبقاً لهذا الاحتمال، فإن كل موجودات العالم تتمتع بنوع من العقل والشعور.. فيمتزج تسبيحها مع تسبيح داود. واحتملوا أيضاً أنه التسبيح التكويني الذي ينطق به لسان حال كل مخلوق»<sup>(2)</sup>، ولكن لا يدركه الجميع، «فقد كانت روح داود العظيمة في هذه الحالة منسجمة مع باطن وداخل عالم الوجود، وكان يحسن جيداً أن الجبال والطيور يسبّحن معه»<sup>(3)</sup>.

وموهبة الحكمة في الآية تعني العلم والمعرفة وحسن التدبير، ومقام النبوة الجامع للفضائل العملية والعلمية المسماة بـ «المعارف العالية» ظهرت في «تمكّنه من القضاء والحكم بصورة صحيحة وعادلة (فصل الخطاب).. تعكس مقام هذا النبي ومنزلته العظيمة من جهة، وخصائص الإنسان الكامل من جهة أخرى»<sup>(4)</sup>.

ونجد في تفسير آخر، أن المراد بآية «الأيد»، هي القوة في تسبيحه، والقوة في ملكه، والقوة في علمه والقوة في الحروب. والتعبير بجملة «معه يسبّحن» في مقام البيان والتوضيح لمعنى التسخير؛ حيث «قدّم الظرف لتعلق العناية بتبعيتها لداود واقتدائها في التسبيح. إشارة إلى الموجودات مسخرة له ومنقادة إليه في عبادة داود لله. كما ورد في قوله تعالى ﴿إنا سخّرنا الجبال معه﴾ التي يظهر منها تعليل لهذه الولاية التكوينية الموهوبة لداود. «والآية وما عطف عليها، بيان لكونه (ع) ذا أيد في تسبيحه وملكه وعلمه، وكونه أوّاباً إلى ربّه.. و﴿

(1) راجع: الشيرازي، ناصر مكارم، الأمثل في تفسير القرآن العظيم، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط2002، ص14، ص 342 . 344.

(2) م.ن.، ج14، ص 344.

(3) م.ن.، ج1، ص 150 . 151.

(4) م.ن.، ج14، ص 345 . 346.

كلّ له أوّاب ﴿﴾، في موافقته لتسبيحه، وقرع تسبيحها أسماع الناس»<sup>(1)</sup>.  
ومن فضائل الولاية الإلهية لداود «هي أنه ما إن يرفع صوته ويبدأ التسبيح، إلّا ويظهر ما كان خفياً وكامناً في الموجودات، وتتبدّل المهمة الباطنية إلى نعمة علنية منسجمة..»<sup>(2)</sup>.  
ومن مظاهر ولايته التكوينية، ما ورد في قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ عِلْماً وَقَالَا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي فَضَّلَنَا عَلَى كَثِيرٍ مِّنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ \* وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ﴾<sup>(3)</sup>؛ حيث يظهر منها أن في تنكير لفظة العلم هو إشارة إلى تفخيم أمر العلم واظهار أنه ليس علماً عادياً. على أن المراد بمنطق الطير معنى أدقّ وأوسع، وذلك بسبب أن سياق الآية يدل على أن داود جاء يتحدث عن أمر اختصاصي ليس في وسع عامة الناس أن ينالوه، وكذلك لأن ما حكاه الله في الآيات اللاحقة. يتضمن معارف عالية متنوعة<sup>(4)</sup>.

وأما تفسير معنى تسبيح الموجودات مع داود، فهي إما أن الله خلق فيها التسبيح أو أودع فيها بُنية، بحيث يصدر منها التسبيح والترديد معجزة له (ع)؛ فيكون كل موجود من الجمادات والكائنات الحية مرجعاً للتسبيح، وأوّاباً لأجل داود، فتتناغم الموجودات في التسبيح والتقديس لباريها، مستجيبة لولاية داود عليها<sup>(5)</sup>. وهذا هو مقام فضل الولاية الذي أتاه الله لداود، كما ورد في قوله ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ مَنَّا فَضْلاً﴾ «فيندرج فيه النبوة، والحكومة والكتاب، والملك، والصوت الحسن، وفصل الخطاب، وغير ذلك من معجزاته؛ حيث جعلت الجبال منزلة منزلة العقلاء الذين إذا أمرهم أطاعوا وأذعنوا وإذا دعاهم سمعوا وأجابوا [يا جبال أوّبي معه] رجعي معه التسبيح»<sup>(6)</sup>.

وفي توجيه آخر لمعنى تسبيح الجبال مع داود، أي تسير معه وتسبح حيث شاء<sup>(7)</sup>.  
وفي معنى (أوّبي معه) أن داود «إذا مرّ في البراري يقرأ الزبور تسبح الجبال والطير معه

(1) الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، م.س، ج17، ص 165 . 168، تفسير قوله: ﴿واذكر عبدنا داود...﴾ ﴿

(2) الأمل في تفسير القرآن العظيم، م.س، ج13، ص 286 . في تفسير قوله ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ مَنَّا فَضْلاً...﴾.

(3) سورة النمل، آية 15 . 16.

(4) راجع: الميزان في تفسير القرآن، م.س، ج15، ص 295 . 296.(تفسير الآيات 15 و 16 من سورة النمل).

(5) راجع: الكاشاني، فتح الله بن شكر الله الشريف، زبدة التفاسير، قم، مؤسسة المعارف الإسلامية، ط1، 1423هـ، ج6، ص 15.

(6) م.ن، ج5، ص 421 . 422.

(7) راجع: م.ن، ج4، ص 343.

والوحوش، وألان الله له الحديد مثل الشمع حتى كان يتخذ منه ما أحب»<sup>(1)</sup>. وفي موارد أخرى من التفاسير أن مقام هذا النبي المتمثل في ولايته ومعجزاته كان نتيجة لثلاثة أنواع من الفضائل: ما يعيننا منها هو «تفصيل ما أتى الله داود من الصفات ...: (الأولى) الصبر على طاعة الله (الثانية) وصفه بكونه عبداً له وعبر (الله) عن نفسه بصيغة الجمع (عبدنا داود) الدالة على نهاية التعظيم، وذلك غاية التشريف لداود، فكان ذلك دليلاً على علو درجته، فإن وصف الله الأنبياء بعبوديته شعر بأنهم قد حققوا معنى العبودية (الثالثة) القوة على أداء الطاعة والاحتراز عن المعاصي.. والقوة التي توجب المدح العظيم ليست إلا القوة على فعل ما أمر به وترك ما نهى عنه (الرابعة) «إنه أوأب» أي كان رجاعاً في أموره كلها...والفضائل [التي منحت لداود] على ثلاثة أقسام: النفسانية والبدنية والخارجية: الفضائل النفسانية محصورة في قسمين: العلم والعمل، أما العلم فهو أن تصير النفس بالتصورات الحقيقية والتصديقات النفسانية بمقتضى الطاقة البشرية وأما العمل فهو أن يكون الإنسان آتياً بالعمل الأصح بمصالح الدنيا والآخرة، فهذا هو الحكمة (في قوله ﴿وَأَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ﴾).. من إحكام الأمور وتقويتها وتبعيدها عن أسباب الرخاوة والضعف، والاعتقادات الصحيحة لا تقبل النسخ والنقض»<sup>(2)</sup>.

وهذه الفضائل التي منحت لداود ليس فقط لمقام نبوته، وإنما لحجيته وولايته؛ لذلك وصفه الله بأنه عبد<sup>(3)</sup> ولم يذكر وصف النبوة، والوصف مشعر بالعلية، مما يعني أن هذه المنحة الإلهية لولايته وإمامته، حظي بها داود بمقتضى مقام العبودية التي ارتقى إليها، نظير ما ورد عن الولي الخضر (ع) في القرآن أنه عبد ﴿مَنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾<sup>(4)</sup>. إشارة إلى أن العبودية استُحقت بالعلم اللدني، ومقام الولاية؛ لأن العبودية هي الناحية التي تلي من العبد تجاه مولاه، من حيث إن داود ولي، وليس من حيث هو نبي.

ومن بين آيات الفضائل لداود فضيلة (فصل الخطاب) وهي «قدرته على تعريف غيره الأحوال المعلومة عنده بالنطق والخطاب.. وضبط المعنى والتعبير عنه إلى أقصى الغايات، وكل من كانت هذه القدرة في حقه أكمل، كانت الآثار الصادرة عن النفس النطقية في حقه

(1) الحويزي، عبد علي بن جمعة العروسي، تفسير نور الثقلين، تح: علي عاشور، بيروت، مؤسسة التاريخ العربي، ط1، 2001م، ج6، ص 94.

(2) الرازي، فخر الدين، مفاتيح الغيب، م.س، مج 13، ص 185 . 188ز

(3) سورة ص، الآية 17.

(4) سورة الكهف، الآية 65.

أكمل. ولما بين الله كمال حال جوهر النفس النطقية التي لداود بقوله ﴿وَأَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ﴾ أردفه ببيان كمال حاله في النطق واللفظ والعبارة فقال: «وفصل الخطاب». وهذا الترتيب في غاية الجلالة.. وقول من قال: المراد معرفة الأمور التي بها يفصل بين الخصوم، وهو طلب البينة واليمين فبعيد؛ لأن فصل الخطاب عبارة عن كونه قادراً على التعبير عن كل مقام <sup>(1)</sup>؛ لذلك ختم الله قصته بعدة فضائل وصفات ولأئمة، منها: مقام القرب وحسن الختام، في قوله ﴿وَإِنَّ لَهُ عِنْدَنَا لَزُنْفَىٰ وَحُسْنَ مَآبٍ﴾ <sup>(2)</sup>. ومنها نفي البغي عنه مما يعني أنه موصوف بالعدالة <sup>(3)</sup>. ومنها، أن الله في ختام قصة داود فوض إليه خلافة الأرض في قوله ﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ﴾ <sup>(4)</sup>، وإظهار آيات ولايتك في التدبير والخلق.

أما تفسير كونه خليفة ففيه وجهان:

«... (الثاني) إنا جعلناك مالكا للناس ونافذ الحكم فيهم، فبهذا التأويل يسمى خليفة، ومنه يقال:

خلفاء الله في أرضه» <sup>(5)</sup>.

ومن هذا التأويل يظهر أن الفضائل الداودية في قوله ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ مِنَّا فَضْلًا﴾ <sup>(6)</sup>، مستقلة بالمفهوم؛ حيث عطاء الله عام، لكن إتياء النبوة والولاية منه، خاص ببعض عباده، وخواص أوليائه من تأويب الجبال إليه أو سيرها معه، أو سباحتها معه، بناء على أن «يسبحن» «من السباحة أي الحركة المخصوصة.. ولم يكن الموافق له في التأويب منحصرًا في الجبال والطير ولكن ذكر الجبال لأن الصخور للجمود والطير للنفور.. فإذا وافقه هذه الأشياء فغيرها أولى» <sup>(7)</sup>.

وأفضل الكمالات المترتبة على ولاية داود، هي كمال نعمة العلم والفهم، ويؤيده أن الله قدّم ذكر العلم على سائر الفضائل العظيمة، والمعاجز الجليّة: كتسخير الجبال والطير تسير وتنطق بتصرفه. فكان ذلك منه «معجزة... وقُدّمت الجبال على الطير لأن تسخيرها وتسبيحها أعجب وأدل على القدرة، وأدخل في الإعجاز؛ لأنها جماد، والطير حيوان ناطق» <sup>(8)</sup>.

(1) الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، م.س.، مج13، ص 188 . 189.

(2) سورة ص، الآية 25.

(3) سورة ص، الآية 24.

(4) سورة ص، الآية 26.

(5) الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، م.س.، مج13، ص 200.

(6) سورة سبأ، آية: 10.

(7) الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، م.س.، مج13، ص 246.

(8) الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، مج 11، ص 196، 201.

وليس مجرد العلم هو الفضيلة التي تميّز بها داود على كثير من المؤمنين<sup>(1)</sup>؛ لأن «هذا العلم حاصل لجميع المؤمنين.. فإن، الفضيلة هو أن يصير العلم بالله وبصفاته جلياً؛ بحيث يصير المرء مستغرقاً فيه؛ بحيث لا يخطر بباله شيء من الشبهات، ولا يغفل القلب عنه في حين من الأحيان»<sup>(2)</sup>، فكان علم داود معرفة كاملة بالله وبحقائق الموجودات في عالم التكوين، وواقع الأحكام في عالم التشريع، وهذا المعنى «فيه دلالة واضحة على كون العلم أفضل الكمالات الدنيوية والأخروية»<sup>(3)</sup>. وفيه أيضاً مدى إرتباط العلم بهذه الولاية التكوينية.

### ثانياً : سليمان (ع) ووراثته دواد

ورد ذكره في القرآن مقارناً لأبيه داود، ووارثاً منه فضائل النبوة والإمامة، والاشترك في الولاية، في التشريع والتكوين.

قال تعالى: ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عَلِمْنَا مَنُطِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ﴾<sup>(4)</sup>.

ومورد الآية شروع في بيان ما حبا الله به سليمان من بركات الولاية، في العلم والملك والمعجز، على نحو العموم، رغم حداثة سن سليمان. لذلك، نلاحظ في القرآن أن هذه الحبوات اقتضت الحمد من قبل سليمان، لمقام الولاية التي جعلها الله له، وحجبه وإمامته على الخلق، وليس لمقام النبوة، على غرار ما ذكرنا في آيات داود حيث تشاركاً في وصف العبودية<sup>(5)</sup>.

والمقصود بها الولاية وما تقتضيه، من استمرار المعجز التي كانت لداود وظهورها على يد سليمان، باعتباره حجة وولياً لله. وعلى هذا، تكون الإمامة التي ورثها سليمان هي ولاية ملكوتية غيبية، قبل أن تكون ولاية ملك وسلطان مادي، بل ولاية عبودية لله، وهي هنا أوسع من رتبة النبوة، فتكون ولاية سليمان أعلى من نبوته؛ لأن الولاية جهة عبوديته وقربه من الله. ومن هذا المقام كان لسليمان آياته ومعجزاته كما ورد في قوله تعالى ﴿وَلِسُلَيْمَانَ

(1) سورة النمل، الآية 15.

(2) الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، م.س، مج 12، ص 186.

(3) النهاوندي، محمد بن عبد الرحيم، نفحات الرحمن في تفسير القرآن، قم، مؤسسة البعثة، ط1، 1428هـ، مج4، ص 564.

(4) سورة النمل، الآية 16.

(5) سورة النمل: الآية 15، سورة ص، الآية 17.

الرَّيْحَ عَاصِفَةً تَجْرِي بِأَمْرِهِ إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا وَكُنَّا بِكُلِّ شَيْءٍ عَالِمِينَ ﴿١﴾. وهي من بين معجزاته التي لا يشاركه فيها غيره، فقد كانت الريح «شديدة الهبوب بحيث تقطع المسافة البعيدة في المدة القليلة ... تذهب به غدوة من الشام إلى ناحية من نواحي الأرض بينها وبين الشام مسيرة شهر إلى وقت الزوال ثم ترجع [به] منها إلى الشام بعد الزوال عند الغروب...وجريانها بأمره كونها مطيعة له، إن أرادها عاصفة كانت عاصفة، وإن أرادها لينة كانت لينة... «ومن الشياطين من يغوصون له» في البحار «ويعملون» بأمره «عملاً دون ذلك» من بناء المدن ومختبرات الصناعات الغريبة.. وكان ذلك من معجزاته المختصة به»<sup>(2)</sup>.

ومن بين معجزاته ما ورد في القرآن من رد الشمس إليه كي لا تقوته فضيلة الصلاة، على بعض التفاسير، وهو تفسير بعضهم لقوله تعالى ﴿إِذْ عَرَضَ عَلَيْهِ بِالْعَشِيِّ الصَّافِنَاتُ الْجِيَادُ \* فَقَالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَن ذِكْرِ رَبِّي حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ \* رُدُّوهَا عَلَيَّ فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ﴾<sup>(3)</sup> والمعنى أن سليمان اشتغل بالنظر إلى الخيل حتى فاتته وقت فضيلة الصلاة، «فقال للملائكة ردوا الشمس علي حتى أصلي صلاتي في وقتها، فردوها فقام فمسح ساقيه وعنقه»<sup>(4)</sup>.

وذكر بعض المفسرين أن «مسألة رد الشمس لا إشكال فيه بعد ثبوت إعجاز الأنبياء وقد ورد ردّها لغيره (ع) كيوشع بن نون وعلي بن أبي طالب»<sup>(5)</sup>.

وعلى اي حال، فإن أحد مصاديق الولاية والملك التي طلبها سليمان من الله في قوله: ﴿قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِّنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ \* فَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ رُخَاءً حَيْثُ أَصَابَ \* وَالشَّيَاطِينَ كُلَّ بِنَاءٍ وَعَوَاصٍ \* وَآخَرِينَ مُقَرَّنِينَ فِي الْأَصْفَادِ \* هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ \* وَإِنَّ لَهُ عِنْدَنَا لَزُلْفَىٰ وَحُسْنَ مَّآبٍ﴾<sup>(6)</sup>. حيث تذكر الآية على لسان سليمان، المواهب الإلهية لنبيه، لا ينالها غيره، حتى تكون معجزة دالة على نبوته وإمامته، ووسيلة لإنجاح دعوة سليمان لهداية الخلق إلى الكمال والقرب من الله؛ لذلك سخر له الرياح «تجري بأمره رخاء حيث أصاب» لتفويض التصرف إليه على

(1) سورة الأنبياء، الآية 81/ سورة ص، الآية 36.

(2) النهاوندي، نفحات الرحمن، م.س، مج4، ص 299 . 300.

(3) سورة ص، الآية 31 . 32. نعم، لعل الأقرب الى السياق العام للآيات أن المقصود من ردوها علي هي الخيل لا الشمس.

(4) النهاوندي، نفحات الرحمن، م.س، مج5، ص 341.

(5) الطباطبائي،الميزان ، م.س، ج17، ص 180.(بحث روائي حول تفسير آيات 30-40 من سورة ص).

(6) سورة ص، الآية 35 . 40.



## الإطلاق<sup>(1)</sup>.

وفي مورد آخر ذكر القرآن عظمة آثار ملكه وولايته في قوله ﴿ وَحُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ \* حَتَّىٰ إِذَا أَتَوْا عَلَىٰ وَادِ النَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ﴾<sup>(2)</sup>. حيث زاده الله علماً بملكه وولايته على الكائنات، وإطاعتها له، «فأوحى الله إليه وهو يسير بين السماء والأرض: إني قد زدت في ملكك أن لا يتكلم بشيء إلا ألقته الريح في سمعك، فألقت الريح كلام النملة في سمع سليمان من ثلاثة أميال فتبسم سليمان متعجباً من حذرها وتحذيرها واهتدائها إلى مصالح بني نوعها»<sup>(3)</sup>.

وهذه إضافة لسليمان في تفاصيل العلم، إلى جانب النبوة والملك التي ورثها من داود، لتصدق الناس بنبوته وإمامته عن طريق المعجز، فتطيعه الكائنات؛ لذلك عبر بقوله ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عَلِّمْنَا... وَأُوتِنَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ ﴾. «وهذه النون يقال لها: نون الواحد المطاع... ولعل سليمان مهما سمع صوت حيوان، علم بقوته القدسية التخيل الذي صوته، والغرض الذي توخاه به... ولذلك سأل [سليمان] توفيق شكره فقال: «رب أوزعني أن أشكر نعمتك».. من تعليم منطلق النمل وسائر الطيور»<sup>(4)</sup> والرياح، وطاعة الشياطين والجن والموجودات له، وإسالة النحاس بالذباب من معدنه، ينبع كالماء، لذلك سمى في القرآن بـ«عين القطر»<sup>(5)</sup>.

ويظهر من ملكه، أنه كان مقترناً بالمعجزات الإلهية المتنوعة التي أتت من حيث هو ولي. وهذا التنوع في الآيات السليمانية هو «من خصائص ملك سليمان اختص [طلبه] بكمال النبوة الذي يتم بوجود معجزات خصوصية تميزه عن نبوة الأنبياء الآخرين... بامتيازات خاصة...» أبرزها سيطرته على «الرياح (اللينة والعاصفة) ...وتسخير الموجودات المتمردة... (و) سيطرة سليمان على مجموعة من القوى التخريبية بين الشياطين «وأخرين مقرنين في الأصفاد»<sup>(6)</sup>. (و) إعطاؤه الصلاحيات الواسعة والكاملة في توزيع العطايا على من يريد ومنعها عمّن يريد «هذا عطاؤنا فامنن أو أمسك بغير حساب»<sup>(7)</sup>»<sup>(8)</sup>.

(1) راجع: النهاوندي، نفحات الرحمن، م.س، مج5، ص 345.

(2) سورة النمل، آية 17 . 18.

(3) النهاوندي، نفحات الرحمن، م.س، مج4، ص 567.

(4) الكاشاني، زبدة التفسير، م.س، ج5، ص 79 . 84.

(5) سورة سبأ، الآية 12.

(6) سورة ص، الآية 38.

(7) سورة ص، الآية 39.

(8) الشيرازي، الأمثل في تفسير القرآن، م.س، ج14، ص 373 . 376.

والخصوصية الموهوبة لسليمان ظاهرة في معجزة علمه بمنطق الطيور<sup>(1)</sup>، حيث جاء لفظ (النطق) مستعملاً على نحو الإطلاق، أي بالمعنى الأوسع له لبيان حقيقة النطق وثمرته، وهو إظهار وكشف عما في الضمير، إما بطريق الألفاظ أو بطريق هيئات أخرى، «وطبقاً لظاهر الآيات فإن سليمان كان بإمكانه أن يعرف ألفاظ الطير الخاصة، الدالة على مسائل معينة فيشخصها، أو كان يتكلم معها فعلاً، في قصة سليمان والهدد إشارة صريحة إلى منطق الطير. ونطقها بنحو «معنى خفي» ينطق على مسائل دقيقة»<sup>(2)</sup>. وكذا الكلام في قصة سليمان مع وادي النمل<sup>(3)</sup> حيث يظهر من الآيات أن «حكومته (ع) لم تكن مألوفة بل مقرونة بما يخرق العادات والمعجزات المختلفة، حكومة على الجن والطيور، وكلامه مع الهدد وإدراكه كلام النمل.. ورغم جلجلة جيشه فإن سليمان التفت إلى صوت النملة مخاطبة بقية النمل فلم يغفل عنها.. هذا المستوى من الاطلاع والمعرفة من قبل فئة من الحيوانات في عصر سليمان هو بنفسه إعجاز خارق للعادة»<sup>(4)</sup>.

والوجه في طاعة التكوينيات لسليمان، منشؤه العلم اللدني الذي آتاه الله له، الوارد في الآية المذكورة ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ عِلْمًا﴾<sup>(5)</sup> وهي إشارة إلى تعظيم مقامه في صيغة تنكير لفظ «العلم» في الآية، ثم فصلت في مصاديق علمه بمنطق الطير. و«... وفي كلام سليمان.. معارف جمة لها أصول عريقة يتوقف الوقوف عليها على ألوف وألوف من المعلومات، وأتى تقي على إفادة تفصيلها أصوات ساذجة معدودة.. ويؤيده ما نقل من قول النملة في الآيات، وهو منطق الحيوان قطعاً، ولا صوت للنملة يناله سمعنا ويؤيده أيضاً ما يراه علماء الطبيعة اليوم أن الذي يناله سمع الإنسان من الصوت عدد خاص من الارتعاش المادي... وأن الخارج من ذلك في جانبي القلة والكثرة لا يقوى عليه سمع الإنسان... وظاهر السياق أن للطير منطقاً علمه الله سليمان»<sup>(6)</sup>.

ويؤيد خصوصية العلم السليماني ما ذكر في تفسير آخر، بأن المراد به علمٌ سنِّيٌّ عزيز عمل به سليمان قلباً وقالياً، ترتب عليه الحمد والشكر على تفضيله بهذا العلم المخصوص على كثير من عباد الله المؤمنين<sup>(7)</sup>. فما علمه «سليمان من منطق الطير هو ما يفهم بعضه

(1) سورة النمل، الآية 16.

(2) الشيرازي، الأمل في تفسير القرآن، م.س، ج12، ص 21 . 25.

(3) سورة النمل، الآية 17 . 18.

(4) الشيرازي، الأمل في تفسير القرآن، م.س، ج12، ص 30 . 34.

(5) سورة النمل، الآية 15.

(6) الطباطبائي، الميزان، م.س، ج15، ص 295 . 297. (تفسير الآيات 15-17 من سورة النمل)

(7) سورة النمل، الآية 15.

من بعضه من بعض من مقاصده وأغراضه. وأما قوله ﴿وحشر لسليمان جنوده من الجن والإنس والطير فهم يوزعون﴾<sup>(1)</sup>. فالحشر هو الإحضار والجمع من الأماكن المختلفة، والمعنى أنه جعل الله كل هذه الأصناف جنوده ولا يكون كذلك إلا بأن يتصرف على مراده...أما قوله «قالت نملة» فالمعنى أنها تكلمت بذلك وهذا غير مستبعد...أما قوله «ادخلوا مساكنكم» فاعلم أن النملة لما قارب حد العقل، لا جرم نكرت بما يذكر به العقلاء [وقول] النملة «وهم لا يشعرون» كأنها عرفت أن النبي معصوم فلا يقع منه قتل هذه الحيوانات إلا على سبيل السهو، وهذا تنبيه عظيم على وجوب الجزم بعصمة الأنبياء (ع)»<sup>(2)</sup>.

وما ذلك التبجيل لسليمان إلا لمقام العبودية، التي وُصف بها في قوله تعالى ﴿نعم العبد إنه أواب﴾<sup>(3)</sup>. فكان مخصوصاً بالمدح، وشبيهاً بداود في صفات الكمال في الفضيلة. والعلّة في كونه عبداً هي أنه أواب؛ حيث جاءت كلمة (إنه أواب) في مقام التعليل لمرتبة وصفه بالعبد «فيلزم أن كل من كان كثير الرجوع إلى الله كان موصوفاً بأنه (نعم العبد).. لأن كمال الإنسان في أن يعرف الحق لذاته والخير لأجل العمل به، ورأس المعارف ورئيسها معرفة الله، ورأس الطاعات ورئيسها الاعتراف.. بإعانة الله»<sup>(4)</sup>. وسليمان أولى بمعرفة الله والاعتقاد بعونه، فوهب الله له المعاجز في ولايته التكوينية، فملكه الريح بحيث كانت له كالمملوك المختص به بلسان الآية: ﴿وسليمان الريح﴾، وأسأل له عين القطر، وسخر له الجن تعمل بتصرفه<sup>(5)</sup>.

وهذا إشارة إلى أن الجميع يقع تحت ولايته بالتسخير والاستخدام، وهذا المعنى استظهرته بعض التفاسير، بالمقارنة بين تسخير الجبال والطير لداود، وتسخير الريح لسليمان، فقد «جاء باللام هنا دون الأول للدلالة على ما بين التسخيرين من التفاوت فإن تسخير ما سخر [لسليمان] كان بطريق الانقياد الكلي له والامتثال بأمره ونهيه، بخلاف تسخير الجبال لداود(ع)، فإنه كان بطريق التبعية والاقتران به(ع) في عبادة الله...»<sup>(6)</sup>.

وهذه الولاية لسليمان وعلمه بالكائنات المسخرة له، قد ظهر بعض أثره في آية إحضار

(1) سورة النمل، الآية 17.

(2) الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، م.س.، ج12، ص 186 . 188.

(3) سورة ص، الآية 30.

(4) الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، م.س.، ج13، ص 204.

(5) سورة سبأ، الآية 12.

(6) الألوسي، شهاب الدين محمود، روح المعاني في تفسير القرآن، ت: محمد أحمد الأمد وعمر عبد السلام السلامي،

بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط1/1999م، ج17، ص 102 . 103.

عرش بلقيس، والتي سنتعرض لها لاحقاً تحت عنوان آصف بن برخيا. وبالجملة، فالآيات ترشد إلى عظمة القدرة الموهوبة لسليمان، والولاية التي خصّ بها على الجن والريح والطيور ومنطقها، وهذا المنطق يستعمله القرآن «في معنى أوسع من ذلك، وهو دلالة الشيء على معنى مقصود لنفسه، هو ما تدل به الطير بعضها على مقاصدها... لكن المراد بمنطق الطير في الآية معنى أدق وأوسع من ذلك...

أما أولاً: فلشهادة سياق الآية على أنه (ص) يتحدث عن أمر اختصاصي ليس في وسع عامة الناس أن ينالوه، وإنما ناله بعناية خاصة إلهية... وأما ثانياً: فلأن ما حكاه الله تعالى في الآيات التالية من محاوره سليمان والهدهد يتضمن معارف عالية متنوعة لا يسع لما نجده عند الهدهد من الأصوات المعدودة أن تدل عليها بتميز بعضها من بعض. ففي كلام الهدهد ذكر الله سبحانه ووحدانيته وقدرته وعلمه وربوبيته وعرشه العظيم وذكر الشيطان وتزيينه الأعمال والهدى والضلال وغير ذلك، وفيه ذكر الملك والعرش والمرأة وقومها وسجدتهم للشمس، وفي كلام سليمان أمره بالذهاب بالكتاب وإلقائه إليهم ثم النظر فيما يرجعون، وهذه، كما لا يخفى على الباحث في أمر المعاني المتعمق فيها، معارف جمة لها أصول عريقة يتوقف الوقوف عليها على ألوف من المعلومات...»<sup>(1)</sup>.

ويبقى أن نشير إلى أشكال مفاده: قد يقال انه ليس في آيات داود وسليمان دلالة على الولاية التكوينية، باعتبار ان الآية نسبت الفعل إلى الله تعالى بقوله: ﴿وسخرنا﴾ وكذلك قوله تعالى: ﴿وشددنا ملكه﴾.

والجواب: إن كون هذه المواهب والعطايا من الله ليست مورد شك ابداً، فاصحاب القول بالولاية التكوينية يصرحون انها من الله، وليست بقدرة ذاتية للنبي أو الولي، وإنما الخلاف وقع في أن الولي هل هو من يباشر العمل، ام انه مجرد آلة. ومن الواضح مباشرة الولي للفعل لا انه مجرد دعاء واستجابة<sup>(2)</sup>؛ بدليل قوله تعالى ﴿وسخرنا له الرياح تجري بأمره﴾ فلم يقل تجري بدعائه، بل بأمره، ما يدل على أن الامر يصدر من سليمان او من داود نفسه، ولا يصح ارجاع الضمير لله والا لقليل: بأمرنا.

### ثالثاً: إبراهيم (ع) وكيفية إحياء الموتى

ذكر القرآن عدّة موارد خارقة للعادة رافقت إبراهيم (ع) وما يعيننا منها قوله تعالى: ﴿وَإِذْ

(1) الطباطبائي، الميزان، م.س، ج15، ص296 . 298.

(2) راجع: فضل الله، محمد حسين، نظرة إسلامية حول الولاية التكوينية، بيروت، دار الملاك، ط1، 2010م، ص47.

قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أُولِمُ تُوْمِنُ قَالَ بَلَىٰ وَ لَكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِنَّكَ تَمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿١﴾.

وقد ورد تفسير الآية عبر التمهيد بنقاط احترازية حول معنى السؤال الإبراهيمي:  
أولاً: إن سؤال ابراهيم تعلق بالرؤية دون البيان الاستدلالي؛ لأن السؤال عن إحياء الموتى خلف الاعتقاد بالبعث بدون حجة عليه، والأنبياء كافة لا يصح في حقهم ذلك، وإلا كان لهم اعتقاد نظري، إما عن تقليد، أو ناشئ من شبهة فكرية، وإبراهيم (ع) منزه عن ذلك.  
ثانياً: إن إبراهيم (ع) لم يسأل عن أصل الإحياء بل عن كيفيته، كما هو صريح الآية. والمقصود هو كيفية إفاضة الله الحياة على الأموات، وكيفية فعله تعالى بعناصرها وتلبسها بالحياة. فالسؤال متوجه إلى السبب وكيفية تأثيره، وهذا المعنى يطلق عليه القرآن ملكوت الأشياء الذي يشير إليه قوله ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ \* فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (2).

ثالثاً: إن ابراهيم (ع) قال: (كيف تُحيي الموتى) بضم التاء، وهو ظاهر من السؤال عن كيفية الإحياء، الذي هو صفة فعل الله، وسبب الحياة بإذنه، ولم يقل: كيف تحيي الموتى، بفتح التاء حتى يرجع السؤال إلى كيفية تجمّع الأجزاء ورجوعها إلى صورتها الأولى.  
رابعاً: لو كان سؤال إبراهيم (ع) عن كيفية قبول الأجزاء للحياة، فلا معنى، حينئذ، لأن يجري الإعجاز على يد إبراهيم (ع)، بل كان اللازم أن يختم الآية بقوله: واعلم أن الله على كل شيء قدير، وليس ﴿واعلم أن الله عزيز حكيم﴾؛ لأن المناسب للسؤال بذلك المعنى بوصفه القدرة، في حين أن صفتي العزة والحكمة ترتبطان بإفاضة الحياة، لا استفاضة المادة لها.

والمحصّل أن ابراهيم (ع) «سأل بلفظ كيف، وإنما يستفهم بكيف عن خصوصية وجود الشيء لا عن أصل وجوده.. [لأن] أصل الرؤية مفروغٌ عنه، وإنما السؤال عن خصوصيات الرؤية، فظهر أنه (ع) سأل البيان بالإرادة والإشهاد، لا بالاحتجاج والاستدلال.. وظهر فساد أن ابراهيم سأل بقوله: رب أرنى حصول العلم بكيفية حصول الإحياء دون مشاهدة كيفية الإحياء. ومنشأ هذه الشبهة ونظائرها أنهم يظنون «أن دعوة إبراهيم (ع) للطير في إحيائها.. إنما هو لأثر وضعه الله في [الألفاظ] المؤلفة من حروف الهجاء، أو في [إدراكهم] التخيلي الذي تدل

(1) سورة البقرة، الآية 260.

(2) سورة يس، الآية 83.

عليه [ألفاظه] نظير النسبة التي بين ألفاظنا العادية ومعانيها، وقد خفي عليهم أن ذلك إنما هو عن اتصال باطني بقوة إلهية غير مغلوبة وقدرة غير متناهية هي المؤثرة الفاعلة بالحقيقة»<sup>(1)</sup>. والكلام نفسه في تفسير قوله ﴿أَوْ لَمْ تَوْمِنْ قَالَ بَلَىٰ وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾؛ حيث كلمة (بلى) في جواب ابراهيم (ع) تقلب النفي إثباتاً. ولم يقل الله: ألم تؤمن؟؛ حيث الكلام مشعر بأن للسؤال والطلب محلاً، فلا يعني ذلك أن نقارن عدم الإيمان بالإحياء. كما أن الإيمان ورد في الآية مطلقاً للدلالة على أن الإيمان لا يتحقق مع الشك في حقيقة «الإحياء والبعث، ولا ينافي ذلك اختصاص المورد بالإحياء؛ لأن المورد لا يوجب تخصيص عموم اللفظ ولا تقييد إطلاقه...»

وقد ظهر من هنا، أن إبراهيم (ع) ما كان يسأل المشاهدة بالحس الذي يتعلق بقبول أجزاء الموتى الحياة بعد فقدها، بل إنما كان يسأل مشاهدة فعل الله وأمره في إحياء الموتى، وليس ذلك بمحسوس، وإن كان لا ينفك عن الأمر المحسوس الذي هو قبول الأجزاء المادية للحياة بالاجتماع والتصوير بصورة الحي، فهو (ع) إنما كان يسأل حق اليقين»<sup>(2)</sup> بمعنى أنه كان على يقين فأراد الزيادة<sup>(3)</sup>.

ويؤيد هذا المعنى ما ورد في بعض التفاسير أن ابراهيم لا يشك «في أن الله قادر على إحياء الموتى [لأنه] كفر لا يجوز على الأنبياء، لأنه تعالى لا يجوز أن يبعث إلى خلقه من هو جاهل بما يجوز عليه وما لا يجوز. والذي يُبين ذلك أن الله لما قال له «أولم تؤمن» فقرر ابراهيم «بلى ولكن ليطمئن قلبي» فبين أنه عارف بذلك مصدق به، وإنما سأل تخفيف المحنة بمقاساة الشبهات ودفعها عن النفس.. ويزداد يقيناً إلى يقينه.. ولا يجوز «ليطمئن قلبي» بالعلم بعد الشك.. ولكن يجوز أن يطلب علم البيان بعد علم الاستدلال»<sup>(4)</sup>. والبرهان لتزول الخواطر وهذا أقرب الوجوه<sup>(5)</sup>.

أما بيان مورد الإعجاز فقوله تعالى: ﴿فخذ أربعة من الطير فصرهن إليك...﴾. والقصة تدل على خطورة المسألة، وإلا لكان الجواب بإحياء مطلق ميت كيفما كان؛ لذلك ذكرت الآية خصوصيات زائدة على أصل المعنى في المطلوب إحياءه وهي: أن يكون حياً، وعدده

(1) الطباطبائي، الميزان، م.س، ج2، ص 306 . 310. (تفسير الآية 260 من سورة البقرة)

(2) الطباطبائي، الميزان، م.س، ج2، ص 311 . 313.

(3) راجع: الجزائري، نعمة الله، عقود المرجان في تفسير القرآن، إيران، مؤسسة شمس الضحى، ط1، 1388هـ ج1، ص 251.

(4) الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ط1، 1417هـ، ج3، ص 364 . 365.

(5) راجع: الطبرسي، مجمع البيان، م.س، ج2، ص 644.

