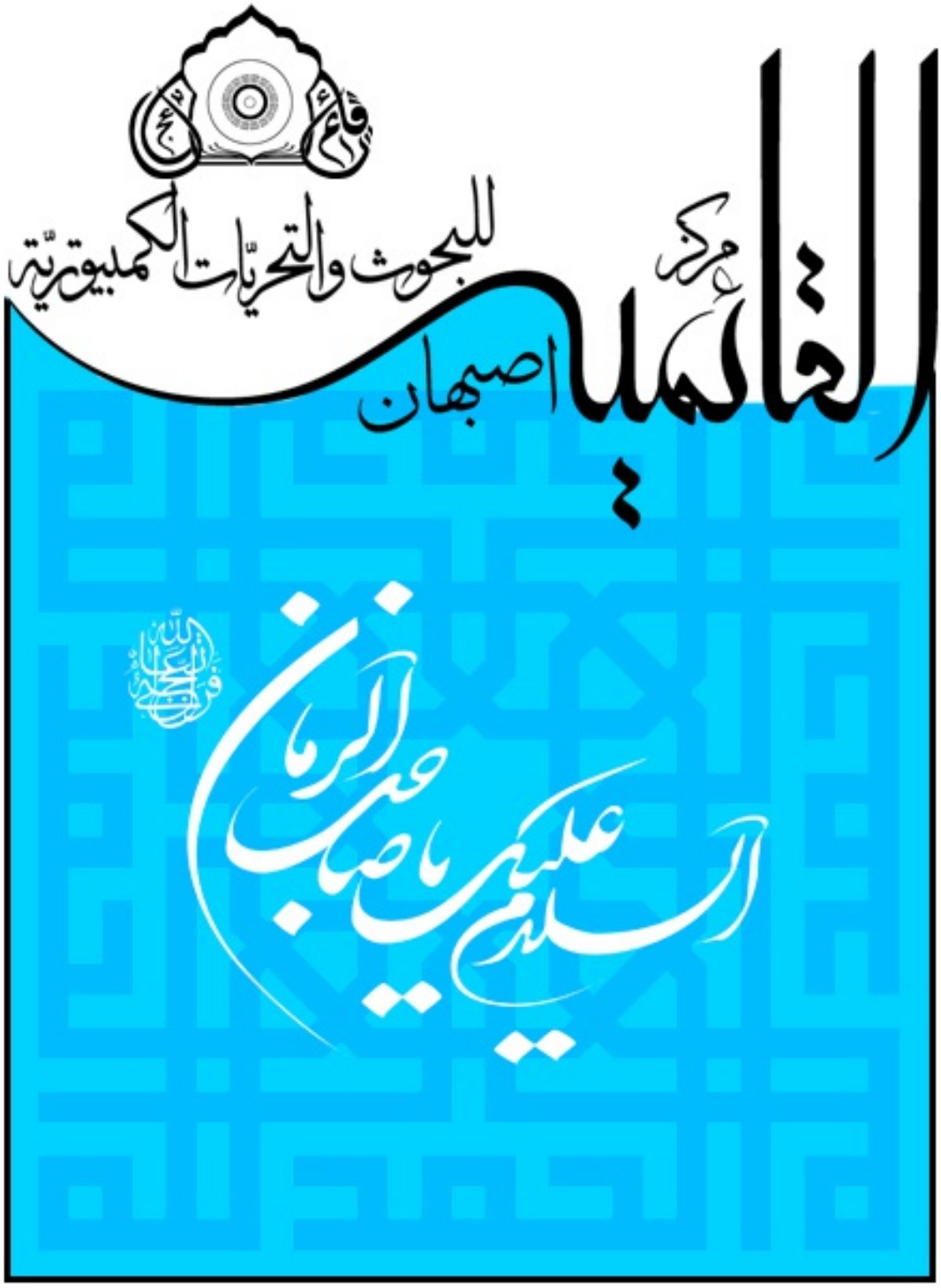
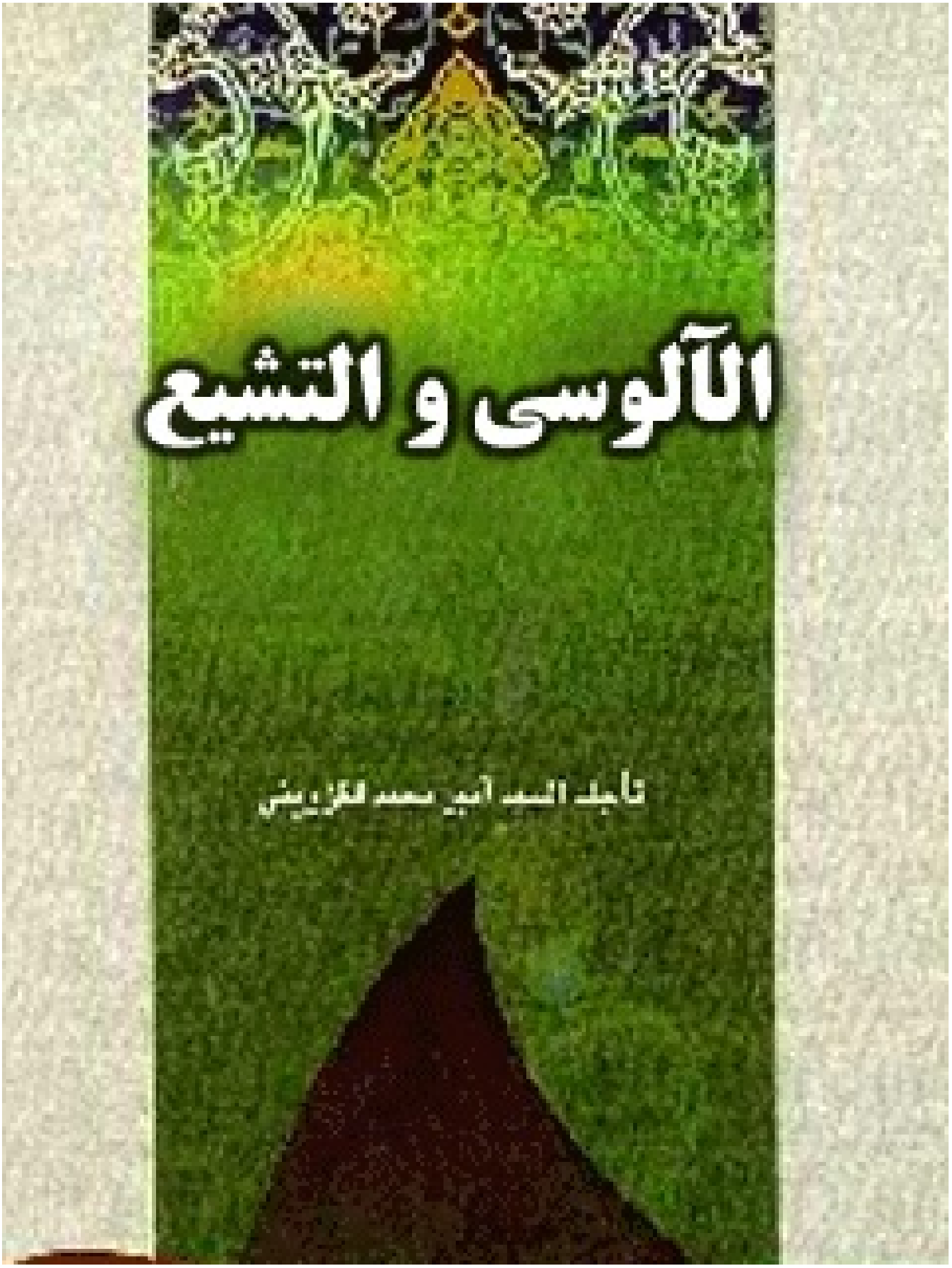


www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.ir


الآلوسي و التشيع
تأليف السيد أمير محمد القزويني

بسم الله الرحمن الرحيم

الآلوسی و التشیع

کاتب:

لجنۀ التالیف

نشرت فی الطباعۀ:

لجنۀ التالیف

رقمی الناشر:

مرکز القائمیۀ باصفهان للتحریات الکمبیوتریۀ

الفهرس

الفهرس ----- ۵
الآلوسی و التشیع ----- ۱۷
اشارة ----- ۱۷
کلمة المرکز: ----- ۱۷
المقدمة ----- ۱۸
تمهید ----- ۲۰
المبحث الأول: فی معنی الشیعة الإثنی عشریة ----- ۲۰
المبحث الثانی: فیما تعتقده الشیعة من الأصول ----- ۲۲
المبحث الثالث: فی اعتقاد الشیعة فی الفروع ----- ۲۲
الفصل الأول علیّ علیه السّلام و الخلافة ----- ۲۳
حکم المتقاعد عن نصرة علیّ علیه السّلام ----- ۲۳
لیس من التورع التقاعد عن نصرة علی علیه السّلام ----- ۲۵
الاعتذار عنهم و ما فیه ----- ۲۹
الغریب فیما ارتکبته عائشة ----- ۳۱
قول جد الآلوسی و ما فیه ----- ۳۲
الآیة لا تدلّ علی ما یبتغیه الآلوسی ----- ۳۴
لما ذا اختار الشیعة علیّا علیه السّلام إماما بعد النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم دون غیره ----- ۳۷
الطوائف التی ذکرهم الألوسی لیسوا من الشیعة ----- ۳۹
الآلوسی و کیده ----- ۴۰
ما تقتضیه المصلحة العامة ----- ۴۰
الفصل الثانی مباحث فی آیة الوضوء ----- ۴۲
آیة الوضوء ----- ۴۲
فساد ما قاله الآلوسی فی آیة الوضوء فی طی أمور ----- ۴۲

فیما حکاه عن الشیعة فی الجمع بین القراءتین ۴۶
الجواب علی أقواله من وجوه ۴۷
الثامن ما رواه أهل السنّة فی وجوب مسح القدمین ۴۹
الشیعة لم ترو روایة الغسل ۵۰
روایة مسح القدمین ثابتة عند أهل السنّة ۵۳
الفصل الثالث أدلّة الأحکام الشرعیة ۵۳
الآلوسی و تشریعهم الأحکام ۵۳
بعض الموارد التی اختلف فیها خصوم الشیعة ۵۶
روایة القیاس لیست من روایات الشیعة ۵۹
الاستدلال بالأولویة جائز ۶۰
قوله فی دلائل تجویز القیاس فاسد ۶۰
لا ینتقض ما قلناه فی بطلان القیاس بما هو ثابت الحجیة ۶۱
ما استدل به الخصم علی جواز العمل بالقیاس باطل ۶۳
الاستدلال بالقلّة علی الحقیة ۶۵
آیة ثلة من الأولین و ثلة من الآخرین ۶۶
النواصب و الخوارج خارجون عن الآیة و إن کانوا قلّة ۷۱
الفصل الرابع تحریف القرآن ۷۲
نسبة الآلوسی تحریف القرآن إلی الشیعة ۷۲
الشیعة لا تضع الأحادیث ۷۲
من هم التابعون لأهل البیت النبوی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ۷۴
الآلوسی و نهج البلاغة ۷۹
حکایة الحجاج بن یوسف الثقفی ۸۰
القصص التأریخیة لا یحکم بکذبها مطلقا ۸۲
استلزام قول الآلوسی الکفر ۸۴

قول محمّد عبده فی آیة المباهلة و فساده ---- ۸۵
الفصل الخامس تفضیل علیّ علیه السّلام ---- ۸۶
قوله الولیّ لا یصل إلی مرتبة النبیّ فاسد ---- ۸۶
تفضیل علیّ علیه السّلام علی الأنبیاء علیهم السّلام لا یلزم تفضیل غیره من الصحابة (رض) علیهم علیهم السّلام ---- ۸۷
لیس کلّ ما یصل لأولاد آدم علیه السّلام یصل إلیه علیه السّلام ---- ۸۸
أفضلیة الزوجة لها دخل فی أفضلیة الزوج ---- ۸۹
الأمور العارضة علی الذات لها دخل فیها ---- ۹۰
خروج الآلوسی عن الموضوع فرار من الحجة ---- ۹۱
حدیث: «لو کشف لی الغطاء ما ازددت یقینا» غیر موضوع ---- ۹۲
لا منقصة علی سلیمان علیه السّلام فی طلبه الملک و لا تکون سعة الملک مطلقا إعجازا ---- ۹۴
الخلافة صنو النبوّة و لیست ملکا ---- ۹۴
تعزیر الأمیر للمغالین فضیلة غیر موجودة فی عیسی علیه السّلام ---- ۹۶
المسئول فی القیامة عما قاله بنو إسرائیل هو عیسی علیه السّلام دون علیّ علیه السّلام ---- ۹۶
تناقض الآلوسی فی قوله بظهور الغلاة بعیسی علیه السّلام بعد رفعه إلی السماء ---- ۹۷
غلط الآلوسی فی ولادة عیسی علیه السّلام ---- ۹۷
نفی الآلوسی لقول المؤرخین أن مریم علیها السّلام جاءها المخاض فی المسجد ---- ۹۸
خروج مریم علیها السّلام من المسجد عند مخاضها کان بالوحی ---- ۹۸
خلاصة القول فی ولادة علیّ علیه السّلام ---- ۹۹
دعوی الآلوسی ولادة غیر علیّ علیه السّلام ---- ۹۹
ما أورده الآلوسی من کتب قومه مما یزری بشأن النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ---- ۱۰۰
ما نسبه خصوم الشیعة إلی اللّه تعالی من القبائح ---- ۱۰۲
الّذی شرب الخمر هو غیر سیّد الشهداء حمزة علیه السّلام ---- ۱۰۷
الفصل السادس دفاع عن السنّة و الرسول صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ---- ۱۰۸
بطلان قوله: إن عائشة إذ ذاک کانت صبیّة غیر مکلفة ---- ۱۰۸