أربعة، وأن يقتل ويخلط أجزاءه، وتفرّق أبعاضاً، ثم يوضع كل منها في أعالي الجبال، وأن يكون الإحياء بيد إبراهيم (ع) بواسطة دعائه الطيور، فتسعى إليه مجتمعه عنده، ومع ذلك لا بد أن تكون هذه الخصوصيات داخلة في الجواب رغم أنها زائدة عن معنى المقصود في السؤال، لذلك يمكن القول إن السؤال يشتمل على أمرين:

1. قوله (تُحيي) ويعني أن المسؤول هو مشاهدة الإحياء من حيث إنه قدرة، لا من حيث إنه وصف لأجزاء المادة الحاملة للحياة.

2. لفظ (الموتى) بالجمع وهو معنى له خصوصية زائدة.

وبكل الأحوال، فإن ما جرى هو ان الأمر قد وقع بيد إبراهيم (ع) نفسه؛ حيث يقول: (فخذ) (فصرهن) (ثم اجعل) بصيغة الأمر، ويقول (ثم ادعهن يأتينك) فإنه تعالى جعل إتيانهن سعياً، وهو الحياة، مرتبطاً ومتفرعاً على دعوة إبراهيم لهن، وهي دعوة تكوينية بمثابة الأمر التكويني، وهذه الدعوة هي السبب الذي يفيض عنه حياة ما أريد إحياءه، ولا إحياء إلا بإذن الله، فدعوته إياهن كانت متصلة نحو اتصال بأمر الله، الذي منه تترشح حياة الأحياء، وهذا الارتباط هو الولاية، وعند ذلك شاهده إبراهيم ورأى كيفية فيضان الأمر بالحياة.

وأما قوله (كيف تحيي الموتى) «تدل على أن لكثرة الأموات وتعددها دخلاً في السؤال، وليس إلا لأن الأجساد بموتها... تفقد حالة التميز والارتباط الذي بينها، فتظل في ظلمة الفناء والبوار، وتصير لا خبر عنها في خارج ولا ذهن، فكيف تحيط بها القوة المحيية.. كل ذلك تابع للدعوة التي تتعلق بأنفسها، أي إن أجسادها تابعة لأنفسها لا بالعكس.. والله إذا أوجد حياً أو أعاد الحياة إلى أجزاء مسبوقة بالحياة فإنما يتعلق بإجاده بالروح الواجدة للحياة أولاً، ثم يتبعه أجزاء المادة بروابط محفوظة عند الله، لا نحيط بها علماً...ويمكن أن يستفاد من قوله (ادعهن) أن الدعوة لو كانت لأجزاء الطيور دون أنفسها كان الأنسب أن يقال: ثم نادهن فإنها كانت على جبال بعيدة عن موقفه (ع)، واللفظ المستعمل في البعيد خاصة هو النداء دون الدعاء.. وفي قوله تعالى ﴿واعلم أن الله عزيز حكيم﴾ دون أن يقال (إن الله عزيز حكيم) دلالة على أن الخطور القلبي الذي كان إبراهيم (ع) يسأل ربه المشاهدة ليطمئن قلبه من ناحيته كان راجعاً إلى حقيقة معنى الإسمين: العزيز الحكيم، فأفاده الله بهذا الجواب العلم بحقيقتهما...»<sup>(1)</sup>. والاقرب أن معنى العلم هنا هو الاراءه، أي لترى تجلي اسمي العزيز والحكيم.

وهذا المقام لإبراهيم (ع) أجرى على يديه معجزة الموهبة الإلهية، وهي الإيجاد بعد الإفناء،

(1) الطباطبائي، الميزان، م.س، ج2، ص 313 . 316.

وسعي الأموات إليه أحياء بدعائه لهن، ومن مضمون الآية «يستفاد أن... إحياء هذا الجمع أمر يستبعده الذهن بادئ الأمر، ولأجل ذلك كان الجواب مشتملاً على قيود خاصة دخيلة في استيفاء الغرض المقصود.. ومن وجوب المطابقة بين السؤال والجواب يستفاد أن السؤال إنما كان عن كيفية الإحياء...ويمكن أن يكون دعاء (إبراهيم) بلسان الطير، فإنه (ع) ممن علم منطق الطير، لأنه تعالى أراه ملكوت السموات والأرض.. ويمكن أن يكون الدعاء هو التسخيري التكويني منه... ويحتمل أن يكون هذا الدعاء بمنزلة نفخة الإحياء بإذن الله... وكيف كان فإن بدعاء إبراهيم (ع) تعلق الروح بالجسد، فأنت الطيور مسرعات، وبذلك شاهد (ع) كيفية تعلق الروح بالجسد والبعث والنشور...»<sup>(1)</sup>. بل الأرجح أن إبراهيم لم يطلب الإراءة بمعنى قيام الله بهذا الفعل، بل الإراءة بمعنى قيام إبراهيم نفسه بالفعل؛ ولذلك جاء الجواب مطابقاً للسؤال بالفاظ: (خذ) و(صرهن) و(واجعل) ثم (وادعهن) و(ويأتينك). على أن الختم بكلمة «سعيًا» تدل على الاتيان طوعاً لا كرهاً؛ لأن لفظ السعي لا يكون الا عن إرادة. وذلك يطابق قوله تعالى: ﴿فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ إِنِّيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾<sup>(2)</sup>

ويظهر ممّا تقدم، أن المعجزة في الآية تؤكد ولاية إبراهيم (ع) ورعاية الله له. وتبين أن هداية المعجزة تتحقق برؤية الحقيقة، وشهود أثرها التكويني؛ ولعلها من أرقى مراتب الهداية لدى الأنبياء والأولياء. كما أن المعجزة في الآية وردت لإثبات كيف يكون المعاد بعد التسليم بأصله، وهو ما أكدته الآية السابقة في قوله تعالى:

﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوها لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾<sup>(3)</sup>.

والفارق بينهما أن السؤال في هذه الآية كان عن أصل المعاد، وأثبتته الله بمثال للبعث دون أن يذكر اسم القرية واسم النبي المبعوث، وإنما اكتفى بغرض البعث. لكن في آية بحثنا اعتنى الله بإثبات كيفية المعاد، وبيّنه بشهود الحقيقة ومعاناة خصوصياتها، وجريانها على يد إبراهيم (ع) تشريعاً له، وإعلاء لمقامه المتمثل في ولايته التكوينية على الخلق، وإظهاراً لمعجزة الولاء بين الخليل وخليله، وشدة قرب إبراهيم الولي من ربه؛ لأن الظاهر أن سؤال

(1) السبزواري، عبد الأعلى، مواهب الرحمن في تفسير القرآن، قم، دار التفسير، ط2007، ج3، ص4، ص337-340،

343، 344، 347.

(2) سورة فصلت، الآية 11.

(3) سورة البقرة، الآية 259.



إبراهيم في الآية «كان قبل إراءة الله لخليله ملكوت السموات والأرض»<sup>(1)</sup>، فإنها غاية الكمال الممكن، فتكون هذه القضية من مبادئ تلك الإراءة التفصيلية الإحاطية، فتكون إراءة إجمالية لتحقق الإراءة الكلية، فلا بد وأن يحمل قوله «ولكن ليطمئن قلبي» على بعض المعاني [والفوائد التي مرّ ذكرها]. مع أن إراءة الملكوت سفر من الحق إلى الحق بالحق، وأما القضية فهي تشرح السفر من الخلق إلى الحق، وبينهما بون بعيد، فيكون المراد بقوله «أرني» الوصول إلى حق اليقين بعد طيّ مراحل أصل العلم وعلم اليقين»<sup>(2)</sup>. أي القراءة العملية بعد النظرية، وعلى هذا يكون معنى العناية الموهوبة لإبراهيم (ع) هي رؤيته لملكوت الكون، بمعنى تجلي العلم واقعاً، ووجود الأشياء من حيث تعلّقها بالله وقيامها به، والنظر فيها يهدي الإنسان إلى التوحيد بصورة يقينية، أي بعلم لا شك فيه. وانكشاف ما وراء سر الحس من حقائق الكون، بما شاء الله، تبين حقيقة التوحيد الخالص في نفس إبراهيم «فانكشفت له حقائق الأشياء الناطقة بالألوهية الكبرى والربوبية العظمى لله.. فاستحق إبراهيم (ع) أن يقوم بالمهمة العظيمة في دعوة الناس.. وقد وهبه الله بعد إراءته ملكوت السموات والأرض العزيمة والثبات والاستقامة والحجة البالغة فصارت حججه دامغة.. فيكون التعبير (في الآية) بصيغة المستقبل الدلالة على أنه (ع) محاط بهذه العناية الإلهية على الدوام والاستمرار وتحدها له أنا فأناً»<sup>(3)</sup>.

ومع النبي إبراهيم نلتقي أيضاً بآية إلقائه في النار. وهي قوله تعالى ﴿قَالُوا حَرِّقُوهُ وَانصُرُوا آلِهَتَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ \* قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ﴾<sup>(4)</sup>.

الحادثة وردت بعد عجز قوم إبراهيم عن الغلبة عليه بالحجة والبرهان، على إثبات شركهم، فالتجأوا إلى عقوبة الإحراق بالنار، انتقاماً من إبراهيم بعد أن سقّه آلهم. وبمعزل عن الوجوه التي ذكرت في كيفية صيرورة النار برداً وسلاماً، هل هي بأحداث بردٍ فيها بدلاً من شدة الحرارة التي فيها فلم تؤذ، أو أنها إحالة بينه وبين جسمه، فلم تصل إليه، فإن ذلك خارج نطاق بحثنا. فما يعنينا هنا هو أن ظاهر التفسير، متفق على أصل هذه المعجزة، وإن اختلف في منشئها على اختلاف مباني المفسرين في معنى «كوني برداً» هل هذا القول على نحو الحقيقة صدرت من الله أو من أحد آخر بإذن الله كجبرئيل، أو نفس إبراهيم (ع)؟.

إن القدر المتيقن والمتفق عليه، هو أن الخطاب في معنى قوله ﴿قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي﴾ هو

(1) سورة الأنعام، الآية 75.

(2) السبزواري، مواهب الرحمن، م.س.، ج4، ص 335.

(3) السبزواري، مواهب الرحمن، م.س.، ج14، ص 19 . 20.

(4) سورة الأنبياء، الآية 68 . 69.

خطاب تكويني، به ظهر الإعجاز في تبدل خاصية النار وعنصرها من الحرارة والإحراق والنفاء إلى البرد السليم على جسد إبراهيم (ع) بواسطة خرق العادة، ويكفي هذا في ثبوت المعجزة؛ لأنه «لا سبيل لنا إلى الوقوف على حقيقة الأمر فيه تفصيلاً إذ الأبحاث العقلية عن الحوادث الكونية إنما تجري فيما لنا علم بروابط العلية والمعلولية فيه من العاديات المتكررة، وأما الخوارق التي نجهل الروابط فيها فلا مجرى لها فيها. نعم نعلم إجمالاً أن لهذه النفوس دخلاً فيها»<sup>(1)</sup>.

وهذا التفسير هو الأقرب، بناء على أن منشأ الإعجاز هو نفس النبي إبراهيم (ع)، بخلاف ما ذهب إليه آخرون، من أن منشأ الجعل الإلهي لانقلاب النار برداً وسلاماً هو جبريل (ع). فإن ورود لفظ (وقلنا) بصيغة الجمع يوحي بوجود واسطة بين الله والفعل، وغالباً ما تأتي صيغة الجمع في القرآن بالافعال التي فيها واسطة. كقوله تعالى ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُدَ زُبُورًا﴾<sup>(2)</sup>. فلا يخفى أن الوحي، كما يمكن أن يكون عن طريق الالتقاء في النفس، كذلك يكون عن طريق جبرائيل. وكقوله تعالى ﴿وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ﴾<sup>(3)</sup> وغيرها من الموارد. وبذلك يكون معنى «قلنا» إشارة إلى الإذن الإلهي.

وبالجملة، فإن هذه النعمة هي مقام الولاية، وحجية الإمامة التي نال بها رؤية الملكوت، ولذلك قال الله في حقه: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾<sup>(4)</sup> حيث ذكر في تفسيرها أن «في الإشارة بلفظ البعيد إلى الحجة تفخيم وتعظيم لأمرها؛ لكونها حجة قاطعة جارية على صراط الفطرة مأخوذة بمقدماتها منها.. والدرجات مراتب الكمال كالعلم والإيمان والكرامة والجاه... وتخصيصه بكمالات معنوية، وفضائل حقيقية في الخيرات الكسبية كالعلم والتقوى، وغير الكسبية كالنبوة والرسالة والرزق.. والدرجات بالنظر إلى خصوص المورد هو درجات العلم والهداية فقد رفع الله إبراهيم (ع) بهديته وإراءته ملكوت السموات والأرض وإيتائه اليقين والحجة القاطعة، والجميع من العلم»<sup>(5)</sup>.

ومرة جديدة يظهر الارتباط بين العلم والولاية التكوينية، حيث تدور الولاية مداره.

(1) الطباطبائي، الميزان، م.س.، ج14، ص260، تفسير قوله ﴿قلنا يا نار كوني برداً وسلاماً﴾.

(2) سورة النساء، الآية 163.

(3) سورة المائدة، الآية 13.

(4) سورة الأنعام، الآية 83.

(5) الطباطبائي، الميزان، م.س.، ج7، ص183.

#### رابعاً: يوسف (ع) والتأويل

قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ آيَاتَ الْكِتَابِ الْمُبِينِ﴾<sup>(1)</sup>، هذا مطلع سورة يوسف. وهو يشير إلى (الآيات) الظاهرة في تعجيز قوم النبي (ص) وإقامة الحجة عليهم، وتبين لمن تأملها أنها من الله ولأنبيائه بإذنه؛ لذلك وصف القرآن السورة بأحسن القصص الموحاة إلى النبي. والبدل الشامل لهذا الوصف قوله: ﴿إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾<sup>(2)</sup>.

و(رأيت) في الآية بمعنى الرؤيا التي تكون في المنام. ثم ذكرت بأن يوسف مجتبي من الله بعلم تأويل الأحاديث، واصطفاه لهذه الرؤيا العظيمة، وأمور أخرى جليلة تجري على يديه معجزات لقومه، كما أنعم على الأنبياء من قبله، وهذا إشارة إلى مواهب إعجازية متعددة ليوسف؛ لأن الذي يظهر من قصته، أن الأحاديث التي علمه الله تأويلها كانت بشرى بشر الله بها يوسف؛ لتكون بمثابة المادة الروحية لتربيته في صراط الولاية وخط القرب منه تعالى، وهي بمنزلة المدخل في قصته، تمثل له ما سنا له من الولاية الإلهية، مما يخص به من اجتناب الله له وتعليمه تأويل الأحاديث وإتمام نعمته عليه. أما قوله تعالى ﴿وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَعَلَىٰ آلِ يَعْقُوبَ كَمَا أَتَمَّهَا عَلَىٰ أَبَوَيْكَ مِنْ قَبْلُ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾<sup>(3)</sup>. فالتأويل هنا هو ما تنتهي إليه الرؤيا من الأمر، أي الحقيقة التي تمثل لصاحب الرؤيا، من صور مناسبة لمداركة ومشاعره، كما تمثل سجدة أبوي يوسف وإخوته الأحد عشر في صورة أحد عشر كوكباً والشمس والقمر ساجدة له. لكن الظاهر أن الأحاديث أعم من الرؤيا؛ لأن الأولى تُتصور في يقظة أو منام فيما الثانية هي ما يرى في المنام. على أن بين أصل الحوادث التي تنشأ، والغايات التي تنتهي إليها، اتصالاً لا يسع إنكاره؛ وبذلك يرتبط بعضها ببعض. فمن الممكن أن يهتدي عبد بإذن الله إلى هذه الروابط، فيكشف له تأويل الأحاديث والحقائق التي تنتهي إليها. وما يؤيد ذلك هو ما يرجع إلى المنام، مما حكاه الله من بيان يعقوب تأويل رؤيا يوسف، وتأويل يوسف لرؤيا نفسه، ورؤيا صاحبيه في السجن، ورؤيا عزيز مصر.

(1) سورة يوسف، الآية 1.

(2) سورة يوسف، الآية 4.

(3) سورة يوسف، الآية 6.

أما فيما يرجع إلى حوادث اليقظة فما حكاها عن يوسف في السجن بقوله ﴿ قَالَ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُزْرَقَانِهِ إِلَّا نَبَأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيكُمَا ذَلِكَمَا مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ ﴾<sup>(1)</sup>. فقد أخبر أنه من تأويل الحديث الذي علمه إياه ربه، معللاً التعليم بقوله: ﴿ ذَلِكَمَا مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ ﴾. فأخبر أنه نقي الوجود، سليم القلب؛ ولذلك علمه ربه، فيما علمه، تأويل الأحاديث. ويظهر من ذلك أن العلم بتأويل الأحاديث من فروع الإخلاص لله. ومن هنا قال في تعبير رؤياه: ﴿ وكذلك يجتبيك ربك ﴾ أي يخلصك لنفسه، ويعلمك من تأويل الأحاديث، ويتم نعمته عليك. على أن المراد بإتمام النعمة هو تعقيب الولاية، وذلك برفع سائر نواقص الحياة السعيدة وضم الدنيا إلى الآخرة. وهذه هي الولاية<sup>(2)</sup>.

إن من ثمرات هذه الولاية، هي الرؤيا الصادقة التي تكون باتصال نفس النبي بالملكوت، وهو عالم المجردات، للتناسب الكائن بين العالمين، بعد فراغ النفس من تدبير البدن على أتم وجه، فتتصور، حينئذ، المعاني اللاتقة بها، ثم ترسلها المتخيلة إلى الحس المشترك، فتحصل المشاهدة ويتحقق إعجاز التأويل وتعبير الرؤى والأحداث الجارية في الكون، فإن كانت الرؤيا شديدة المناسبة لذلك المعنى؛ بحيث لا يكون هناك تفاوت إلا من حيث الكلية والجزئية، «استغنت الرؤيا عن التعبير، أي: وقع ما رآه بعينه»<sup>(3)</sup>. وهذا، عند المتصوفة وأهل العرفان، من «مبادئ الوحي الإلهي في أهل العناية؛ لأن الوحي لا يكون إلا بنزول الملك، وأول نزوله في الحضرة الخيالية ثم الحسية.. والمرئي سواء أكان على صورته الأصلية أم لا، فقد يكون بإرادة المرئي وقد يكون بإرادة الرائي، وقد يكون بإرادتهما معاً، وقد يكون لا بإرادة من شيء منهما، فالأول كظهور الملك على نبي في صورة من الصور، وظهور الكمل من الأناسي على بعض الصالحين في صور غير صورهم، والثاني كظهور روح من الأرواح الملكية أو الإنسانية باستنزال الكامل إياه إلى عالمه، ليكشف معنى ما مختصاً علمه به، والثالث كظهور جبريل (ع) للنبي (ص)... والرابع كرؤية زيد، مثلاً، صورة عمرو في النوم من غير قصد وإرادة منهما، وكانت رؤيا يوسف (ع) من هذا القسم، لظهور أنها لو كانت بإرادة الأخوة لعلموا فلم يكن للنهي عن الاقتصاص معنى... والمشهور أن الرؤيا الصادقة جزء من النبوة، وأن لرؤياه شأنًا عظيمًا.. وأن اجتناب الله العبد تخصيصه إياه بفيض إلهي يتحصل منه أنواع من المكرمات.. وذلك

(1) سورة يوسف، الآية 37.

(2) راجع: الطباطبائي، الميزان، م.س، ج11، ص 72، 76، 78، 80، 82.

(3) الكاشاني، زبدة التفسير، م.س، ج3، ص 340.

مختص بالأنبياء (ع) والصدّيقين والشهداء والصالحين»<sup>(1)</sup>.

وفي مقام يوسف، فقد اجتباه ربه وعلمه تعبیر الرؤيا، وأتمّ نعمته عليه بأن ضمّ إليه النبوة مع الولاية، إلى جانب الملك، وهو أيضاً نعمة ظاهرة. ومن مصاديق هذه النعم، علم تأويل الرؤيا والأحاديث؛ والمراد منه: هو كيفية الاستدلال بأصناف المخلوقات الروحانية والجسمانية على قدرة الله، ولا يتم ذلك الا بالولاية، فإن جميع مناصب الخلق دون منصب الولاية ناقص، وهي، اي الولاية، تتحقق فيمن تحقق بهم الأنبياء.

نأتي الآن الى مورد معجزة التأويل في قوله ﴿ قَالَ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلَّا نَبَأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَكُمَا ذَلِكُمْ مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ ﴾<sup>(2)</sup> فقد كشف يوسف (ع) عن علمه بالطعام وحقيقته، وما يصير إليه أمره؛ ليكون آية لصدق نبوته ودعوته، وإظهاراً لفضل الله عليه، وهو العلم بتأويل الأحاديث. ومثاله قوله تعالى ﴿ وَدَخَلَ مَعَهُ السِّجْنَ فَتَيَانٍ قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا وَقَالَ الْآخَرُ إِنِّي أَرَانِي أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْرًا تَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْهُ نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ ﴾<sup>(3)</sup>. والآية التالية ذكرت تأويل يوسف في قوله: ﴿ يَا صَاحِبِي السِّجْنِ أَمَا أَحَدُكُمَا فَيَسْقِي رَبَّهُ خَمْرًا وَأَمَا الْآخَرُ فَيُصَلِّبُ فَتَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْ رَأْسِهِ قُضِيَ الْأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ ﴾<sup>(4)</sup>، على أن قوله (قضي الأمر) «لا يخلو من إشعار بأن الصاحبين أو أحدهما كذب نفسه في دعواه الرؤيا، ولعله الثاني، لما سمع تأويل رؤياه بالصلب وأكل الطير من رأسه، ويتأيد بهذا ما ورد من الرواية أن الثاني قال له: إني كذبت فيما قصصت عليك من الرؤيا فقال (ع) (قضي الأمر) أي إن التأويل فيه مقضي مقطوع لا مناص عنه»<sup>(5)</sup>.

ووجه الإعجاز هنا، فضلا عن أنه نوع من أنواع الغيب، فإن الرؤيا لها حقيقة واقعية، سواء عبّر بعالم الألفاظ أو في عالم النفس، بمعنى أنه سواء أكانت متخيّلة أم خارجية؛ لذلك ذكرت بعض التفاسير في الجواب عن حقيقة علم التعبير، أن «القرآن والبرهان يدلان على صحته. أما القرآن فهو هذه الآية، وأما البرهان فهو أنه قد ثبت أنه سبحانه خلق جوهر النفس الناطقة بحيث يمكنها الصعود إلى عالم الأفلاك. ومطالعة اللوح المحفوظ، والمانع لها من ذلك اشتغالها بتدبير البدن، وفي وقت النوم يقل هذا التشاغل فتقوى على هذه المطالعة، فإذا

(1) الألويسي، روح المعاني، م.س.، ج12، ص 515، 518، 519.

(2) سورة يوسف، الآية 37.

(3) سورة يوسف، الآية 36.

(4) سورة يوسف، الآية 41.

(5) الطباطبائي،الميزان، م.س.، ج11، ص 159.

وقعت الروح على حالة من الأحوال تركت آثاراً مخصوصة مناسبة لذلك الإدراك الروحاني إلى عالم الخيال، فالمعبر يستدل بتلك الآثار الخيالية على تلك الإدراكات العقلية.. والشريعة مؤكدة له روي عن النبي (ص) أنه قال «الرؤيا ثلاثة: رؤيا ما يحدث به الرجل نفسه، ورؤيا تحدث من الشيطان، ورؤيا التي هي الرؤيا الصادقة حقه» وهذا تقسيم صحيح في العلوم العقلية..<sup>(1)</sup>

وعلى هذا، فإن إعجاز التأويل كما أنه محمول على حديث عالم النفس، كذلك هو محمول على حديث اليقظة، كما أشارت إليه آية ﴿لَا يَأْتِيَكُمَا طَعَامٌ تَرْزُقَانَهُ إِلَّا نَبَأْتِكُمَا بِتَأْوِيلِهِ﴾؛ حيث حصر علم تأويله بنفسه لأنه علم رباني تفضل به عليه «والمعنى أنه لا يأتيكما طعام إلا أخبرتكما أي طعام هو وأي لون هو، وكم هو، وكيف تكون عاقبته، أي إذا أكله الإنسان فهو يفيد الصحة أو السقم. أن فيه سمّاً أم لا. وحاصله راجع إلى أنه ادعى الإخبار عن الغيب، وهو يجري مجرى قول عيسى (ع) ﴿وَأَنْبِئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ﴾<sup>(2)</sup>.

وبهذا المعنى، يظهر أن يوسف موهوب بعلم التعبير وتأويل الأحاديث، الأعم من كونه يقظة أو مناماً، وهو إعجاز يدل على صدق نبوته التي أشار إليها بقوله: ﴿ذَلِكُمَا مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي﴾ المفيد لمعنى واسطة الوحي في التعليم، وليس عبر الكهانة والتنجيم. وأيده بقوله ﴿وَاتَّبَعْتَ مِلَّةَ آبَائِي﴾ مقدماً عليه دعوى النبوة والتحدي بالمعجزة، وهو علم التأويل والتعبير الصادر من علم الغيب.

واستدل بعضهم بأنه علم غيبي إلهي، بقوله (ع) ﴿ذَلِكُمَا مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي﴾ «كأنهما قالوا له كيف عرفت تأويل الرؤيا ولست بكاهن ولا عراف، فأخبرهما أنه رسول الله وأنه علمه ذلك. وتعليمه قد يكون بأن يفعل العلم في قلبه، وقد يكون بالوحي، وقد يكون بنصب الأدلة التي يدرك بها العلم»<sup>(3)</sup>. والراجح أن قوله ﴿قَضِيَ الْأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ﴾ فيه دلالة على أنه كان يوسف «يقول ذلك على جهة الإخبار عن الغيب بما يوحى إليه»<sup>(4)</sup>. كما أول رؤيا الملك حينما رأى ﴿سَنَعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَنَعٌ عِجَافٌ وَسَنَعٌ سُنبُلَاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ﴾<sup>(5)</sup>. فأجاب يوسف ﴿تَزْرَعُونَ سَنَعٌ سِنِينَ دَابًّا فَمَا حَصَدْتُمْ فَذَرُوهُ فِي سُنْبُلِهِ إِلَّا قَلِيلاً مِمَّا تَأْكُلُونَ \* ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ سَنَعٌ شِدَادٌ يَأْكُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ إِلَّا قَلِيلاً مِمَّا تُحْصِنُونَ \* ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ

(1) الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، م.س.، ج9، ص 138.

(2) الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، م.س.، ج9، ص 139 . 140.

(3) الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، بيروت، دار المعرفة، ط1، 1986م، ج5،

ص 357، تفسير آية 37 ﴿قال لا يأتيكما﴾.

(4) م.ن.، ص 359.

(5) سورة يوسف، الآية 43.

عَامٌ فِيهِ يُعَاثُ النَّاسُ وَفِيهِ يَعْصِرُونَ ﴿١﴾. «وهذا القول من يوسف إخبار بما لم يسألوه منه، ولم يكن في رؤيا الملك، بل هو مما أطلعه الله عليه من علم الغيب ليكون من آيات نبوته» (2). وتكررت مظاهر هذه الولاية في قوله لأخوته: ﴿أَذْهَبُوا بِمِصْصِي هَذَا فَأَلْقُوهُ عَلَى وَجْهِ أَبِي يَأْتِ بَصِيرًا﴾ (3)، بعدما ابيضت عينا أبيه يعقوب من الحزن عليه. واللافت، انه لا القرآن ولا التاريخ تحدث لنا عن استغراب اخوته، أو من كان حاضرا المجلس، من قول يوسف «يأت بصيرا»، ما يشير الى ان هذا النوع من مظاهر الولاية قد أصبح مالوفاً منهم، كون يوسف من الأنبياء.

وهكذا انتهت قصة يوسف بأخر «العنايات البديعة التي أظهرها الله في حق يوسف (ع).. مما غلب الله الأسباب فحوّلها إلى خلاف الجهة التي كانت تجري إليها.. وبالجملة اجتمعت الأسباب على حفزه.. فكان ما أراده» (4)، بإظهار الآيات على يد أنبيائه، ومن ذلك «أنه تعالى أوصل تلك الرائحة [إلى يعقوب (ع)] على سبيل إظهار المعجزات» (5)، بمواهب الولاية التي وصل إليها النبي يوسف، وأهمها موهبة علم التأويل والتعبير للرؤيا والأحاديث؛ حيث ذكر جل المفسرين أن حقيقة الرؤيا مندرجة في جزء من سبعين جزء من النبوة «وهي من المبشرات، وفيه توجه النفس إلى عالمها واتصالها بمبادئها العالية التي يحصل لها به بعض العلوم الحقة الواقعة على سبيل المشاهدة النفسانية، أو الانطباع والانتقاش الروحانية الصادقة.. و[لها] أسباب ومعدّات وشرائط داخلية وخارجية كالزمان والمكان و فراغ النفس وعلوها واعتياد الصدق والطهارة ونورانية جوهر النفس وقوتها وقدرتها على خرق الحجب السبعة والاعتدال في الأحوال والأفعال بين طرفي الإفراط والتفريط لا سيّما اعتدال مزاجه الشخصي والعضوي والدماغي، وغير ذلك مما هي كالمعدّات للرؤيا الصادقة وأضدادها لضدها... ومعرفة أن الرؤيا من أيّ القسمين.. وأن هذا العلم إلهامي» (6) كان إحدى معاجز يوسف (ع).

### خامساً : موسى والتصرف في الطبيعة

يقول تعالى: ﴿ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِمُ مُوسَى بِآيَاتِنَا إِلَى فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ فَظَلَمُوا بِهَا فَأَنْظَرُ كَيْفَ كَانَ

(1) سورة يوسف، الآيات: 47 . 49.

(2) الطبرسي، مجمع البيان، م.س.، ج5، ص 365.

(3) سورة يوسف، الآية 93.

(4) الطباطبائي، الميزان، م.س.، ج11، ص 243 . 246.

(5) الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، م.س.، ج9، ص 212.

(6) البروجردي، السيد حسين، تفسير الصراط المستقيم، ت: غلام رضا مولانا، قم، انتشارات الصدر، دون تاريخ، ج1،

عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ (103) وَقَالَ مُوسَى يَا فِرْعَوْنَ إِنِّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ (104) حَقِيقٌ عَلَى أَنْ لَا أَقُولَ عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ قَدْ جِئْتُكُمْ بِبَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ فَأَرْسِلْ مَعِيَ بَنِي إِسْرَائِيلَ (105) قَالَ إِنْ كُنْتَ جِئْتَ بِآيَةٍ فَأْتِ بِهَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ (106) فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُبِينٌ (107) وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّاظِرِينَ (108) قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ (109) يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ فَمَادَا تَأْمُرُونَ (110) قَالُوا أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَأَرْسِلْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ (111) يَا نُتُوكَ بِكُلِّ سَاحِرٍ عَلِيمٍ (112) وَجَاءَ السَّحَرَةُ فِرْعَوْنَ قَالُوا إِنَّ لَنَا لَأَجْرًا إِنْ كُنَّا نَحْنُ الْعَالِبِينَ (113) قَالَ نَعَمْ وَإِنَّكُمْ لَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ (114) قَالُوا يَا مُوسَى إِمَّا أَنْ تُلْقِيَ وَإِمَّا أَنْ نَكُونَ نَحْنُ الْمُلْقِينَ (115) قَالَ أَلْقُوا فَلَمَّا أَلْقَوْا سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَرْهَبُوهُمْ وَجَاءُوا بِسِحْرِ عَزِيمٍ (116) وَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ (117) فَوَقَعَ الْحَقُّ وَبَطَلَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (118) فَغَلَبُوا هُنَالِكَ وَانْقَلَبُوا صَاغِرِينَ (119) وَأَلْقَى السَّحَرَةُ سَاجِدِينَ (120) قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ (121) رَبِّ مُوسَى وَهَارُونَ ﴿١﴾.

تظهر في السياق العام لقصاص حياة موسى، والأحداث التي جرت مع بني إسرائيل، معجزتان جرتا على يديه (ع) ليلة الطور. ومطلع الآيات يهتم بالتذكير بأمر موسى كنبى من أنبياء أولي العزم.

#### 1- العصا وتحولها الى ثعبان

في الآية الأولى، الظاهر أن المراد بها هو إلقاء العصا فإذا هي ثعبان، وإخراج يده من جيبه فإذا هي بيضاء، والآيات التي أرسلها الله إليهم بعد ذلك من الطوفان والجراد والقمل والضفادع وغيرها. ولم ينقل القرآن لنبي من الأنبياء من الآيات ما نقله عن موسى (ع). وقوله تعالى: ﴿وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّاظِرِينَ﴾ «الأخبار وردت فيها أن يده (ع) كانت تضيء كالشمس الطالعة عند إرادة الإعجاز بها، إلا أن كونها آية معجزة تدل على أنها كانت تبيض ابيضاضاً لا يشك الناظرون في أنها حالة خارقة للعادة»<sup>(2)</sup>.

﴿فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُبِينٌ﴾ إذ يشير التعبير بـ (المبين) إلى أن تلك العصا تبدلت إلى ثعبان حقاً، ولم يكن سحراً وشعبذة... إذ أن تبديل العصا إلى حية عظيمة معجزة، ولا يمكن تفسيرها بالتحليلات المادية المتعارفة، بل هي من وجهة نظر الإلهي الموحد - الذي يعتبر جميع قوانين المادة محكومة للمشيئة الربانية - ليس فيها ما يدعو للعجب. «غاية ما هنالك أن التبديل إلى حية عظيمة يحتاج عادة إلى ملايين السنين، ولكن في ضوء الإعجاز

(1) سورة الأعراف، الآيات 103 . 122.

(2) الطباطبائي، الميزان، م.س، ج8، ص186.



تقتصر هذه المدّة إلى درجة تتحقق كل تلك التحولات والتكاملات في لحظة واحدة، فتتخذ القطعة من الخشب مثل هذه الصورة في عدّة لحظات. والمعجزة الثّانية للنّبي موسى (ع) التي لها طابع الرجاء والبطانة [أنّ] يده تشع بشدة، ليس لها جانب طبيعي وعادي، بل هي من صنف خوارق العادة، وهي غير ممكنة من دون تدخل قوة فوق طبيعية»<sup>(1)</sup>

وظاهر لفظ (مبين) هو في كونه ثعباناً، فهو إشارة إلى أنّ الصيرورة حقيقية لا تخيلية. والآية من أقوى أدلة جواز انقلاب الشيء عن حقيقته، إذ لو كان ذلك تخيلاً لبطل الإعجاز، ولم يكن لذكر ﴿مبين﴾ معنى مبين، ويدل أيضاً أنه مانع في القدرة من توجه الأمر التكويني إلى ما ذكر وتخصيص الإرادة له. «والحق جواز الانقلاب إما بمعنى أنه تعالى يخلق بدل النحاس ذهباً على ما هو رأي المحققين، أو بأنّ يسلب عن أجزاء النحاس الوصف الذي صار به نحاساً، ويخلق فيه الوصف الذي يصير به ذهباً على ما هو رأي بعض المتكلمين من تجانب الجواهر واستوائها في قبول الصفات، والمحال إنما هو انقلابه ذهباً مع كونه نحاساً لامتناع كون الشيء في الزمن الواحد نحاساً وذهباً، وعلى أحد هذين الاعتبارين توكلأ أئمة التفسير في أمر العصا»<sup>(2)</sup> وهي أول آيات موسى، ثم آية اليد، وقد ذكر الله لها فوائد كثيرة في حياة موسى، منها معجزات: كانفجار الماء من الحجر بعد ضربه بالعصا، كما سيأتي، ومنها أنها (كانت تحارب اللصوص والسباع التي كانت تقصد غنمه، ومنها أنها كانت تشتعل في الليل كاشتعال الشمعة، ومنها أنها كانت تصير كالحبل الطويل فينزع به الماء من البئر العميقة)<sup>(3)</sup>، وهذا معنى قوله: ﴿قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَى غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَآرِبُ أُخْرَى﴾<sup>(4)</sup>.

والكلام في هذه الآية يقع على وجوه، منها ما يتعلق بالمنكرين، خصوصاً الطبيعيين منهم، الذين ينكرون انقلاب العصا ثعباناً. وقد إرتكز هؤلاء على أن الدليل على امتناعه هو أن تجويز انقلاب العصا ثعباناً، يوجب ارتفاع الوثوق عن العلوم الضرورية. ويرتكز هذا الاشكال على أن تجويز تولد الثعبان العظيم من العصا الصغيرة يوجب تجويز تولد الشاب القوي عن العشب الواحد، والحية الواحدة عن الشعير. ومن الواضح أن تجويز هذه الأشياء يوجب السفسطة، ويخالف ما ذكرناه سابقاً من قانون السنخية، وبالتالي تجويز أن العلة منتجة لأي معلول، وأن يكون المعلول ناتجاً من أي علة!!.

(1) الشيرازي، مكارم، الأمثل، م.س، ج5، ص98 . 106.

(2) الألوسي، روح المعاني، م.س، ج9، ص26، 30 . 31.

(3) راجع: الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، م.س، ج7، ص198.

(4) سورة طه، الآية: 8.

وعلى أي حال، فإنّ القول بتجويز انقلاب العادات عن مجاريها، ذهب فيها أهل العلم إلى ثلاثة أقوال:

أ. قول يجوّز ذلك على الإطلاق: «وذلك لأنهم جوّزوا تولد الإنسان وسائر أنواع الحيوان والنبات دفعة واحدة من غير سابقة مادية ولا مدة ولا أصل ولا تربية. وجوّزوا في الجوهر الفرد أن يكون حياً عالمياً قادراً عاقلاً قاصراً من غير حصول ... مزاج ولا رطوبة ولا تركيب.

ب. قول الفلاسفة الطبيعيين: وهو أنّ ذلك ممتنع على الإطلاق، وزعموا أنه لا يجوز حدوث هذه الأشياء ودخولها في الوجود إلا على هذا الوجه المخصوص والطريق المعين.

أما على القول بأنها تحدث لا عن مؤثر فهذا القول باطل في صريح العقل، لأننا إذا جوّزنا حدوث الأشياء لا عن مؤثر ولا عن موجد، فكيف يكون الأمان من تجويز حدوث إنسان لا عن الأبوين، ومن تجويز انقلاب الحبل ذهباً والبحر دماً!

أما على التقدير الثاني وهو إثبات مؤثر ومدبر لهذا العالم، فإما أن يكون موجباً بالذات وإما أن يكون فاعلاً وإما أن يكون فاعلاً بالاختيار. أما على الأول فالإلزامات المذكورة لازمة. وأما على الثاني فلا أشكّ أن جميع الأشياء المذكورة محتملة لأنه لا يمتنع أن يقال: إنّ ذلك الفاعل المختار يخلق بإرادته إنساناً دفعة واحدة لا عن الأبوين وانتقال مادة الجبل ذهباً والبحر دماً، فثبت أنّ الأشياء التي ألزموها علينا واردة على جميع التقديرات ولا دافعة لها البتّة»<sup>(1)</sup>.

ج. وهو قول المعتزلة الذين يجوزون انخراق العادات وانقلابها عن مجاريها في بعض الصور دون بعض. فإنهم قالوا: بعدم تجويز أن يكون الجوهر الفرد موجوداً بالعلم والقدرة والحياة، بل صحة هذه الأشياء مشروطة بحصول نية مخصوصة ومزاج مخصوص<sup>(2)</sup>. وقد جادل بعضهم في الإجابة عن الإشكال كلامياً، سنعرضه أولاً، ثم ننتقل للإجابة عنه فلسفياً.

أما الرد الكلامي فهو:

إن ذوات الأجسام متماثلة في تمام الماهية، وكلّ ما صحّ على الشيء صحّ على بعض الأجسام صفة من الصفات. ومن هذا المنطلق، وجب أن يصبح على كلها مثل تلك الصفة، فينتج، أنه إذا كان هناك جسم، كالعصا، قابلٌ للصفات التي باعتبارها تصير ثعباناً، كان انقلاب العصا ثعباناً أمراً ممكناً لذاته. ولما ثبت أنه تعالى قادر على جميع الممكنات، لزم منه القطع بكونه تعالى قادراً على قلب العصا ثعباناً. ومن الواضح أن هذا

(1) الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، م.س، ج7، ص201 . 204.

(2) راجع: م.ن، ج7، ص201 . 203.

الكلام موقوف على إثبات مقدمات ثلاث:

أنّ الأجسام متماثلة في تمام الذات، وأنّ حكم الشيء حكم مثله، وأنه تعالى قادر على كل الممكنات<sup>(1)</sup>.

أما الرد الفلسفي :

فإن ما حصل ليس من الانقلاب اصلاً، ولا يعارض قانون السخية. والواقع أن هذا الامر يقارب ايضاً قصة ابراهيم والنار، فإن الاحراق من ذاتيات النار، ومع ذلك فانها أصبحت برداً وسلاماً على إبراهيم، وهذا ليس من قبيل سلب الذاتي، وانما من قبيل إيجاد المانع، كما إيجاد الرطوبة المانعة للإحراق، فإن وجود العلة وحدها ( في العلة الناقصة) غير كاف، بل لا بد من تحصيل عدم وجود مانع أيضاً. على أن ما حصل في قضية العصا والثعبان، هو استبدال صورة بصورة، عبر تسليط قانون أعلى على المادة.

فظهر أنّ تصرف موسى في العصا تصرف حقيقي معجز، بتأييد ربّاني، فيه سمة التحدي، وغايته تصديق النبي والإيمان برسالته، أما سحر السحرة فهو «نوع تصرف في حاسة الإنسان بإدراك أشياء لا حقيقة لها في الخارج... وهو صرف الشيء عن وجهه... فإنّ السحرة هم الذين ألقوا بأنفسهم إلى الأرض ساجدين، وذلك للإشارة إلى كمال تأثير آية موسى فيهم وإدهاشهم إياهم فلم يشعروا بأنفسهم حينما شاهدوا عظمة الآية وظهورها عليهم إلا وهم ملقون ساجدون فلم يدروا من الذي أوقع بهم ذلك، فاضطرتهم الآية إلى الخور على الأرض ساجدين والإيمان برب العالمين»<sup>(2)</sup> بعدما رأوا الآية الباهرة، وبطلت تمويهاتهم وظهرت عليهم المعجزات القاهرة في العصا، وتبينوا أنها أمر غيبي لا يقدر عليه غير الله، فمن تلك الآيات: انقلاب العصا ثعباناً عظيماً وأكلها «حبائلهم وعصيهم مع كثرتها، ومنها فناء حبائلهم وعصيهم في بطنها إما بالتفرق وإما بالفناء عند من جوّزه، ومنها عودها عصا كما كانت من غير زيادة ولا نقصان وكل من هذه الأمور يعلم كل عاقل أنه لا يدخل تحت مقدور البشر فاعترفوا بالتوحيد والنبوة وصار إسلامهم حجة على فرعون وقومه»<sup>(3)</sup>.

وبهذا، يستبعد في المعجزة الموسوية أن تفسّر بالتحليل المادي المتعارف في الظواهر الطبيعية الخفية، بل بترجيح التفسير الإلهي المبني على أن جميع قوانين المادة محكومة للمشيئة الربانية، وبالتالي لا غرابة في أن تتبدّل العصا إلى حيوان بقدره خارقة للطبيعة،

(1) راجع: الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، م.س، ج7، ص 204.

(2) الطباطبائي، الميزان، م.س، ج8، ص188 . 190 تفسير قوله: ﴿قال ألقوا﴾.

(3) الطبرسي، مجمع البيان، م.س، ج4، ص712.

مع التنبيه إلى أنّ منشأ عالم الحيوان هو التراب والجميع فيه يعود إليه، غاية الأمر في معجزة موسى(ع) أن «انقلاب» ماهية الخشب إلى حيوان، مختزل في لحظات، تصديقاً لصاحب المعجزة، وإن كان في الطبيعة يحتاج «الانقلاب» إلى ملايين السنين، وهذا التفسير للإعجاز يستند إلى القدرة والتسلط والحاكمية على قوانين الطبيعة، والتي هي لب الولاية التكوينية.<sup>(1)</sup>

## 2- آية انفلاق البحر بالعصا لموسى

وقد ذكرت في عدة موارد في القرآن، وهي قوله تعالى: ﴿وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتْبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ وَجُنُودُهُ بَغِيًّا وَعَدُوًّا حَتَّى إِذَا أَذْرَكَهُ الْعَرَقُ قَالَ آمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنْتُ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ \* الْآنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَكُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ \* فَالْيَوْمَ نُجَذِّبُكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلَقَ آيَةً وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ عَنْ آيَاتِنَا لَغَافِلُونَ﴾<sup>(2)</sup>

وقوله: ﴿وَلَقَدْ أَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِي فَاصْرِبْ لَهُمْ طَرِيقًا فِي الْبَحْرِ يَبَسًا لَا تَخَافُ دَرَكًا وَلَا تَخْشَى \* فَاتَّبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ بِجُنُودِهِ فَغَشِيَهُمْ مِنَ اللَّيْلِ مَا عَشَيْتَهُمْ﴾<sup>(3)</sup>

وقوله: ﴿فَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ اصْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطُّودِ الْعَظِيمِ (63) وَأَرْزَلْنَا تَمَّ الْأَخْرِينَ (64) وَأَنْجَيْنَا مُوسَى وَمَنْ مَعَهُ أَجْمَعِينَ (65) ثُمَّ أَغْرَقْنَا الْأَخْرِينَ (66) إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ﴾<sup>(4)</sup>.

سياق الآيات يبيّن مصير فرعون وأتباعه، وتذكر أنّ الله عبر ببني إسرائيل البحر، بأن يبسه لهم وفرق لهم الماء اثني عشر فرقاً. فلحقهم فرعون وجنوده، وذلك بعدما أجاب الله دعاء موسى، أمر بإخراج بني إسرائيل من مصر، ليعبروا البحر وجاوزوه سالمين، قبل أن يلحق بهم فرعون، ثم أمر الله موسى أن يضرب البحر بعصاه، فانفلق اثني عشرة فرقاً لكل جماعة طريق يابس، فارتفع ماء البحر بين كل طريقين كالجبل، فظهرت في الماء أخاديد ينظر كل فريق إلى الآخر. فلما دخل آخر اتباع فرعون البحر، وهم أولهم أن يخرج، انطبق الماء. «وكان ذلك معجزة لموسى(ع).. لما أغرق الله فرعون وقومه أنكر بعض بني إسرائيل غرق فرعون وقالوا هو أعظم شأنًا من أن يغرق فأخرجه الله حتى رآه فذلك قوله تعالى: ﴿فَالْيَوْمَ نُجَذِّبُكَ بِبَدَنِكَ﴾ أي نلقيك على نجوة من الأرض وهي المكان المرتفع بجسدك من

(1) راجع: الشيرازي، مكارم، الأمثل، م.س، ج5، ص98 . 99.

(2) سورة يونس، الآية: 90 . 92.

(3) سورة طه، الآية: 77 . 78.

(4) سورة الشعراء، الآية: 63 . 67.

غير روح ﴿لِتَكُونَ لِمَنْ خَلَقَ آيَةً﴾.. وفيه من الآية أنه غرق مع القوم وأخرج هو من بينهم وكان ذلك آية<sup>(1)</sup>، أي معجزة جرت على بني موسى، وحجة مصدقة لنبوته وولايته التكوينية؛ لأن «معرفة الأنبياء الحقيقيين من المزيّفين لا يتيسر إلا عن طريق المعجزة وهذه المعجزة يمكن أن تكون بذاتها دعوة وكتاباً سماوياً للنبي، ويمكن أن تكون أموراً أخرى من قبيل المعجزات الحسية والجسمية. وتلقى موسى (ع) معجزتين كبيرتين من الله، يبيّن القرآن فيقول: ﴿وَمَا تَلَكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى﴾<sup>(2)</sup> المعجزة المهمة الثانية ﴿وَاضْمُمْ يَدَكَ إِلَى جَنَاحِكَ تَخْرُجَ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ آيَةً أُخْرَى﴾<sup>(3)</sup>...المهم في المعجزة هو عدم استحالتها عقلاً، وهذا يصدق هنا...فالعمل الإعجازي هنا اختصر كل تلك المراحل التي كان يجب أن تطوى خلال سنين في لحظة واحدة، وهذا ليس محالاً عقلاً بل هو خارق للعادة.. ولا مانع من أن يظهر عامل أقوى من الطبيعة بشكل آخر<sup>(4)</sup>.

وهكذا يمكن الاستنتاج أنّ قصة موسى حفلت بالكثير من الآيات المعجزة: بدءاً بالآية الكبرى التي استند إليها موسى (ع) في مطلع دعوته، وهو ما جاء في قوله تعالى: ﴿فَأَرَاهُ الْآيَةَ الْكُبْرَى﴾<sup>(5)</sup>، التي هدم بها دولة فرعون، كما أنّ القرآن يتيسر إلى مجموع آيات لموسى (ع) في قوله: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى تِسْعَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ﴾<sup>(6)</sup> وهي على التوالي:

1. تحول العصا إلى ثعبان عظيم (طه/20).
2. خروج يده بيضاء تشع نورا (طه/22).
3. الطوفان (الأعراف/33).
4. الجراد الذي أباد زراعة قوم فرعون (الأعراف/133).
5. القمل (الأعراف/133).
6. الضفادع (الأعراف/133).
7. الدم والابتلاء العام بالرعاف، أو تبديل نهر النيل إلى لون الدم (الأعراف/133).
8. فتح طريق في البحر (البقرة/50).

(1) الطبرسي، مجمع البيان، م.س، ج5، ص198 . 199 في تفسير قوله: ﴿وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ﴾، وج7، ص299 . 301.

(2) سورة طه، الآية:17.

(3) سورة طه، الآية:22.

(4) الشيرازي، مكارم، الأمثل، م.س، ج9، ص382-385.

(5) سورة النازعات، الآية:20.

(6) سورة الإسراء، الآية:101.

9. نزول المن والسلوى من السماء (البقرة/57).

وهناك معجزات أخرى منها:

10. انفصال جزء من الجبل ليظلمهم (الأعراف/17).

11. الجفاف ونقص الثمرات (الأعراف/130).

12. عودة الحياة إلى المقتول (البقرة/73).

13. الاستفادة من ظل الغمام (البقرة/57).

ويظهر أنّ المقصود من الآيات التسع هو المعاجز المرتبطة بفرعون وأصحابه، وليست تلك المتعلقة ببني إسرائيل: كالمن والسلوى وتفجر العيون من الصخور<sup>(1)</sup> كقوله تعالى: ﴿وَإِذِ اسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرِبَهُمْ كُلُوا وَاشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ اللَّهِ﴾<sup>(2)</sup>.

ومهما يكن من أمر، فإن موسى(ع) كان مصحوباً بالآيات والسلطان كما في قوله: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُّبِينٍ﴾<sup>(3)</sup>، والمراد بالآيات هي المعجزات الخارقة التي جرت على يديه، أما السلطان فهو «البرهان والحجة القاطعة التي تتسلط على العقول والأفهام فيعم الآية المعجزة والحجة العقلية. وليس من البعيد أن يكون المراد بإرساله بسلطان مبين، أنّ الله سلّطه على الأوضاع الجارية بينه وبين آل فرعون ..»<sup>(4)</sup>.

فكانت قصة رسالة موسى الكليم من أوضح مصاديق العزة الإلهية والولاية التكوينية في زمانه، فهو أكثر الأنبياء ذكراً في القصص القرآني حيث «ذكر اسمه في مئة ونيف وثلاثين موضعاً منه في بضع وثلاثين سورة، وقد اعتني بتفصيل قصته أكثر من غيره»<sup>(5)</sup>.

### سادساً : عيسى(ع) والخلق والاحياء

وردت في القرآن آيات تصرّح بكرامة مريم المحدثّة، وبشارتها بمعجزة مولد المسيح. منها قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ \* وَيُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَمِنَ الصَّالِحِينَ﴾<sup>(6)</sup>.

(1) راجع: الشيرازي، مكارم، الأمثل، م.س، ج9، ص115 . 118.

(2) سورة البقرة، الآية: 60.

(3) سورة الشعراء، الآية: 63 . 67.

(4) الطباطبائي، الميزان، م.س، ج10، ص315. (تفسير الآية 96 من سورة هود).

(5) م.ن، ج10، ص314.

(6) سورة آل عمران، الآيتان: 45 . 46

فالمقصود بلفظ الملائكة هنا جبريل(ع)، والتعبير بصيغة الجمع إما على نحو التعظيم لأمره، أو كان معه ملائكة دونه في المرتبة يعملون تحت أمره. ومطلع الآية يقص خارقة ولادة عيسى وكيف بشرت الملائكة مريم بأمر من الله، وأنه سيهب لها ولداً مقرباً إلى الله وله مقام مرموق في الدنيا والآخرة. كما أنّ الآية تدل على كون مريم محدثة تكلمها الملائكة وهي تسمع كلامهم ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ﴾<sup>(1)</sup>، إخبار لها بما لها عند الله من الكرامة والمنزلة، فاصطفأؤها هو تقبلها لعبادة الله، وتطهيرها هو اعتصامها بعصمة الله، فهي مصطفىة معصومة. وإختصاصها بالعصمة من بين النساء دلالة على علو شأنها العجيب في ولادة المسيح(ع)، وقد عدّه الله من أنباء الغيب، نظير ما عدّت قصة يوسف التي توحى إلى رسول الله(ص). «والظاهر أنّ هذه البشارة هي التي يشتمل عليها قوله تعالى...: ﴿فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا...﴾<sup>(2)</sup> فتكون البشارة المنسوبة ههنا هي المنسوبة إلى الروح هناك. ويدلّ على معاينتها الملك زيادة على سماعها صوته»<sup>(3)</sup>.

أمّا توصيف المسيح بأنه كلمة الله، فهو وصف سبق ذكره في أنجيل العهد الجديد واستعيد في القرآن. ونجد في التفاسير عدّة توجيهات في الداعي لإطلاق الكلمة على المسيح، ويبدو أقربها إلى الذهن هو في كون ولادة المسيح خارقة للعادة، وتقع ضمن قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾<sup>(4)</sup>.

كما أنّ لفظة «الكلمة» وردت في القرآن بمعنى «المخلوق»: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مَدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي﴾<sup>(5)</sup>، ففي هذه الآية ﴿كلمات ربّي﴾ هي مخلوقات الله. «ولما كان المسيح أحد مخلوقات الله العظيمة فقد سمّي بالكلمة، وهذا يتضمن رداً على الذين يقولون بألوهية المسيح»<sup>(6)</sup>، فيكون مولوداً مباركاً عبداً لله من دون أن يكون له أب، على غير سنة الله في المخلوقات الحيّة بواسطة التزاوج، بل كان حمل مريم العذراء البتول بالمسيح مظهراً لقدرة الله، وعظمة إعجازه، إذا أراد فعلاً يكون؛ حيث ترتبت على ولادة عيسى معجزات أجراها الله على يدي مريم(ع) لحفظها، ورد التهمة عنها، وإثبات براءتها من الفحشاء، والتأكيد

(1) سورة آل عمران، الآية: 43.

(2) سور مريم، الآية: 19.

(3) الطباطبائي، الميزان، م.س، ج3، ص168-169. (تفسير الآية 45 من سورة آل عمران ﴿إذ قالت الملائكة يا مريم إن الله يبشرك...﴾.

(4) سورة يس، الآية: 82.

(5) سورة الكهف، الآية: 109.

(6) مكارم الشيرازي، الأمثل، م.س، ج2، ص336.

على قربها من الله وبلوغها مقام الاصطفاء والولاية. ومن هذه الكرامات ما ورد في القرآن عن عودة الحياة إلى النخلة الميتة والخشبة الجامدة، وظهور ثمار النخلة في فصل الشتاء البارد، وجريان الماء في نهر السريّ بعدما كان جافاً؛ وهي معجزات ظاهرة وكرامات أجزاها الله بمشيئته على يدي مريم، رغم أنّ هذه الخوارق والآيات تظهر غالباً من الأنبياء والرسل والأولياء. وهذا معنى قوله تعالى: ﴿فَنَادَاهَا مِنْ تَحْتِهَا أَلَا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا (24) وَهَٰؤُلَاءِ بِذُنُوبِهِمْ لَمَنَعُوا آبَاءَهُمْ إِذْ يَأْتِيهِمُ الرِّسَالُ بَشِيرًا مِثْلَ آبَاءِهِمْ لَا يُؤْمِنُونَ بِالرِّسَالِ بَشِيرًا مِثْلَ آبَائِهِمْ لَا يُؤْمِنُونَ بِهَا وَالرِّسَالَاتُ حَقٌّ عَلَىٰ الَّذِينَ آمَنُوا لَوْلَا رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ لَسَاءَ جُزَاءً (25) فَكُلِّي وَاشْرَبِي وَغَدَا بِكُ عَيْنَاءً (1)﴾. وأما المراد بالكلمة فقد قيل: إنّ المراد به المسيح، من جهة أن من سبقه من الأنبياء بشروا به بعنوان أنه مُنجي بني إسرائيل، وربما يساعد على هذا المعنى ما ورد في العهدين، لكن القرآن خال منه، بل القرآن يعدّ عيسى ابن مريم مبشراً لا مبشراً به. وظاهر قوله: ﴿اسْمُهُ الْمَسِيحُ﴾ أن المسيح اسم الكلمة، لا اسم من تقدّمت في حقه الكلمة. وقد استحسّن الطباطبائي أن يكون المراد به عيسى، من جهة كونه كلمة الإيجاد. بهذا المعنى فإن قوله: ﴿كُنْ﴾ إنما اختصّ عيسى، مع كونه إنساناً، فإن كل شيء موجود بكلمة كن التكوينية؛ لأنّ سائر الأفراد من الإنسان تجري ولادتهم على مجرى الأنساب العادية، تماماً كما تُسند سائر المسببات إلى أسبابها. ولكن لما كانت ولادة عيسى ليست كذلك، وفقدت بعض الأسباب العادية، كان وجوده (ع) بمجرد كلمة كن التكوينية، فكان نفس الكلمة، ويؤيده قوله: ﴿وَكَلَّمْتُهُ لَقَّاهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ﴾ (2)، وقوله: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (3). (4)

وعلى أي حال «فالمسيح هو الممسوح به؛ لأنه كان مسيحاً باليمن والبركة.. لكن الذي يمكن أن يعوّل عليه أنّ هذا اللفظ إما الملك وإما المبارك.. وتقييد عيسى بابن مريم مع كون الخطاب في الآية لمريم للتنبيه على أنه مخلوق من غير أب، ويكون معروفاً بهذا النعت، وأنّ مريم شريكته في هذه الآية، كما قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاهَا وَابْنَهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ (5) وجيهاً في الدنيا والآخرة ومن المقربين، معنى المقربين مقرب عند الله داخل في صف الأولياء والمقربين من الملائكة. والآية تدل على أنّ هذا التقرب حقيقته سبق الإنسان سائر أفراد نوعه في سلوك طريق

(1) سورة مريم، الآية: 24-26.

(2) سورة النساء، الآية: 171.

(3) سورة آل عمران، الآية: 59.

(4) راجع: الطباطبائي، الميزان، م.س، ج3، ص170.

(5) سورة الأنبياء، الآية: 91.



العود إلى الله»<sup>(1)</sup>.

وفي معانٍ أخرى إطلاق اسم «المسيح» على عيسى فيه تفصيل، بين كونه يمسخ بيده على من يؤس من مرضه فيشفيه المسح بإذن الله، وهذه موهبة خصّصت له منذ البداية، ولهذا السبب وُصف بالمسيح قبل ولادته المعجزة، وبين كونه (ع) قد مسح الله عنه الرجس والدنس وطهره من الإثم، وهذه المواهب مقدمات لمعاجزه اللاحقة منذ المهد إلى الكهولة؛ حيث «تشير الآية التي بعدها إلى إحدى فضائل ومعاجز عيسى (ع) وهي تكلمه في المهد ﴿وَيُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَمِنَ الصَّالِحِينَ﴾...ولمّا لم يكن من الممكن أن يولد نبي في رحم غير طاهرة، فإنه يؤكد بهذا الإعجاز طهارة أمه (ع)، والظاهر من آيات سورة مريم أنه (ع) تكلم منذ بداية تولده مما يستحيل على كل طفل أن يقوم به في هذا العمر عادة، وبهذا كان كلامه (ع) في المهد معجزة كبيرة.. ولعل ذكر الكلام في الكهولة مقارناً للحديث في المهد إشارة أن كلامه (ع) في المهد مثل كلامه في الكهولة والكمال. وتشير الآية كذلك إلى أنّ المسيح لا ينطق إلا بالحق منذ ولادته حتى كهولته»<sup>(2)</sup>.

وهذا معنى كونه يكلم الناس في المهد بمعان تامة يعتنى بها العقلاء؛ بحيث يكون كلام موزون من مولود في المهد بهذه الصفة، آية خارقة للمتعارف في خلق الجنين، فـ ﴿قَالَتْ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾<sup>(3)</sup>، فقوله: ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾ تعبير عن سرعة الخلق في لفظ «كن»، والذي يشير إلى إرادة الله التامة الغنية عن نظام العلية. و«من الجدير بالالتفات أنه بشأن خلق عيسى قال: «يخلق» ولكن بشأن خلق يحيى قال: «يفعل»<sup>(4)</sup> ولعلّ هذا الاختلاف في التعبير ناشئ من اختلاف طريقة خلق هذين النبيين، فأحدهما خلق بطريقة طبيعية، والآخر خلق بطريقة خارقة للطبيعة. وهناك ملاحظة أخرى وهي أنّ هذه الآيات تنكر في بدايتها محادثة الملائكة مع مريم، وهنا محادثتها مع الله، وكأنها بلغ بها الوجد والجذبة الإلهية أن زالت الوسائط واتصلت مع مبدأ العزة، فأخذت تحدثه وتسمع منه مباشرة»<sup>(5)</sup>.

وكسائر معاجز الأنبياء، فإن القرآن أرجع منشأ هذه المعاجز إلى العلم والحكمة. فقد ذكرت الآيات بقية مواهب المسيح في قوله تعالى: ﴿وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ

(1) الطباطبائي، الميزان، م.س، ج3، ص171.

(2) مكارم الشيرازي، الأمل، م.س، ج2، ص337.

(3) سورة آل عمران، الآية: 47.

(4) سورة آل عمران، الآية: 40.

(5) مكارم الشيرازي، الأمل، م.س، ج2، ص338.

وَالْإِنْجِيلِ<sup>(1)</sup>، وقد جاءت هذه الآية تالية لما وصف به المسيح(ع) من فضائل سابقة، وهي الوجاهة في الدنيا والآخرة، والقرب من الله، والتكلم في المهدي، ودخوله في زمرة الصالحين. أما في هذه الآية فذكر موهبتين أساسيتين، ستصف بهما المسيح وهما : علم الكتاب والحكمة العملية، ومن مصاديقها التوراة والإنجيل. وهنا إشارة إلى أن من يكون نبياً وإماماً، فإن إمامته وولايته على الخلق يجب أن تكون مقيّدة بالعلم والمعرفة الربانية. ثم لا بدّ أن تظهر على يديه خوارق باهرة تدل على اتصاله بالله، لتوكيد رسالته والاعتراف بها، حتى تكتمل الهداية الإنسانية إلى الكمال. وهذا ما أشارت إليه الآيات السابقة؛ حيث ورد الكلام عن علم المسيح وكتبه السماوية، ثم أشارت إلى معجزاته؛ ليكون المترتب عليها هو هداية بني إسرائيل المنحرفين عن شريعة التوراة.

وهذا مضمون قوله تعالى: ﴿وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ \* وَرَسُولاً إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطَّيْرِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدْخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّكُمْ﴾<sup>(2)</sup>.

تأتي هذه الآيات لتشير الى معجزات أخرى بعد كلامه وهو في المهدي. فمعنى الخلق في الآية هو جمع أجزاء الشيء، ويظهر من الآية نسبة الخلق الى غير الله تعالى وإن فُيد بالاذن. وكذلك في قوله: ﴿أُحْيِي الْمَوْتَى﴾؛ «حيث علق الإحياء بالموتى وهو جمع دلالة، ولا أقل من الإشعار بالكثرة والتعدد وكذا قوله: ﴿بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ سيق للدلالة على أنّ صدور هذه الآيات المعجزة منه(ع) مستند إلى الله من غير أن يستقلّ عيسى بشيء من ذلك»<sup>(3)</sup>. ويظهر أنّ الوجه في بداية الآية بذكر بعث الحياة في الموتى، إشارة إلى أنّ دعوة الأنبياء غرضها الحياة الحقيقية، لذلك بدأت الآية بذكر معجزات المسيح في إعادة خلق الحياة من جديد في الكائنات. ونسبت هذا الإعجاز إلى نفس المسيح على لسانه بقوله: ﴿إِنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ﴾ لا على طريقة الإحياء التدريجي للكائنات التي يتحقق عبر الزمان الطويل، وإنما بسرعة هائلة بحيث يتحول التراب إلى كائن حي. وهذا برهان واضح على ارتباط المسيح بعالم ما وراء الطبيعة، واطلاعه على أسرار الملكوت، بفضل موهبة علمه بالكتاب والحكمة، من هنا جاء في تفسير قوله: ﴿إِنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ﴾ «أنّ هذه الآيات كانت تصدر منه

(1) سورة آل عمران، الآية: 48.

(2) سورة آل عمران، الآية: 48 . 49.

(3) الطاطبائي،الميزان، م،س، ج3، ص176.

صدوراً خارجياً لا أنّ الكلام مسوق لمجرد الاحتجاج والتحدي. على أنّ ما يحكيه الله من مشافهته لعيسى يوم القيامة يدلّ على وقع هذه الآيات أتمّ الدلالة، قال: ﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَالِدَتِكَ﴾ إلى أن قال: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِأِذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا﴾<sup>(1)</sup> وقوله: ﴿وَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدْخُرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ﴾ وهذا إخبار بالغيب المختصر بالله ومن خصّه من رسله بالوحي، وهو آية أخرى، وإخبار بغيب صريح التحقق لا يتطرق إليه الشك فإنّ الإنسان لا يشكّ عادة فيما أكله ولا فيما ادخره في بيته»<sup>(2)</sup>

وهذا بيان قرآني بأنّ للمسيح القدرة على الكشف عن أسرار الخلق المحبوبة، ودليل على أنه (ع) يتلقى علمه من مصادر غيبية. كما تجدر الإشارة إلى أنّ الوحي «لم يقيد هذه الآية بإذن الله» مع أنّ الآية لا تتحقق إلا بإذن منه تعالى، كما قال: ﴿وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾<sup>(3)</sup> لأنّ هذه الآية عبر عنها بالإنباء، وهو كلام قائم بعيسى يُعدّ فعلاً له فلا يليق أن يسند إلى ساحة القدس، بخلاف الآيتين السابقتين أعني الخلق والإحياء، فإنهما فعل الله بالحقيقة ولا ينسبان إلى غيره إلا بإذنه»<sup>(4)</sup>.

هذا المورد القرآني وما سيأتي، يصرح بأثر المسيح في عالم التكوين والخلق، وأنه (ع)، من حيث ولايته، يقدر على الأفعال الخارقة للطبيعة. ويشهد على ذلك استعمال أفعال «أبرى» و«أحيى الموتى» بصيغة ضمير المتكلم، والتي تدلّ على أنها من فعل المسيح نفسه، ووقعت بالفعل، وما الولاية التكوينية إلا القول بأنّ الأنبياء والأئمة والأولياء يستطيعون أن يتصرفوا في عالم الخلق بإذن الله، وهذا مقام أرفع من مقام الولاية التشريعية. وبذلك يتضح جواب الذين ينكرون الولاية التكوينية، ويقولون إنّ مهمة الأنبياء تنحصر في الدعوة إلى الله وإبلاغ رسالته وأحكامه، وقد يتوسلون أحياناً بالدعاء إلى الله في بعض الأمور التكوينية، وأنّ هذا كل ما يقدر عليهم. ورغم أن الدعاء هو أحد وسائل الولاية وأدواتها، فإنّ هذه الآية والآيات الأخرى تفيد غير ما يقول به هؤلاء. كما يُستنتج من هذه الآية أنّ كثيراً من معجزاتهم، على الأقل، قد فعلوها بأنفسهم، وإن كان ذلك بإذن الله. على أنّ «تكرار القول «بإذن الله» في الآية من أجل أن لا يبقى عذر لمدعيّ ألوهية المسيح»<sup>(5)</sup>.

(1) سورة المائدة، الآية: 110.

(2) الطباطبائي، الميزان، م.س، ج3، ص176.

(3) سورة غافر، الآية: 78.

(4) الطباطبائي، الميزان، م.س، ج3، ص176-177.

(5) مكارم الشيرازي، الأمثل، م.س، ج2، ص341 342.

وسياق قوله تعالى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾<sup>(1)</sup> تصريح بنفي ألوهية المسيح، بوصف الله له على كيفية خلقه، وبأنه يطابق كيفية خلق آدم، وأن مجموع أجزائه من تراب، ثم أمر بأن يكون فتكون من غير أب، دون أن يخرج عن بشريته؛ لذلك «يظهر من الآية أن خلقه عيسى كخلق آدم خلقه طبيعية كونية وإن كانت خارقة للسنة الجارية في النسل. على أن عمدة ما سبق لبيان قوله: ﴿ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ﴾ أنه تعالى لا يحتاج في خلق شيء إلى الأسباب حتى يختلف حال ما يريد خلقه من الأشياء بالنسبة إليه تعالى بالإمكان والاستحالة، والقرب والبعد، باختلاف أحوال الأسباب الدخيلة في وجوده، فما أَرَادَهُ وَقَالَ لَهُ كُنْ كَانَ، من غير حاجة إلى الأسباب الدخيلة عادة»<sup>(2)</sup>؛ فتكون الإرادة والقدرة والعلم والحكمة الإلهية وراء معجزات المسيح منذ ولادته إلى ارتفاعه إلى السماء، فهو (ع) الكلمة الإلهية في كل أفعاله، كما هو صريح قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ﴾<sup>(3)</sup>. والإشارة بوصفه بالكلمة أنه مخلوق بشري؛ لأن «الكلمات مخلوقة من قبل الله كما أن الموجودات في الكون في مخلوقاته تحكي صفات خالقها وعظمتها، وعيسى يعتبر إحدى كلمات الله البارزة الأهمية، لكونه من غير أب إضافة إلى أنه يتمتع بمقام الرسالة الإلهية، «وروح منه» تدل على عظمة تلك الروح التي خلقه الله وأودعها في المسيح»<sup>(4)</sup>؛ بمعنى أن كلمة (كن) التي أودعها الله مريم البتول، لم تكون خلق المسيح بقانون العلية المعهود، مع أن كل نظام الخلق كلمة لله، لكن بخصوص الكلمة في عيسى (ع) هي تجريد خلقه من الأسباب العادية في تولده، وتخصيص منشأ تكونه بالروح الإلهي، والأمر الرباني، كما تصرح به آية ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾<sup>(5)</sup>. ولما كانت كلمة (كن) التكوينية منشأ كينونة المسيح (ع) ومعنى (كن) هي الأمر، إذن يكون المسيح روحاً من الله<sup>(6)</sup>.

ثم إن سياق قصة المسيح، وتعدادها لمعجزاته المختصة ظاهراً به (ع)، يفيد بأنها

(1) سورة آل عمران، الآية: 60.

(2) الطباطبائي، الميزان، م.س، ج3، ص188. (تفسير الآية 59 من سورة آل عمران) ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾.

(3) سورة النساء، الآية: 171.

(4) مكارم الشيرازي، الأمل، م.س، ج3، ص357 . 359.

(5) سورة الإسراء، الآية: 85.

(6) راجع: الطباطبائي، الميزان، م.س، ج5، ص131. (تفسير قوله تعالى ﴿انما المسيح عيسى بن مريم رسول الله﴾.

(النساء، الآية 171)

نعمة عليه وعلى أمه مريم، وبشارة لها بأنه (ع) حامل للآيات الباهرة التي ستظهر على يديه، وتكون منة الله عليه وعليها (ع). وبهذا المعنى فإن مواهب المسيح (ع) ومعجزاته التي اختص بها، هي بعينها كرامات لمريم، وأنها مهد للآيات اللاحقة في حياة المسيح. «فهما معاً منعمان بالنعمة الإلهية كما قال تعالى: ﴿يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَالِدَتِكَ إِذْ أَيَّدتُّكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ﴾<sup>(1)</sup>، وإلى ذلك يشير بقوله: ﴿وَجَعَلْنَاهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ﴾<sup>(2)</sup>؛ حيث عدّهما معاً آية واحدة لا آيتين».<sup>(3)</sup>

على أن تذييل خلق الطير بذكر الإذن من غير أن يكتفي بالإذن المذكور في آخر الجملة، هو عناية خاصة لعظمة أمر الخلق. من هنا، اختصّ بذكر الإذن بعده من غير أن ينتظر آخر الكلام، وذلك صوتاً لقلوب السامعين من أن يخطر فيها أن غير الله يستقلّ بإفاضة الحياة.<sup>(4)</sup>

وقوله: ﴿وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِي﴾<sup>(5)</sup> إخراج الموتى كناية عن إحيائها، وفيه عناية ظاهرة بأن الإحياء جرى على يديه (ع) بحق موتى مقبورين، بإفاضة الحياة عليهم وإخراجهم من قبورهم إلى حياة دنيوية. كما أن قوله: ﴿رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ﴾<sup>(6)</sup> يفيد أنّ الحواريين كانوا يسألون إنزال المائدة من السماء بدعاء عيسى ومسالته، وبإعجاز منه (ع) لما رأوه من آيات كثيرة، وما إقترنت به حياته من آيات إلهية كبرى. وهم ما يزالون يرون ثمرات إيمانه، من أفعال خارقة واستجابة لدعائه<sup>(7)</sup>.

فالمسيح (ع) بنفسه جعله الله وأمه آية كما قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً﴾<sup>(8)</sup> للانتباه إلى أنه من دون أب تكوّن وأن ولادته بذاتها من آيات الله الكبرى وحمل مريم به من دون أن يقربها بشر، فهما (ع) وجهان لآية واحدة تشهد على قدرة الله. وفي مورد قرآني آخر وصفه الله بأنه عبد الله، ومنعم عليه، ومجعول مثلاً لقومه، وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّ هُوَ إِلَّا عَبْدٌ أَنْعَمْنَا عَلَيْهِ وَجَعَلْنَاهُ مَثَلًا لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ﴾<sup>(9)</sup>. والشاهد فيها أن المقصود

(1) سورة المائدة، الآية: 110.

(2) سورة الأنبياء، الآية: 91.

(3) الطباطبائي، الميزان، م.س، ج6، ص185. (تفسير الآيات 110-111 من سورة المائدة).

(4) راجع: الطباطبائي، الميزان، م.س، ج6، ص186. (تفسير الآيات 110-111 من سورة المائدة).

(5) سورة المائدة، الآية: 110.

(6) سورة المائدة، الآية: 114.

(7) راجع: الطباطبائي، الميزان، م.س، ج6، ص197. (تفسير الآية 113 من سورة المائدة).

(8) سورة المؤمنون، الآية: 50.

(9) سورة الزخرف، الآية: 59.