بطلان قوله: إنها كانت متسترة و إن لهو الحبشة كان لتعلم الحرب ---- ۱۰۸
زجر عمر (رض) للحبشة بحضرة النبيّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ---- ۱۰۹
وطىء الإماء بالتحليل شرعا ---- ۱۰۹
ما نسبه إلى مقداد صاحب كنز العرفان فى تفسير الآية كذب لا أصل له ---- ۱۱۰
خصوم الشيعة يجوزون الغناء المحرّم شرعا ---- ۱۱۱
ليس فى الغناء تشويق للعبادة كما يزعم الآلوسى ---- ۱۱۱
الفصل السابع الرواية عند الشيعة ---- ۱۱۲
الخبر و أقسامه ---- ۱۱۲
التعريف لأقسام الخبر شامل لأفراده طردا و عكسا ---- ۱۱۳
خلاصة القول فى المناط فى قبول الخبر عند الشيعة ---- ۱۱۴
العبرة فى قبول الخبر القطع بصدوره ---- ۱۱۴
الشيعة لم تحكم بصحة روايات المشبّهة و المجسّمة بل خصومهم حكموا بها ---- ۱۱۴
الخبر الصحيح ليس واجب العمل مطلقا عند الشيعة ---- ۱۱۵
قوله إن الشيعة يقولون ما لا يفعلون باطل ---- ۱۱۶
بقاء الشريعة بعلماء الشيعة بشهادة علماء أهل السّنّة ---- ۱۱۶
علماء الشيعة الذين يميّزون رجال الإسناد لا خصومهم ---- ۱۱۷
قول الآلوسى: إن أول من ألف فى الرجال هو الكشى باطل ---- ۱۱۷
المؤلفون فى الرجال و الدراية من علماء الشيعة ---- ۱۱۷
الأدلة عند الشيعة أربعة ---- ۱۱۸
تناقض الآلوسى فى قوله الأدلة عندهم أربعة ---- ۱۱۸
الفصل الثامن بحوث فى الإمامة ---- ۱۲۰
لا اختلاف بين الشيعة فى أصل الإمامة ---- ۱۲۰
الشيعة لم تختلف فى تعيين الأئمة من أهل البيت عليهم السّلام ---- ۱۲۰
ناقلوا الحديث فى تعيين أئمة أهل البيت من أعلام أهل السّنة ---- ۱۲۱

الإجماع و ما یعتبر فی حجیته عند الشیعة ----- ۱۲۲
عصمة الأئمة من أهل البیت النبوی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ثابتة بالأدلة الثلاثة ----- ۱۲۳
دلالة السنّة علی عصمة الأئمة من البیت النبوی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ----- ۱۲۴
دلالة العقل علی عصمة الأئمة من أهل البیت علیهم السّلام ----- ۱۲۴
إجماع الصدر الأول و ما فیه ----- ۱۲۵
الناس کلهم تابعون لتصرف الشارع بهم ----- ۱۲۸
الفصل التاسع حلیّة المتعة ----- ۱۳۰
عقد المتعة کان حلالا علی عهد النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و لم یحرّمه مطلقا ----- ۱۳۰
دعوی أن آیة المتعة منسوخة کدعوی إرادة النکاح الدائم من المتعة باطلتان ----- ۱۳۳
موسی جار اللّه و فساد قوله فی المتعة ----- ۱۳۴
ما زعمه خصوم الشیعة فی حرمة المتعة باطل ----- ۱۳۶
آیة وَ الَّذِینَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حافِظُونَ ----- ۱۳۷
آیة المواریث و الطلاق غیر ناسخة لآیة المتعة ----- ۱۳۷
الفصل العاشر مباحث فی الإجماع ----- ۱۳۹
دعواه إجماع الصّحابة کلّهم علی أخذ فدک من فاطمة علیهم السّلام بنت رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم باطلة ----- ۱۳۹
إختلاف أهل السّقیفة فی تعیین الخلیفة أول اختلاف حدث فی الإسلام ----- ۱۳۹
إجماع أهل البیت هو الحجّة لا سواه ----- ۱۴۰
العقل حجّة متبعة ----- ۱۴۱
حکم العقل لا یدور وجودا و عدما مدار القیاس ----- ۱۴۱
لیس العقل شریکا للّه فی التشریع ----- ۱۴۲
مع العقل فی أقسام حکمه ----- ۱۴۲
الفصل الحادی عشر حدیث العترة ----- ۱۴۳
الآلوسی و حدیث الثقلین ----- ۱۴۳
أولاد العباس (رض) خارجون عن عترة النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فی حدیث الثقلین ----- ۱۴۴

مدح الآلوسی لعبد الحمید السّلطان العثمانی ----- ۱۴۵
عبد الحمید العثمانی لا یصلح لخلافة النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ----- ۱۴۶
حدیث إثنی عشر خلیفة من قریش یرید عترة النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أهل بیته علیهم السّلام دون غیرهم ----- ۱۴۷
الّذین یعتقد الآلوسی بإمامتهم بعد النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ----- ۱۴۸
إمام الزمان فی الحدیث لیس هو القرآن ----- ۱۴۹
خصوم الشیعة غیر متمسکین بعترة النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أهل بیته علیهم السّلام فی شیء ----- ۱۴۹
کتاب اللّه ساقط عند خصوم الشیعة لا عندهم ----- ۱۵۱
الشیعة لا ینکرون بعض العترة ----- ۱۵۲
أولاد العباس غیر داخلین فی عترة النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فی حدیثه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ----- ۱۵۴
الشیعة لا یخالفون اللّه و رسوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فی بغض من أبغضاه ----- ۱۵۶
الشیعة لا یبغضون أولاد فاطمة بنت رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ----- ۱۵۷
طعن الآلوسی فی الشیعة طعن فی نفسه ----- ۱۵۸
لا وجود لعبد اللّه بن سبأ فی کون الوجود إطلاقا ----- ۱۵۸
أمیر المؤمنین علیّ بن أبی طالب علیه السّلام هو وصیّ النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ----- ۱۵۹
علیّ علیه السّلام أفضل النّاس بعد رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بشهادة ما حکاه أهل السنّة عن النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ----- ۱۶۱
آیة الانقلاب علی الأعقاب و حدیث الحوض آیتان علی انقلاب الجمهور ----- ۱۶۲
الاستدلال بما وقع بین فاطمة بنت رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و أبی بکر (رض) صحیح ----- ۱۶۴
الّذین قتلوا عثمان (رض) هم أصحاب النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لا غیرهم ----- ۱۶۵
رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم هو الّذی بذر بذرة التشیع ----- ۱۶۶
الفصل الثانی عشر بحوث کلامیة ----- ۱۶۶
النّظر فی معرفة اللّه واجب عقلا لا نقلا ----- ۱۶۶
بطلان ما زعمه الآلوسی أنّ وجوب النّظر شرعی من وجهین ----- ۱۶۷
الآلوسی لم یأت علی دلیل الشیعة بتمامه فی وجوب النّظر عقلا لا شرعا ----- ۱۶۷
ما أورده الآلوسی من الآیات خارج عن موضوع وجوب النظر ----- ۱۶۸

الشیعة غیر مخالفة للعترة علیهم السّلام فی أن وجوب النّظر عقلی ۱۶۹
الحسن و القبح عقلیان لا شرعیان ۱۷۰
العقلاء لا یشکّون فی أن فی الأفعال ما هو معلوم الحسن و القبح ۱۷۰
ما جاء به من الوجوه لإثبات أن الحسن و القبح شرعیان باطل ۱۷۲
اقتضاء الذّات لصفتین متضادتین لیس علّة تامّة فی التأثیر ۱۷۳
هاهنا تضحک الثکلی و تجهض الحبلی ۱۷۴
الاعتبارات أمور غیر عدمیة ۱۷۵
البرهان علی أن الحسن و القبح عقلیان ۱۷۷
قول الآلوسی إنّ العبد غیر مستبد فی إیجاد فعله و ما فیه ۱۸۰
آیات نفی التعذیب مع عدم البیان أجنبیة عن المقام ۱۸۱
ما زعمه الآلوسی فی صفات اللّه تعالی ۱۸۲
ما قاله فی المشتق باطل ۱۸۳
ما زعمه الآلوسی فی صفات اللّه الذاتیة باطل ۱۸۴
اللّه تعالی قادر علی کلّ مقدور ۱۸۵
اللّه عالم بکلّ شیء ۱۸۷
القرآن کلام اللّه لا تحریف فیه ۱۸۷
اللّه مرید و ما قاله الآلوسی فی ذلک فاسد ۱۸۷
اللّه لا یرضی بکفر أحد من عباده ۱۸۸
آیات الهدایة و الضّلالة لا ترید غیر ما أراده اللّه ۱۸۹
الآیات القرآنیة دالّة علی خلاف ما ذهب إلیهم الخصم ۱۹۰
ما نسبه الآلوسی إلی الشیعة فی معنی قولهم یجب علی اللّه ۱۹۱
ما زعمه الآلوسی فی اللّطف باطل ۱۹۲
فعل الأصلح واجب ۱۹۳
الأعواض علی الألم واجبة ۱۹۴