بالمثل «كونه آية عجيبة إلهية يسير ذكره كالأمثال السائرة، والمعنى: ليس ابن مريم إلا عبداً متظاهراً بالعبودية أنعمنا عليه بالنبوة وتأييده بروح القدس وإجراء المعجزات الباهرة على يديه، وجعلناه آية خارقة نصف به الحق لبني إسرائيل.... ﴿وَإِنَّهُ لَعَلَّمٌ لِلسَّاعَةِ﴾ والمعنى أن عيسى يعلم به الساعة في خلقه من غير أب وإحياء الموتى فيعلم به أن الساعة ممكنة»<sup>(1)</sup>.

### سابعاً: آصف بن برخيا ونموذج القدرة خارج اطار النبوة

رغم أن آصف بن برخيا كان يعيش في زمن سليمان، الا أننا فضلنا تأخيره الى هنا لخصوصية فيه، وهي كونه ممن ظهرت على يديه الولاية التكوينية من خارج دائرة الانبياء.

وعلى أي حال، فقد قال تعالى حكاية على لسان سليمان: ﴿قَالَ يَا أَيُّهَا الْمَلَأَ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ﴾<sup>(2)</sup>؛ حيث طلب سليمان إحضار عرش ملكة سبأ قبل أن تصل إليه وقومه، فأراد (ع) علامة ظاهرة على إحدى مواهبه الإعجازية، ودلالة باهرة على نبوته.

هذا المعنى تفيدته الآيات التالية: ﴿قَالَ عِفْرِيَّتٌ مِنَ الْجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ﴾<sup>(3)</sup>. هنا لفظ (أتي) «يحتمل أن يكون مضارعاً وأن يكون اسم فاعل، وهو الأنسب بمقام ادعاء الإتيان به في المدة المذكورة في قوله: (قبل أن تقوم من مقامك)... وكان (ع) يجلس من الصبح إلى الظهر في كل يوم، وقيل: أي قبل أن تستوي من جلوسك قائماً»<sup>(4)</sup>.

هذا مقال أحد جنود سليمان وعرضه لكيفية قدرته على إحضار العرش، لكن أعقبه عرض آخر لقدرة إنسي أسرع فعلاً من الأول. وذلك قوله تعالى: ﴿قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رآه مُسْتَقَرًّا عِنْدَهُ قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي ءَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ﴾<sup>(5)</sup>.

وفسرت بأن «مقابلته لمن قبله دليل على أنه كان من الإنس، وقد وردت الروايات عن أئمة أهل البيت (ع) أنه كان آصف بن برخيا وزير سليمان ووصيه، وقيل هو الخضر (ع)، وقيل هو

(1) الطباطبائي، الميزان، م.س، ج18، ص102-103. (تفسير الآيتين 59 و61 من سورة الزخرف)

(2) سورة النمل، الآية 38.

(3) سورة النمل، الآية 39.

(4) الألويسي، روح المعاني، م.س، ج19، ص265.

(5) سورة النمل، الآية 40.

رجل كان عنده اسم الله الأعظم الذي إذا سئل به أجاب.. وأياً ما كان ففصل الكلام مما قبله من غير أن يعطف عليه للاعتناء بشأن هذا العالم الذي أتى بعرشها إليه (ع) في أقل من طرفة العين، وقد اعتنى بشأن علمه أيضاً إذ نكّر فقيل: علم من الكتاب أي علم لا يحتمل اللفظ وصفه، والاسم الأعظم الذي له التصرف في كل شيء [ليس] من قبيل الألفاظ ولا المفاهيم التي تدل عليها وتكشف عنها الألفاظ، بل إن كان هناك اسم له هذا الشأن فهو حقيقة الاسم الخارجية التي ينطبق عليها مفهوم اللفظ نوعاً من الانطباق وهي الاسم حقيقة واللفظ الدال عليها اسم الاسم.

... ويتحصل أنه كان له من العلم بالله والارتباط به ما إذا سأل ربه شيئاً لم يتخلف عن الاستجابة ويتبين أن هذا العالم لم يكن من سنخ العلوم الفكرية التي تقبل الاكتساب والتعلم<sup>(1)</sup>. وقد ظهر مقام آصف في سرعة إحضار العرش الذي طلبه سليمان، وبيان ولاية وصيّيه وخليفته في الإمامة.

والوصف المذكور في قوله تعالى ﴿عنده علم من الكتاب﴾ مشعر بالعلوية، بمعنى أن هذا الوصف جعله جديراً بهذا الإعجاز. وبملاحظة أن آصف لم يكن نبياً، فإن الآية تدل على أن غير الأنبياء يمكن أن يكون لهم علمٌ لدنيّ، وعرف في الآية بعلم الكتاب، وهو علم متعلق بجوهر الأديان، أي العلم بالسنن الكونية والشريعة بحسب التكوين. وهو صنف من أصناف العلوم اللدنية مثل: علم التأويل، وعلم تأويل الأحاديث، وعلم شهادة الأعمال، وعلم فصل الخطاب، وعلم منطق الطير وغيرها. وقد نبّه القرآن إلى هذا الصنف من علم الكتاب في أكثر من مورد مثل قوله:

﴿وَلَوْ أَنَّ قُرْآنًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كَلِمَ بِهِ الْمَوْتَى بَلْ لَئِنَّ اللَّهَ لَمُنْذِرٌ جَمِيعًا﴾<sup>(2)</sup>. وهي تدل على إمكان حصول هذه المعجزات وتحقيقها بحقيقة القرآن لولا عدم إذن الله لنبيه (ص) في فعلها وإيجادها في الخارج، بما لدى النبي من ولاية تكوينية على الأشياء. ومنها قوله ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ لَضُرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾<sup>(3)</sup>. وهي تدل على أن الكتاب الشريف في ذاته لو وضع على جبل فإنه لا يتصدّع، فيكون المراد هو أن نزول حقيقة القرآن على الذات الحقيقية الخفية للجبل يُوجب تصدّعه. ومنها قوله ﴿أتاني الكتاب﴾<sup>(4)</sup> تكشف عن مواهب النبي الظاهرة، بأن إيتاء

(1) الطباطبائي، الميزان، م.س، ج15، ص 307-308.

(2) سورة الرعد، الآية 31.

(3) سورة الحشر، الآية 21.

(4) سورة مريم، الآية 30.

الكتاب موهبة غير جعل النبوة، وإنما هي مقام غيبي ذو رتبة أخرى، وعلم لدني يقترن أحياناً بالنبوة.

فالذي عنده علم من الكتاب بإمكانه أن يحيط بالأشياء على قدر سعة علمه به. ومن الذين مُنحوا نصيباً من هذا العلم هو آصف بن برخيا حيث لم تذكره الآية بأنه نبي ولا مرسل، وإنما وصفته بامتلاكه لعلم من الكتاب وهو علم غير كسبي، ومع ذلك مصنّف في الحجج الإلهية الذين لهم قدرة على الإعجاز، وفي مثالنا قدرة آصف على إحضار عرش بلقيس بواسطة هذا العلم اللدني. ويكشف عن أن له مقاماً عالياً، واصلًا إلى درجة العبودية والطاعة المتصف بها الأولياء والمقربون لله، والمطلعون على الكتاب الملكوتي الواقعي الذي يحيط بالعوالم الغيبية. ولعل هذا ما تشير إليه الآيات القرآنية مثل قوله: ﴿وما من غائبة في السماء والأرض إلا في كتاب مبين﴾<sup>(1)</sup>. ومثلها ﴿فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ \* لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾<sup>(2)</sup>. والمراد منه ليس الكتاب الخطي المنقوش، بل وجوده الملكوتي اللدني الذي مكّن آصف من الإتيان بالعرش من مسافات بعيدة، قبل أن يرتد طرف سليمان، للتأكيد على قوة الخرق وعظمة الإعجاز الذي أحدثه آصف ببعض علم الكتاب، كما يفيدته التنكير ولفظ (من) التبعية.

وبمقارنة الآيات المتعددة<sup>(3)</sup> فيما بينها، يمكن ملاحظة أن القرآن فسّر بالكتاب المبين، مما يكشف أن للقرآن منازل ملكوتية كونية، ولكل منزل يتنزل فيه أثر معين؛ وهي منازل مترتبة على المنزل الغيبي القدسي الذي يحيط به الله. ومن أجل الإشارة إلى هذا المقام وصف الله القرآن بأنه مهيمن على الكتاب، وهي صفة تشير إلى الإحاطة. فكل ما نزل على الأنبياء من حقائق العلم الكونية المذكورة في كتبهم (ع) وشرائعهم (ع)، فإن مثلها مودع في القرآن؛ لذلك عرّف القرآن بأنه جامع للمعارف الوجودية وحقائقها. فإذا كانت قدرة آصف ببعض هذا الكتاب، فما هو مقام وشرف من أحاط بكله، مثل خاتم الأنبياء، ووصيّه عليّ بن ابي طالب والحجج المعصومين من أهل بيته؟

(1) سورة النمل، الآية 75.

(2) سورة الواقعة، الآيات: 78 . 79.

(3) سورة الرعد: 31، سورة الحشر، 21، سورة الدخان، الآيات 1 . 3، سورة الواقعة: الآيات: 77 . 78.



## المبحث الثاني : الأدلة الروائية

في البداية لا بد من التذكير بأن المسلمين يجمعون على أن النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم هو أفضل الأنبياء وأكملهم، ومقتضى الأفضلية أن كل ما ثبت من فضائل للأنبياء ثابتة له أيضاً، فولايته صلى الله عليه وآله وسلم مهيمنة على جميع ولايات الأنبياء. وقد وردت هذه المناظرة في المصادر الروائية منها ما روي عن علي بن أبي طالب (ع) قيل له:

«يا أمير المؤمنين، هل كان لمحمد(ص) آية مثل آية موسى في رفعه الجبل فوق رؤوس الممتنعين عن قبول ما أمروا به؟ فقال(ع): أي والذي بعثه بالحق نبياً، ما من آية كانت لأحد من الأنبياء، من لدن آدم إلى أن انتهى إلى محمد(ص)، إلا وقد كان لمحمد مثلها أو أفضل منها ولقد كان لرسول الله نظير هذه الآية إلى آيات أخر ظهرت له... فجاءه قوم من المشركين فقالوا له: يا محمد! تزعم أنك رسول رب العالمين.. فلئن كنت نبياً فأتنا بآية كما تذكره من الأنبياء قبلك: فقال(ص): إنما أنا نذير مبين، أتيتكم بآية مبينة، هذا القرآن الذي تعجزون أنتم والأمم وسائر العرب عن معارضته، وهو بلغتكم، فهو حجة بينة عليكم، وما بعد ذلك فليس لي الاقتراح على ربي.. فجاءه جبرئيل(ع) فقال: يا محمد! إن العلي الأعلى يقرأ عليك السلام، ويقول لك: إنني سأظهر لهم هذه الآيات، وإنهم يكفرون بها إلا من أعصمه منهم، ولكني أريهم ذلك زيادة في الإعذار والإيضاح لحججك...»<sup>(1)</sup>.

ومهما يكن من أمر، فإن الروايات التي تتحدث عن ولاية الأنبياء والأئمة كثيرة، ونحن في هذا البحث أنتقينا منها نماذج متنوعة سعينا من خلالها إلى ألقاء الضوء على بعضها. وهي مجرد شواهد؛ لذلك لم أعلق عليها إلا ما ندر. وقد اخترت نماذج يمكن تصنيفها أنها تقع ضمن ثلاثة أنواع: نوع يتعلق بتفسير ولايات الانبياء، والفائدة منها هو تقديم رؤية إمامية عن هذا المعاجز وطبيعتها. ونوع يتحدث عن علاقة الولاية بالاسم الأعظم وإن الأئمة لديهم هذا الاسم (مع نماذج من خارج الانبياء والأئمة)، ونوع ثالث يرتبط بمعاجز صدرت عنهم عليهم السلام.

## أولاً: ولاية الأنبياء

### 1- داود وسليمان

ورد في المصادر الروائية أنّ داود وسليمان كانا يملكان الاسم الأعظم وفيه بركات

(1) الطبرسي، أبو منصور، أحمد بن علي، الاحتجاج، ت: إبراهيم البهادري ومحمد هادي به، قم، دار الأسوة للطباعة والنشر، ط5، 1424هـ، ج1، ص68 . 70، وص98 . 99.

الولاية، والذي إذا دُعي به يُستجاب الدعاء كما ورد في دعاء ليلة عرفة:  
«... وباسمك العظيم الذي دعائك به داود وخرّ لك ساجداً فغفرت له... وباسمك الذي

دعائك به سليمان فوهبت له ملكاً لا ينبغي لأحد من بعده»<sup>(1)</sup>.

وجاء في الروايات عن الامام الصادق (ع) <sup>(2)</sup> (80 - 148 هـ) «... فقال لي:

وما أعطي سليمان بن داود، إنما كان عنده حرف واحد من الإسم الأعظم»<sup>(3)</sup>.

وفي رواية عنه (ع) ايضاً: «قال: كان سليمان عنده اسم الله الأكبر الذي إذا سأله

أعطى وإذا دعا به أجاب»<sup>(4)</sup>.

عن قتادة<sup>(5)</sup> (42 ق.هـ - 23 هـ) في قوله تعالى ﴿وَأَلْنَا لَهُ الْحَدِيدَ﴾، قال «لئن الله

له الحديد فكان يسرده حلقاً بيده، يعمل به كما يعمل بالطين من غير أن يدخله النار ولا يضربه بمطرقة، وكان داود أوّل من صنعها»<sup>(6)</sup>.

وعن الإمام الصادق (ع) في حديث يذكر فيه قصة داود (ع) أنه خرج يقرأ الزبور،

«وكان إذا قرأ لا يبقى جبل ولا حجر ولا طائر إلا أجابه»<sup>(7)</sup>.

وروي عن الإمام الصادق (ع) أن أمير المؤمنين (ع) قال: «أوحى الله إلى داود

(ع)، إنك نعم العبد لولا أنك تأكل من بيت المال، قال: فبكى داود (ع) أربعين صباحاً فأوحى الله إلى الحديد أن لن لعبدي داود، فألان الله له الحديد فكان يعمل في كل يوم درعاً فيبيعهها - واستغنى عن بيت المال»<sup>(8)</sup>.

وجاء في كتب التاريخ أن سليمان أمر الشياطين أن يبنوا له صرحاً تدخل عليه

فيه بلقيس. فبنوا له ذلك، «وجعلوا له طوابق من قوارير بيض، فبقي كأنه الماء، وجعلوا تحت الطوابق صور دواب البحر، وقعد سليمان على كرسي، ثم أمر فأدخلت بلقيس عليه، فلما رأت صور السمك ودواب الماء حسبته لجة ماء فكشفت عن ساقها لتدخل، قال: ﴿إِنَّهُ صَرْحٌ مُّمَرَّدٌ

(1) القمي، عباس، مفاتيح الجنان، تع: محمد رضا النوري النجفي، بيروت، دار العلوم، ط2، 2008م، ص299.

(2) هو جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب سادس الأئمة المعصومين عند الشيعة الإمامية.

(3) الصفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات، م.س، ص280.

(4) الصفار، بصائر الدرجات، م.س، ص277.

(5) هو قتادة بن النعمان، صحابي جليل.

(6) السيوطي، جلال الدين، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، تع: عبد الله بن عبد الحسن التركي. القاهرة. مركز مجد

للبحوث والدراسات العربية. ط1، 2003م ج 12 ص 167. تفسير آية "وألنا له الحديد"

(7) القمي، محمد بن الحسن بن بابويه. كمال الدين وتمام النعمة، تع: علي أكبر الغفاري. قم. مؤسسة النشر الإسلامي

ط5، 1429هـ، ج2، ص 551 ح 1.

(8) الكليني، محمد بن يعقوب. فروع الكافي ج5، 74، كتاب المعيشة، ح5.

مِنْ قَوَارِيرٍ ﴿قَالَتْ﴾: ﴿رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾.  
وإنما أراد (ع) أن يُريها معجزة تدلّ على نبوّته فأراها ذلك الصرح وقد بلغ من قوة المعجزة أن ظنت ملكة سبأ أن ما تحتها ماء فكشفت عن ساقها اتقاء للماء»<sup>(1)</sup>.

وُتْرَجِعُ بَعْضَ الْمَصَادِرِ الرَّوَائِيَةِ مَوَاهِبِ سُلَيْمَانَ (ع) وَوَلَايَتِهِ عَلَى الْمَوْجُودَاتِ فِي الْمُنشَأِ الْغَيْبِيِّ وَالْقُدْرَةِ الْمَلَكُوتِيَّةِ الَّتِي أُعْطِيَتْ لَهُ وَلِأَبِيهِ دَاوُدَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَأَوْتَيْنَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ﴾ (16) وَحُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ (17) حَتَّى إِذَا أَتَوْا عَلَى وَادِ النَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ (18) فَتَبَسَّمَ ضَاحِكًا مِنْ قَوْلِهَا وَقَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَى وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ﴾<sup>(2)</sup>.

وهذه كلها من مواهبه الملكوتية وقدرته التكوينية على إيصال حقائق الإيمان إلى الكائنات غير البشرية وهدايتها إلى كمالها.

فقد روي عن علي بن إبراهيم بن هاشم (توفي 329هـ): «كانت الريح تحمل كرسي سليمان فتسير به في الغداة مسيرة شهر، وبالعشي مسيرة شهر»<sup>(3)</sup>.

وعن الامام الرضا (ع) <sup>(4)</sup> (148-203هـ) عن قوله تعالى: ﴿قَالَتْ نَمْلَةٌ﴾: «ثم قالت النملة: هل تدري لم سخرت لك الريح من بين سائر المملكة؟ قالت النملة: يعني عز وجل بذلك لو سُخِّرَتْ لك جميع المملكة كما سُخِّرَتْ لك هذه الريح لكان زوالها من يدك كزوال الريح، فحينئذ تبسم ضاحكاً من قولها»<sup>(5)</sup>.

وفي حديث عن الصادق (ع): «أعطي سليمان بن داود (ع) مع علمه معرفة المنطق بكل لسان ومعرفة اللغات ومنطق الطير والبهائم والسباع، وكان إذا شاهد الحروب تكلم بالفارسية، وإذا قعد لعماله وجنوده وأهل مملكته تكلم بالرومية، فإذا خلا بنسائه تكلم بالسريانية والنبطية، وإذا قام في محرابه لمناجاة ربه تكلم بالعربية، وإذا جلس للوفود والخصماء تكلم

(1) ابن الأثير، محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني، تح: أبو الفداء عبد الله القاضي، الكامل في التاريخ، بيروت، دار الكتب العلمية، ط3، 1998م، ج1، ص179 . 181.

(2) سورة النمل، الآية: 16.

(3) القمي، أبو الحسن علي بن إبراهيم، تفسير القمي، ت: طيب الموسوي الجزائري، النجف، منشورات مكتبة الهدى 1987م، ج2، ص199.

(4) هو علي بن موسى بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن اب طالب، الامام الثامن عند الشيعة الاثني عشرية.

(5) الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، عيون أخبار الرضا، م.س، ج1، ص84 . 85، باب 32، ح.8.

بالعبرانية»<sup>(1)</sup>.

وعن الصادق أيضا (ع) قال: «أعطي سليمان بن داود ملك مشارق الأرض ومغاربها، فملك سبعمائة سنة وستة أشهر، ملك أهل الدنيا كلهم من الجن والإنس والشياطين والدواب والطيور والسباع، وأعطي علم كل شيء ومنطق كل شيء، وفي زمانه صنعت الصنائع العجيبة التي سمع بها الناس»<sup>(2)</sup>.

2- عيسى(ع):

روي عن الإمام الصادق (ع) أنه قال: «اتقوا الله ولا يحسد بعضكم بعضا، إن عيسى بن مريم كان من شرائعه السريح في البلاد، فخرج في بعض سيحه ومعه رجل من أصحابه، فلما انتهى عيسى إلى البحر قال: «بسم الله»، بصحة يقين منه، فمشى على الماء، فقال الرجل حين نظر إلى عيسى(ع) جازه: «بسم الله»، بصحة يقين منه فمشى على الماء ولحق بعيسى(ع)، فدخله العجب بنفسه، فقال: هذا عيسى روح الله يمشي على الماء، وأنا أمشي على الماء فما فضله عليّ؟ قال: فرمس في الماء فاستغاث بعيسى فتناوله من الماء فأخرجه. ثم قال له: ما قلت يا قصير؟ قال: قلت: هذا روح الله يمشي على الماء وأنا أمشي على الماء فدخلني من ذلك عجب، فقال له عيسى(ع): لقد وضعت نفسك في غير الموضع الذي وضعك الله فيه فمقتك الله على ما قلت فتب إلى الله ممّا قلت، قال: فتاب الرجل وعاد إلى مرتبته التي وضعه الله فيها، فاتقوا الله ولا يحسدن بعضكم بعضا»<sup>(3)</sup>.

وفي هذه الرواية دلالة على أن خرق العادة ليس أمراً منحصرّاً بالانبياء، بل يمكن لغيرهم الإتيان به، إذا ما توافرت الشروط اللازمة لذلك.

وروي أنّ عيسى(ع) كان يحدث الصبيان في الكتاب بما يصنع أهلوهوم وبما يأكلون، وبينما عيسى(ع) مع الصبيان «إذ وثب غلام على صبيّ فضربه على رجله فقتله، فألقاه بين رجلي المسيح متلظخا بالدم فانطلقوا به إلى الحاكم في ذلك البلد وقالوا: قتل صبيّنا! فسأله الحاكم، فقال(ع): ما قتلته فأرادوا أن يبطشوا به، فقال: ائتوني بالصبي حتى أسأله من قتله؟ فعجبوا من قوله وأحضره عند القتل، فدعا الله(ع) فأحياه، فقال: من قتلك؟ فقال: قتلني فلان، فقال بنو إسرائيل للقتيل: من هذا؟ قال عيسى بن مريم ثم مات الغلام من ساعته»<sup>(4)</sup>.

كما روي أن مريم سلمت عيسى(ع) إلى الصباغ يتعلم عنده، فاجتمع عند الصباغ

(1) القمي، تفسير القمي، م.س، ج2، ص129.

(2) الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن، مجمع البيان، م.س، ج7، ص325.

(3) الرازي، اصول الكافي، م.س، ج2، باب122(باب الحسد)، ح3، ص321.

(4) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، م.س، ج1، ص178 . 179.

ثياب لكن عرضت عليه حاجة، فقال للمسيح(ع): هذه ثياب مختلفة الألوان، وقد جعلت في كل ثوب منها خيطاً على اللون الذي ينبغي أن تصبغ به، فاصبغها ريثما أعود، «فأخذها المسيح وألقاها في جب واحد، فلما عاد الصباغ سأله عن الثياب فقال: صبغتها؟ فقال: أين هي؟ قال: في هذا الجب. قال: قد أفسدتها على أصحابها وتغيظ عليه، فقال له المسيح(ع): لا تعجل وانظر إليها، فقام وأخرج كل ثوب منها على اللون الذي أراد صاحبه، فتعجب الصباغ منه وعلم أن ذلك من الله»<sup>(1)</sup>.

وروي عن النبي(ص) أنه قال: أن المائدة التي نزلت على عيسى كانت خبزاً ولحماً، وذلك أنهم سألوا عيسى(ع) طعاماً لا ينفد يأكلون منها. وروى عن سلمان الفارسي أنه قال: لما سأله الحواريون أن ينزل عليهم المائدة، فنزلت سفرة حمراء بين غماتين وهم ينظرون إليها وهي تهوي منقضة حتى سقطت بين أيديهم. فقام عيسى ثم كشف المنديل عنها وقال: «بسم الله خير الرازقين» فإذا هو سمكة مشوية. «فقال الحواريون: يا روح الله لو أريتنا من هذه الآية اليوم آية أخرى، فقال عيسى(ع): يا سمكة إحيي بإذن الله، فاضطربت السمكة وعاد عليها فلوسها وشوكها ففزعوا منها! فقال عيسى(ع): ما لكم تسألون أشياء إذا أعطيتموها كرهتموها؟! ما أخوفني عليكم أن تعذبوا، يا سمكة عودي كما كنت بإذن الله، فعادت السمكة مشوية كما كانت، فقالوا: ياروح الله كن أول من يأكل منها ثم نأكل نحن، فقال عيسى(ع): معاذ الله أن أكل منها، ولكن يأكل منها من سألها، فخافوا أن يأكلوا منها، فدعا لها عيسى(ع) أهل الفاقة والزمنى والمرضى والمبتلين فقال: كلوا منها جميعاً ولكم الهناء ولغيركم البلاء، فأكل منها ألف وثلاث مائة رجل وامرأة من فقير ومريض ومبتلى، ثم نظر عيسى(ع) إلى السمكة فإذا هي كهيئتها كما نزلت من السماء، ثم طارت المائدة سعداً وهم ينظرون إليها حتى توارت عنهم، فلم يأكل منها يومئذ زمن إلا صح، ولا مريض إلا برئ، ولا فقير إلا استغنى ولم يزل غنياً حتى مات، وندم الحواريون ومن لم يأكل منها»<sup>(2)</sup>.

وعلى أي حال فقد قيل إن عيسى(ع) حُصَّ بهذه المعجزات؛ «لأنَّ الغالب كان في زمانه الطب فأراهم الله الآيات من جنس ما هم عليه لتكون المعجزة أظهر.. وأبلغ في جانب الإعجاز.. عن الإتيان بمثله.. وقوله(ع): ﴿إِنِّي أَخْلَقُ لَكُمْ﴾ يدلّ على أنّ العبد يحدث ويفعل ويخلق خلافاً لقول المُجبرة، لكن الخالق على الإطلاق هو الله»<sup>(3)</sup>.

(1) راجع : م.ن، ج1، ص180؛ وكذلك : الثعالبي، ابو اسحاق احمد بن محمد بن ابراهيم النيسابوري، عرائس المجالس،

مطبعة الحيدري، طبعة حجرية، 1295هـ، ص348.

(2) الطبرسي، مجمع البيان، م.س، ج3، ص410 - 411.

(3) الطبرسي، مجمع البيان، م.س، ج2، ص753 - 754.

ويتبين من هذه المعجزات أنّ إحياء عيسى الموتى لم يكن خاصاً بزمن التبليغ وإقامة الحجة<sup>(1)</sup>.

### ثانياً : روايات الاسم الاعظم

يحتل بحث الاسم الاعظم مكانة هامة في البحث الديني والعرفاني، شأنه في ذلك شأن مبحث الاسماء الإلهية. لكن تتبع أهمية الاسم الاعظم من أنه يمثل مفتاح التصرف في الكون، فمن امتلكه امتلك مفتاح التصرف، فإذا دُعي به أستجيبت دعوته، «ولو عثرنا عليه أخضعنا لإرادتنا كل شيء»<sup>(2)</sup>.

ومع ذلك، نجد أن الروايات الواردة عن الأئمة لم تفصح عن حقيقة هذا الإسم، فهو محجوب إلا عن المخلصين والمخلصين. وقد مر فيما سبق أن «أسماء الله تعالى الحسنی وسائط لظهور الكون بأعيانه وحوادثه التي لا تحصى»<sup>(3)</sup>.

الا أن الاسم الاعظم، وان ورد على أنه يمثل احرفاً محددة ( ثلاثة وسبعين حرفاً كما سيأتي) لكنه، بحسب الطباطبائي، «ليس من اللفظ حتى يتألف من حروف الهجاء، وإنما المراد بالاسم في أمثال هذه الموارد هو المحكي عنه بالاسم اللفظي»<sup>(4)</sup>؛ لأن الاسماء، عنده، «إنما تؤثر بحقائقها لا بالألفاظ الدالة في لغة كذا عليها، ولا بمعانيها المفهومة من الفاظها المتصورة في الازهان»<sup>(5)</sup> وعلة ذلك، عند الطباطبائي، أن الفاعل الموجد لكل شيء، هو الله بما له من الصفة الكريمة المناسبة له، والتي يحتويها الاسم بعينه. وعليه فلا تأثير للفظ « أو صورة مفهومة في الذهن أو حقيقة أخرى غير الذات الإلهية»<sup>(6)</sup>.

(1) راجع: المجلسي، بحار الأنوار، م.س، ج14، ص233.

(2) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، م.س، ج8، ص305. (تفسير النية 180 من سورة الاعراف)

(3) م.ن، ج6، ص214. (بحث روائي في تفسير الآيات 116-120 من سورة المائدة)

(4) م.ن، ج6، ص215.

(5) م.ن، ج8، ص306.

(6) م.ن، ج8، ص306.

فالاسم الأعظم، حسب صدر الدين الشيرازي، إسم ينبغي أن يكون «مشتماً على جميع المعاني للاسماء الإلهية على الإجمال، وكذا مظهره يجب أن يكون حقيقة مشتمة على مجموع حقائق الممكنات، التي هي مظاهر الأسماء».(1)

الا ان كلام الشيرازي والطباطبائي لا يعني بطلان التلفظ بالالفاظ في عملية التصرف التكويني، بل المقصود ان التوجه ينبغي أن يكون نحو الحقيقة العينية للاسم، لا المعنى الذهني المتبادر من اللفظ.

وعلى اي حال، فقد وردت روايات كثيرة عن أئمة أهل البيت تحدثت عن الاسم الأعظم، ومنها الكثير حول طلب بعض أصحاب الأئمة معرفة هذا الإسم، وهذا يشير الى أمرين :  
الاول: وجود حوار حول قضية الاسم الاعظم والرغبة بمعرفته.

الثاني : ان الاسم الاعظم يقن ممن يعرفه، وبالتالي فهو قضية معرفية تعليمية.

وفي النقطة الثانية بالذات يتميز الاسم الأعظم عن باقي الاسماء. فقد ذكرنا في الباب الاول حول مبحث الاسماء الحسنى، ان السالك يسعى للوصول الى مرتبة التحقق بالاسماء، وجعل نفسه متحققة بهذه الاسماء، وهذا نوع من انواع التصرف عن طريق التحقق، اما في الاسم الاعظم فان القضية قضية تعليمية تعليمية لا تحقيقية.

ومهما يكن من أمر فاننا نذكر بعض هذه الروايات على سبيل أغناء البحث.

- عن عمر بن حنظلة قال : «قلت لابي جعفر عليه السلام [ الامام الباقر ] : إني أظن أن لي عندك منزلة ، قال : أجل ، قال : قلت : فإن لي إليك حاجة ، قال : وماهي ؟ قلت : تعلمني الاسم الاعظم ، قال : وتطبيقه ؟ قلت : نعم ، قال : فادخل البيت ، قال : فدخل البيت فوضع أبوجعفر عليه السلام يده على الارض فأظلم البيت فأرعدت فرائص عمر ، فقال : ماتقول ؟ اعلمك ؟ فقال : لا ، قال :

(1) الشيرازي، صدر الدين محمد بن ابراهيم، أسرار الآيات، تح: سيد محمد موسوي، ايران، مؤسسة انتشارات حكمت،

فرجع يده فرجع البيت كما كان». (1)

• عن عمار الساباطي قال : «قلت لأبي عبدالله عليه السلام [ الامام الصادق ] : جعلت فداك احب أن تخبرني باسم الله تعالى الاعظم ، فقال لي : إنك لن تقوى على ذلك ، قال : فلما ألححت قال : فمكانك إذا ، ثم قام فدخل البيت هنيهة ثم صاح بي : ادخل فدخلت ، فقال لي : ماذا ؟ فقلت : أخبرني به جعلت فداك ، قال : فوضع يده على الارض فنظرت إلى البيت يدور بي ، وأخذني أمر عظيم كدت اهلك ، فضحك ، فقلت : جعلت فداك ! حسبي لا اريد». (2)

#### 1- الاسم الاعظم عند الأئمة

أ- عن الإمام الباقر (ع) (3) (57-114هـ) قال: «إن اسم الله الاعظم على ثلاثة وسبعين حرفا وإنما كان عند آصف منها حرف واحد فتكلم به فحسف بالارض ما بينه وبين سرير بلقيس حتى تناول السرير بيده ثم عادت الارض كما كانت أسرع من طرفة عين ونحن عندنا من الاسم الاعظم اثنان وسبعون حرفا، وحرف واحد عند الله تعالى استأثر به في علم الغيب عنده، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم». (4)

ب- وعن الباقر (ع) أيضاً قال: «يا جابر (5) إن الله جعل اسمه الأعظم على ثلاثة وسبعين حرفا فكان عنده العالم منها حرف واحد فانخسفت الأرض ما بينه وبين السرير حتى التقت القطعتان وحول من هذه على هذه وعندنا من اسم الله الأعظم اثنان وسبعون حرفا وحرف في علم الغيب المكنون عنده» (6).

ت- عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال : «إن عيسى ابن مريم عليه السلام اعطي حرفين كان يعمل بهما واعطي موسى أربعة أحرف، واعطي إبراهيم ثمانية أحرف، واعطي نوح خمسة عشر حرفا، واعطي آدم خمسة وعشرين حرفا، وإن الله تعالى جمع ذلك كله لمحمد صلى الله عليه وآله وإن اسم الله الاعظم ثلاثة وسبعون حرفا، أعطى محمدا صلى الله عليه وآله اثنين

(1) راجع : الصفار، بصائر الدرجات، م.س، ص 57؛ والمجلسي، بحار الأنوار، م.س، ج27، ص 27، باب 12.

(2) المجلسي، بحار الأنوار، م.س، ج27، ص27.

(3) هو: محمد بن علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب، خامس الأئمة عند الشيعة الإمامية.

(4) الكليني، أصول الكافي، م.س، ج1، (باب ما أعطي الأئمة من إسم الله الأعظم)، ح1، ص256.

(5) هو جابر بن عبد الله الأنصاري، صحابي جليل توفي سنة 78هـ.

(6) الصفار، بصائر الدرجات، مج1، ج4، باب12، ص229..



وسبعين حرفاً وحجب عنه حرف واحد»<sup>(1)</sup>.

ث- عن الامام الهادي<sup>(2)</sup> (2212-254هـ): قال: « اسم الله الاعظم ثلاثة وسبعون حرفاً، كان عند آصف حرف فتكلم به فانخرقت له الارض فيما بينه وبين سبأ فتناول عرش بلقيس حتى صيره إلى سليمان، ثم انبسطت الارض في أقل من طرفه عين، وعندنا منه اثنتان وسبعون حرفاً، وحرف عند الله مستأثر به في علم الغيب»<sup>(3)</sup>.

## 2- الاسم الاعظم عند غير الأئمة

أ- في رواية الامام الباقر(ع): « قال: إن اسم الله الأعظم على ثلاثة وسبعين حرفاً، وإنما كان عند آصف منها حرف واحد فتكلم به فحسف بالأرض ما بينه وبين سرير بلقيس، ثم تناول السرير بيده، ثم عادت الأرض كما كانت أسرع من طرفة عين»<sup>(4)</sup>.

ب- وعن الامام الهادي«...سألت عن قول الله في كتابه ﴿قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ﴾ فهو آصف بن برخيا. ولم يعجز سليمان عن معرفة ما عرف آصف، لكنه أحب أن تعرف أمته من الجن والإنس أنه الحجة من بعده، وذلك من علم سليمان أودعه آصف بأمر الله، ففهمه الله ذلك لئلا يختلف في إمامته ودلالته كما فهم سليمان في حياة داود ليعرض إمامته ونبوته من بعده لتأكيد الحجة»<sup>(5)</sup>.

ت- وعن ابن عباس<sup>(6)</sup> (1ق.هـ-68هـ) وقتادة «أن الأرض انشقت فخرج عرش بلقيس من نفق من الأرض حتى ظهر بين يدي سليمان، وفي قوله: ﴿وَأَسْلَمْنَا لَهُ بَعْنُ الْقِطْرِ﴾ قال: أعطاه الله عيناً من صفر (النحاس) تسيل كما يسيل الماء. لم يقدر عليها أحد بعد سليمان(ع)»<sup>(7)</sup>.

والفائدة من ذلك: أن آصف لم يكن نبياً، مع ظهور الآية بارتباط العلم مع القدرة «والمعنى أن من كان عالماً تزداد قدرته، والسبيل إلى ذلك أن الإنسان إذا كان عالماً فسيعرف قانون

(1) الكليني، أصول الكافي، م.س، ج1، (باب ما أعطي الأئمة من إسم الله الأعظم)، ح2، ص256.

(2) هو علي بن محمد بن علي بن موسى بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب، الامام العاشر عند الشيعة الامامية..

(3) الكليني، أصول الكافي، م.س، ج1، (باب ما أعطي الأئمة من إسم الله الأعظم)، ح3، ص257.

(4) الصفار، بصائر الدرجات، م.س، ص274.

(5) المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، الاختصاص، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ط1، 2009م، ص99.

(6) هو عبد الله بن عباس بن عبد المطلب بن هاشم، صحابي جليل، وابن عم النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم.

(7) السيوطي، جلال الدين، الدر المنثور في التفسير بالماثور، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، القاهرة، مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والاسلامية، ط1، 2003م،

العالم...، وإذا ما أدرك القانون على نحو أحسن، فسيعرف أفضل كيف يستثمر إمكانات هذا العالم، وعندما يهيمن على تلك الإمكانيات فسيزيد ذلك في قدرته...وفي مجال الإعجاز القاعدة الأولى التي يقوم عليها هي القوى الروحية...أما القاعدة الثانية فهي تتمثل بأن ندعن في أنّ العالم الموجود لا يحد في نطاق هذا العالم المادي الطبيعي حسب، بل هناك أيضاً عالم القدرة وعالم الملكوت. لهذا يستطيع الإنسان أن يكسب بقواه الروحية علماً من العالم الآخر، كما يستطيع أيضاً أن يكتسب من ذلك العالم قدرة...أما القدرة التي يمارس من خلالها أفعالاً خارقة للعادة فاسمها (الإعجاز) والفعل الخارق للعادة لا يختص بالأنبياء وحدهم، بل بمقدور غير الأنبياء أن يتوفروا على ذلك...»<sup>(1)</sup>.