لیس العوض علی الألم استحقاقا حقیقیا ---- ۱۹۴
اللّوازم الباطلة فی قوله الخصم بنفی الغرض فی فعل اللّه تعالی ---- ۱۹۵
تعلیل أفعال اللّه بالأغراض مخصوص بصفاته الفعلیة ---- ۱۹۶
نبوّة کلّ نبیّ لا تتم إلّا بأمرین ---- ۱۹۶
الإنسان هو الفاعل لأفعاله و لیست من خلق اللّه تعالی ---- ۱۹۷
ما زعمه الآلوسی أن للعبد کسبه و عمله باطل ---- ۱۹۸
صریح القرآن حاکم بأن أفعال العبد صادرة عنه لا عن اللّه تعالی ---- ۲۰۰
ما نزل فی القرآن فی مدح المؤمنین و ذمّ العاصین ---- ۲۰۱
آیات تنزیه اللّه من کون فعله مثل أفعال عباده ---- ۲۰۲
آیات ذم الکافرین ---- ۲۰۲
ما نزل من الآیات فی اختیار الأفعال ---- ۲۰۳
الآیات التی تحثّ علی الطاعة ---- ۲۰۳
استدلال الآلوسی بآیة خلقکم و ما تعملون ---- ۲۰۳
استدلال الآلوسی بآیة خالق کل شیء علی إرادة أفعال العباد ---- ۲۰۴
لا قرب بین اللّه و عبده فی المکان ---- ۲۰۵
رؤیة اللّه مستحیلة عقلا و نقلا ---- ۲۰۵
الرائی لا یری إلّا بالحاسة ---- ۲۰۶
فساد إمکان رؤیة اللّه ---- ۲۰۶
إسقاط الآلوسی للآیتین ---- ۲۰۷
الخلاصة فی آیة لن ترانی ---- ۲۰۸
النظر لیس بمعنی الرؤیة مطلقا ---- ۲۰۹
الإجماع الّذی ادعاه الآلوسی علی الرؤیة ---- ۲۱۰
ما قاله فی آیة أنهم عن ربهم یومئذ لمحجوبون ---- ۲۱۱
الشیعة لا یستندون فی إنکار رؤیة اللّه إلی الاستبعاد ---- ۲۱۲

ما قاله الآلوسی فی آیة لا تدرکه الأبصار ---- ۲۱۲
بعثة الأنبیاء علیهم السّلام واجبة ---- ۲۱۳
ما زعمه من حتمیة بعثة الأنبیاء علیهم السّلام لیس بحتمی علی مذهبه ---- ۲۱۴
لا یخلو عصر من نبیّ أو إمام ---- ۲۱۴
ما قاله فی أفضلیة الأنبیاء علیهم السّلام من جمیع خلق اللّه ---- ۲۱۵
أمیر المؤمنین علیّ بن أبی طالب علیه السّلام أفضل من جمیع الأنبیاء علیهم السّلام ---- ۲۱۵
الأئمة من البیت النبویّ علیهم السّلام أفضل من جمیع الأنبیاء علیهم السّلام ما عدا رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ---- ۲۱۶
آیات تفضیل الأنبیاء علی جمیع خلق اللّه مخصص بغیر أئمة أهل البیت علیهم السّلام ---- ۲۱۷
فساد ما ذکره من دلیل العقل علی تفضیل الأنبیاء علیهم السّلام علی أئمة أهل البیت علیهم السّلام ---- ۲۱۷
بطلان ما قاله الآلوسی إن مرتبة النبوّة أصالة و الإمامة نیابة فلن تبلغ مرتبة الأصالة علی إطلاقه ---- ۲۱۹
صحّة الخبر الدال علی أفضلیة الأئمة من أهل البیت علیهم السّلام من الأنبیاء علیهم السّلام ---- ۲۱۹
مثال الآلوسی لأفضلیة المتقدم مطلقا علی المتأخر مطلقا ---- ۲۲۰
الأنبیاء علیهم السّلام معصومون ---- ۲۲۲
علم الأنبیاء علیهم السّلام بالأحکام کلّها مطلق ---- ۲۲۳
عصمة الأنبیاء علیهم السّلام من جمیع الذنوب ---- ۲۲۳
الفصل الثالث عشر فی وجوب الإمامة ---- ۲۲۳
وجوب الإمامة کالنبوّة ---- ۲۲۴
إمام الأمة مثل رئیس کلّ فرقة عند الآلوسی ---- ۲۲۴
تناقض الآلوسی ---- ۲۲۵
المقدمة غیر واجبة إلّا بوجوبه فیها ---- ۲۲۶
ما زعمه من المفاسد فی نصب الإمام من اللّه فی بعث النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أیضا ---- ۲۲۷
فساد ما زعمه من تعیین رجل لتمام العالم فی جمیع الأزمنة ---- ۲۲۹
قول الآلوسی موجب لبطلان نبوّة کلّ نبیّ ---- ۲۳۰
لا سفاهة فی اللّطف ---- ۲۳۰

عدم اشتراط اللّطف بالتصرف دائما ---- ۲۳۱
فساد لزوم التأیید و الانتصار فی معنی اللطف ---- ۲۳۲
تخویف النّاس للأئمة معلوم بالضرورة ---- ۲۳۳
الموت غیر القتل ---- ۲۳۴
إنما یجب الاختفاء عند حصول موجبه ---- ۲۳۵
تناقض الآلوسی فی قوله لا معنی لاختفاء صاحب الزمان علیه السّلام ---- ۲۳۵
وجوب الاستتار ما دام موجبه موجودا مطلقا ---- ۲۳۷
فساد ما زعمه الآلوسی أنه هو و أخوه الهندی من أهل الجنّة ---- ۲۳۷
نفی الآلوسی اشتراط العصمة فی الإمامة ---- ۲۳۷
رجوع الآلوسی فی قوله إلی القول بعصمة الإمام علیه السّلام ---- ۲۳۹
عدم مانعیة الاجتهاد و العدالة من ضیاع الشریعة ---- ۲۳۹
بطلان قول الآلوسی بانتهاء المتسلسل إلی النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ---- ۲۴۰
المجتهد غیر الإمام فلا ینتقض أحدهما بالآخر ---- ۲۴۰
زعم الآلوسی حفظ الشریعة بالکتاب و السنّة و الإجماع ---- ۲۴۱
زعم الآلوسی أن وجود المعصوم بالضرورة یوجب التعدد فی کلّ محل ---- ۲۴۲
وجوب النص علی الإمام ---- ۲۴۲
نصب الإمام من اللّه دون الناس ---- ۲۴۳
وجوب کون الإمام أفضل أهل زمانه ---- ۲۴۴
العقلاء لا یقدّمون غیر الأفضل ---- ۲۴۵
بطلان ما أورده الآلوسی فی فضل الخلیفة ---- ۲۴۵
الأدلة القطعیة علی خلافة علیّ علیه السّلام بعد النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ---- ۲۴۷
الفصل الرابع عشر أفضلیة علیّ علیه السّلام و وجوب إمامته ---- ۲۴۸
آیة الولایة نصّ فی خلافة علیّ علیه السّلام بعد النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بلا فصل ---- ۲۴۸
الحصر علی بطلان خلافة الثلاثة (رض) فقط ---- ۲۴۹

الاستدلال بالآیة غیر منقوض بإمامة السّبطین علیهم السّلام ----- ۲۵۰
کون ولایة الّذین آمنوا غیر مرادة زمن الخطاب لا ینفع الخصم ----- ۲۵۱
تناقض الخصوم فی أن ولایة الّذین آمنوا غیر مرادة زمان الخطاب ----- ۲۵۲
آیة الولایة فی علیّ علیه السّلام خاصة دون أبی بکر (رض) ----- ۲۵۲
المفسّرون من أهل السنّة الّذین فسروا آیة الولایة بعلیّ علیه السّلام خاصة ----- ۲۵۳
لفظ الولیّ فی الآیة بمعنی الأولی بالتصرّف ----- ۲۵۵
لا قرینة فی سیاق الآیة علی إرادة المحبّ من الولیّ ----- ۲۵۵
إرادة المحبّ من الولیّ فی الآیة تضر الآلوسی ----- ۲۵۶
استعمال الرکوع بمعنی الخشوع فی القرآن لا یوجب إرادة الخشوع من الرکوع فی آیة الولایة ----- ۲۵۷
ما زعمه من التناقض و التخالف فی إرادة علیّ علیه السّلام من الولیّ فی آیة الولایة ----- ۲۵۸
لا تعارض بین آیة الولایة و بقیة الآیات الدالّة علی إمامة الأئمة الأطهار علیهم السّلام ----- ۲۵۹
عدم وجود آیة فضلا عن آیات فی خلافة الخلفاء الثلاثة (رض) ----- ۲۵۹
بطلان الإحتجاج بغیر المسلّم ثبوته ----- ۲۶۰
تمسک الشیعة بآیة الولایة لم یکن بخبر الواحد ----- ۲۶۰
نزول آیة التطهیر فی علیّ و فاطمة و الحسنین علیهم السّلام ----- ۲۶۲
الآیة لا ترید أزواج النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ----- ۲۶۲
احتجاج الآلوسی (و أزواجه أمهاتهم) ----- ۲۶۳
مجیء آیة التطهیر فی سیاق آیات نساء النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم غیر مخلّ بالبلاغة ----- ۲۶۴
ما قاله الآلوسی من تحصیل حاصل فی دعاء النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ----- ۲۶۵
فساد ما زعمه من أن مراد اللّه غیر لازم الوقوع لمنع الشیطان و الإنسان له عن إیقاع مراده ----- ۲۶۷
عدم نزول آیة لِیُطَهِّرَکُمْ وَ لِیُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَیْکُمْ ----- ۲۶۸
غیر المعصوم لا یکون إماما ----- ۲۷۰
لما ذا قدّم الشیعة علیّا علیه السّلام علی الخلفاء الثلاثة (رض) ----- ۲۷۱
تسلیم الآلوسی غیر المعصوم لا یکون إماما و إبطاله خلافة خلفائه ----- ۲۷۱

إجماع أهل المعقول على قاعدة قبح تقديم المفضول على الفاضل ---------- ۲۷۲
أهم مصادر الكتاب ---------- ۲۷۲
فهرس المواضيع ---------- ۲۷۵
تعريف مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية ---------- ۲۸۴

الآلوسی و التشیع

اشارة

لجنة التالیف

کلمة المرکز:

(بسم اللّه الرّحمن الرّحیم) کثیرة هی الکتب التی یفتری مؤلّفوها علی الشّیعة، و قدیم هو التّألیف فی هذا المجال، ... و من بین هذه الکتب کتاب محمود شکری الآلوسی، الموسوم بعنوان:

«المنحة الإلهیّة، تلخیص ترجمة التّحفة الإثنی عشریّة». و قد صدر فی طبعة أولی فی بومبی، و فی طبعة ثانیة فی مصر.

یلفت عنوان هذا الکتاب اهتمام القارئ، و یحثّه علی قراءته، لکنّه لا یلبث أن یفاجأ بما یتضمّنه من افتراءات علی الشّیعة تصل إلی حدّ رمیهم بالکفر، وعدّهم من الطّوائف الخارجة عن الإسلام.

و إن یکن هذا لیس جدیدا فی هذا المجال، فإن الآلوسی یزعم، و هو یتدفّق بسیل الشّتائم للشّیعة أنّه مسلم تقی، ینتمی إلی شیعة الإمام علی علیهم السّلام، و ینتسب إلی السلالة الحسینیّة الطّاهرة.

و إذا کان هذا الزّعم صحیحا فکیف یدین، کما یبدو فی کتابه، بدین أعداء الموالین لأهل البیت علیهم السّلام، و مریدی إطفاء أنوار العترة الطّاهرة؟

لعلّه لا یعلم أن الشّیعة هم فرقة الإمام علی بن أبی طالب علیه السّلام المسمّون بشیعته فی زمن النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم، و أن القول بتفضیل الإمام علی علیه السّلام و موالاته الذی هو معنی التشیّع کان موجودا فی عصر النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و استمرّ إلی الیوم؟

و إن لم یکن هذا الزّعم صحیحا، ألا یجدر به، بوصفه کاتبا یبحث فی موضوع خلافی، أن یعود إلی کتب من یبحث فی شأنهم فیکتسب معرفة ما، إن لم نقل معرفة

الآلوسی و التشیع، ص: ۶

شاملة و عمیقة، تؤهّله لأن یقول ما صار لدیه به علم؟

إن الآلوسی، و للأسف، و کما یبدو من کتابه، لم یفعل ما هو جدیر بمسلم تقی یزعم أنه یحبّ أهل البیت علیهم السّلام و ینتسب إلی سلالتهم، بل إنه لم یفعل ما هو جدیر بأیّ باحث عن الحقیقة، ذلک أنه عاد إلی کتب خصوم الشّیعة، و استند إلیها فی سوق الافتراءات، و راح یکیل السّباب و الشّتائم، ... ما یعنی أن ریاح الهوی البغیض عصفت به، فجعلته عاجزا عن البصر و التّبصر الجدیرین بکاتب یعیش فی هذا العصر.

و قد أدرک مؤلّف هذا الکتاب حقیقة ما صنع الآلوسی فی کتابه، بعد أن قرأه بتمعّن، و تساءل: أ لیس من الظّلم الفاحش أن یحکم الإنسان علی أمّة کبیرة من المسلمین بالکفر، و لا یجد أمامه من مستند سوی ما یترامی إلیه من أعدائها من افتراءات یتبرءون هم منها؟ و خشیة من أن تغدو هذه الافتراءات حقائق متداولة، عزم المؤلّف علی مناقشة ما جاء به الآلوسی، محتکما إلی آیات کتاب اللّه البیّنات و أحادیث رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم الجیاد، فکان هذا الکتاب الذی نرجو من نشره أن نسهم فی بیان الحقیقة، فعسی أن نکون قد وفّقنا، و اللّه الموفّق فی کل حال.