ث- عن الإمام الصادق (ع) : «إن سلمان علم الاسم الاعظم»<sup>(2)</sup>.

ج- عن الإمام الصادق (ع) : « كان سلمان يطبخ قدرا فدخل عليه أبونر، فانكبت القدر فسقطت على وجهها ولم يذهب منها شيء، فردها على الاثافي. ثم انكبت الثانية فلم يذهب منها شيء، فردها على الاثافي. فمر أبونر إلى أمير المؤمنين (علي بن أبي طالب) عليه السلام مسرعا قد ضاق صدره مما رأى، وسلمان يقفو أثره حتى انتهى إلى أمير المؤمنين عليه السلام، فنظر أمير المؤمنين إلى سلمان فقال له: يا أبا عبدالله أرفق بأخيك»<sup>(3)</sup>.

### ثالثاً : روايات صدور الخوارق منهم

قبل استعراض بعض الروايات لا بد من التذكير من أن هذه الروايات عبارة عن نماذج فقط من كم هائل من الاحاديث. ومن الملاحظ أن هذا النوع من الافعال التي كانت تصدر عن الأئمة قد جاءت في سياقات خاصة تخدم الاهداف الاسياسية لمهتهم أعني : اما في سياق دفع الشبهات عن إمامتهم أو إثباتها، واما في سياق تثبيت ايمان البعض، واما في سياق الأهداف الانسانية في قضاء حوائج البعض.

1- معجزة إقبال الشجرة للنبي صلى الله عليه وآله وسلم

(1) مطهري، مرتضى، النبوة، م.س، ص308، 311، 314.

(2) المفيد، الإختصاص، م.س، ص23.

(3) م.ن، ص24.

فقد ورد «في الدلالة على صحة ما عدا القرآن، من معجزاته(ص): مجيء الشجرة إليه تخذ الأرض خدًا<sup>(1)</sup>، لما قال صلى الله عليه وآله وسلم : اقبلي، ثم عودها مكانها لما قال لها: أدبري»<sup>(2)</sup>.

وفي مصدر آخر ورد أنه (ص) كان في سفر «فأقبل إليه أعرابي فقال(ص): هل أدلك إلى خير فقال: ما هو؟ قال(ص): تشهد أن لا إله إلا الله، وأنّ محمداً رسول الله، فقال الأعرابي، هل من شاهد؟ قال: هذه الشجرة، فدعاها النبي(ص) فأقبلت تخذ الأرض، فقامت بين يديه فاستشهدها فشهدت كما قال، وأمرها فرجعت إلى منبتها، ورجع الأعرابي إلى قومه وقد أسلم...»<sup>(3)</sup>.

2- عن الإمام الصادق (ع) قال: «إن من الناس من يؤمن بالكلام ومنهم من لا يؤمن الا بالنظر. إن رجلا أتى النبي صلى الله عليه وآله فقال له أرني آية فقال رسول الله صلى الله عليه وآله لشجرتين اجتمعا فاجتمعتا ثم قال تفرقا فافترقا ورجع كل واحدة منهما إلى مكانهما فامن الرجل»<sup>(4)</sup>.

3- روي عن أحد أصحاب الإمام الرضا (ع) : «ألححت على أبي الحسن الرضا (عليه السلام) في شئٍ أطلبه منه، فكان يعدني، فخرج ذات يوم ليستقبل والي المدينة وكنت معه فجاء إلى قرب قصر فلان، فنزل تحت شجرات ونزلت معه أنا وليس معنا ثالث: فقلت: جعلت فداك هذا العيد قد أظننا ولا والله ما أملك درهما فما سواه فحك بسوطه الارض حكا شديدا ثم ضرب بيده فتناول منه سبيكة ذهب، ثم قال: انتفع بها واكتم ما رأيت»<sup>(5)</sup>.

4- عن الامام علي بن أبي طالب (ع) أنه كان مع بعض أصحابه في مسجد الكوفة، فقال له رجل: «بأبي أنت وامي إني لاتعجب من هذه الدنيا في أيدي هؤلاء القوم وليست عندكم، فقال: يافلان أتري نريد الدنيا فلا نعطاها، ثم قبض من الحصى فإذاهي جواهر، فقال: ما هذا؟ فقلت: هذا من أجود الجواهر، فقال: لو أردنا لكان ولكن لا نريده، ثم رمى بالحصى فعادت كما كانت»<sup>(6)</sup>.

(1) الخد: جعل أخدود في الأرض يحفر مستطيلا، لسان العرب، م.س، مادة (خد).

(2) المرتضى، علي بن الحسين البغدادي ( الملقب بالشريف المرتضى)، الذخيرة، ت أحمد الحسيني، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ط3، 1431هـ، ص404.

(3) المجلسي، بحار الأنوار، م.س، ج17، ص376.

(4) الصفار، بصائر الدرجات، م.س، مج1، ج5، باب13، ص273.

(5) راجع : الكافي، م.س، ج1، (باب مولد ابي الحسن الرضا)، ح6، ص557؛ وكذلك : المفيد، الاختصاص، م.س، ص262؛ وكذلك : الصفار، بصائر الدرجات، م.س، مج2، ج8، باب2، ص680.

(6) راجع: المفيد، الاختصاص، م.س، ص262؛ وكذلك: الصفار، بصائر الدرجات، م.س، مج2، ج8، باب2، ح3،

- 5- قال الامام الصادق (ع): «إن الاوصياء لتطوى لهم الارض ويعلمون ما عند أصحابهم»<sup>(1)</sup>.
- 6- عن الإمام الباقر (ع) قال: «كانت عصا موسى لآدم عليه السلام فصارت إلى شعيب، ثم صارت إلى موسى بن عمران، وإنما لعندنا وإن عهدي بها أنفا وهي خضراء كهيئتها حين انتزعت من شجرتها، وإنما لتتطق إذا استنطقت، اعدت لقائنا عليه السلام يصنع بها ما كان يصنع موسى وإنما لتروع وتلقف ما يأفكون وتصنع ما تؤمر به، إنها حيث أقبلت تلقف ما يأفكون يفتح لها شعبتان: إحداهما في الارض والاخرى في السقف، وبينهما أربعون ذراعا تلقف ما يأفكون بلسانها»<sup>(2)</sup>.
- 7- عن الإمام الصادق (ع) قال: «ألواح موسى عليه السلام عندنا، وعصا موسى عندنا، ونحن ورثة النبيين»<sup>(3)</sup>.
- 8- عن الإمام الباقر (ع) أنه قال: «أما إن ذا القرنين خيّر السحابتين فاختر الذلول وذخر لصاحبكم ( المقصود به الامام المهدي) الصعب، فقلت: وما الصعب؟ فقال: ماكان من سحاب فيه رعد وصاعقة وبرق فصاحبكم يركبه أما أنه سيركب السحاب ويرقى في الاسباب أسباب السماوات السبع والارضين السبع خمس عوامر واثنان خرابان»<sup>(4)</sup>.
- 9- عن رميلة قال : «إن نفرا من أصحابه [أي اصحاب الامام علي] قالوا : يا أمير المؤمنين إن وصي موسى عليه السلام كان يريهم العلامات بعد موسى ، وإن وصي عيسى عليه السلام كان يريهم العلامات بعد عيسى ، فلو أريتنا ، فقال : لا تقرون ، فألحوا عليه ، فأخذ بيد تسعة منهم وخرج بهم قبل أبيات الهجريين حتى أشرف على السبخة ، فتكلم بكلام خفي ثم قال : بيده : اكشفي غطاءك ، فإذا كل ما وصف الله في الجنة نصب أعينهم مع روحها وزهرتها ... »<sup>(5)</sup>.
- 10- عن عبدالله الكناسي عن أبي عبدالله عليه السلام (الامام الصادق) قال : خرج الحسن بن علي بن أبي طالب عليهما السلام في بعض عمره ومعه رجل من ولد الزبير

ص681 .

(1) راجع: المفيد، الاختصاص، م.س، ص303؛ وكذلك: الصفار، بصائر الدرجات، م.س، مج2، ج8، باب12، ح5، ص720.

(2) الكليني الرازي، الكافي، م.س، ج1، (باب من عند الأئمة من آيات الأنبياء)، ح1، ص257.

(3) الكليني الرازي، الكافي، م.س، ج1، (باب من عند الأئمة من آيات الأنبياء)، ح2، ص257.

(4) راجع: المفيد، الاختصاص، م.س، ص196؛ وكذلك: الصفار، بصائر الدرجات، م.س، مج2، ج8، باب15، ح11، ص739.

(5) راجع: : المفيد، الاختصاص، م.س، ص312. وكذلك: المجلسي، بحار الانوار، م.س، ج41، باب112، ص253، حديث رقم12.

كان يقول بامامته ، قال : فنزلوا في منهل من تلك المناهل قال : نزلوا تحت نخل يابس قد يبس من العطش : قال : ففرش للحسن عليه السلام تحت نخلة وللزبيرى بحدائه تحت نخلة اخرى قال : فقال الزبيرى ورفع رأسه : لو كان في هذا النخل رطب لاكلنا منه ، قال : فقال له الحسن عليه السلام : وإنك لتشتهي الرطب ؟ قال : نعم فرفع الحسن عليه السلام يده إلى السماء فدعا بكلام لم يفهمه الزبيرى فاخضرت النخلة ثم صارت إلى حالها فأورقت وحملت رطباً قال : فقال له الجمال الذي اكتروا منه : سحر والله ، قال : فقال له الحسن : ويحك ليس بسحر ولكن دعوة ابن النبي مجابة ، قال : فصعدوا إلى النخلة حتى صرموا مما كان فيها ما كفاهم <sup>(1)</sup>.

11- عن الحارث قال : «خرجنا مع أمير المؤمنين[علي بن ابي طالب] عليه السلام حتى انتهينا إلى العاقول : فإذا هو بأصل شجرة قد وقع لحاؤها وبقي عمودها ، فضربها بيده ثم قال : ارجعي بإذن الله خضراء مثمرة ، فإذا هي تهتز بأغصانها الكثرى فقطعنا وأكلنا وحملنا معنا ، فلما كان من الغد غدونا فإذا نحن بها خضراء فيها الكثرى»<sup>(2)</sup>.

12- عن صالح بن ميثم الاسدي قال : «دخلت أنا وعباية بن ربعي على امرأة في بني والية قد احترق وجهها من السجود ، فقال لها عباية : يا حباية هذا ابن أخيك ، قالت : وأي أخ ؟ قال : صالح بن ميثم ، قالت : ابن أخي والله حقا يا ابن أخي ألا احدثك حديثاً سمعته من الحسين بن علي ؟ قال : قلت : بلى يا عمة قالت : كنت زوارة الحسين بن علي عليهما السلام قالت : فحدث بين عيني وضح فشق ذلك علي واحتبست عليه أياماً فسأل عني ما فعلت حباية الوالبية ؟ فقالوا : إنها حدث بها حدث بين عينيها ، فقال لأصحابه : قوموا إليها . فجاء مع أصحابه حتى دخل علي وأنا في مسجدي هذا فقال : يا حباية ما أبطأ بك علي ؟ قلت : يا ابن رسول الله حدث هذا بي ، قالت : فكشفت القناع فتقل عليه الحسين بن علي عليهما السلام فقال : يا حباية أحدثي لله شكراً فان الله قد درعه عنك قالت : فخررت ساجدة ، قالت : فقال : يا حباية ارفعي رأسك وانظري في مرءاتك قالت : فرفعت رأسي فلم أحس منه شيئاً قالت : فحمدت الله»<sup>(3)</sup>.

(1) راجع: الصفار، بصائر الدرجات، م.س، ج 5، باب 13، حديث رقم 9؛ وكذلك: المجلسي، بحار الأنوار، ج 43، باب 15، ص 323، حديث رقم 1.

(2) راجع: الصفار، بصائر الدرجات، م.س، ج 5، باب 13، حديث رقم 3. وراجع: المجلسي، بحار الأنوار، م.س، ج 41، باب 112، ص 248، حديث رقم 1. وكذلك : ابن شهر آشوب، مناقب آل ابي طالب، م.س، باب طاعة الجمادات له (عليه السلام)، ج 2، ص 327.

(3) راجع: الصفار، بصائر الدرجات، م.س، ج 6، باب 3، حديث رقم 6؛ وكذلك: المجلسي، بحار الأنوار، ج 44، باب

13- عن سدير الصيرفي قال : «جاءت امرأة إلى أبي عبد الله عليه السلام<sup>(1)</sup> فقالت له : جعلت فداك ، أبي وامي وأهل بيتي نتولاكم ، فقال لها أبو عبد الله عليه السلام : صدقت ، فما الذي تريدين ؟ قالت له المرأة : جعلت فداك يا ابن رسول الله أصابني وضح في عضدي ، فادع الله أن يذهب به عني قال أبو عبد الله : اللهم إنك تبرئ الأكمه والابرص ، وتحيي العظام وهي رميم ، ألبسها من عفوك وعافيتك ماترى أثر إجابة دعائي فقالت المرأة : والله لقد قمت ، ومابي منه قليل ولا كثير.»<sup>(2)</sup>

14- عن المفضل بن عمر قال : «حمل إلى أبي عبد الله عليه السلام [الامام الصادق] مال من خراسان مع رجلين من أصحابه ، لم يزالا يتفقدان المال حتى مرا بالري ، فرجع إليهما رجل من أصحابهما كيسا فيه ألفا درهم ، فجعلا يتفقدان في كل يوم الكيس حتى دنيا من المدينة ، فقال أحدهما لصاحبه : تعال حتى ننظر ما حال المال ؟ فنظرا فاذا المال على حاله ما خلا كيس الرازي ، فقال أحدهما لصاحبه : الله المستعان ما نقول الساعة لأبي عبد الله عليه السلام ؟ فقال أحدهما : إنه عليه السلام كريم ، وأنا أرجو أن يكون علم نقول عنده ، فلما دخلا المدينة قصدا إليه ، فسما إليه المال فقال لهما : أين كيس الرازي ؟ فأخبراه بالقصه ، فقال لهما : إن رأيتما الكيس تعرفانه ؟ قالوا : نعم ، قال : يا جارية علي بكيس كذا وكذا ، فأخرجت الكيس فرفعه أبو عبد الله عليه السلام إليهما فقال : أتعرفانه ؟ قالوا : هو ذلك قال : إني احتجت في جوف الليل إلى مال ، فوجهت رجلا من الجن من شيعتنا فأتاني بهذا الكيس من متاعكما.»<sup>(3)</sup>

15- عن ابن البطائني ، عن أبيه قال : «دخلت المدينة وأنا مريض شديد المرض ، وكان أصحابنا يدخلون ولا أعقل بهم ، وذلك لأنه أصابني حمى فذهب عقلي ، وأخبرني إسحاق بن عمار أنه أقام علي بالمدينة ثلاثة أيام لا يشك أنه لا يخرج منها حتى يدفني ، ويصلي علي ، وخرج إسحاق بن عمار ، وأفقت بعد ما خرج إسحاق فقلت لأصحابي :

25، ص 180، حديث رقم 1.

(1) هو جعفر بن محمد الصادق سادس الأئمة عند الشيعة الإمامية.

(2) المجلسي، بحار الأنوار، م.س، ج 47، باب 5، ص 64-65، حديث رقم 4. وراجع : الطوسي، أبي جعفر محمد بن الحسن بن علي (شيخ الطائفة)، كتاب الأمالي، تح: علي أكبر غفاري و بهراد جعفري، طهران، دار الكتب الإسلامية، ط1، 2002م، ص 259.

(3) المجلسي، بحار الأنوار، م.س، ج 47، باب 5، ص 65، حديث رقم 5. وراجع : الصفار، بصائر الدرجات، م.س، ج 2 باب 18 ص 27.

افتحوا كيسي واخرجوا منه مائة دينار فاقسموها في أصحابنا ، وأرسل إلي أبو الحسن عليه السلام<sup>(1)</sup> بقدر فيه ماء فقال الرسول : يقول لك أبو الحسن عليه السلام : اشرب هذا الماء فان فيه شفاك إن شاء الله تعالى ففعلت فأسهل بطني ، فأخرج الله ما كنت أجده من بطني من الاذى ، ودخلت على أبي الحسن عليه السلام فقال : يا علي أما أجلك قد حضر مرة بعد مرة . فخرجت إلى مكة فلقيت إسحاق بن عمار فقال : والله لقد أقمت بالمدينة ثلاثة أيام ماشككت إلا أنك ستموت ، فأخبرني بقصتك ، فأخبرته بما صنعت وما قال لي أبو الحسن عليه السلام مما أنشأ الله في عمري مرة بعد مرة من الموت ، وأصابني مثل ما أصاب فقلت : يا إسحاق إنه إمام ابن إمام ، وبهذا يعرف الامام.<sup>(2)</sup>

16- عن محمد بن عبد الرحمن الهمداني قال : حدثني أبو محمد الغفاري قال : «لزمني دين ثقيل ، فقلت : ما للقضاء غير سيدي ومولاي أبي الحسن علي بن موسى الرضا عليهما السلام<sup>(3)</sup> فلما أصبحت أتيت منزله فاستأذنت فأذن لي فلما دخلت قال لي : ابتداء يا با محمد ، قد عرفنا حاجتك وعلينا قضاء دينك ، فلما أمسينا أتى بطعام للافطار فأكلنا ، فقال : يا با محمد تبيت أو تتصرف ؟ فقلت : ياسيدي إن قضيت حاجتي فالانصراف أحب إلي قال : فتناول عليه السلام من تحت البساط قبضة فدفعها إلي فخرجت فدنوت من السراج فاذا هي دنانير حمر وصفر ، فأول دينار وقع بيدي ورأيت نقشه كان عليه "يا با محمد الدنانير خمسون : ستة وعشرون منها لقضاء دينك ، وأربعة وعشرون لنفقة عيالك ، فلما أصبحت فتشت النانير فلم أجد ذلك الدينار ، وإذا هي لا ينقص شيئاً».<sup>(4)</sup>

17- عن إسماعيل بن عباس الهاشمي قال : جئت إلى أبي جعفر عليه السلام يوم عيد فشكوت إليه ضيق المعاش فرفع المصلى وأخذ من التراب سبيكة من ذهب فأعطانيها ، فخرجت بها إلى السوق فكانت ستة عشر مثقالاً .<sup>(5)</sup>

(1) هو موسى بن جعفر الكاظم سابع الأئمة عند الشيعة الإمامية.

(2) المجلسي، بحار الأنوار، م.س، ج 48، باب 4، ص 34، حديث رقم 4.

(3) هو علي بن موسى الرضا ثامن الأئمة عند الشيعة الإمامية.

(4) راجع : الصدوق، ابي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، عيون اخبار الرضا، قم، منشورات الشريف الرضي، 1378هـ.ش (1999م) ، ج2، ص 229، حديث رقم 17 (باب 47، دلالات الامام الرضا)؛ وراجع : المجلسي، بحار الانوار، م.س، ج 49، باب 3، ص 38، حديث رقم 22.

(5) راجع : الراوندي، قطب الدين بن سعد بن هبة الله، الخرائج والجرائح، ايران، مؤسسة الامام المهدي، ط1، 1409هـ، ج1، باب 10، حديث رقم 12، ص 383؛ المجلسي، بحار الانوار، م.س، ج 50، باب 3، ص 49، حديث رقم 26.

### المبحث الثالث : نصوص العهدين

نقدم هنا بعض النصوص من العهدين، القديم والجديد، مع بعض التعليقات التي وردت عليها. وسيظهر من هذه النصوص كيف أن خوارق العادة ظهرت أيضاً من اشخاص ليسوا أنبياء.

#### أولاً : العهد القديم

##### 1- موسى والبحر

فلنطالع ما جاء في العهد القديم حول قصة موسى والبحر: «وَمَدَّ مُوسَى يَدَهُ عَلَى الْبَحْرِ، فَأَجْرَى الرَّبُّ الْبَحْرَ بِرِيحٍ شَرْقِيَّةٍ شَدِيدَةٍ كُلَّ اللَّيْلِ، وَجَعَلَ الْبَحْرَ يَابِسَةً وَأَنْشَقَّ الْمَاءُ. فَدَخَلَ بَنُو إِسْرَائِيلَ فِي وَسْطِ الْبَحْرِ عَلَى الْيَابِسَةِ، وَالْمَاءُ سُورٌ لَهُمْ عَنْ يَمِينِهِمْ وَعَنْ يَسَارِهِمْ. وَتَبِعَهُمُ الْمِصْرِيُّونَ وَدَخَلُوا وَرَاءَهُمْ. جَمِيعُ حَيْلِ فِرْعَوْنَ وَمَرْكَبَاتِهِ وَفُرْسَانِهِ إِلَى وَسْطِ الْبَحْرِ... فَمَدَّ مُوسَى يَدَهُ عَلَى الْبَحْرِ فَرَجَعَ الْبَحْرُ... وَالْمِصْرِيُّونَ هَارِبُونَ إِلَى لِقَائِهِ. فَدَفَعَ الرَّبُّ الْمِصْرِيِّينَ فِي وَسْطِ الْبَحْرِ. فَرَجَعَ الْمَاءُ وَعَطَى مَرْكَبَاتِ فِرْعَوْنَ وَالْمِصْرِيِّينَ وَالْمِصْرِيُّونَ هَارِبُونَ إِلَى لِقَائِهِ. فَدَفَعَ الرَّبُّ الْمِصْرِيِّينَ فِي وَسْطِ الْبَحْرِ. لَمْ يَبْقَ مِنْهُمْ وَلَا وَاحِدٌ»<sup>(1)</sup>.

##### 2- سليمان

وهذه بعض معاجز سليمان: «وَتَكَلَّمَ عَنِ الْأَشْجَارِ، مِنْ الْأَرْزِ الَّذِي فِي لُبْنَانَ إِلَى الزُّوْفَا النَّابِتِ فِي الْحَائِطِ. وَتَكَلَّمَ عَنِ الْبَهَائِمِ وَعَنِ الطَّيْرِ وَعَنِ الدَّبِيبِ وَعَنِ السَّمَكِ.»<sup>(2)</sup>

##### 3- إيليا

«فَقَامَ وَذَهَبَ إِلَى صِرْفَةِ. وَجَاءَ إِلَى بَابِ الْمَدِينَةِ، وَإِذَا بِامْرَأَةٍ أَرْمَلَةٍ هُنَاكَ تَقُشُّ عِيدَانًا، فَنَادَاهَا وَقَالَ: «هَاتِي لِي قَلِيلَ مَاءٍ فِي إِنَاءٍ فَأَشْرَبَ». وَفِيمَا هِيَ ذَاهِبَةٌ لِتَأْتِي بِهِ، نَادَاهَا وَقَالَ: «هَاتِي لِي كِسْرَةَ خُبْزٍ فِي يَدِكَ». فَقَالَتْ: «حَيُّ هُوَ الرَّبُّ إِلَهُكَ، إِنَّهُ لَيْسَتْ عِنْدِي كَعْكَةٌ، وَلَكِنْ مِلءٌ كَفَّ مِنْ الدَّقِيقِ فِي الْكُورِ، وَقَلِيلٌ مِنَ الزَّيْتِ فِي الْكُوزِ، وَهَآنَذَا أَقُشُّ عُودَيْنِ لَأْتِي وَأَعْمَلُهُ لِي وَلِابْنِي لِنَأْكُلَهُ ثُمَّ نَمُوتُ». فَقَالَ لَهَا إِيلِيَّا: «لَا تَخَافِي. ادْخُلِي وَأَعْمَلِي كَقَوْلِكَ، وَلَكِنْ اْعْمَلِي لِي مِنْهَا كَعْكَةً صَغِيرَةً أَوْلًا وَأَخْرُجِي بِهَا إِلَيَّ، ثُمَّ اْعْمَلِي لَكَ وَلِابْنِكَ أَحْيَرًا. لِأَنَّهُ هَكَذَا قَالَ الرَّبُّ إِلَهُ إِسْرَائِيلَ: إِنَّ كُورَ الدَّقِيقِ لَا يَفْرُغُ، وَكُوزَ الزَّيْتِ لَا يَنْفُصُ، إِلَى الْيَوْمِ الَّذِي فِيهِ يُعْطِي الرَّبُّ مَطَرًا عَلَى وَجْهِ»

(1) الكتاب المقدس، العهد القديم، لبنان، جمعية الكتاب المقدس في لبنان، دار الكتاب المقدس، ط4، 1995م، سفر الخروج، الاصحاح 14: 21-28، ص85.

(2) م.ن، الملوك 1، الاصحاح 5: 3، ص414.



الأرضِ». فَدَهَبَتْ وَفَعَلَتْ حَسَبَ قَوْلِ إِبِلِيَّا، وَأَكَلَتْ هِيَ وَهُوَ وَبَيْنَهُمَا أَيَّامًا. كُوَارُ الدَّقِيقِ لَمْ يَفْرُغْ، وَكُوَارُ الزَّيْتِ لَمْ يَنْقُصْ، حَسَبَ قَوْلِ الرَّبِّ الَّذِي تَكَلَّمَ بِهِ عَنْ يَدِ إِبِلِيَّا.

وَبَعْدَ هَذِهِ الْأُمُورِ مَرِضَ ابْنُ الْمَرْأَةِ صَاحِبَةَ الْبَيْتِ وَاشْتَدَّ مَرَضُهُ جِدًّا حَتَّى لَمْ تَبْقَ فِيهِ نَسَمَةٌ. فَقَالَتْ لِإِبِلِيَّا: «مَا لِي وَلَكَ يَا رَجُلَ اللَّهِ! هَلْ جِئْتِ إِلَيَّ لِتَتَكَبَّرِي إِثْمِي وَإِمَاتَةِ ابْنِي؟». فَقَالَ لَهَا: «أَعْطِينِي ابْنَكَ». وَأَخَذَهُ مِنْ حِضْنِهَا وَصَعِدَ بِهِ إِلَى الْعُلْيَةِ الَّتِي كَانَ مُقِيمًا بِهَا، وَأَضْجَعَهُ عَلَى سَرِيرِهِ، وَصَرَخَ إِلَى الرَّبِّ وَقَالَ: «أَيُّهَا الرَّبُّ إِلَهِي، أَيْضًا إِلَى الْأَرْمَلَةِ الَّتِي أَنَا نَازِلٌ عِنْدَهَا قَدْ أَسَأْتُ بِإِمَاتَتِكَ ابْنَهَا؟» فَتَمَدَّدَ عَلَى الْوَلَدِ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ، وَصَرَخَ إِلَى الرَّبِّ وَقَالَ: «يَا رَبُّ إِلَهِي، لَتَرْجِعَ نَفْسُ هَذَا الْوَلَدِ إِلَى جَوْفِهِ». فَسَمِعَ الرَّبُّ لَصُوتَ إِبِلِيَّا، فَرَجَعَتْ نَفْسُ الْوَلَدِ إِلَى جَوْفِهِ فَعَاشَ. فَأَخَذَ إِبِلِيَّا الْوَلَدَ وَنَزَلَ بِهِ مِنَ الْعُلْيَةِ إِلَى الْبَيْتِ وَدَفَعَهُ لِأُمِّهِ، وَقَالَ لِإِبِلِيَّا: «انظُرِي، ابْنُكَ حَيٌّ» فَقَالَتْ الْمَرْأَةُ لِإِبِلِيَّا: «هَذَا الْوَقْتُ عَلِمْتُ أَنَّكَ رَجُلُ اللَّهِ، وَأَنَّ كَلَامَ الرَّبِّ فِي فَمِكَ حَقٌّ» (1).

#### 4- أليشع

- ومع أليشع نصادف الكثير من التصرف التكويني: «وَكَانَ أَلِيشَعُ يَرَى وَهُوَ يَصْرُخُ: «يَا أَبِي، يَا أَبِي، مَرْكَبَةٌ إِسْرَائِيلَ وَفُرْسَانُهَا». وَلَمْ يَرَهُ بَعْدُ، فَأَمْسَكَ ثِيَابَهُ وَمَرَّقَهَا قِطْعَتَيْنِ، وَرَفَعَ رِدَاءَ إِبِلِيَّا الَّذِي سَقَطَ عَنْهُ، وَرَجَعَ وَوَقَّفَ عَلَى شَاطِئِ الْأَرْدُنِّ. فَأَخَذَ رِدَاءَ إِبِلِيَّا الَّذِي سَقَطَ عَنْهُ وَصَرَبَ الْمَاءَ وَقَالَ: «أَيْنَ هُوَ الرَّبُّ إِلَهُ إِبِلِيَّا؟» ثُمَّ صَرَبَ الْمَاءَ أَيْضًا فَانْفَلَقَ إِلَى هُنَا وَهُنَاكَ، فَعَبَّرَ أَلِيشَعُ. وَلَمَّا رَأَهُ بَنُو الْأَنْبِيَاءِ الَّذِينَ فِي أَرِيحَا قَبَالَتَهُ قَالُوا: «قَدْ اسْتَقَرَّتْ رُوحُ إِبِلِيَّا عَلَى أَلِيشَعٍ». فَجَاءُوا لِلِقَائِهِ وَسَجَدُوا لَهُ إِلَى الْأَرْضِ» (2).
- وفي نموذج آخر نجد: «وَقَالَ أَهْلُ أَرِيحَا لِأَلِيشَعِ: «هُوَذَا مَوْقِعُ الْمَدِينَةِ حَسَنٌ كَمَا يَرَى سَيِّدِي، وَأَمَّا الْمِيَاهُ فَرَدِيَّةٌ وَالْأَرْضُ مُجْدِبَةٌ». فَقَالَ: «اأْتُونِي بِصَحْنٍ جَدِيدٍ، وَصُغُوا فِيهِ مِلْحًا». فَأَتَوْهُ بِهِ. فَخَرَجَ إِلَى تَنْبَعِ الْمَاءِ وَطَرَحَ فِيهِ الْمِلْحَ وَقَالَ: «هَكَذَا قَالَ الرَّبُّ: قَدْ أُبْرَأَتْ هَذِهِ الْمِيَاهُ. لَا يَكُونُ فِيهَا أَيْضًا مَوْتُ وَلَا جَذْبٌ». فَبَرِئَتِ الْمِيَاهُ إِلَى هَذَا الْيَوْمِ، حَسَبَ قَوْلِ أَلِيشَعِ الَّذِي نَطَقَ بِهِ» (3).
- ونموذج ثالث: «وَصَرَخَتْ إِلَى أَلِيشَعِ امْرَأَةٌ مِنْ نِسَاءِ بَنِي الْأَنْبِيَاءِ قَائِلَةً: «إِنَّ عَبْدَكَ زَوْجِي قَدْ مَاتَ، وَأَنْتَ تَعْلَمُ أَنَّ عَبْدَكَ كَانَ يَخَافُ الرَّبِّ. فَأَتَى الْمُرَابِي لِيَأْخُذَ وَلَدِي لَهُ عَبْدِينَ». فَقَالَ لَهَا أَلِيشَعُ: «مَاذَا أَصْنَعُ لَكَ؟ أَخْبِرِينِي مَاذَا لَكَ فِي الْبَيْتِ؟». فَقَالَتْ: «لَيْسَ

(1) م.ن، الملوك الاول، الاصحاح 17: 10-24، ص 436.

(2) م.ن، الملوك 2، الاصحاح 2: 12-15، ص 448.

(3) م.ن، الملوك 2، الاصحاح 2: 19-22، ص 448.

لِجَارِيَتِكَ شَيْءٌ فِي الْبَيْتِ إِلَّا دُهْنَةَ زَيْتٍ». فَقَالَ: «أَذْهَبِي اسْتَعِيرِي لِنَفْسِكَ أَوْعِيَةً مِنْ خَارِجٍ، مِنْ عِنْدِ جَمِيعِ جِيرَانِكَ، أَوْعِيَةً فَارِغَةً. لَا تَقْلِي. ثُمَّ ادْخُلِي وَأَغْلِقِي الْبَابَ عَلَى نَفْسِكَ وَعَلَى بَنِيكَ، وَصَبِّي فِي جَمِيعِ هَذِهِ الْأَوْعِيَةِ، وَمَا امْتَلَأَ انْقُلِيهِ». فَذَهَبَتْ مِنْ عِنْدِهِ وَأَغْلَقَتْ الْبَابَ عَلَى نَفْسِهَا وَعَلَى بَنِيهَا. فَكَانُوا هُمْ يُقَدِّمُونَ لَهَا الْأَوْعِيَةَ وَهِيَ تَصُبُّ. وَلَمَّا امْتَلَأَتِ الْأَوْعِيَةَ قَالَتْ لِابْنِهَا: «قَدِّمِ لِي أَيْضًا وَعَاءً». فَقَالَ لَهَا: «لَا يُوجَدُ بَعْدُ وَعَاءٌ». فَوَقَفَ الزَّيْتُ. فَاتَتْ وَأَخْبَرَتْ رَجُلَ اللَّهِ فَقَالَ: «أَذْهَبِي بِبَيْعِي الزَّيْتُ وَأَوْفِي دَيْنِكَ، وَعَيْشِي أَنْتِ وَبَنُوكِ بِمَا بَقِيَ».» (1)

• وفي نموذج رابع: «وَدَخَلَ الْيَشْعُ الْبَيْتَ وَإِذَا بِالصَّبِيِّ مَيِّتٍ وَمُضْطَجِعٌ عَلَى سَرِيرِهِ. فَدَخَلَ وَأَغْلَقَ الْبَابَ عَلَى نَفْسَيْهِمَا كِلَيْهِمَا، وَصَلَّى إِلَى الرَّبِّ. ثُمَّ صَعِدَ وَاضْطَجَعَ فَوْقَ الصَّبِيِّ وَوَضَعَ فَمَهُ عَلَى فَمِهِ، وَعَيْنَيْهِ عَلَى عَيْنَيْهِ، وَيَدَيْهِ عَلَى يَدَيْهِ، وَتَمَدَّدَ عَلَيْهِ فَسَخَنَ جَسَدَ الْوَلَدِ. ثُمَّ عَادَ وَتَمَشَّى فِي الْبَيْتِ تَارَةً إِلَى هُنَا وَتَارَةً إِلَى هُنَاكَ، وَصَعِدَ وَتَمَدَّدَ عَلَيْهِ فَعَطَسَ الصَّبِيُّ سَبْعَ مَرَّاتٍ، ثُمَّ فَتَحَ الصَّبِيُّ عَيْنَيْهِ. فَدَعَا جِيحْزِي وَقَالَ: «أُدْعُ هَذِهِ الشُّؤْمِيَّةَ» فَدَعَاهَا. وَلَمَّا دَخَلَتْ إِلَيْهِ قَالَ: «أَحْمِلِي ابْنَكَ». فَاتَتْ وَسَقَطَتْ عَلَى رِجْلَيْهِ وَسَجَدَتْ إِلَى الْأَرْضِ، ثُمَّ حَمَلَتْ ابْنَهَا وَخَرَجَتْ». (2)

• وهنا نموذج خامس: «وَرَجَعَ الْيَشْعُ إِلَى الْجَلْجَالِ. وَكَانَ جُوعٌ فِي الْأَرْضِ وَكَانَ بَنُو الْأَنْبِيَاءِ جُلُوسًا أَمَامَهُ. فَقَالَ لِعَلَامِهِ: «ضَعِ الْقَدْرَ الْكَبِيرَةَ، وَأَسْلُقِ سَلِيقَةَ لِبَنِي الْأَنْبِيَاءِ». وَخَرَجَ وَاحِدًا إِلَى الْحَقْلِ لِيَلْتَقِطَ بُقُولًا، فَوَجَدَ يَقْطِينًا بَرِّيًّا، فَالْتَقَطَ مِنْهُ قُتَاءً بَرِّيًّا مَلءَ ثَوْبَهُ، وَأَتَى وَقَطَعَهُ فِي قَدْرِ السَّلِيقَةِ، لِأَنَّهُمْ لَمْ يَعْرِفُوا. وَصَبُّوا لِلْقَوْمِ لِيَأْكُلُوا. وَفِيمَا هُمْ يَأْكُلُونَ مِنَ السَّلِيقَةِ صَرَخُوا وَقَالُوا: «فِي الْقَدْرِ مَوْتُ يَا رَجُلَ اللَّهِ!». وَلَمْ يَسْتَطِيعُوا أَنْ يَأْكُلُوا. فَقَالَ: «هَاتُوا دَقِيقًا». فَالْقَاهُ فِي الْقَدْرِ وَقَالَ: «صُبِّ لِلْقَوْمِ فَيَأْكُلُوا». فَكَانَتْ لَمْ يَكُنْ شَيْءٌ رَدِيءٌ فِي الْقَدْرِ». (3)

• ونموذج سادس: «وَقَالَ بَنُو الْأَنْبِيَاءِ لِالْيَشْعِ: «هُودًا الْمَوْضِعُ الَّذِي نَحْنُ مُقِيمُونَ فِيهِ أَمَامَكَ صَبِيقٌ عَلَيْنَا. فَلْنَذْهَبْ إِلَى الْأُرْدُنِّ وَنَأْخُذْ مِنْ هُنَاكَ كُلَّ وَاحِدٍ خَشْبَةً، وَنَعْمَلْ لِنَنْفُسِنَا هُنَاكَ مَوْضِعًا لِنُعِيمَ فِيهِ». فَقَالَ: «أَذْهَبُوا». فَقَالَ وَاحِدٌ: «أَقْبَلْ وَأَذْهَبْ مَعَ عَبِيدِكَ». فَقَالَ: «إِنِّي أَذْهَبُ». فَانْطَلَقَ مَعَهُمْ. وَلَمَّا وَصَلُوا إِلَى الْأُرْدُنِّ قَطَعُوا خَشْبًا. وَإِذْ كَانَ وَاحِدٌ يَقْطَعُ خَشْبَةً، وَقَعَ الْحَدِيدُ فِي الْمَاءِ. فَصَرَخَ وَقَالَ: «آه يَا سَيِّدِي! لِأَنَّهُ عَارِيَةٌ». فَقَالَ رَجُلُ اللَّهِ: «أَيْنَ سَقَطَ؟» فَارَاهُ الْمَوْضِعَ، فَقَطَعَ عُوْدًا وَالْقَاهُ هُنَاكَ، فَطَفَا الْحَدِيدُ. فَقَالَ: «ارْفَعَهُ لِنَفْسِكَ».