مرکز الغدیر للدّراسات الإسلامیة

الآلوسی و التشیع، ص: ۷

المقدمة

بسم اللّه الرحمن الرحیم وَ مَنْ یَکْسِبْ خَطِیئَةً أَوْ إِثْماً ثُمَّ یَرْمِ بِهِ بَرِیئاً فَقَدِ احْتَمَلَ بُهْتاناً وَ إِثْماً مُبِیناً

[النساء: ۱۱۲]- صدق اللّه العلیّ العظیم- الحمد للّه ربّ العالمین، و الصّلاة و السّلام علی نبیّه و صفیّه، و أفضل أنبیائه و رسله و أشرف خلقه محمّد و آله المعصومین خلفائه، و علی أصحابه الّذین نصروه فی حیاته و لم یبدّلوا بعد وفاته، و علی التّابعین له بإحسان.

کنت اطلعت علی الکتاب المسمی: (المنحة الإلهیة تلخیص ترجمة التحفة الإثنی عشریة) لمحمود شکری الآلوسی البغدادی المطبوع جدیدا فی مصر القاهرة [۱] و لقد حدانی اسمه إلی أن أقرأه قراءة من یتغاضی عن صغائر الهفوات، و کنت أثناء مروری علی صفحاته أری خلالها کلمات ترمز إلی الضلال و الإضلال، و علی الرغم من کثرة شطنها کنت أوطن النفس علی حسن الظن بمؤلّفه، و أرجو أن یکون الهدف الّذی ألّفه فی سبیله حکمة بالغة و إن خانه النظر فأخطأ مقدماتها الصحیحة.

افتتح الآلوسی کتابه بالبحث عن الشیعة الإثنی عشریة، و بعد أن رماهم باسم الکفر و الإلحاد نسب إلیهم بعض الطوائف الخارجة عن الإسلام المنتحلة هذا الاسم ممن لا تعرفهم الشیعة، بل لا یصح عدّهم من فرق المسلمین کالخطابیین و الغلاة و غیرهم و قال إنهم من الشیعة، و رأیت فوق ذلک تحاملات و رهاء، و مزاعم جوفاء قد شحنه بعبارات الذم و القدح، بحیث تشمئز منها

---

[۱] و للکتاب طبعة أولی بمطبعة بومبوی الهند، سنة (۱۳۰۱ ه) و هی التی ننقل عنها مزاعمه فی هذا الکتاب، لأنه لا توجد لدینا نسخة من الطبعة الجدیدة.

النفوس، و تقشعر منها الأبدان، و قد بلغ به الشطط إلی الحکم علیهم بالخروج عن الإسلام، بعد أن عزا إلیهم کلّ أنواع المخازی و المردیات.

و الحق أن الآلوسی کتب عن الشیعة ما کتب و هو علی غیر بیّنة من أمرهم، و لا یعرف أحدا من رجالاتهم، و لا قولا من أقوالهم، و لا یعرف شیئا عن عقائدهم، و خواصّ‌ِهم، و کتبهم، و أحادیثهم، و إنما کتب ما کتب معتمدا علی أمثال ابن تیمیة، و ابن خلدون، و ابن حزم، و الشهرستانی من خصوم الشیعة و أعدائها، دون أن یشعر أن الخصم لا یکون حکما، و ما تفرّد به لا یکون حجّة علی خصمه الّذی یتبرأ من مبدئه و رأیه.

و لیته علم أن سوء التفاهم یجر إلی الاختلاف، و حسن التفاهم و المجادلة بالتی هی أحسن یوجبان الائتلاف، و المؤمن من عشاق البرهان یمیل معه حیث مال لا یلوی جیدا إلی مخالفته لهواه.

و نحن قد فحصنا عبارات الآلوسی و درسنا کلماته فلم نر فیها من ردّ و لا تفنید و لا نقد و لا تدلیل، بل کلّ ما وجدنا تحت عباراته و خلال کلماته تهجمات العاجز، و سباب المخذول، فهو لم یتصدّ للردّ علی شیء من أقوالهم کما یزعم، و لم یبرهن علی بطلانها کما تبرهن العلماء.

و لعل فیما أدلی من السباب و الشتائم ما یحسبه أدلة رصینة و براهین متینة لدحض أقوالهم، و نحن نربا عن مقابلته بالمثل لأننا مؤمنون، و المؤمن مثال الفضیلة، و عنوان الإنسانیة، و دعامة الأخلاق، و بیت العدل، و الذی یرید النزول فی میدان المناظرة، و یخوض معمعة المجادلات للوقوف علی الحقّ و الصواب، علیه أن یتسلح بسلاح الفضیلة، و یتصف بالإنصاف، و لا یزیل عقله بتیار هواه، فلا یمسّ العواطف، و یجرح الضمائر، و یثیر النقمة، و یذبح الحقیقة، و یمیت الدین، و یقضی علی الحق و الیقین، و هکذا صنع الآلوسی فی کتابه مع أخصامه، فنال من الشیعة و من علمائهم، و تدارک علیهم بالکفر و الإلحاد.

أیها القارئ: إن علماء السّوء الّذین یکتمون علمهم عن النّاس و لا یزودونهم بعلمهم الّذی یوصلهم إلی سعادتهم فی الدارین، بل

یمرنونهم علی حب

الآلوسی و التشیع، ص: ۹

الانتقام، و یولدون فیهم روح الحط من کرامة الآخرین و النیل منهم، و یوحون إلیهم زخرف القول، و یموهون علیهم الحقائق بألسنة المکر و الخداع لیصدوهم عن دین اللّه، أولئک الّذین شغفهم حبّ الذات، و طاب لهم التبصبص حول العروش و التیجان، فهم یتفانون فی سبیل أطماعهم و الاحتفاظ بوضعهم، فیبیعون الأمة بالثمن القلیل من رواد المنافع و الأصفر الرنان، لهم أضرّ علی أمتنا من عدو اللّه إبلیس اللّعین، و العالم المخادع أضر علی العالم من الشیاطین.

إننا نمقت کلّ من یحید عن طریق الحقّ، و ینحرف عن جادّة الصواب إزاء حبّ الإثرة و الأطماع، و نسمهم بسمات أهل الزیغ، و نسجلهم فی سجل المشاغبین و صحائف أهل البغی و الضلال.

فها هی ذی کتب الشیعة الإمامیة [۱] مملوءة بالأدلة المفندة لآراء مخالفیهم، و مشحونة بالبراهین القویّة التی تزیّف مزاعم خصومهم، و تقلعها من جذورها، و تقطعها من أصلها، و قد ملأت الخافقین علی کثرتها، فلیتصدّ من یروم التصدی للردّ علیها و تفنیدها بالأدلة المقبولة لا بالمفتریات و الطعون الکاذبة و الآراء الزائفة التی کانت تدلی بها عقول أناس لم یتفقهوا فی الدین، و لم یعرفوا شیئا من أصوله و فروعه، الّذین رکبوا بغلة العناد، و أخذوا بزمام التعصب، و تسربلوا بسربال المکابرة، و انصرفوا لوحی شیاطین الإنس، و اندفعوا بموثراتها، لا یعرفون باب الهدی لیدخلوا منه، و لا باب العمی فیبتعدوا عنه.