(1) م.ن، الملوك 2، الاصحاح 1:4-7، ص450.

(2) م.ن، الملوك الثاني، الاصحاح 4:32-37، ص451.

(3) م.ن، الملوك الثاني، الاصحاح 4:38-41، ص51-52.

فَمَدَّ يَدَهُ وَأَخَذَهُ» (1).

### ثانياً : العهد الجديد

#### 1- معجزات المسيح في إنجيل متى:

- إطعام خمسة آلاف: «وعندما حل المساء، اقترب التلاميذ إليه وقالوا: هذا المكان مقفر، وقد فات الوقت، فاصرف الجموع ليذهبوا إلى القرى ويشتروا طعاماً لأنفسهم». ولكن يسوع قال لهم: «لا حاجة لهم أن يذهبوا. أعطوهم أن يذهبوا. أعطوهم أنتم ليأكلوا!» فقالوا: «ليس عندنا هنا سوى خمسة أرغفة وسمكتين». فقال: «أحضروها إليّ هنا!» وأمر الجموع أن يجلسوا على العشب. ثم أخذ الأربعة الخمسة والسمكتين، ورفع نظره إلى السماء، وبارك وكسر الأربعة، وأعطاهما للتلاميذ، فوزعها على الجموع. فأكل الجميع وشبعوا. ثم رفع التلاميذ اثنتي عشرة قفة مملوها بما فضل من الكسر. وكان عدد الآكلين نحو خمسة آلاف رجل، ما عدا النساء والأولاد<sup>(2)</sup>. وبذلك يمكن أن يكون عدد الناس الذين أشبعهم يسوع عشرة آلاف أو خمسة عشر ألفاً. وقد ذكر عدد الرجال فقط، لأنّ عادة اليهود في ذلك الوقت أن يأكل الرجال وحدهم والنساء وحدهن.
- المشي على الماء: «وفي الحال ألزم يسوع التلاميذ أن يركبوا القارب ويسبقوه إلى الضفة المقابلة من البحيرة، حتى يصرف هو الجموع. صعد إلى الجبل ليصلي على انفراد. وحلّ المساء وهو وحده هناك. وكان قارب التلاميذ قد بلغ وسط البحيرة والأمواج تضربه، لأنّ الريح كانت معاكسة له. وفي الربع الأخير من الليل جاء يسوع إلى التلاميذ ماشياً على ماء البحيرة. فلما رآه التلاميذ ماشياً على الماء، اضطربوا قائلين: «إنه شبح!» ومن خوفهم صرخوا. وفي الحال كلمهم يسوع قائلاً: «تشجعوا! أنا هو. لا تخافوا!» فقال له بطرس: «إن كنت أنت هو، فمرني أن آتي إليك ماشياً على الماء!» فقال له يسوع: «تعال!» فنزل

(1) م.ن، الملوك الثاني، الاصحاح6: 1-7، ص453-454.

(2) إنجيل متى، 14: 15 . 12 التفسير التطبيقي للكتاب المقدس. القاهرة، شركة ماستر ميديا، ط3/1999م، ص1919.

وانظر في: الإنجيل الشريف، بيروت، دار الكتاب الشريف، 2002م، ص19.

العهد الجديد، القاهرة، دار الكتاب المقدس، 1994م، ص22.

الإنجيل المقدس، بيروت، جمعيات الكتاب المقدس المتحد، 1994م، ص27..

إنجيل مرقس، التفسير التطبيقي للكتاب المقدس6: 35 . 44، ص2004.

إنجيل لوقا: التفسير التطبيقي للكتاب المقدس9: 12 . 17، ص2099.

إنجيل يوحنا، التفسير التطبيقي للكتاب المقدس، م.س6: 5 . 14، ص2190 . 2191.

أحمد محمد، أنمار، اللاهوت المسيحي، دمشق، دار الزمان للطباعة والنشر، ط1، 2010م، ص23 . 30، 55، 71.

بطرس من القارب ومشى على الماء متّجها نحو يسوع. ولكنه عندما شعر بشدة الريح، خاف وبدأ يغرق، فصرخ: «يارب نجني!» فمدّ يسوع يده في الحال وأمسكه وقال له: «يا قليل الإيمان، لماذا شككت؟» وما إن صعدا إلى القارب، حتى سكنت الريح...ولما عبروا إلى الضفة المقابلة من البحيرة، نزلوا في بلدة جنسارت. فعرفه أهل تلك المنطقة، وأرسلوا الخبر إلى البلاد المجاورة، فأحضروا إليه جميع المرضى، وطلبوا منه أن يسمح لهم بلمس طرف رداءه فقط. وجميع الذين لمسوه نالوا شفاء تاماً<sup>(1)</sup>.

● إقامة لعازر من الموت: «مرض إنسان اسمه لعازر، وهو من بيت عنيا قرية مريم ومرثا أختها.. وعندما وصل يسوع إلى بيت عنيا كان لعازر قد دفن منذ أربعة أيام. وقالت مرثا ليسوع: «يا سيد، لو كنت هنا، لما مات أخي. فأنا واثقة تماماً بأن الله يعطيك كل ما تطلب منه». فأجاب يسوع: «سيقوم أخوك». قالت مرثا: «أعرف أنه سيقوم في القيامة، في اليوم الأخير!» فردّ يسوع: «أنا هو القيامة والحياة. من آمن بي، وإن مات فسيحياً...» وتساءل بعضهم: «ألم يقدر هذا الذي فتح عينيّ الأعمى أن يرد الموت عن لعازر؟» ففاض قلب يسوع بالأسى الشديد مرة ثانية. ثم اقترب إلى القبر، وكان كهفا على بابه حجر كبير. وقال: «ارفعوا الحجر!» فقالت مرثا: «يا سيد، هذا يومه الرابع، وقد أنتن». فقال يسوع: «ألم أقل لك: إن آمنّت ترين مجد الله؟» فرفعوا الحجر، ورفع يسوع عينيه إلى السماء وقال: «أيها الأب، أشكرك لأنك سمعت لي، وقد علمت أنك دوما تسمع لي. ولكني قلت هذا لأجل الجمع الواقف حولي ليؤمنوا أنك أنت أرسلتني». ثم نادى بصوت عال: «لعازر اخرج!» فخرج الميت والأكفان تشدّ يديه ورجليه، والمنديل يلف رأسه. فقال يسوع لمن حوله: «حلّوه ودعوه يذهب!»<sup>(2)</sup>.

وقد علّق البعض أن لعازر مات حتى تظهر قوة عيس(ع) وسلطانه على الموت لتلاميذه وللآخرين.. معللين باننا قد نضطر أحيانا إلى اختبار الألم كي يتكشف سلطان الله على هذا الألم. وان أمام يسوع آخرين من الموت، ابنة يابرس<sup>(3)</sup> وابن نايبس<sup>(1)</sup>.

(1) التفسير التطبيقي للكتاب المقدس، م.س، إنجيل متى14: 22-36، ص1920-1921.

وانظر: الإنجيل المقدس، م.س، إنجيل متى14: 22-36، ص27-28.

الإنجيل الشريف، م.س، إنجيل متى14: 22-36، ص19.

العهد الجديد، م.س، إنجيل متى14: 22-36، ص23.

إنجيل مرقس، م.س، إنجيل متى6: 45-52، ص2004-2005.

إنجيل يوحنا، م.س، إنجيل متى6: 17-21، ص2191.

(2) التفسير التطبيقي للكتاب المقدس، م.س، إنجيل يوحنا11: 1-44، ص2208-2212.

(3) متى9: 18-26. مرقس5: 41. لوقا8: 40-56. متى9: 18-26.

• شفاء الأعمى وقوة الإيمان: «فيما كان يسوع ماراً، رأى رجلاً أعمى منذ ولادته فسأله تلاميذه: «يامعلم، من أخطأ: هذا أم والده، حتى ولد أعمى؟» فأجابهم يسوع: «لا هو أخطأ ولا والده، ولكن حتى تظهر فيه أعمال الله، فعليّ أن أعمل أعمال الذي أرسلني ما دام الوقت نهاراً.. وما دمت في العالم فأنا نور العالم» قال: هذا وتعمل في التراب، وجبل من النّقل طيناً، ثم وضعه على عيني الأعمى، وقال له: «اذهب واغتسل في بركة يسلوم» أي الرسول، فذهب واغتسل وعاد بصيراً»<sup>(2)</sup>.

وجاء في تفسيرها: «وقد صنع مخلصنا كل المعجزات التي صنعها رحمة بالناس.. وإثباتاً لقدرته الإلهية.. ليؤمننا بأنه هو المسيح...الذي تنبأ الأنبياء بأنه سيجيء إلى العالم لخلص البشر. ومن ذلك أنه أقام ابن أرملة نابين من الموت رحمة بأمّه البائسة، وأقام ابنة رئيس المجمع كذلك من الموت.. وشفى ذا اليد اليابسة والمرأة المنحنية دون أن يطلب إليه أحدهما ذلك رحمة بهما»<sup>(3)</sup>.

• وقد جاء أيضاً انه (ع) حوّل الماء إلى خمر في عرس قانا الجليل<sup>(4)</sup>.. بيد أن «مخلصنا كان يرفض في بعض الأحيان أن ينصع معجزة لإنسان إلا إذا كان ذلك الإنسان مؤمناً بأنه قادر على أن يضع له تلك المعجزة. وكان مخلصنا يؤكد على أهمية الإيمان وقوة أثره، فكان يقول: «إن كنت تستطيع أن تؤمن، فكل شيء مستطاع للمؤمن»<sup>(5)</sup> ويقول: «إنّ من قال لهذا الجبل انقلع وانطرح في البحر بدون أن يخامرته الشك في قلبه، بل يؤمن بأنّ ما يقوله سيكون، فإنه يتم له ما يقول»<sup>(6)</sup> بل إنه يقول: «إنّ الذي يؤمن بي، فالأعمال التي أعملها يعملها هو أيضاً بل ويعمل أعظم منها»<sup>(7)</sup>، أما غير المؤمنين فكان مخلصنا يندد بهم ويرفض أن يصنع أي معجزة لهم.. وقال: «إنّه لجيل شرير وفاسق يطلب آية فلا يعطى إلا آية يونان النبي»<sup>(8)</sup>. وقد قصد بآية يونان النبي، معجزة قيامته بعد أن يمكث

(1) لوقا: 7: 11. 17.

(2) التفسر التطبيقي للكتاب المقدس، م.س، إنجيل يوحنا: 9: 1. 7، ص 2203.  
وانظر: إنجيل القديس يوحنا، القاهرة، دار المعارف، الفصل 9، ص 98. 99.

(3) مرقس 3: 1. 16. متى 12: 9. 14. لوقا 6: 6. 11.

(4) يوحنا 2: 1. 11.

(5) التفسر التطبيقي للكتاب المقدس، م.س، إنجيل مرقس 9: 23، يسوع يشفي صبياً فيه شيطان، ص 2014.

(6) التفسر التطبيقي للكتاب المقدس، م.س، إنجيل مرقس 11: 23، ص 2024. إنجيل متى 21: 21، ص 1940.

(7) التفسر التطبيقي للكتاب المقدس، م.س، إنجيل يوحنا 14: 12، ص 2222.

(8) التفسر التطبيقي للكتاب المقدس، م.س، إنجيل متى 16: 4، ص 1924.

في القبر ثلاثة أيام، كما خرج يونان حياً من بطن الحوت بعد أن مكث ثلاثة أيام<sup>(1)</sup>.  
• وكذا الحال في إحياء المسيح لابنة يابرس حيث أعلن عن «قوته وسلطانه على الموت بإقامته هذه الفتاة بكلمة بسيطة جداً.. ويعتبر هذا الفعل إعادة ميّت إلى الحياة، وكان كَلِّمًا أقام ميّتًا، يدعوه باسمه الخاص، ويعتقد أنه لو لم يفعل ذلك، لقام جميع الموتى بأمره»<sup>(2)</sup>!

## 2-معجزات إيليا:

• إحياء ابن الأرملة: «وحدث أنّ ابن المرأة صاحبة البيت اشتدّ عليه المرض، ومات، فقالت لإيليا: «أي ذنب جنيته بحقك يا رجل الله؟ هل جئت إليّ لتذكرني بإثمى وتميت ابني؟» فقال لها: «أعطيني ابنك». وأخذه منها وصعد به إلى العلية التي كان مقيماً فيها وأضجعه على سريرته، واستغاث بالرب متضرعاً: «أيها الرب إلهي، .. ثم تمدّد إيليا على جثة الولد ثلاث مرات وابتهل إلى الرب: «يا رب إلهي، أرجع نفس هذا الولد إليه» فاستجاب الرب دعاء إيليا، ورجعت نفس الولد إليه فعاش. فأخذ إيليا الولد ونزل به من العلية إلى البيت، وسلّمه إلى أمه، وقال لها: «انظري، إن ابنك حي» فقالت المرأة لإيليا: «الآن علمت أنك رجل الله، وأن الله ينطق على لسانك بالحق»<sup>(3)</sup>.

يقدم لنا هذا النص الشهادة لإيليا لتأكيد سلطانه على الأرواح، لذا ورد في تفسيره «أن نفكر في المعجزات المذهلة التي أجزاها الله من خلال إيليا، ولكن من الأفضل أن نركّز على التي كانت لهام، فكلّ ما حدث في حياة إيليا، بدأ بنفس المعجزة المتاحة لنا، ألا وهي معجزة قدرتنا على معرفة الله... فالمعجزة الحقيقية في حياة إيليا كانت علاقته الشخصية جداً بالله»<sup>(4)</sup>.

• انشقاق النهر: «وعندما أزمع الرب أن ينقل إيليا في العاصفة إلى السماء، ذهب إيليا وأليشع من الجلجال. فانطلقا معاً. ورافقهما خمسون رجلاً من بني الأنبياء إلى حيث كانا يقفان إلى جوار الأردن. وتوقفوا تجاههما من بعيد. فتناول إيليا رداءه وطواه، ثم ضرب به الماء، فانفلق النهر إلى شطرين، فاجتازا فوق اليابسة. ولما عبرا قال إيليا لأليشع: «اطلب ماذا أصنع لك قبل أن أؤخذ منك؟» فأجاب أليشع: «ليحلّ عليّ ضعف ما لديك من قوة روحية». فقال إيليا: «لقد طلبت أمراً صعباً، ولكن إن رأيتني وأنا أؤخذ منك تتل سؤلك، وإلا فلن تحصل على ما طلبت». وفيما هما يسيران ويتجاذبان أطراف الحديث، فصلت بينهما

(1) الإنجيل المقدس يوحنا، القاهرة، دار المعارف، ص405402.

(2) الإنجيل، قراءة شرقية، تقديم: هاشم العلوي القاسمي، بيروت، دار الجيل، ط2، 1999م، ص209.

(3) التفسر التطبيقي للكتاب المقدس، م.س، سفر الملوك الأول 17: 17، 24، ص750.

(4) التفسر التطبيقي للكتاب المقدس، م.س، ص751.

مركبة من نار تجرها خيول نارية، نقلت إيليا في العاصفة إلى السماء»<sup>(1)</sup>.

وجاء في تفسيره: «طلب أليشع نصيب اثنين من قوة إيليا النبوية.. فهو يطلب أن يكون وارثاً لإيليا أو خليفة له، ليواصل عمل إيليا كقائد للأنبياء، ولكن قرار منح أليشع سؤله كان من حق الله..ولكن الله منحه ذلك؛ لأنّ دوافع أليشع كانت ظاهرة، فلم يكن هدفه الرئيسي أن يكون أفضل أو أقوى من إيليا، إنما لينجز أكثر من أجل الله... فلو كانت دوافعنا ظاهرة فلا داع للخوف من طلب أشياء عظيمة من الله، فعندما نسأل قوة أعظم أو مقدره أكبر، فعلينا أن نفحص رغباتنا، ونتخلص من أي أثر للأنانية نكتشف وجوده.. كانت هذه الأحداث شهادة لأليشع بأنّه نبي مرسل من الله. وقد سجّلت لإثبات قوة أليشع الجديدة وسلطانه بصفته النبي الرئيسي لإسرائيل تحت سلطان الله المطلق وقوته الفريدة»<sup>(2)</sup>.

### 3- معجزات أليشع:

• إحياء الولد الميت: «وذات يوم ذهب أليشع إلى شونم حيث تقيم امرأة بالغة الثراء... ليس لها ابن، وزوجها طاعن في السن.. فقال لها أليشع: «في مثل هذا الوقت من السنة القادمة ستحضنين ابناً بين ذراعيك» فقالت: «لا يا سيدي رجل الله. لا تخدع أمتك» ولكنها حملت وأنجبت ابناً في الزمن الذي أنبأ به أليشع. وكبر الصبي.. ولكنه مات، فصعدت (أمّه) إلى العلية وأرقدته على سرير رجل الله، وأغلقت عليه الباب ثم خرجت.. وقالت لزوجها: «ابعث لي بأحد رجالك مع أتان لأهرع إلى رجل الله ثم أرجع».. وانطلقت حتى أقبلت على رجل الله في جبل الكرمل.. فقالت: «... ألم أقل لا تخدعني!! فأمر أليشع (غلامه) جيجزي: «تمنطق بجزامك، وخذ عكازي وانطلق.. وضع عكازي على وجه الصبي ودخل أليشع البيت وإذا بالصبي ميت في سريريه. فدخل العلية وأغلق الباب وتضرّع إلى الرب. ثم اضطجع فوق جثة الصبي، ووضع فمه على فمه، وعينيه على عينيه، ويديه على يديه، وتمدد عليه، فبدأ الدفء يسري في جسد الصبي.. فعطس هذا سبع مرات وفتح عينيه... وعندما مثلت (أمّه) أمامه قال (أليشع): «احملي ابنك!» فسجدت على وجهها إلى الأرض عند قدميه ثم حملت ابنها وانصرفت»<sup>(3)</sup>

• معجزة طفو رأس الفأس الحديدي: «وعندما وصلوا (بنو الأنبياء) إلى نهر الأردن شرعوا في قطع الخشب. وفيما كان أحدهم يقطع خشبة، سقط رأس فأسه في الماء، فاستغاث بأليشع فسأله رجل الله: «أين سقط؟» فأشار إلى الموضع. فقطع أليشع عود حطب ألقاه في

(1) التفسير التطبيقي للكتاب المقدس، م.س، سفر الملوك الثاني: 2: 6. 11، ص 778. 780.

(2) م.ن، ص 781.

(3) التفسير التطبيقي للكتاب المقدس، م.س، سفر الملوك الثاني: 4: 4. 37، ص 783. 786.

الماء فطفأ رأس الفأس، فقال: «التقطه» فمدّ الرجل يده والتقطه»<sup>(1)</sup>.

وجاء في فائدة تفسيره: «سجّلت معجزة تعويم الفأس لتبَيّن عناية الله وتدبيره لمن يتكلون عليه.. فهو حاضر على الدوام، وورود هذه المعجزة بين شفاء القائد السرياني، ونجاة جيشت المملكة، يبيّن لنا علاقة أليشع الشخصية بالتلاميذ الذين كانوا يتعلمون ليكونوا أنبياء»<sup>(2)</sup>.

4-معجزات يونان<sup>(3)</sup>:

• جسد يونان يسكن العاصفة في البحر: «وأمر الربّ يونان بن أمّثاي: «هيا امض إلى نينوى المدينة العظيمة، وبلغ أهلها قضائي، لأنّ إثمهم قد صعد إليّ» فانحدر (يونان) إلى مدينة يافا حيث عثر على سفينة مبحرة.. فدفع أجرتها وصعد إليها ليتوجه مع بحارتها إلى ترشيش.. فأرسل الربّ ريحاً عاتياً على البحر أثارت إعصاراً بحرياً.. حتى أشرفت السفينة على الانكسار. ففرغ الملاحون واستغاث كل واحد منهم بإلهه، وطرحوا ما في السفينة من أمتعة ليخفّضوا من حمولتها.. أما يونان فلجأ إلى جوف السفينة ورقد مستغرقاً في نوم عميق.. ثم قال كل واحد لرفيقه: «هيا نلق قرعة لعلنا نعرف من جرّ علينا هذا البلاء» فألقوا القرعة، فوقعت على يونان.. ثم تساءلوا: «ماذا نفعل بك حتى يسكن البحر عنّا» فأجابهم (يونان): «خذوني واطرحوني إلى البحر فيسكن؛ لأنّي موقن أن هذا الإعجاز المريع قد هاج عليكم بسببي»... ثم أخذوا يونان وقذفوا به إلى البحر، فران عليه الهدوء وسكنت أمواجه.. فانتاب الرجل خوف عظيم من الرب، وقربوا له ذبيحة ونذروا نذوراً.. وأما الرب فأعدّ حوتاً عظيماً ابتلع يونان.. فمكث يونان في جوف الحوت ثلاثة أيام وثلاث ليال.. ثم صلّى يونان إلى الربّ إلهه في جوف الحوت.. فأمر الربّ الحوت فقذف بيونان إلى الشاطئ»<sup>(4)</sup>.

وجاء في التعليق على الآية: «حاول الكثيرون أن يفسروا هذا الحدث على أنه خيال لكن الكتاب المقدس لا يصوره على أنه حلم أو أسطورة. ليس لنا أن نفسر المعجزة على هوانا كما لو كنا نلتقط ونختار من معجزات الكتاب المقدس ما يروق لنا أن نؤمن به وما لا يروق.. لقد أنقذ يونان بصورة عجيبة، وكان الله يسمع صلاة يونان من جوف الحوت»<sup>(5)</sup>.

• بطرس يشفي مشلولاً ويحيي امرأة ميتة: «بينما كان بطرس ينتقل من مكان إلى مكان،

(1) التفسير التطبيقي للكتاب المقدس، م.س، سفر الملوك الثاني 6: 4، ص 789-790.

(2) م.ن، ص 879.

(3) هو النبي يونس حسب القرآن الكريم.

(4) التفسير التطبيقي للكتاب المقدس، م.س، يونان 1: 1، ص 1775-1778.

(5) م.ن، ص 1777.



زار الساكنين في مدينة لدة، ووجد هناك مشلولاً اسمه إينياس، مضت عليه ثماني سنوات وهو طريح الفراش. فقال له: «يا إينياس، شفاك يسوع المسيح. قم ورتب سريرك بنفسك!» فقام في الحال. ورآه سكان لدة وشارون جميعاً، فرجعوا إلى الرب. وكان في مدينة يافا تلميذة اسمها طابيثا، ومعنى اسمها: غزالة، كان يشغلها دائماً فعل الخير ومساعدة الفقراء. وحدث في ذلك الوقت أنها مرضت وماتت، وسمع التلاميذ في يافا أن بطرس في لدة.. أرسلوا إليه رجلين .. فقام وذهب. ولما وصل طلب إلى جميع الحاضرين أن يخرجوا من الغرفة، وركع وصلى، ثم التفت إلى الجثة وقال: «ياطابيثا، قومي!» ففتحت عينيها. ولما رأت بطرس جلست، فمدّ يده إليها وساعدها على النهوض، ثم دعا القديسين والأرامل، وردّها إليهم حية. وانتشر خبر هذه المعجزة في يافا كلها، فأمن بالرب كثيرون».(1)

وجاء في فوائد الحادثة: «أنّ الله يستخدم الكارزين العظماء والمبشرين الأجلاء أمثال بطرس وبولس لكنه يستخدم أيضاً الرحماء أمثال طابيثا»(2).

• بولس يقيم رجلاً من الموت: «وفي أوّل يوم من الأسبوع... أخذ بولس يعظ المجتمعين.. وأطال وعظه إلى منتصف الليل.. وكان شاب اسمه أفتيغوس قد جلس على النافذة، فغلب عليه النوم العميق، وبولس ماض في حديثه، فسقط من الطبقة الثالثة وحمل ميتاً. فنزل بولس وارتمى عليه، وطوّقه بذراعيه وقال: «لا تقلقوا! ما تزال حياته فيه!» ثم تابع حديثه إلى الفجر.. أما الشاب فجاءوا به حياً»(3).

وقد علق البعض على ما جاء به بولس من أنه لا عجب أنّ بولس كان أعظم المبشرين، وأنّ الله يبحث عن المزيد من الذين يركزون على هذا العمل العظيم الذي يعطيهم الله إياه(4) من المعجزات.

## 5- المعجزة في اللاهوت المسيحي:

وقد أفاض اللاهوتيون من أهل الكتاب في ذكر المعجزات في العهدين، والاهتمام بوظيفتها في حياة الفرد والجماعة، ولكنهم نبهوا على التمييز بين «عجائب كاذبة وعجائب حقيقية، وإلا كانت غير ذي جدوى.. ويجب أن تأتي القاعدة المنبثقة عن هذا الأساس على وجه

(1) التفسير التطبيقي للكتاب المقدس، أعمال الرسل 9: 32 . 43.

وانظر: الإنجيلي المقدس، دار الكتاب المقدس، م.س، ص174 .175.

الإنجيل الشريف، دار الإنجيل الشريف، م.س، ص158 .159.

العهد الجديد، دار الكتاب المقدس، م.س، ص173.

(2) التفسير التطبيقي للكتاب المقدس، م.س، ص2302.

(3) التفسير التطبيقي للكتاب المقدس، م.س، أعمال الرسل 20: 9 . 12، ص2346.

(4) التفسير التطبيقي للكتاب المقدس، م.س، ص7، ص2347.

لا ينهدم معه البرهان على أن العجائب الحقيقية تعطي الحقيقية وهي الغاية الجوهرية من العجائب<sup>(1)</sup>. وخلصوا الى :

- إن موسى قد أعطى قاعدتين: الأولى : أن لا تتم النبوءة [اشتراخ 18 : 22]  
الثانية: ألا تفضي المعجزات إلى عبادة الأوثان [اشتراخ : 13].  
والمسيح أعطي واحدة [مرقس 9 : 38] «ليس لأحد أن يصنع قوة باسمي ويقدر للحال أن يقول عليّ سوءاً».
- المعجزة هي نتيجة تفوق طبيعة الوسائل المستعملة لها من حيث القوة، وليست معجزة النتيجة التي لا تفوق طبيعة الوسائل المستعملة لها من حيث القوة. وعلى هذا، فإن الذين يشفون بإستدعاء الشيطان، لا يأتون بمعجزة، لأنّ هذا لا يفوق قوة الشيطان الطبيعية.
- العجائب والحقيقة ضرورية؛ لأنه يجب إقناع الإنسان بكامله روحاً وجسداً.
- عيس أثبت أنه المسيح، ليس بإسناد تعاليمه إلى الكتاب والنبوءات، بل بإسنادها أبداً إلى معجزاته. ويعترف نيقودمس أن تعاليم المسيح هي من الله، بفضل معجزاته: «يا معلم نحن نعلم أنك أتيت من الله معلماً؛ لأنه لا يقدر أحد أن يعمل هذه الآيات التي أنت تعملها ما لم يكن الله معه» [يوحنا 3: 2] فهو لا يحكم في المعجزات عن طريق التعاليم، بل في التعاليم عن طريق المعجزات.
- يقول القديس اغوستينوس: لولا العجائب لما كنت مسيحياً.
- المسيح صنع المعجزات، والرسل بعده، كذلك القديسون الأولون، بكثرة<sup>(2)</sup>.

(1) أي أنّ القاعدة، يجب أن تكون منطقتة على حقيقته الدين الروحية وهي هدف ذلك الواقع المادي الذي تتكون منه الأعجوبة.. فما من أعجوبة ضد الحقيقة.

(2) راجع : باسكال، بليز، خواطر، تر: ادوارد البستاني، بيروت، الجمعية اللبنانية لترجمة الروائع، 1972م، ص279.  
280، 290.

### خاتمة الفصل الثالث

ويمكن تلخيص نتائج هذا الفصل بالنقاط التالية :

- 1- إن قاعدة المقتضي والمانع تفضي للقول بالولاية التكوينية.
- 2- إن ضرورة العقل والحكمة تحتم ثبوت هذه الولاية.
- 3- إن وساطة الكامل وكمال الخالق تؤدي للقول بثبوت هذه الولاية.
- 4- إن قاعدة الاولوية توصل الى ان الولاية التكوينية ثابتة.
- 5- إن الايات القرآنية تشير الى قيام الأنبياء بالتصرف بالتكوين، وبمباشرة منهم لا انهم مجرد آلة لفعل الله.
- 6- إن القرآن اشار الى أناس قد كانت لهم هذه القدرة وهم ليسوا من الانبياء.
- 7- إن القرآن أشار صراحة الى قدرة عفريت من الجن بالقيام بأعمال خارقة للعادة.
- 8- إن هذا التصرف وهذه الولاية مرتبطة بالعلم. وقد ربط القرآن بين هذه الأفعال وما آتاهم من علم وحكمة.
- 9- إن الروايات ذكرت علاقة هذه الولاية بالعلم ايضاً، لا سيما العلم بالإسم الاعظم.
- 10- أن الروايات تحدثت عن أفضلية النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم على باقي الأنبياء وأنه قادر على فعل ما فعله غيره.
- 11- إن الأئمة، تبعاً للنبي، يملكون الإسم الأعظم بشكل أكمل من الأنبياء.
- 12- إن الروايات تحدثت عن أفعال ظهرت من النبي والأئمة مما تصنف أنها خارقة للعادة. وأنهم عليهم السلام لا يأتون بها دوماً لمصالح واقعية تخدم هدف الرسالة.
- 13- إن كتابي العهد القديم والجديد تحدّثا عن تصرفات تكوينية، ليس للأنبياء وحسب، بل لغير الانبياء ايضاً، كبولس وبطرس وغيرهما.

## الخاتمة العامة

- ليس الهدف من وراء هذه الخاتمة تقديم خلاصات لما جاء في ثنايا البحث، فقد تعمدت كتابة خلاصة في نهاية كل فصل من فصوله ما يغني عن هذه المهمة هنا. إنما قصدت الإشارة إلى أمور ارتأيت أن أتركها إلى الخاتمة، بعد أن تكون قد تكوّنت صورة متكاملة، قدر الإمكان، عن مضمون هذه الأطروحة. وإنما أردت أن أشير إلى النقاط التالية :
- 1- لا أدعي أنّ هذا البحث هو بحث متكامل؛ بحيث لا يحتاج إلى توسعة أو اختصار أو إيضاحات، وربما إلى مزيد من المتابعة والتقصي؛ ولكنه، في نفس الوقت، يمكن ملاحظة الكم الهائل من النصوص والمصادر والمراجع المستخدمة، والتي يمكن أن تتضاعف، فيما لو أحب الباحث التوسع أكثر. وهذا حتماً سيُخرج البحث عن كونه أطروحة جامعية، وربما يدخله في تصنيف العمل الموسوعي، فضلاً عن أنه سيخرجه عن الحجم المسموح به في هكذا نوع من العمل الأكاديمي.
  - 2- أستطيع أن أزعم أنّ هذا البحث قد أنجز عملاً كبيراً لأيّ باحث في المستقبل حول الولاية التكوينية، ليس فقط عند الشيعة الإمامية، بل يصلح أيضاً لينير الطريق أمام البحث حول هذه الولاية في الفكر العرفاني والصوفي بشكل عام.
  - 3- إنّ هذا البحث استطاع أن يقدم صورة شبه كافية، حول البعد الفلسفي والعرفاني للولاية بشكل عام، وللولاية التكوينية بشكل خاص، لناحية القواعد والمباني والأسس التي ترتكز عليها؛ وبذلك لم يعد البحث في الولاية التكوينية يقتصر على الأخذ بمضامين الروايات والأحاديث، وإنما أصبحت هذه الأدلة، مضافاً إليها تلك الروايات، تأخذ بيد بعضها البعض، فلا الأدلة الفلسفية والعرفانية تعارض الآيات والروايات، ولا الروايات خالية من استدلال فلسفي عليها.
  - 4- رغم أنّ الأسس الفلسفية والعرفانية هي عبارة عن مطالب قد أخذت حيزاً واسعاً في كتب الحكمة والفلسفة، لكن العمل بالأساس لم يكن منصباً على الإتيان أو ابتكار قواعد فلسفية، بل في توظيف هذه القواعد، وقراءة مدى ملاءمتها للاستدلال بها على إثبات الولاية التكوينية. والذي أعتقده أنّ هذا البحث قد حقّق عملاً كبيراً في هذا المجال.

5- أستطيع أن أزعّم ان مطلب الاذن لم يسبق ان بُحث بهذا الشكل، ليس لناحية الطابع الفلسفي والعقلي الذي تم تقديمه به وحسب، وإنما لناحية النتائج التي خلص اليها، والتي افضت الى اظهار ان الاذن، بدلالاته القرآنية، ليس عبارة عن استأذان بالمعنى اللغوي للكلمة، وإنما عبارة عن الاخذ بالقوانين المودعة في الكون لناحية تأمين الشروط اللازمة للفعل وعدم وجود موانع، هذا فيما يتعلق بالامور الطبيعية: كاتيان الشجر لثمارها. وهو قانون ايضا فيما يتعلق بالتصرف التكويني للولي؛ والذي قلت انه نوع من المقام يصل اليه الولي فيكون ماذوناً بالتصرف.

6- وكذلك الامر بالنسبة لبحث المعجزة، فأزعّم أنني استطعت ان اخرجه من كونه بحثاً دينياً، الى فضاء البحث الفلسفي والعرفاني. ويبقى الحكم للجنة الموقرة في مدى النجاح الذي حققه هذا المطلب.

7- لعل من أهم ما قدمه هذا البحث، هو إظهار مدى الترابط بين نظرية الفيض والولاية التكوينية؛ بحيث ظهر أن العلاقة بينهما علاقة ضرورية، قائمة على العلاقة بين المقدمات والنتيجة؛ اذ يمكن تقسيم الموقف، نظرياً، من الولاية التكوينية الى أربعة أقسام: الأول: من يقول بالولاية ونظرية الفيض معاً، ومن يرفض الولاية ونظرية الفيض معاً، ومن يقول بالولاية دون نظرية الفيض، واخيراً من يرفض الولاية ويقول بنظرية الفيض. لقد استطاع ان يظهر هذا البحث مدى الترابط بين الولاية والتكوينية ونظرية الفيض؛ بحيث يصعب قبول احدهما ورفض الأخرى. بمعنى أن القائل بنظرية الفيض والتجليات الاسمائية، يتحتم عليه قبول الولاية التكوينية. من هنا، فإن الرفض او القائل بهما معاً، يبدو أكثر انسجاماً مع نفسه، ممن يرفض إحداها مع قبوله النظرية الأخرى.

8- في البحث الديني، وتحديدًا علم الحديث، يلجأ الباحث إلى مناهج متعددة لدراسة مدى موثوقية هذه الاحاديث لتصحيح الأخذ بها. وأحد هذه المناهج هو دراسة السند، فإذا كان صحيحاً أو موثقاً فيمكن الأخذ به، وإلا فلا. لكن هذه المدرسة تكاد تخرج عن إطار التداول، على اعتبار أنّ الاعتماد على الصحة السندية سيجعل جزءاً كبيراً من النصوص الدينية عسيرة على الاستخدام، وبالتالي صعوبة إثبات الكثير من الأحكام. ومن جهة أخرى، فإنّ كثيراً ما واجه العلماء بعض الأحاديث التي تمتلك سنداً صحيحاً، لكن مضمونها يخالف قضايا مشهورة ومتفقاً عليها، في وقت نجد فيه أحاديث لا تملك متانة سندية، لكن مضمونها يتوافق مع هذه القضايا.

من هنا، اتجه الأصوليون للقول: إنّ ثمة طرقاً أخرى يمكن أن تقوي من موثوقية الرواية،

وتصحح الاعتماد عليها، بعيداً عن الصحة السندية. إنَّ هذا الأمر، ينطبق على الروايات المتعلقة بالولاية التكوينية؛ إذ أنها من الكثرة بحيث لا يمكن تجاهلها، وإن كان جزءٌ منها لا يمتلك هذه الصحة. إنَّ ما يقوي من صحة الأخذ بمثل هذه الروايات، وفق المدارس الأصولية الحديثة، أنها حتى لو كانت ضعيفة، فهي لا ترجع إلى راوٍ واحد، بل إلى مجموعة ومروحة واسعة من طبقات الرواة، مما يقوي من عضدها. وهذا ما يطلقون عليه إسم استحالة التواطؤ على الكذب. بمعنى، أنه عندما يصل إلينا مضمون رواية ما، من طرق متعددة ومتباعدة، فإنَّ ذلك يقوي من كون هذا المضمون صحيح الصدور، باعتبار أنَّ الرواة ممن يصعب أن يكونوا متواطئين على الكذب.

لقد أراد هذا البحث، من خلال الفصل المخصص للدليل النقلي، أن يقول: إنَّ الولاية التكوينية، كما أن الدليل الإثباتي قد قام عليها، كذلك الدليل الثبوتي. وقد ظهر في ثنايا البحث، أن الاستعراض الذي إعتدته في الدليل النقلي، هو أستعراض يخدم الطابع العقلي والفلسفي، فضلاً عن أنه ذو طابع مؤيد؛ بمعنى أنه في إطار الشواهد والمؤيدات وليس في إطار الدليل، وإن أطلقت عليه إسم الدليل لإعتبارات منهجية.

ومهما يكن من أمر، فإنَّ المجموع من الروايات، يفضي الى ضرورة الاقرار بوقوع حد أدنى للولاية التكوينية، وهو كافٍ، عقلاً، للقول بثبوت الولاية، على اعتبار عقلائية القاعدة التي تقول : إن الوقوع دليل على الامكان.

9- لقد اثبت هذا البحث، أنه وفق نظرية الفيض والتجليات الاسمائية، ان كل ما ثبت لنبي أو ولي، ثابت لغيره من الانبياء والاولياء، من الذين يتمتعون بمقام أرفع؛ فإن الثابت للادنى ثابت للأعلى من باب أولى. هذا المعنى سوف يؤدي لدحض نظرية أن النبي محمد (ص) هو «نبي بلا معجزة».

10- لقد أثبت هذا البحث أن الولاية التكوينية عند الشيعة الامامية لا تقتصر على الأئمة الإثني عشر، وان كانوا هم المصداق الأعلى لها لناحية سعتها ومداهها، بل هي متوفرة لكل أحد سلك مسلك التحقق بالاسماء الالهية.

وأخيراً، فإنني أتمنى أن يكون هذا البحث قد قدم إضافة جديدة للمكتبة الجامعية، على أمل أن يقوم طلاب آخرون باستكمالها من زوايا أخرى، ما قد يفضي إلى تكوين صورة متكاملة حول الولاية التكوينية.

والحمد لله أولاً وآخراً

## فهرس الأماكن والإعلام

- ,150 ,130 ,128 ,121 ,116 ,114 ,109 ,107 ,88 ,73 ,34 , إبراهيم(النبي),  
,288 ,287 ,286 ,285 ,273 ,271 ,237 ,205 ,176 ,163 ,154 ,151  
321 ,318 ,316 ,314 ,300 ,291 ,290 ,289  
إبراهيم بن هاشم, 316  
ابن الفارض, 103  
ابن رشد, 18  
ابن سينا, 39, 78  
ابن عباس, 322  
ابن عربي, 11, 42, 43, 44, 45, 47, 64, 65, 101, 103, 178, 182, 183,  
184, 188, 190, 195, 196, 197, 198, 273  
ابن منظور, 39, 40, 109, 129  
أتان, 336  
إخوان الصفا, 39  
أريحا, 330  
إسرافيل, 271  
إسرائيل, 90, 137, 297, 301, 302, 303, 305, 307, 310, 317, 329, 330  
آصف بن برخيا, 9, 231, 248, 256, 257, 269, 271, 285, 311, 313, 322  
افتنغوس, 338  
الإحصائي, 127, 173, 174, 176, 177, 178, 179, 194, 212, 222  
الأردن, 335, 336  
الأرض, 74, 101, 120, 122, 167, 169, 170, 171, 175, 178, 180, 183,  
185, 196, 198, 202, 204, 206, 209, 221, 236, 238, 250, 252,  
279, 281, 300, 301, 317, 321, 322, 324, 325, 330, 331, 336  
الأشتياني, 101, 187, 191, 225, 244

الأشعري, 18, 76, 77  
الأصفهاني, الراغب, 129  
الأمدي, 87  
الايحي, 29  
الباقر (الامام), 321, 322, 324, 325  
الباقلاني, 18  
البحر, 94, 301, 302, 304, 315, 317, 329, 334, 337  
البرسي, 180, 193, 194, 221  
البلاغي, 89, 90  
البهائي, 222  
التبريزي, 188, 230  
الجرجاني, 64, 65  
الجلجال, 331, 335  
الجواد (الامام), 96, 104, 213  
الحسين بن روح, 248  
الحلي, 19, 73, 82, 85, 87, 117, 159, 167, 178, 220, 267  
الحيدري, 27, 48, 49, 112, 318  
الخضر, 258, 278, 311  
الخميني, 46, 47, 50, 51, 57, 59, 60, 62, 63, 65, 122, 135, 143, 192,  
206, 211, 213, 214, 218, 228, 261  
الخوئي, 206, 227, 253  
الدقيق, 329, 330  
الرازي, 82, 98, 102, 110, 140, 141, 170, 278, 279, 280, 284, 295,  
296, 298, 299, 317, 325  
الزوفا, 329  
الزيت, 329, 330, 331  
السمك, 222, 315, 329  
الشام, 269, 271, 281



الشاهرودي, 213, 230  
الشجرة, 207, 323  
الشونمية, 331  
الشيرازي, 19, 21, 22, 24, 31, 32, 43, 68, 88, 93, 95, 96, 100, 107,  
114, 126, 127, 129, 140, 160, 161, 175, 187, 223, 224, 233,  
235, 242, 243, 244, 254, 268, 270, 271, 272, 273, 276, 282,  
283, 298, 301, 302, 303, 304, 306, 308, 309  
الصادق(الامام), 73, 74, 104, 110, 112, 122, 225, 248, 260, 264, 272,  
315, 316, 317, 321, 323, 324, 325  
الصدر, 22, 54, 157, 213, 215, 217, 296  
الطباطبائي, 21, 31, 32, 35, 49, 53, 54, 72, 78, 96, 99, 105, 108,  
119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 154, 155, 161, 163, 165,  
166, 202, 204, 211, 216, 217, 232, 233, 234, 235, 236, 237,  
238, 243, 244, 245, 250, 254, 269, 270, 277, 281, 283, 285,  
287, 288, 291, 293, 294, 296, 297, 300, 303, 304, 305, 306,  
308, 309, 310, 311, 312  
الطبري الأملي, 219  
الطهراني, 152, 159, 162, 229  
الطوسي, 70, 76, 80, 82, 85, 116, 155, 207, 220, 221, 287  
الغزالي, 76, 106  
الفارابي, 39, 40, 41  
القرطبي, 248  
القشيري, 184, 185, 272  
القمر, 177, 228  
القمي, 101, 192, 194, 230, 262, 263, 264, 272, 315, 316, 317,  
القيصري, 61, 273  
الكاشاني, 133, 155, 191, 223, 224, 277, 282, 293  
الكلبايكاني, 224

المازندراني, 169, 173, 209, 225  
المجلسي, 117, 127, 224, 260, 261, 262, 271, 319  
المرتضى, 87, 107, 230  
المسيح, 90, 115, 123, 125, 182, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309,  
317, 318, 334, 335, 338, 339  
المطهري, 73, 77, 242  
الملح, 330  
الميلاني, 207, 228  
النائيني, 208, 219, 226, 239  
النبي محمد, 66, 74, 75, 314, 340  
النهر, 39, 335  
الهادي, 30, 93, 112, 114, 163, 165, 167, 175, 188, 206, 227, 322  
أليشع, 330, 331, 335, 336, 337  
اليمن, 9, 226, 269, 271  
إيليا, 329, 330, 335, 336  
إينياس, 338  
بطرس, 332, 337, 338  
بقولاً, 331  
بلقيس, 9, 206, 221, 226, 231, 248, 256, 258, 269, 271, 285, 313,  
315, 321, 322  
بنو الأنبياء, 330, 331, 336  
بني إسرائيل, 297, 301, 307  
بهجت, 230  
بولس, 338  
بيت عنيا, 333  
ترشيش, 337  
جابر, 192, 321  
جبرائيل, 230, 291

جبل الكرمل, 336  
جنسارت, 333  
جيجزي, 331, 336  
حيدر الآملي, 188, 221  
داود(النبي), 61, 184, 271, 273, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 282,  
283, 285, 291, 314, 315, 316, 317, 322  
الرضا(الإمام), 73, 90, 91, 101, 191, 215, 217, 241, 296, 315  
روحاني, 230  
سبينوزا, 72  
سلمان الفارسي, 226, 318  
سليمان(النبي), 9, 248, 256, 257, 259, 271, 277, 280, 281, 282, 283,  
285, 311, 312, 313, 315, 316, 317, 322, 329  
شبر, 224  
شعيب, 324  
شونم, 336  
صرفة, 329  
طابيثا, 338  
عزرائيل, 33, 34, 271  
عزيز مصر, 292  
علي بن أبي طالب, 65, 141, 225, 227, 248, 264, 313, 314, 315, 321,  
322, 323, 324  
عيسى(النبي), 75, 116, 125, 132, 184, 200, 230, 232, 263, 271, 295,  
303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 317, 318, 319  
321  
فرعون, 296, 297, 300, 301, 302, 303, 329  
فلسطين, 9  
قتادة, 315  
قتاء, 331

- لبنان, 40, 41, 46, 182, 329  
لدة, 338  
لعازر, 333  
ماخ, 17  
مارجينو, 18  
مالبرانش, 16  
محمد تقي الأصفهاني, 225  
محمد تقي الأملي, 208, 226, 229  
محمد حسين آل كاشف الغطاء, 226  
محمد حسين الأصفهاني, 226, 227, 239  
مرثا, 333  
مريم, 125, 133, 153, 155, 303, 304, 305, 306, 308, 309, 310, 312,  
317, 321, 333  
مصر, 4, 5, 7, 9, 16, 65, 301  
موسى(النبى), 76, 90, 94, 116, 140, 230, 252, 258, 271, 296, 297,  
298, 300, 301, 302, 303, 314, 316, 321, 322, 324, 325, 329,  
339  
نايين, 334  
نبح الماء, 330  
نيقودمس, 339  
نينوى, 93, 337  
نيوتن, 16, 17  
هيووم, 17  
يابرس, 333, 335  
يافا, 337, 338  
يسلوام, 334  
يسوع, 332, 333, 334, 338  
يعقوب, 150, 155, 169, 170, 292, 296, 315

يوسف (النبي), 19, 82, 85, 150, 159, 167, 173, 186, 220, 292, 293,  
304, 296, 295, 294  
يونان, 334, 337

## فهرس المصطلحات

- الاجتماع, 4, 211
- الارتباط, 4, 5, 47, 56, 68, 145, 156, 193, 213, 215, 231,  
232, 234, 288, 291
- الإسلام, 4, 18, 42, 53, 54, 74, 112, 132, 152, 162, 168,  
173, 181, 182, 198, 199, 207, 379, 384, 389, 391
- الأسماء, 5, 38, 46, 48, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58,  
59, 60, 62, 66, 68, 79, 101, 133, 143, 164, 171, 182,  
183, 186, 189, 190, 191, 192, 193, 195, 197, 203, 204,  
213, 218, 231, 233, 237, 238, 257, 270, 273, 377, 383
- الاقتضاء, 6, 256
- الإلهية, 5, 6, 7, 44, 45, 48, 50, 52, 53, 54, 56, 57, 59, 60,  
61, 62, 63, 64, 65, 68, 87, 89, 100, 101, 106, 111, 112,  
113, 116, 126, 127, 143, 145, 156, 161, 164, 169, 171,  
172, 173, 174, 178, 179, 182, 183, 184, 185, 186, 187,  
189, 190, 191, 193, 195, 196, 200, 201, 202, 203, 205,  
206, 210, 212, 213, 214, 215, 218, 222, 225, 229, 233,  
234, 235, 236, 237, 238, 239, 241, 249, 252, 254, 257,  
270, 272, 273, 276, 277, 278, 281, 282, 288, 290, 303,  
306, 309, 310, 313, 380, 382, 387, 388
- الإمامة, 4, 5, 8, 151, 153, 158, 159, 160, 161, 162, 163,  
164, 165, 166, 167, 168, 169, 171, 172, 174, 176, 177,  
179, 180, 193, 198, 200, 203, 220, 280, 291, 312, 375

الأمة, 4, 136, 138, 139, 211

الأنبياء, 4, 38, 66, 74, 77, 81, 85, 88, 89, 91, 94, 97, 99,

100, 101, 103, 106, 107, 115, 116, 126, 129, 132, 136,

137, 138, 139, 143, 145, 162, 163, 166, 167, 169, 174,

178, 184, 187, 188, 189, 190, 191, 195, 196, 198, 199,

202, 203, 204, 205, 206, 211, 221, 230, 248, 249, 253,

257, 262, 265, 269, 270, 271, 272, 273, 275, 278, 281,

282, 284, 287, 289, 290, 292, 294, 296, 297, 302, 303,

305, 306, 307, 308, 310, 311, 312, 313, 314, 323, 325,

340, 367, 379, 389

الإنساني, 4, 24, 25, 65, 156, 183, 187, 211

التجلي, 5, 6, 47, 48, 49, 50, 51, 57, 58, 62, 66, 101, 126,

134, 186, 193, 270

الترابط, 4, 168

التصرف, 6, 38, 101, 120, 122, 123, 151, 153, 154, 159,

161, 162, 163, 170, 173, 176, 177, 180, 182, 185, 194,

199, 201, 202, 206, 207, 211, 221, 224, 225, 227, 231,

232, 238, 247, 255, 270, 281, 312, 340

التصوف, 6, 181, 183, 185, 186, 188, 197, 198, 385

التكوينية, 1, 6, 7, 8, 9, 11, 12, 16, 19, 68, 70, 75, 79, 94,

97, 110, 111, 115, 117, 123, 146, 148, 171, 172, 185,

188, 198, 199, 200, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 209,

210, 211, 212, 213, 215, 216, 219, 226, 227, 228, 229,

230, 231, 232, 233, 238, 239, 241, 245, 242, 247, 248,

249, 250, 253, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262,

,284 ,280 ,277 ,276 ,274 ,273 ,271 ,270 ,269 ,268 ,265  
,340 ,316 ,309 ,308 ,305 ,303 ,302 ,301 ,291 ,289 ,285  
386 ,375 ,370 ,343 ,342 ,341  
التلازم, 4 ,6 ,270  
التمظهر , 6 ,234  
الحاكمية, 4 ,5  
الخاصية, 5  
الدينية, 4 ,45 ,69 ,106 ,169 ,184 ,342 ,369 ,379 ,385  
الروحية, 4 ,145 ,168 ,203 ,212 ,292 ,323  
السلطة, 4 ,150 ,199 ,200 ,205  
السلطنة, 4 ,151 ,205 ,226 ,239  
السؤال, 6 ,8 ,9 ,17 ,31 ,57 ,94 ,122 ,123 ,259 ,286 ,288  
289  
الشيعة, 1 ,4 ,6 ,7 ,8 ,11 ,50 ,97 ,161 ,162 ,163 ,168 ,172  
,206 ,204 ,199 ,198 ,197 ,196 ,191 ,189 ,187 ,180 ,179  
,271 ,261 ,260 ,248 ,241 ,230 ,226 ,218 ,212 ,211 ,207  
375 ,341 ,322 ,321 ,316 ,315 ,273  
الصفات, 5 ,58 ,59 ,63 ,134 ,186 ,222 ,278 ,298 ,299  
الصفة, 5 ,124 ,143 ,186 ,251 ,272 ,299 ,306  
الصوفي, 5 ,6 ,8 ,42 ,64 ,65 ,76 ,181 ,184 ,186 ,272 ,375  
الصوفية, 6 ,182 ,185 ,198 ,241 ,369 ,379  
الظاهرية, 5 ,65 ,66 ,166 ,174 ,211 ,214 ,256  
العرفاء, 4 ,11 ,42 ,43 ,45 ,47 ,48 ,49 ,50 ,51 ,58 ,59 ,61  
243 ,241 ,203 ,194 ,181 ,164 ,103 ,102 ,100 ,66



العرفاني, 4, 5, 6, 7, 38, 42, 46, 47, 56, 57, 61, 64, 133, 145,  
203, 209, 216, 231, 232, 239, 270, 341

العقدي, 4

العقل, 4, 5, 7, 9, 16, 31, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 62, 65, 72,  
73, 74, 75, 76, 77, 78, 90, 154, 167, 173, 174, 175,  
176, 180, 187, 201, 211, 215, 245, 247, 254, 268, 269,  
270, 274, 276, 284, 299, 340, 374, 384, 385

العقل العملي, 4, 174

العلة, 6, 16, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30,  
32, 33, 34, 36, 37, 41, 48, 68, 93, 95, 96, 103, 104,  
105, 113, 116, 156, 172, 179, 195, 200, 206, 215, 216,  
217, 221, 231, 233, 242, 243, 244, 245, 267, 270, 298,  
300

العلم, 5, 16, 17, 18, 29, 38, 39, 53, 55, 78, 82, 86, 87, 93,  
97, 103, 105, 109, 115, 119, 121, 129, 134, 136, 137,  
139, 140, 141, 142, 143, 157, 162, 164, 165, 167, 171,  
172, 176, 181, 191, 193, 194, 195, 196, 201, 203, 204,  
206, 210, 213, 214, 227, 231, 232, 233, 249, 250, 258,  
262, 270, 276, 277, 278, 279, 280, 282, 283, 286, 288,  
290, 291, 293, 294, 295, 296, 299, 306, 309, 312, 313,  
322, 340, 374, 383, 385, 389, 391

العلم الحضوري, 5, 134, 141, 165

الفقه, 37, 162, 185, 213

الفكر, 4, 5, 6, 7, 9, 11, 16, 41, 47, 57, 64, 82, 89, 98, 110,  
140, 181, 198, 272, 341, 367, 370, 373, 378, 379, 380

## الفكر الشيعي, 5

القدرة, 6, 7, 77, 79, 81, 106, 113, 144, 165, 166, 168, 199,  
,200, 201, 202, 203, 204, 224, 227, 231, 232, 238, 245,  
,247, 248, 255, 264, 265, 268, 276, 278, 279, 285, 286,  
298, 301, 308, 311, 322, 340  
القرب, 4, 5, 6, 9, 38, 97, 149, 150, 151, 152, 154, 160,  
,172, 181, 184, 188, 189, 191, 199, 200, 207, 210, 217,  
265, 268, 272, 279, 292

## القواعد الكلية, 4

الكمالات, 49, 52, 57, 65, 102, 172, 174, 176, 177, 178,  
189, 234, 243, 244, 254, 279, 280

## الكمالات الذاتية, 4, 52

## المدبر, 6, 190

المعجزة, 9, 11, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80,  
,82, 85, 86, 87, 90, 93, 94, 96, 97, 99, 100, 103, 104,  
,105, 106, 107, 108, 115, 126, 142, 145, 215, 238, 255,  
,257, 269, 275, 289, 290, 291, 300, 302, 303, 306, 307,  
316, 318, 384

## المقامات, 4, 44, 188, 190, 191, 193, 196, 197, 273

## المميت, 6, 54, 57

النبوة, 4, 5, 9, 71, 73, 74, 75, 76, 77, 85, 89, 90, 91, 97,  
,102, 103, 105, 139, 140, 160, 161, 162, 163, 167, 168,  
,169, 171, 174, 177, 178, 179, 180, 182, 183, 184, 188,  
,189, 190, 191, 194, 196, 198, 199, 205, 215, 238, 252

,296 ,295 ,294 ,293 ,282 ,280 ,279 ,278 ,277 ,276 ,269  
389 ,388 ,383 ,323 ,313 ,311  
النظرية, 4 ,18 ,20 ,21 ,25 ,26 ,37 ,39 ,46 ,48 ,49 ,77 ,98  
290 ,246 ,187 ,107 ,100  
النظرية العقائدية, 4  
الواقعية, 5 ,77 ,214  
الولاية, 4 ,5 ,6 ,7 ,8 ,9 ,11 ,16 ,19 ,68 ,70 ,75 ,87 ,102 ,110  
,157 ,156 ,155 ,154 ,153 ,152 ,150 ,149 ,148 ,146 ,140  
,168 ,167 ,166 ,165 ,164 ,163 ,162 ,161 ,160 ,159 ,158  
,179 ,178 ,177 ,176 ,175 ,174 ,173 ,172 ,171 ,170 ,169  
,191 ,190 ,189 ,188 ,187 ,186 ,185 ,184 ,182 ,181 ,180  
,202 ,201 ,200 ,199 ,198 ,197 ,196 ,195 ,194 ,193 ,192  
,217 ,216 ,215 ,212 ,211 ,210 ,209 ,207 ,206 ,205 ,203  
,231 ,230 ,229 ,228 ,227 ,226 ,225 ,224 ,221 ,219 ,218  
,250 ,249 ,247 ,245 ,242 ,241 ,239 ,238 ,237 ,233 ,232  
,269 ,268 ,265 ,262 ,260 ,259 ,258 ,257 ,256 ,255 ,253  
,284 ,281 ,280 ,278 ,277 ,276 ,274 ,273 ,272 ,271 ,270  
,314 ,311 ,308 ,301 ,296 ,294 ,293 ,292 ,291 ,288 ,285  
,388 ,387 ,386 ,381 ,375 ,374 ,370 ,343 ,341 ,340 ,315  
390  
الولاية الإلهية, 4 ,232 ,292  
الولي, 5 ,6 ,47 ,79 ,89 ,101 ,102 ,145 ,148 ,149 ,150 ,151  
,165 ,164 ,162 ,160 ,158 ,157 ,156 ,155 ,154 ,153 ,152  
,179 ,178 ,177 ,175 ,174 ,173 ,172 ,171 ,170 ,168 ,166  
,198 ,197 ,194 ,190 ,188 ,186 ,185 ,184 ,183 ,182 ,180

,222 ,221 ,218 ,216 ,215 ,214 ,213 ,212 ,210 ,207 ,203  
,247 ,241 ,239 ,238 ,237 ,235 ,233 ,232 ,230 ,228 ,224  
289 ,285 ,278 ,272 ,262 ,261  
ذاتياً, 5 ,22 ,112  
صفة, 5 ,58 ,94 ,103 ,124 ,126 ,134 ,139 ,143 ,157 ,167  
313 ,299 ,286 ,272 ,258 ,200 ,190 ,179  
صفة ذاتية, 5  
قانون, 6 ,7 ,29 ,32 ,76 ,93 ,94 ,95 ,97 ,104 ,105 ,145 ,200  
322 ,300 ,298 ,231 ,215 ,206 ,203 ,201  
قانون العلية, 6  
مجلى, 5 ,6 ,188 ,218 ,234 ,273  
مظهر, 5 ,57 ,58 ,66 ,68 ,101 ,134 ,143 ,183 ,188 ,193  
معرفة, 5 ,20 ,42 ,50 ,82 ,95 ,116 ,156 ,168 ,178 ,186 ,189  
,262 ,231 ,229 ,226 ,224 ,209 ,204 ,201 ,200 ,199 ,196  
,384 ,381 ,375 ,372 ,369 ,322 ,316 ,302 ,284 ,280 ,279  
390  
مفهوم, 4 ,5 ,6 ,9 ,33 ,38 ,42 ,110 ,128 ,148 ,153 ,168 ,181  
312 ,257 ,238 ,230 ,216 ,203 ,202 ,199  
ملازمة, 4 ,217 ,247 ,249  
وجودي, 6 ,62 ,233  
ولي, 4 ,126 ,148 ,149 ,150 ,151 ,154 ,155 ,156 ,158 ,160  
,233 ,198 ,196 ,190 ,189 ,188 ,184 ,180 ,179 ,178 ,167  
298 ,282 ,278 ,248 ,238 ,234

## المصادر والمراجع العربية

1. ابن احمد بن عبد الجبار، عبد الجبار، المغني، ت : محمود الخضري، مصر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، دون ط ، دون تاريخ.
2. ابن احمد بن عبد الجبار، عبد الجبار، شرح الاصول الخمسة، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2009م.
3. ابن الأثير، محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني، تح: ابو الفداء عبد الله القاضي، الكامل في التاريخ، بيروت، دار الكتب العلمية، ط3، 1998م.
4. ابن البطريق، الحافظ شمس الدين بن الحسن بن الحسين الأسدي الحلبي، عمدة عيون صحاح الأخبار في مناقب إمام الأبرار، ت: مالك المحمودي، وابراهيم البهاردي، قم، ممثلية علي خامنئي في الحج، ط3، 1412هـ.
5. ابن الفارض، الديوان ( التائية الكبرى)، بيروت، دار القلم، دون طبعة وتاريخ.
6. ابن بابويه القمي، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين، الخصال، تصحيح علي أكبر الغفاري، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ط2، 1403هـ.
7. ابن خُمير، أبو الحسن علي بن أحمد السبتي، تنزيه الأنبياء، ت: محمد رضوان الداية، بيروت، دار الفكر المعاصر، ط2، 1999م.
8. ابن رشد، ابو الوليد محمد بن احمد، تفسير ما بعد الطبيعة، تح: موريس بويج، بيروت، دار المشرق، دون تاريخ
9. ابن رشد، ابو الوليد محمد بن احمد، تهافت التهافت، تح: سليمان دنيا، مصر، دار المعارف، ط1، 1964م.
10. ابن سينا، كتاب التعليقات، ت: حسن مجيد العبيدي، دمشق، دار الفرقد، 2009م.
11. ابن شهر آشوب، ابو جعفر محمد بن علي السروي المازندراني، مناقب آل أبي طالب، تح: يوسف البقاعي، بيروت، دار الأضواء، ط3، 1991م.

12. ابن عاشور، محمد الطاهر، تفسير التحرير والتنوير، بيروت، مؤسسة التاريخ العربي، ط1، دون تاريخ.
13. ابن عربي، محي الدين، الفتوحات المكية، بيروت، دار احياء التراث العربي، ط1، 1418هـ . 1998م.
14. ابن عربي، محي الدين، ترجمان الاشواق، بيروت، دار صادر، 1386هـ . 1966م.
15. ابن عربي، محي الدين، تنزّل الأملاك في حركات الأفلاك، تح، نواف الجراح، بيروت، دار صادر، ط1، 2003م.
16. ابن عربي، محي الدين، فصوص الحكم، تعليقات ابو العلا عفيفي، بيروت، دار الكتاب العربي، ط1.
17. ابن عربي، محي الدين، كتاب الحروف الثلاثة التي انعطفت واخرها على اوائلها، رسائل ابن عربي، تحقيق وتقديم سعيد عبد الفتاح، بيروت، مؤسسة الانتشار العربي، ط1، 2001م.
18. ابن عربي، محي الدين، كشف المعنى عن سر أسماء الله الحسنى، تح: بابلو بينيتو، بيروت، مؤسسة العروى الوثقى، ط1، 2008م.
19. ابن عربي، محي الدين، مواقع النجوم، تح: محمد خواجوی، طهران، انتشارات مولی، ط1، 1433هـ.
20. ابن فارس، أبو الحسين أحمد، معجم مقاييس اللغة، بيروت، دار احياء التراث العربي، 2008م.
21. ابن كمونة، سعد عز الدولة البغدادي، الجديد في الحكمة (الكاشف)، ت : حامد ناجي اصفهاني، طهران، مؤسسة بزوهشي حكمت وفلسفة، ط1، 1429هـ.
22. ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي بن أحمد الأنصاري. لسان العرب، ت: أمين محمد عبد الوهاب ومحمد الصادق العبيدي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط3، 1999م.

23. أبو خزام، أنور فؤاد، معجم المصطلحات الصوفية، ت: جورج متري عبد المسيح، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 1993م.
24. أبو ريان، محمد علي، الفلسفة ومباحثها، الاسكندرية، دار الجامعات المصرية، ط1، 1974م.
25. الإحسائي، ابن أبي جمهور محمد بن علي بن إبراهيم، عوالي اللآلي العزيزية في الأحاديث الدينية، تح: آغا مجتبي العراقي، قم، انتشارات سيد الشهداء، ط1، 1983.
26. الإحسائي، ابن أبي جمهور محمد بن علي بن ابراهيم، هداية العباد إلى طريق الرشاد، بدون مدينة، المؤسسة الإسلامية للبحوث والمعلومات، ط1، 2010م.
27. الإحسائي، ابن ابي جمهور محمد بن علي بين ابراهيم، جمع الجمع، بيروت، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، ط1، 2011م.
28. الإحسائي، ابن ابي جمهور محمد بن علي، مسلك الأفهام (المجلي)، طهران، طبعة حجرية، 1329هـ.
29. الإحسائي، أحمد الشيخ زين الدين، شرح الزيارة الجامعة الكبيرة، تقديم: توفيق ناصر البو علي، بيروت، مؤسسة الإحقاقي، ط1، 2011م.
30. أحمد محمد، أنمار، اللاهوت المسيحي، دمشق، دار الزمان للطباعة والنشر، ط1، 2010م.
31. الأراكي، محمد علي، كتاب البيع، قم، مؤسسة في طريق الحق، ط1، 1415هـ.
32. الأربلي، علي بن عيسى، كشف الغمّة في معرفة الأئمة، بيروت، دار الأضواء، ط1، 2000م.
33. الأزهرى، ابو منصور محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، ت: رياض زكي قاسم، بيروت، دار المعرفة، ط1، 2001م.
34. الأزهرى، خالد بن عبدالله، شرح التصريح على التوضيح، ت: محمد باسل عيون السود، بيروت، دار الكتب العلمية، ط3، 2011م.

35. الاسترآبادي، محمد باقر بن محمد الحسيني(المشهور بالميرداماد)، الرواشح السماوية، قم، دار الحديث، دون طبعة، 1422هـ.
36. الاسترآبادي، محمد جعفر، البراهين القاطعة في شرح تجريد العقائد الساطعة، إيران، مؤسسة بوستان كتاب، ط1، 1382 هـ. ش.
37. إسماعيل، محمود، سوسيولوجيا الفكر الإسلامي- طور الازدهار، بيروت- لبنان، سينا للنشر، ط1، 2000م.
38. الأشتياني، أحمد، رسالة في الإنسان الكامل والولاية التكوينية، بيروت، دار الهادي، ط1، 2002م.
39. الأشتياني، الميرزا أحمد، رسالة الولاية (ضمن الرسائل الأربعة عشر) ، ت: رضا الأستادي، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ط2، 1423هـ.
40. الأشتياني، محمد حسن، بحر الفوائد، قم، دار ذوي القربى، دون طبعة، 1430هـ.
41. الأشتياني، ميرزا مهدي، تعليقة بر شرح منظومة حكمت سبزواري، ت : عبد الجواد فلاتوري ومهدي محقق، طهران، مؤسسة انتشارات دانشگاه، 1940م.
42. الأشعري، أبو الحسن علي بن اسماعيل، مقالات الإسلاميين، ت : نواف الجراح، بيروت، دار صادر، ط1، 2006م.
43. الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد (الراغب)، تفسير الراغب الاصفهاني (جامع التفاسير)، ت : محمد عبد العزيز بسيوني، مصر، كلية الآداب - جامعة طنطا، ط1، 1999م.
44. الأصفهاني، شمس الدين، تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد، ت : خالد بن حماد العدواني، الكويت، دار الضياء، ط1، 2012م.
45. الأصفهاني، عطاء الله أشرفي. مجمع الشتات في أصول الاعتقادات، طهران، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، ط1، 1381هـ.
46. الاصفهاني، محمد تقي، العنايةات الرضوية، طهران، دار الطباعة، طبعة حجرية، 1319هـ.



47. الأصفهاني، محمد حسين ( الملقب بالكمباني )، الأنوار القدسية، بيروت، مؤسسة الوفاء، دون تاريخ وطبعة.
48. الأصفهاني، محمد حسين، حاشية كتاب المكاسب، ت: عباس محمد آل سباع القطيعي، قم، ذوي القربى ط2، 1427هـ.
49. الأصفهاني، محمد حسين، نهاية الدراية، بيروت، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ط1، 1998م.
50. أصفهاني، مهدي، أبواب الهدى، ت: حسين مفيد، طهران، مركز فرهنغى انتشاراتى منير، ط1، 1378هـ.
51. الاكوي، توما، الخلاصة اللاهوتية، تر: بولس عواد، جبيل-لبنان، دار ومكتبة بيبليون، 2011م.
52. الألوسي، شهاب الدين محمود، روح المعاني في تفسير القرآن، ت: محمد أحمد الأمد وعمر عبد السلام السلامي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط1، 1999م.
53. الأمدي، أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد بن سالم، أباكار الأفكار في أصول الدين، بيروت، دار الكتب العلمية، 2003م.
54. الأملي، حسن زادة، النور المتجلي في الظهور الظلي، قم-إيران، مكتب الإعلام الإسلامي، ط1، 2002م.
55. الأملي، حيدر، المقدمات من كتاب نص النصوص، تصحيح وتحقيق هنري كوربان وعثمان يحيى، بيروت، مؤسسة التاريخ العربي، ط1، 2005م.
56. الأملي، حيدر، تفسير المحيط الأعظم والبحر الخضم في تأويل كتاب الله العزيز المحكم، ت: محسن الموسوي التبريزي، قم، المعهد الثقافي نور على نور، ط1، 1422هـ.
57. الأملي، حيدر، جامع الاسرار ومنبع الانوار، ت: هنري كوربان وعثمان يحيى، بيروت، مؤسسة التاريخ العربي، ط1، 2005م.

58. الأملي، حيدر، رسالة نقد النقود في معرفة الوجود (المطبوع مع كتاب جامع الاسرار ومنبع الانوار)، ت: هنري كوربان وعثمان يحيى، بيروت، مؤسسة التاريخ العربي، ط 1، 2005م.
59. الأملي، حيدر، منتخب أنوار الشريعة، مخطوط مصور عن مكتبة جامعة طهران المركزية، [كتابخانه مركزي دانكاه تهران]، تحت رقم 1088.
60. الأملي، حيدر، نص النصوص في شرح الفصوص، ت: هنري كوربان، وعثمان يحيى، طهران، المعهد الثقافي، ط 2، 1988م.
61. الأملي، عبد الله جوادي، الوحي والنبوة في القرآن، تر: دار الصفوة، بيروت، ط 1، 1994م.
62. الأملي، عبدالله جوادي، ولاية الفقيه، تر: عرفان محمود، بيروت، الدار الإسلامية للطباعة والنشر، ط 1، 2002م.
63. الأملي، محمد تقي، المكاسب والبيع، قم، مؤسسة النشر الإسلامي لجماعة المدرسين بقم، بدون ط وتاريخ.
64. الأملي، محمد تقي، مصباح الهدى، ط 1، 1380هـ.
65. الأمير، عبد الجليل، فكر ومنهج أحمد الإحسائي، بيروت، دار ال نخيل، ط 2، 1995م.
66. الأميني، عبد الحسين أحمد النجفي، الغدير في الكتاب والسنة، ت: مركز الغدير للدراسات الإسلامية، قم، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، ط 1، 1995م.
67. الإنجيل الشريف، بيروت، دار الكتاب الشريف، 2002م.
68. إنجيل القديس يوحنا، القاهرة، دار المعارف.
69. الإنجيل المقدس، بيروت، جمعيات الكتاب المقدس المتحد، 1994م.
70. إنجيل لوقا: التفسير التطبيقي للكتاب المقدس، القاهرة، شركة ماستر ميديا، ط 3، 1999م.

71. انجيل متى، التفسير التطبيقي للكتاب المقدس. القاهرة، شركة ماستر ميديا، ط3، 1999م.
72. إنجيل مرقس، التفسير التطبيقي للكتاب المقدس، القاهرة، شركة ماستر ميديا، ط3، 1999م.
73. إنجيل يوحنا، التفسير التطبيقي للكتاب المقدس، القاهرة، شركة ماستر ميديا، ط3، 1999م.
74. الإنجيل: قراءة شرقية، تقديم: هاشم العلوي القاسمي، بيروت، دار الجيل، ط2، 1999م.
75. الأنصاري، مرتضى، كتاب المكاسب، قم، مجمع الفكر الإسلامي، ط6، 1424هـ.
76. الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد، المواقف في علم الكلام، قم، انتشارات الشريف الرضي، ط1، 1412هـ.
77. بحر العلوم، محمد تقي، بلغة الفقيه، تح: محمد تقي آل بحر العلوم، طهران، منشورات مكتبة الصادق، ط4، 1984م.
78. البحراني، حسين بن محمد آل عصفور الدرزي، القول الشارح، ت: حسن آل عصفور، مركز العلمين للتحقيق والنشر، مؤسسة اسماعيليان. ط1، 1420هـ.
79. البحراني، ميثم بن علي، قواعد المرام في علم الكلام، ت: أحمد الحسيني، النجف، مكتبة السيد المرعشي النجفي، ط2، 1406هـ.
80. البحراني، هاشم الحسيني، البرهان في تفسير القرآن، بيروت، مؤسسة البعثة، ط1، 1999م.
81. البخاري، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم، صحيح البخاري، ت: إدارة الطباعة المنيرية، بيروت، عالم الكتب، بدون طبعة وتاريخ.
82. البرسي، الحافظ رضي الدين رجب، مشارق أنوار اليقين، بيروت، دار الجوادين، ط1، 2010م.
83. البروجردي، حسين، تفسير الصراط المستقيم، تح: غلام رضا، قم، انتشارات الصدر، د. طبعة، د. تاريخ.

84. بثته، عبد القادر، دالمبير عالم الطبيعة والمفكر الوضعي، بيروت، دار الطليعة، ط1، 2006م.
85. البصري، أبو مصعب، أضواء على الفرق والمذاهب الاسلامية، قم، انتشارات الشريف الرضي، ط1، 1419هـ.
86. بلاثيوس، اسين، ابن عربي حياته ومذهبه، ترجمه عن الاسبانية عبد الرحمن بدوي، بيروت، دار القلم، الكويت . وكالة المطبوعات، 1979م.
87. البلاغي، محمد جواد، آلاء الرحمن، ت: قسم الدراسات الاسلامية، قم، مركز الطباعة والنشر في مؤسسة البعثة، ط1، 1420هـ.
88. البهبهاني، علي الموسوي، مصباح الهداية في إثبات الولاية، قم. مدرسة دار العلم بأهواز، ط4، 1418هـ.
89. بهجت، محمد تقي، في مدرسة الشيخ بهجت، تجميع لجنة ترجمة ونشر آثار الشيخ بهجت، بيروت، دار الامام، ط1، 2005م.
90. بور، نيلس، الفيزياء الذرية والمعرفة البشرية، ت: رمسيس شحاته، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 1974م.
91. پاسكال، بليز، خواطر، تر: ادوارد البستاني، بيروت، الجمعية اللبنانية لترجمة الروائع، 1972م.
92. التبريزي، جواد، ارشاد الطالب الى التعليقات على المكاسب، قم، مؤسسة اسماعيليان، ط3، 1995م.
93. النقتازاني، سعد الدين، شرح المقاصد، ت: عبد الرحمن عميرة، باب [أفعل التفضيل]، بيروت، عالم الكتب، ط2، 1998م.
94. الثعالبي، ابو اسحاق احمد بن محمد بن ابراهيم النيسابوري، عرائس المجالس، مطبعة الحيدري، طبعة حجرية، 1295هـ.
95. الجابري، محمد عابد، بنية العقل العربي(2)، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط9، 2009م.