نحن و أیم اللّه قوم نحترم الدلیل، و نستضیء بنور البرهان، و نجلّ الأحادیث النبویة المتفق علیها بین الأمة، و نحتج بها علی خصمائنا فی إثبات أقوالنا، و نبرهن علی صحتها بدلالتها، و نعرب عن جمیل أصلها بحسن فرعها، فهلموا إلینا بما لدیکم من حجج و أدلة مقبولة عند أهل النظر، و معتبرة عند أهل العرفان لنذعن للحقیقة و الصواب، أما أنکم تسیرون علی طرق معوجة، و خطوط متعرجة، و تدلون علینا بالمفتریات، و الشتم و السباب، فذلک ما نحن عنه بمعزل

---

[۱] الشیعة الإمامیة هم الذین یقولون بإمامة اثنی عشر إماما، تسعة من ولد الإمام الحسین علیه السّلام کما نصّت علیه أحادیث الفریقین المتواترة.

الآلوسی و التشیع، ص: ۱۰

لا نحرک له قلما، و لا نضیّع فی سبیله ورقا و لو لا خشیة أن تنطلی بمر الأیام علی أذهان البسطاء فیحسبوها یوما ما کحقائق راهنة لها أثرها و قیمتها.

إذ من المؤکد أن الأکاذیب الملفقة، و الحکایات المموهة إذا تناولتها الأقلام بالضبط لا بد أن تصبح یوما ما کحقائق عند الزعانف و الأغرار، لذا ترى کثیرا من الناس مخدوعین بتلک المفتریات التی ألصقوها بالشیعة، دون أن یشعروا بما یفرضه العقل علیهم من التثبت و التحقیق تجاه تلک الأضالیل و التشنیعات الشائنة، خاصة إذا کانت مخالفة للعیان و الوجدان.

فالمذهب الشیعی عند الآلوسی مؤسس علی الکید و الخداع، و ملفق من الیهودیة و النصرانیة، و المجوسیة و الخارجیة، بل مؤسس علی الکفر و الإلحاد، و الزندقة و العناد، و الشیعة أنفسهم کافرون منافقون، یکتبون بعض الکتب و ینسبونها إلی أعلام السنّة، و مع ذلک فهم کذابون ضالّون، یضعون الأحادیث فی المسانید، و لا یتوقفون عن الإنتصار لمذهبهم بکلّ وسیلة یأملون من خلالها إظهار مذهبهم و إن کانت لا صلة بینها و بین الحق أبدا، فهم یضعون الأحادیث التی توافق فکرتهم و ینسبونها إلی مشاهیر علماء أهل السنّة، و بهذا أضلّوا کثیرا من أهل السنّة، بل و قد انخداع الکثیر من أعلام أهل السنّة بهذا التمویه و الخداع، و هم یضعون علی لسان علیّ علیه السّلام ما من شأنه الکذب، و هم الّذین استفادوا مذهبهم بدون واسطة من رئیس المضلّین إبلیس اللّعین، و کانوا منافقین جهروا بکلمة الإسلام و أضمروا فی بطونهم عداوة أهله، و توصلوا بذلک النفاق إلی الدخول فی زمرة المسلمین، کلّ ذلک مما سجله

الآلوسی علی الشیعة و نسبه إلی مذهبهم، علی أننا لم نذکر سائر کلماته التی کلّها علی هذا النمط.

و سأوضح لک أیها القارئ ما اشتمل علیه کتابه و أدلته التی هی أو هی من بیت العنکبوت، و إنه لأوهن البیوت، و کیف أنه لم یحو سوی التناقض القبیح، و کیف أنه لم یقصد من ورائه إلّا التضلیل و إثارة الفتنة المائتة، و إهاجة الضغائن الهادئة، تلمیحا تارة و تصریحا أخری، و طریقتی فی نقده هو أنی أضع ملخص ما تناوله من المباحث المهمّة و المواضیع التی تستحق المناقشة ثم نعود إلی ما نراه

الآلوسی و التشیع، ص: ۱۱

جدیرا بالتفنید، فنحکی ألفاظه بعینها، و نتبعها بما یزیح تمویهها و یجتث فسادها من منبته.

و قبل أن نخوض فی هذه المباحث مع صاحب الکتاب یجب أن تعلم بأن الّذی یجب تحکیمه بیننا و بینه هو آیات کتاب اللّه البینات، و أحادیث رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم الجیاد التی اتفق الفریقان علی صحتها أو ما یشهد لصحته من صحیحها، و نجعل ذلک أصولا- موضوعة نرجع إلیها فی قطع الخصومة و رفع النزاع، إذ لا- مرجع إلّا إلیهما لاتفاق الخصمین علی قبولهما، فبهما تقوم الحجّة علی المتناظرین کما تقوم الحجّة علی أحدهما فیما تثبت صحته فی مذهبه و إن لم یکن صحیحا عند خصمه الآخر لکونه حجة عنده یلزمه العمل علی طبقه، و کلّ دلیل لم یکن من هذا النوع فهو تضلیل ساقط لا قیمة له.

و نحن لا نسلک فی اقتناص الحقیقة غیر هذا الطریق، و لا ننحو فی طلب الحق غیر هذا المنحا، و هو الکفیل فی الحصول علیه لا سواه.

و یجدر بنا قبل أن نخوض فی تزییف هذه المزاعم أن نذکر للقارئ صورة صغیرة من عقائد الشیعة توقفه علی حقیقة أمرها فی طی تمهید یتضمن ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: فی معنی الشیعة الإثنی عشریة.

المبحث الثانی: فی ما تعتقده الشیعة من الأصول.

المبحث الثالث: فی اعتقاد الشیعة فی الفروع.

الآلوسی و التشیع، ص: ۱۳

تمهید

المبحث الأول: فی معنی الشیعة الإثنی عشریة

الشیعة فی القاموس: - شیعة الرجل بالکسر- أتباع الرجل و أنصاره، و قد غلب هذا الاسم علی من یتولّی علیّا و أهل بیته حتی صار اسما لهم خاصا.

و فی تاج العروس: کلّ قوم اجتمعوا علی أمر فهم شیعة.

و فی لسان العرب: - الشیعة- أتباع الرجل و أنصاره، و قد غلب هذا الاسم علی من یتولّی علیّا و أهل بیته- رضوان اللّه علیهم أجمعین- حتی صار لهم اسما خاصا، فإذا قیل فلان من الشیعة عرف أنه منهم، و أصل ذلک من المشایعة و هی المتابعة و المطاوعة.

و قال الأزهری: و الشیعة قوم یهوون هوی عترة النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و یوالونهم.

و فی المنجد: الشیعة أتباع الرجل، و قد غلب هذا الاسم علی من یتولّی علیّا و أهل بیته.

و هکذا صرح به بطرس البطرای فی محیط المحیط.

و یقول ابن عباس حبر الأمة: لما نزلت هذه الآیة إِنَّ الَّذِینَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ أُولئِکَ هُمْ خَیْرُ الْبَرِیَّةِ

[البینة: ۷]

قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لعلیّ: «هم أنت و شیعتک، تأتی أنت و شیعتک یوم القیامة راضین مرضیّین، و یأتی عدوّک

غضابا مقمحين» [۱].