96. الجرجاني، الشريف علي بن محمد، شرح المواقف للقاضي عضد الدين الإيجي، مصر، مطبعة السعادة /قم، منشورات الشريف الرضي، ط1، 1907م .
97. الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، مصر، المطبعة الخيرية ( طبعة حجرية)، ط1، 1306هـ.
98. الجزائري، محمد علي (آل غفور)، شرح المكاسب المزجي، قم، بني الزهراء للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1429هـ.
99. الجزائري، نعمة الله، عقود المرجان في تفسير القرآن، إيران، مؤسسة شمس الضحى، ط1، 1388هـ.
100. الجندي، مؤيد الدين، شرح فصوص الحكم، ت : جلال الدين الأشتياني، قم، مركز بوستان كتاب، ط1، 1423هـ.
101. جوليا، ديديه، قاموس الفلسفة، سلسلة1، تر: فرنسوا ايوب، ايلي نجم و ميشال ابي فاضل، بيروت، مكتبة أنطوان، ط1، 1992م.
102. الجيلي، عبد الكريم، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، القاهرة، مطبعة صبيح بالأمر، ط1، 1960م.
103. الحارثي، محمد بن حسين ( المعروف بالشيخ البهائي)، الكشكول، تح:محمد المعلم، قم، المكتبة الحيدرية، 1427هـ.
104. الحائري، كاظم الحسيني، الإمامة وقيادة المجتمع، قم، دار البشير، ط2، 2006م.
105. الحجازي، إبراهيم، آيات العقائد، ت : رامين الكمكاني، مشهد، مجمع البحوث الاسلامية، ط1، 1424هـ.
106. الحر العاملي ، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة، ت: عبد الرحيم الربّاني الشيرازي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط6، 1991م.
107. الحسيني، محمد، صناعة الأدلة (الولاية التكوينية نموذجاً)، بيروت، دار الملاك، ط1، 2004م.
108. الحكيم، سعاد، المعجم الصوفي، بيروت، دندرة للطباعة والنشر، ط1، 1981م.

109. الحكيم، محمد سعيد الطباطبائي أصول العقيدة، دار الهلال، ط1، 2006م.
110. الحلبي، ابو الصلاح تقي بن نجم، تقريب المعارف، ت: فارس تبريزيان الحسون، الناشر: المحقق، 1417هـ.
111. الحلبي، الحسن بن يوسف بن المطهر، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ت: حسن حسن زاده آملی، بيروت، مؤسسة التاريخ العربي، ط1، 2012م.
112. الحلبي، الحسن بن يوسف بن المطهر، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، بيروت، دار الأميرة، 2006م.
113. الحلبي، الحسن بن يوسف بن علي بن مطهر، الالفين، الكويت، مكتبة الألفين،
114. الحلبي، الحسين بن يوسف بن المطهر، مناهج اليقين في أصول الدين، ت: قسم الكلام في مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، دار الأسوة للطباعة والنشر، ط1، 1428هـ.
115. الحلبي، الحسين بن يوسف بن مطهر، الباب الحادي عشر، شرح: المقداد السيوري، بيروت، دار الأضواء، ط1، 1425هـ.
116. الحلبي، المحقق نجم الدين أبي القاسم جعفر بن الحسن بن سعيد، المسلك في أصول الدين، ت: رضا الأستاذي، مشهد، مجمع البحوث الإسلامية، ط2، 1421هـ.
117. الحويزي، عبد علي بن جمعة العروسي، تفسير نور الثقلين، تح: علي عاشور، بيروت، مؤسسة التاريخ العربي، ط1، 2001م.
118. الحيدري، كمال، التوحيد بحوث في مراتبه ومعطياته، بيروت، دار الاضواء، ط1، 2003م.
119. الحيدري، كمال، دروس في الحكمة المتعالية، قم- ايران، دار فراق، ط3، 2005م.
120. الخالدي، أحمد النقشبدي، الأولياء وأوصافهم، ت: أديب نصرالدين، بيروت، الانتشار العربي، ط1، 1997م.
121. الخميني، روح الله الموسوي، الاربعون حديثاً، تر: محمد الغروي، قم، مؤسسة دار الكتاب الاسلامي، ط1، 2007م.

122. الخميني، روح الله الموسوي، الحكومة الاسلامية، دون ناشر، ط3، دون تاريخ.
123. الخميني، روح الله الموسوي، تحرير الوسيلة، بيروت، دار الأضواء، دون طبعة، 1987م.
124. الخميني، روح الله الموسوي، شرح دعاء السحر، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط1، 2006م.
125. الخميني، روح الله الموسوي، مصباح الهداية الى الخلافة والولاية، لبنان، مؤسسة الاعلمي، ط1، 2006م.
126. الخميني، مصطفى، ولاية الفقيه العوائد والفوائد، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الامام الخميني، ايران، ط2، 1427هـ.
127. الخوئي، ابو القاسم الموسوي، البيان في تفسير القرآن، بيروت، دار الزهراء، ط8، 1981م.
128. دون طبعة، 1985م.
129. العهد الجديد، القاهرة، دار الكتاب المقدس، 1994م.
130. القرآن الكريم.
131. الكتاب المقدس، العهد القديم، لبنان، جمعية الكتاب المقدس في لبنان، دار الكتاب المقدس، ط4، 1995م.
132. الخوئي، أبو القاسم الموسوي، مصباح الفقاهة، تقرير: محمد علي التوحيد، بيروت، دار الهادي، ط1، 1992م.
133. الخوئي، ابو القاسم، التنقيح في شرح المكاسب، تقارير بقلم علي الغروي، قم، مؤسسة احياء تراث السيد الخوئي، ط1، 2004م.
134. الخوئي، ابو القاسم، محاضرات في اصول الفقه، قم-ايران، مركز تحقيقات كومبيوترية علوم اسلامي، دون طبعة.
135. الدارورآبادي، حسين الهمداني، شرح الأسماء الحسنی،. مكتبة البوذرجمهری، 1376هـ.

136. دستغيب، عبد الحسين، أجوبة الشبهات، تر: لجنة الهدى، بيروت، دار البلاغة، ط1، ص 1992م.
137. الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة، الحاشية على أم البراهين، ت: سالم شمس الدين، بيروت، المكتبة العصرية، 2005م.
138. دغيم، سميح، موسوعة مصطلحات صدر الدين الشيرازي، قم، ذوي القربى، ط1، 2008م.
139. الرازي، فخر الدين بن الخطيب، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ت: سميح دغيم، بيروت، دار الفكر اللبناني، ط1، 1992م.
140. الرازي، فخر الدين بن الخطيب، معالم أصول الدين، ت: سميح دغيم، بيروت، دار الفكر اللبناني، ط1، 1992م.
141. الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، تقديم، خليل محي الدين الميس، بيروت، دار الفكر، 1995م.
142. الرازي، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، بيروت، دار ومكتبة الهلال، 1988م.
143. راسل، برتراند، حكمة الغرب، ت: فؤاد زكريا، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، عدد شباط فبراير، 1983م.
144. الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، ألفاظ القرآن، ت: صفوان عدنان داوودي، دمشق، دار القلم، ط1، 1996م.
145. الراوندي، قطب الدين بن سعد بن هبة الله، الخرائج والجرائح، ايران، مؤسسة الامام المهدي، ط1، 1409هـ.
146. رضا، محمد رشيد، الوحي المحمدي، جدة، المكتب الاسلامي، ط9، 1399هـ.
147. رضا، محمد رشيد، تفسير المنار، ت: ابراهيم شمس الدين، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1999م.
148. رضا، محمد رشيد، مجلة المنار، بيروت، دار الجيل، 1901م.



149. الرفاعي، عبد الجبار، مبادئ الفلسفة الاسلامية، بيروت، دار الهادي، ط1، 2001م.
150. روحاني، محمد صادق، اجوية المسائل، قم، دار زين العابدين، ط1، 2010م.
151. ريشنباخ، هانز، نشأة الفلسفة العلمية، تر : فؤاد زكريا، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، 1979م.
152. الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، ت. ضاحي عبد الباقي، الكويت، ط1، 2001م.
153. زكريا، فؤاد، آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة،، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 1975م.
154. الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ت: عبد الرزاق المهدي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط2، 2001م.
155. الزين، سميح عاطف، الصوفية في نظر الإسلام، القاهرة، دار الكتاب المصري، ط5، 2003م.
156. الزين، سميح عاطف، قصص الأنبياء، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ط7، 2005م.
157. الزيني، محمد عبد الرحيم، مشكلة الفيض عند فلاسفة الإسلام، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، 1993م.
158. الساعدي، صادق، نافذة على الفلسفة، قم، جامعة المصطفى العالمية، 1429هـ.
159. السبتي، ابو الحسن علي بن أحمد، مقدمات المرشد الى علم العقائد، ت : احمد عبد الرحيم السايح- توفيق علي وهبة، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ط1، 2008م.
160. السبحاني، جعفر، الالهيات على هدي الكتاب والسنة والعقل، تحرير حسن مكّي العاملي، قم-ايران، مؤسسة الامام الصادق، ط7، 1430هجري.ق(2009م).

161. السبحاني، جعفر، العقيدة الإسلامية، تر: جعفر الهادي، بيروت، الوكالة العلمية للتوزيع، دون ت.
162. السبحاني، جعفر، بحوث في الملل والنحل، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ط7، 1420هـ.
163. السبحاني، جعفر، قاعدتان فلسفتان في الحكمة المتعالية، قم، مؤسسة الامام الصادق، 1424هـ.
164. السبحاني، جعفر، لبّ الأثر في الجبر والقدر، تقريراً لمحاضرات السيد الخميني، قم، مؤسسة الإمام الصادق، ط1، 1418هـ.
165. السبحاني، جعفر، مفاهيم القرآن، قم، مؤسسة الإمام الصادق(ع)، ط2، 1421هـ.
166. السبزواري، عبد الأعلى الموسوي، مذهب الأحكام في بيان الحلال الحرام، قم، مؤسسة المنار، ط4، 1992م.
167. السبزواري، عبد الأعلى الموسوي، مواهب الرحمن في تفسير القرآن، قم، منشورات دار التفسير، ط5، 2010م.
168. السبزواري، هادي بن الحاج ميرزا مهدي، شرح المنظومة في المنطق والحكمة، ت: محسن بيدارفر، قم، منشورات بيدار، ط1، 1428هـ.
169. سبينوزا، باروخ، رسالة في اللاهوت والسياسة، تر:حسن حنفي، بيروت، دار التنوير، 2008.
170. ستيس، والتر، الدين والعقل الحديث، ت: امام عبد الفتاح امام، بيروت، دار التنوير، ط3، 2009م.
171. السهروردي، شهاب الدين، حكمة الإشراق، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، طهران، منشورات أنجمن إسلامي حكمت وفلسفة، ط1، 2001م.
172. سيدان، جعفر، السنخية أم الإتحاد، ت: ماجد الكاظمي، مشهد، باسيران، ط1، 1390هـ.
173. السيستاني، علي، منهاج الصالحين، بيروت، دار المؤرخ العربي، ط7، م1998.

174. السيوري، المقداد بن عبد الله، اللوامع الالهية في المباحث الكلامية، قم، مجمع الفكر الإسلامي، ط1، 1424هـ.
175. السيوري، جمال الدين مقداد بن عبد الله الحلبي، الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية، ت: علي حاجي آبادي وعباس جلالى نيا، مشهد، مؤسسة الطبع التابعة للأستانة الرضوية، مجمع البحوث الإسلامية، ط1، 1420هـ.
176. السيوطي، جلال الدين، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، القاهرة، مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والاسلامية، ط1، 2003م.
177. الشاروني، حبيب، فلسفة فرنسيس بيكون، بيروت، دار التنوير، ط1، 2005م.
178. الشاهرودي، محمد الحسيني، أجوبة المسائل الاعتقادية، قم، مؤسسة آل المرتضى، ط1، 1997م.
179. شبر، عبد الله، حق اليقين في معرفة أصول الدين، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ط1، 1977م.
180. شوكوفيتش، ميشال، الولاية والنبوة عند محي الدين ابن عربي، تر: أحمد الطيب، المغرب، دار القبة الزرقاء، دون طبعة وتاريخ.
181. الشيرازي، صدر الدين محمد بن ابراهيم ، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، بيروت، دار المحجة البيضاء، ط1، 2011م.
182. الشيرازي، صدر الدين محمد بن ابراهيم، أسرار الآيات، تح: سيد محمد موسوي، ايران، مؤسسة انتشارات حكمت، ط1، 2004م.
183. الشيرازي، صدر الدين محمد بن ابراهيم ، تفسير القرآن الكريم، قم، إنتشارات بيدار، ط1، 1364هـ.ش.
184. الشيرازي، صدر الدين محمد بن ابراهيم ، شرح أصول الكافي، طهران، بنياد حكمة اسلامي صدرا، 1385هـ.ش.

185. الشيرازي، صدر الدين محمد بن ابراهيم ، مفاتيح الغيب، ت: نجفقلي حبيبي طهران، بنياد حكمت اسلامي صدر، ط1/1386هـ.
186. الشيرازي، صدر الدين محمد بن ابراهيم، الحكمة المتعالية، ت: رضا أكبريان، طهران، انتشارات بنياد حكمت اسلامي صدر. ط1، 1382هـ.ش.
187. الشيرازي، صدر الدين محمد بن ابراهيم، المبدأ والمعاد، ت : جلال الدين أشتياني، قم، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، 1422هـ.
188. الشيرازي، صدر الدين محمد بن ابراهيم، المظاهر الإلهية، بيروت، مؤسسة التاريخ العربي، ط1، 2007م.
189. الشيرازي، صدر الدين محمد بن ابراهيم، تفسير القرآن الكريم، بيروت، دار التعارف، ط2، 1898م.
190. الشيرازي، صدر الدين محمد بن ابراهيم، كتاب الحجة، بيروت، مؤسسة التاريخ العربي، ط1، 2004م.
191. الشيرازي، صدر الدين، الشواهد الربوبية، تصحيح وتعليق جلال الدين الأشتياني، إيران، مؤسسة بوستان كتاب، ط4، 1384هـ.ش.
192. الشيرازي، صدر الدين، شرح إلهيات الشفاء لابن سينا، ت : نجفقلي حبيبي، طهران، انتشارات بنياد حكمت اسلامي صدر، ط1، 1382هـ.ش.
193. الشيرازي، علي خان الحسيني المدني، رياض السالكين في شرح صحيفة سيّد الساجدين. ت، محسن الحسيني الأميني. قم، مؤسسة النشر الإسلامي، بدون ط، وتاريخ.
194. الشيرازي، ناصر مكارم، الأمل في تفسير كتاب الله المنزل، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط1، 2002م.
195. الصالح، صبحي، نهج البلاغة، القاهرة، دار الكتاب المصري، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ط4، 2004م.
196. الصحيفة السجادية الكاملة، ت حعلي أنصاريان، دمشق، سفارة الجمهورية الإسلامية الإيرانية بدمشق، بدون طبعة، 1999م.

197. الصدر، حسين إسماعيل، موسوعة المفاهيم القرآنية، بيروت، دار المحجة البيضاء، بدون طبع وتاريخ.
198. الصدر، علي الحسيني، في رحاب الزيارة الجامعة، قم، دار الغدير، ط1، 2003م.
199. الصدر، محمد باقر، دروس في علم الاصول (الحلقة الثانية)، اعداد: محسن غرويان البيسابوري وعبد الجواد الابراهيمى الشاهرودي، قم، مؤسسة انتشارات دار العلم، ط6، 1431هـ.
200. الصدر، محمد باقر، فلسفتنا، بيروت، دار التعارف، ط4، 2012م.
201. الصدر، مهدي، أصول العقيدة في النبوة، بيروت، دار الزهراء، بدون تاريخ ورقم طبعة، ج2.
202. الصدوق، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين، علل الشرائع، ت، حسين الأعلمي، بيروت، مؤسسة الأعلمي ط1، 1988م.
203. الصدوق، محمد بن علي بن الحسين، عيون أخبار الرضا، قم، انتشارات الشريف الرضا، ط1، 1378هـ.ش (1999م).
204. الصفار، محمد بن الحسن، بصائر الدرجات، بيروت، طليعة النور، ط1، 1384هـ.ش.
205. صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، قم، ذوي القربى، ط1، 2007م.
206. الطباطبائي، محمد حسين، بداية الحكمة، تر: علي شيرواني، قم-ايران، مؤسسة انتشارات دار العلم، ط15، 2010م.
207. الطباطبائي، محمد حسين. رسالة الأسماء والوسائط، ت: صادق الربيعي، قم، مكتبة فدك لإحياء التراث، ط1، 2007م.
208. الطباطبائي، محمد حسين، العقائد الاسلامية، اعداد: قاسم الهاشمي، بيروت، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، ط1، 2002م.

209. الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، بيروت، دار الكتاب العربي، ط1، 2009م.
210. الطباطبائي، محمد حسين، نهاية الحكمة، ت: محمد تقي مصباح اليزدي، بيروت، مؤسسة الخرسان للمطبوعات، 2005م.
211. الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، ت: هاشم الرسولي المحلاتي، وفضل الله اليزدي الطباطبائي، طهران، انتشارات ناصر خسرو، ط6، 1986م.
212. الطبرسي، أبو منصور، أحمد بن علي، الاحتجاج، ت: إبراهيم البهادري ومحمد هادي به، قم، دار الأسوة للطباعة والنشر، ط5، 1424هـ.
213. الطبرسي، حسين النوري، مستدرک الوسائل، بيروت، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ط3، 1991م.
214. الطبري، محمد بن جرير الآملي، نوادر المعجزات، تح: باسم الأسدي، قم، منشورات دليل ما، ط1، 1427هـ.
215. طرابيشي، جورج، المعجزة أو سيات العقل في الإسلام، بيروت، دار الساقى، ط1، 2008م.
216. الطريحي، فخر الدين، مجمع البحرين، ت: قسم الدراسات الإسلامية، قم. مركز الطباعة والنشر في مؤسسة البعثة، ط1، 1416هـ.
217. الطهراني، محمد الحسين الحسيني، ولاية الفقيه في حكومة الإسلام، تع: علي حسين، بيروت، دار المحجة البيضاء، ط1، 1418هـ.
218. الطهراني، محمد حسين، معرفة الإمام، تر: محمد مسعود المرندي، بيروت، دار المحجة البيضاء، ط1، 1995م.
219. الطوسي، ابي جعفر محمد بن الحسين بن علي (شيخ الطائفة)، كتاب الأمالي، تح: علي اكبر غفاري و بهراد جعفري، طهران، دار الكتب الاسلامية، ط1، 2002م.

220. الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن، قم، مؤسسة النشر الإسلامي لجماعة المدرسين. ط1، 1424هـ.
221. الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن، مصباح المتهجد، ت: حسين الأعلمي، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ط1، 1998م.
222. الطوسي، محمد بن محمد بن الحسن (نصير الدين)، شرح الإشارات والتنبيهات، قم، دار البلاغة، ط1، 1375هـ.ش.
223. الطوسي، نصير الدين ابو جعفر محمد بن الحسن، الاقتصاد فيما يجب على العباد، قم-ايران، مركز نور الانوار، 1429هـ.
224. الطيّب، ابن محمد، وحدة الوجود في التصوف الإسلامي، بيروت، دار الطليعة، ط1، 2008م.
225. عبد الحميد، محيي الدين، المختار من صحاح اللغة، بيروت. دار السرور، دون طبعة وتاريخ.
226. عبدالله، إمام حنفي، الآراء الكلامية والصوفية عند القشيري، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ط/2006م.
227. العسقلاني، الحافظ أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري في شرح صحيح البخاري، ت: خليل مأمون شيحا، بيروت، دار المعرفة، ط1، 2005م.
228. العقاد، عباس محمود، موسوعة اعمال العقاد، القاهرة، دار الكتب المصرية، وبيروت، دار الكتاب اللبناني، ط1، 1978.
229. عمارة، محمد، التراث في ضوء العقل، بيروت، دار الوحدة العربية، ط1، 1980م.
230. العياشي، ابي النصر محمد بن مسعود ابن عياش السمرقندي، تفسير العياشي، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ط1، 1991م.
231. الغزالي، ابو حامد، تهافت الفلاسفة، ت: موريس بويج، بيروت، دار المشرق، ط4، 1990م.

232. الفاسي، ابو العباس احمد بن زروق، شرح عقيدة الامام الغزالي، ت : محمد عبد القادر نصار، القاهرة، دار الكرز، ط1، 2007م.
233. الفاسي، أحمد بن زروق، الكنز الفريد في التصوف الرشيد، القاهرة، المكتبة الإسلامية الكبرى، ط1، 2008م.
234. الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد، معاني القرآن، بيروت، عالم الكتب، ط3، 1983م.
235. فرانك، فيليب، فلسفة العلم، ت : علي علي ناصيف، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 1، 1983م.
236. الفريابي، أبو بكر جعفر بن محمد بن الحسن، كتاب القدر، تحقيق عبد الله بن حمد المنصور، الرياض، مطبوعات أضواء السلف، ط1، 1997م.
237. فضل الله، محمد حسين، من وحي القرآن، بيروت، دار الملاك، ط2، 1998م.
238. فضل الله، محمد حسين، نظرة إسلامية حول الولاية التكوينية، بيروت، دار الملاك، ط1، 2010م.
239. الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، إعداد: محمد عبد الرحمن المرعشلي. بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط2، 2003م.
240. الفيومي، أحمد بن محمد بن علي المقري، المصباح المنير، بيروت. دار القلم، دون طبعة وتاريخ.
241. القاضي عبد الجبار، ابو الحسن ابن احمد بن عبد الجبار، المغني، ت : محمود الخضري، مصر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، دون ط ، دون تاريخ.
242. القاضي عبد الجبار، ابو الحسن ابن احمد بن عبد الجبار، شرح الاصول الخمسة، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2009م.
243. القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، ت : عبد الرزاق المهدي، بيروت، دار الكتاب العربي، 2007م.



244. القزويني، أمير محمد، الآلوسي والتشييع، بيروت، الغدير للدراسات الإسلامية، ط1، 2000م.
245. القشيري، أبو القاسم عبد الكريم بن طلحة، الرسالة القشيرية، تح: نواف الجراح، بيروت، دار صادر، ط2، 2006م.
246. القطيفي، محمد علي آل عبد الجبار، ثلاث رسائل، ت: حلمي السنان، قم، اسماعيليان، ط1، 1416هـ.
247. القمي، أبو الحسن علي بن إبراهيم، تفسير القمي، ت: طيب الموسوي الجزائري، النجف، منشورات مكتبة الهدى 1987م.
248. القمي، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين، علل الشرائع، ت: محمد صادق بحر العلوم، النجف، منشورات المكتبة الحيدرية، بدون طبعة 1966م.
249. القمي، تقي، الردود العقائدية، قم، دار الصديقة الشهيدة، ط1، 1998م.
250. القمي، عباس، مفاتيح الجنان، تعريب: محمد رضا النوري النجفي، بيروت، دار العلوم، ط2، 1429هـ.
251. القمي، محمد المؤمن، الولاية الإلهية الإسلامية، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ط3، 1432هـ.
252. القمي، محمد بن الحسن بن بابويه. كمال الدين وتمام النعمة، تح: علي أكبر الغفاري. قم. مؤسسة النشر الإسلامي ط5، 1429هـ.
253. القمي، محمد بن علي بن الحسين (الشيخ الصدوق)، اعتقادات الإمامية (ضمن مصنفات الشيخ المفيد)، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، ط1، 1413هـ.
254. القونوي، صدر الدين، رسالة النصوص، تح: حامد ناجي أصفهاني، قم، انتشارات آيات إشراف، دون ط، 1390هـ.
255. القيصري، محمد بن داود، شرح فصوص الحكم، ت: حسن حسن زادة آملی، قم-ایران، مؤسسة بوستان کتاب، ط1، 2003م.

256. قيصري، محمد داود ، شرح فصوص الحكم، تح: جلال الدين أشتياني، طهران، شوكت انتشارات علمي وفرمنكي، ط3، 1386هـ.
257. الكاشاني، فتح الله بن شكر الله الشريف، زبدة التفاسير، قم، مؤسسة المعارف الإسلامية، ط1، 1423هـ.
258. الكاشاني، كمال الدين عبد الرزاق. لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام، ت: مجيد هادي زاده، ميراث مكتوب، ط1، 2000م.
259. الكاشاني، محمد محسن بن مرتضى بن محمود(الملقب بالفيض)، علم اليقين في أصول الدين، بيروت، دار البلاغة، ط1، 1410هـ.
260. الكاشاني، محمد محسن بن مرتضى بن محمود، عين اليقين، تح: صالح العبيدي، قم، منشورات أنوار الهدى، ط1، 1411هـ.
261. الكاشاني، نور الدين محمد بن مرتضى، تفسير المعين، ت: حسين دركاه، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ط1، دون تاريخ
262. كاشف الغطاء، محمد حسين، جنة المأوى، بيروت، دار الأضواء، ط2، 1987م.
263. الكرباسي، محمد جعفر الشيخ إبراهيم، الإنباء بما في كلمات القرآن من أضواء، النجف، مطبعة الآداب، 1986م.
264. كشف الغايات في شرح ما اكتنفت عليه التجليات، وهو شرح لكتاب التجليات الالهية لابن عربي مجهول المؤلف، تحقيق عثمان اسماعيل يحيى، طهران، مركز نشر دانشكاهي، 1367هـ.
265. الكلبايكاني، زين العابدين، أنوار الولاية، ايران، 1409هـ.
266. الكليني، أبو جعفر محمد بن يعقوب، الكافي، شرح محمد صالح المازندراني، تح: الميرزا أبو الحسن العشراني، طهران، المكتبة الإسلامية، بدون ط، 1384هـ.
267. الكيلاني، محمد المحمدي، تكملة شوارق الإلهام للمولي عبد الرزاق اللاهيجي، قم، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، ط1، 1421هـ.

268. المازندراني البارفروشي، محمد حسن، حديقة العارفين، دون طبعة وتاريخ، طبعة حجرية.
269. الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب، أعلام النبوة، تعليق محمد المعتصم بالله البغدادي، بيروت، دار الكتاب العربي، ط1، 1987م.
270. المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، بيروت، مؤسسة الوفاء، ط2.
271. مجموعة مؤلفين، معجم اللاهوت الكتابي. بيروت، دار المشرق، ط3، 1986م.
272. مدين، محمد محمد، فلسفة والتر ستيس، بيروت، دار التنوير، 2009م.
273. المرتضى، علم الهدى علي بن الحسين، شرح جمل العلم والعمل، ت: يعقوب الجعفري المراغي، دار الأسرة للطباعة والنشر، 1419هـ.ق.
274. المرتضى، علم الهدى علي بن الحسين، تنزيه الأنبياء، قم، انتشارات الشريف الرضي، ط1، 1376هـ.
275. المرتضى، علم الهدى علي بن الحسين، الموضح عن جهة إعجاز القرآن، ت: محمد رضا الانصاري القمي، مشهد- إيران، مجمع البحوث الإسلامية، ط2، 1429هـ.
276. المرتضى، علم الهدى علي بن الحسين، شرح جمل العلم والعمل، ت: يعقوب الجعفري المراغي، دار الأسرة للطباعة والنشر، 1419هـ.ق.
277. المرتضى، علي بن الحسين البغدادي ( الملقب بالشريف المرتضى)، الذخيرة في علم الكلام، ت أحمد الحسيني، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ط3، 1431هـ.
278. المروّج، محمد جعفر الجزائري، هدى الطالب إلى شرح المكاسب، قم، طليعة النور، ط1، 1428هـ.
279. المسلم، صادق، ابداعات صدر الدين الشيرازي الفلسفية، دمشق، دار نينوى، 2009م.
280. مصباح الشريعة للإمام الصادق، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ط2، 1983م.
281. مطهري، مرتضى، شرح المنظومة، تر: عمار ابو رغيف، بيروت، دار الإرشاد للطباعة والنشر، ط1، 2012م.

282. مطهري، مرتضى، الإسلام ومتطلبات العصر، بيروت، دار الإرشاد، ط1، 2012م.
283. مطهري، مرتضى، النبوة، تر: جواد على كسار، بيروت، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، ط2، 2004.
284. المظفر، محمد رضا، المنطق، بيروت، دار التعارف، ط3، 2006م.
285. المظفر، محمد رضا، عقائد الإمامية، قم، مركز الأبحاث العقائدية، ط1، 1422هـ.
286. معرفة، محمد هادي، ولاية الفقيه، قم، معهد الشهيد مطهري للدراسات الإسلامية العالية، ط1، 1402هـ.
287. مغنية، محمد جواد، معالم الفلسفة الإسلامية، بيروت، دار الجواد، ط5، 1986م.
288. المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، أقسام المولى في اللسان، ت: مهدي نجف، قم، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، ط1، 1413هـ رقم 11.
289. المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، الاختصاص، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ط1، 2009م.
290. المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، رسالة في معنى المولى، ت: مهدي نجف، قم، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، ط1، 1413هـ ، رقم 12.
291. الموسوي البجنوردي، حسن بن آقابرزك بن علي أصغر، منتهى الأصول، إيران، مؤسسة العروج، ط1، 2000م.
292. موسى، جلال محمد عبد الحميد، منهج البحث العلمي عند العرب، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ط1، 1972م.
293. موسى، جلال محمد عبد الحميد، نشأة الأشعرية وتطورها، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ط1، 1982م.
294. الميلاني، علي الحسيني، عموم ولاية المعصوم 1. الولاية التشريعية، قم، انتشارات الحقائق، ط1، 1432هـ.

295. الميلاني، محمد الحسيني، معجم الكلام، ايران، انتشارات تابان، دون طبعة، 1417هـ.
296. الميلاني، محمد هادي، محاضرات في فقه الإمامية، (كتاب الخمس)، تقارير بقلم فاضل الميلاني، مشهد، مؤسسة دانشكاه فردوسي، ط1، 1395هـ.
297. النائيني، محمد حسين، المكاسب والبيع، تحرير محمد تقي الآملي، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، دون طبعة، 1992م.
298. النراقي، محمد مهدي، جامع السعادات، تح محمد كلانتر، مطبعة النعمان، دون تاريخ وطبعة.
299. النشار، علي سامي، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، القاهرة، دار المعارف، ط4، 1978م.
300. نفاذي، السيد، السببية في العلم، بيروت، دار التنوير، ط1، 2006م.
301. النهاوندي، محمد بن عبد الرحيم، نفحات الرحمن في تفسير القرآن، قم، مؤسسة البعثة، ط1، 1428هـ.
302. نورالدين، محمد بن مرتضى، تفسير المعين، ت: حسين دركاه، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ط1، دون تاريخ.
303. النيسابوري، أبو عبد الرحمن اسماعيل بن أحمد الحيري، وجوه القرآن، ت: نجف عرشي، مشهد، مؤسسة الطبع للأستانة الرضوية المقدسة. ط1، 1422 هـ.
304. النهوم، الصادق، الرمز في القرآن " الدراسات - الحوارات - الردود"، جمع وإعداد وتقديم سالم الكبتي، بيروت، مؤسسة الإنتشار العربي، ط1، 2008م.
305. الهادي، جعفر، مفاهيم القرآن، قم، مؤسسة الإمام الصادق، ط1 1421هـ.
306. الوارجلاني، أبو يعقوب يوسف إبراهيم، الدليل والبرهان، ت: سالم بن حمد الحارثي، عمان، وزارة التراث والثقافة، ط2، 2006م.
307. الوليد، علي بن محمد، تاج العقائد ومعدن الفوائد، ت: عارف تامر، بيروت، مؤسسة عز الدين للنشر، ط2، 1982م.

308. اليزدي، محمد تقي المصباح، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، دون طبعة، 2007م.
309. اليوسف، يوسف سامي، مقدمة لعبد الجبار النفري، دمشق، مؤسسة علاء الدين، ط2، 2004م.

## المصادر والمراجع الفرنسية

310. boll, marcel, l'occultisme devant la science, collection : que sais-je?, numéro 2, paris, Presses Universitaires de France.
311. boll, marcel, Quelques sciences captivantes. ondes humaines ? délires collectifs ?, france, Editions du Sagittaire, 1941.
312. granger, gilles-gaston, la raison, collection: que sais-je?, numéro 10, paris, Presses Universitaires de France, 1993.
313. Dictionnaire des religions, V2, p1057, P.U.F, 2008.
314. Vocabulaire de théologie biblique, Troisième édition, Paris, 1974, Les Editions du CERF.
315. Didier, Rance, Mourir pour sa foi., in Fêtes et saisons n°538, octobre, 1999.
316. Corbin.H, Histoire de la philosophie islamique, v1, Paris, Gallimard, 1986.
317. Corbin, em islam iranien, v3, p197. Paris, Gallimard, 1979, et t3.
318. Chodkiewich, Michel, Le sceau des saints, khatm-al-awliya', traduit intégralement et présenté par slimane Reyki, beyrouth [Heritate spirituel] ed : al bouraq, 2005.

## المصادر والمراجع الانكليزية

319. Carnap, radolf, An introduction to the philosophy of science, edited by Martin Gardmer, Dover publication, INC, New York, 1995.
320. Nalini, kanta brahma, casuality and science,George allen and unwin LTD.,London,1939.
321. Mill, john stuart, A system of logic: Ratiocinative and Inductive, Longmans green and co.,London,Newyork, 1947 .



## فهرس المحتويات

1	الجامعة اللبنانية
2	المختصرات الواردة في الإطروحة
3	الإهداء
4	المقدمة
14	الباب الأول: الأسس المفاهيمية
15	الفصل الأول: الأسس الفلسفية والعرفانية
16	القسم الأول
16	الأساس الفلسفي
19	المبحث الأول: في تقسيم العلل
29	المبحث الثاني - في قوانين العلة والمعلول وإشكالتها
35	المبحث الثالث - في الإمكان وتقسيماته
37	المبحث الرابع - في قاعدة المقتضي والمانع
38	القسم الثاني
38	الأساس العرفاني
39	المبحث الأول: الفيض
53	المبحث الثاني : الأسماء والصفات
61	المبحث الثالث : العوالم الكلية والحضرات الاصلية
68	خاتمة الفصل الأول
69	الفصل الثاني : في المفاهيم الدينية
70	القسم الاول
70	في المعاجز والكرامات
71	المبحث الأول: المعجزة لغة وإصطلاحاً
72	المبحث الثاني: إمكان المعجزة
80	المبحث الثالث: شروط وخصوصية ومراتب المعجزة
92	المبحث الرابع: المعجزة وقانوني العلية والسنخية
105	المبحث الخامس: الفرق بين المعجزة والكرامة
108	القسم الثاني
108	الإذن
108	المبحث الأول : الإذن لغة وإصطلاحاً
111	المبحث الثاني : الفعل الإلهي
117	المبحث الثالث : شواهد الإذن

126	.....	القسم الثالث
126	.....	الشاهدية
126	.....	المبحث الأول : الشاهدية لغة وإصطلاحاً
130	.....	المبحث الثاني : ظهور معنى الشاهدية في الإسلام
134	.....	المبحث الثالث : الشواهد القرآنية لتنوع الشاهدية
141	.....	المبحث الرابع : الشاهدية وعلم الاسماء الحسنی
143	.....	خاتمة الفصل الثاني
144	.....	<i>الباب الثاني: الولاية التكوينية بين النفي والاثبات</i>
145	.....	<i>الفصل الأول: التأسيس اللغوي والإصطلاحي</i>
146	.....	القسم الأول
146	.....	الولاية لغة واصطلاحاً
146	.....	المبحث الأول : الولاية لغة
156	.....	المبحث الثاني : الولاية إصطلاحاً
179	.....	المبحث الثالث : الولاية عند العرفاء والصوفية
197	.....	القسم الثاني
197	.....	الولاية التكوينية
197	.....	المبحث الأول : مفهوم الولاية التكوينية
207	.....	المبحث الثاني : تفرعات الولاية التكوينية
217	.....	المبحث الثالث : تطور مصطلح الولاية التكوينية
229	.....	المبحث الرابع : ملاك الولاية التكوينية وشروطها
237	.....	خاتمة الفصل الاول
239	.....	<i>الفصل الثاني الادلة النافية</i>
240	.....	القسم الأول
240	.....	الأدلة العقلية النافية
240	.....	المبحث الأول: أدلة النفي الفلسفية والعرفانية والكلامية
246	.....	المبحث الثاني : الدليل الجدوائي
249	.....	القسم الثاني
249	.....	الأدلة النقلية النافية
249	.....	المبحث الأول : الأدلة القرآنية
259	.....	المبحث الثاني : الأدلة الروائية
264	.....	خاتمة الفصل الثاني
265	.....	<i>الفصل الثالث : الأدلة المثبتة (أدلة الإمكان والوقوع)</i>
266	.....	القسم الأول

266	الأدلة العقلية المثبتة
274	القسم الثاني
274	الأدلة النقلية المثبتة
274	المبحث الأول : الأدلة القرآنية
313	المبحث الثاني : الأدلة الروائية
328	المبحث الثالث : نصوص العهدين
339	خاتمة الفصل الثالث
340	الخاتمة العامة
343	فهرس الأماكن والإعلام
350	فهرس المصطلحات
357	المصادر والمراجع العربية
383	المصادر والمراجع الفرنسية
384	المصادر والمراجع الانكليزية