---

[۱] أخرجه ابن الصباغ المكى المالكى فى الفصول المهمة: ۱۲۲، و ابن حجر الهيتمى فى صواعقه فى الآية الحادية عشرة من الآيات الواردة فى فضائل أهل البيت النبوىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم من الباب الحادى عشر:

۱۵۹، و يشهد له ما

أخرجه مسلم فى صحيحه ص ۶ من جزئه الأول فى باب حب الأنصار و علىّ عليه السّلام من الإيمان من كتاب الإيمان، و العسقلانى فى إصابته: ۲۷۱ من جزئه الرابع فى الباب-

الآلوسى و التشيع، ص: ۱۴

و قال الشيخ أبو محمّد الحسن بن موسى النوبختى: أصول الفرق أربع فرق- وعدّ منهم الشيعة- و قال: فالشيعة هم فرقة علىّ بن أبى طالب عليه السّلام المسمون بشيعة علىّ فى زمان النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و ما بعده كانوا معروفين بانقطاعهم إليه و القول بإمامته، منهم المقداد بن الأسود، و سلمان الفارسى، و أبو ذر جندب بن جنادة الغفارى، و عمار بن ياسر و من وافق مودّته مودّة علىّ، و هم أول من سمى باسم التشيع فى هذه الأمة؛ لأن اسم التشيع قديما كان لشيعة إبراهيم عليه السّلام و هكذا قال أبو حاتم سهل بن محمد السجستانى فى كتاب الزينة.

فهذه كلمات أساطين أهل اللّغة، و تلك السنّة النبوية الشريفة تلوناهما عليك لتعلم أن الشيعة هم فرقة علىّ بن أبى طالب عليه السّلام المسمون بشيعته فى زمن النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و ما بعده، و أن القول بتفضيل على عليه السّلام و موالاته الذى هو معنى التشيّع كان موجودا فى عصر رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و استمر إلى اليوم، و أنهم إنما سموا بهذا الاسم لأنهم شايعوا عليّا عليه السّلام و بنيه عليهم السّلام و تابعوهم و أطاعوهم لأن النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم أمر بطاعتهم، و كان صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ينظر إليهم بعين خاصة و جعلهم ولاة الأمر بعده.

فإذا كانت الشيعة قوما يهوون هوى عترة النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و يوالونهم، و معروفين بانقطاعهم إليهم عليهم السّلام و القول بخلافتهم بعد سيّدهم رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فلما ذا يا ترى حكم هذا الآلوسى عليهم بالكفر؟ و الغريب منه زعمه أنه من شيعة علىّ عليه السّلام فى ص: (۲۵) من وريقاته! و هو قد حكم بكفر شيعته دون أن يشعر بأنه صار هو بذلك كافرا! بل ترقى و زعم أنه من المنتسبين إلى السلالة الحسينية الطاهرة و هو يدين بدين أعدائهم و مريدى إطفاء نورهم من الّذين تقدموا عليهم و دفعوهم عن مراتبهم التى رتبهم اللّه تعالى فيها، لذا كان من الحقيق بنا أن نقول فيه و فى غيره من المتطفلين على أهل البيت عليهم السّلام المنقطعين إلى مناوئيهم الألداء

- نفسه، و الخطيب فى تاريخ بغداد: ۴۱۷ من جزئه الثامن، و ابن عبد البر فى ترجمة علىّ عليه السّلام من الاستيعاب: ۴۷۲ و ۴۷۴ من جزئه الثانى، و غيرهم من حفاظ أهل السنة عن النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم أنه قال: (يا علىّ لا يحبّك إلّا مؤمن، و لا يبغضك إلّا منافق)

. الآلوسى و التشيع، ص: ۱۵

كمعاوية بن أبى سفيان، و ابن النابغة عمرو بن العاص، و طلحة، و الزبير و غيرهم من المستبدين الظالمين للوصىّ و آل النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم بما قاله الشاعر العربى:

إذا العلوىّ تابع ناصبيا بمذهبه فما هو من أبيه

فإن الكلب أشرف منه طبعا لأن الكلب طبع أبيه فيه

و لو صح ما زعمه العدو من انتسابه إلی البیت النبویّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أو إلی شیعتهم لاهتدی بهدیهم و لم ینقطع إلی سواهم ممن لم یمتّ إلیهم علیهم السّلام بنسب، و لم یتصل بهم بسبب، و لما نظر إلیهم علیهم السّلام و إلی شیعتهم نظر العدو لعدوه البغیض، و استسهل فی شأنهم کلّ شنیع و فظیع.

أیها القارئ أ لیس من الظلم الفاحش أن یحکم الإنسان علی أمة کبیرة من المسلمین بالکفر، و لا یجد أمامه من مستند سوی ما یترامی إلیها من أعدائها من نسب قبیحة، و وصمات فظیعة ترفع عنها نقاوة ثیابهم النظیفة، و یتبرءون منها براءتهم من إبلیس.

و بعد فإنا لا نرید بالشیعة عند ما نطلق علیهم هذا الاسم سوی المذهب الإمامی الإثنی عشری السائد فی کثیر من أنحاء العالم، و هم الّذین ندافع عنهم و ننافح عن شرفهم و قداسة مذهبهم حینما تتنابهم دواعی الخطر و عوادی السوء من أعدائهم، أما سائر الفرق التی جاء الألوسی علی ذکرها، و من أجلها ثار، و فار، و طغی، و بغی علیهم فاجتاز خارج الحدود فهی مما لا تعرفه الشیعة، و تتبرأ منهم و ترفض آراءهم، و تنبذ عقائدهم، و تضرب بمذاهبهم عرض الحائط، و تلعنهم کما تلعن من ینسبها إلیهم بهتانا و زورا.

المبحث الثانی: فیما تعتقده الشیعة من الأصول

الشیعة مسلمون مؤمنون یعتقدون للّه تعالی بالوحدانیة، و لمحمّد صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بالرسالة، و أنه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم خاتم الأنبیاء و المرسلین، و یؤمنون بکلّ ما جاء به من عند اللّه بواسطة وحیه و أمینه جبرائیل علیه السّلام و یعتقدون بالمعاد الجسمانی، و أن الأجسام سوف تعاد بعد تفرقها فی المعاد للحساب، و أنه حق واقع، و أن الإسلام

الآلوسی و التشیع، ص: ۱۶

هو الإقرار بالشهادتین و الالتزام بأحکام الشریعة کلّها، و أن هذا ما تدور علیه الأحکام من التناکح و التوارث و غیر ذلک من لوازمه، و یعتقدون أن القرآن الکریم الموجود الیوم بأیدی المسلمین هو الّذی أنزله اللّه تعالی علی سیّد المرسلین صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لم ینقص منه حرف و لم یزد فیه حرف، و یعتقدون کما یقول القرآن أن الإیمان معنی أسمی من الإسلام و أخصّ منه علی ما اقتص خبره الکتاب العزیز:

قالَتِ الْأَعْرابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَ لکِنْ قُولُوا أَسْلَمْنا وَ لَمَّا یَدْخُلِ الْإِیمانُ فِی قُلُوبِکُمْ

[الحجرات: ۱۴].

فهم لا یفترقون عن المسلمین فی أصول العقائد إلّا فی مسألة الإمامة و عصمة الإمام و وجوب العدل علی اللّه تعالی، فإنهم یعتقدون عدله و أنه لا یظلم أحدا مثقال ذرة، و إلّا فی مسألة أفعال المکلّفین فإنهم یعتقدون أن العباد هم الخالقون لأفعالهم و لیس الخالق لها هو اللّه تعالی.

و یعتقدون عصمة النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم من الکبائر و الصغائر مطلقا فی الصغر و الکبر، قبل البعثة و بعدها، و یعتقدون باستحالة أن یکون اللّه تعالی جسما أو حالّا فی جسم، أو یحویه مکان، أو یری بالبصر مطلقا لا فی الدنیا و لا فی الآخرة، و یعتقدون کما یقول الکتاب أن القرآن کتاب اللّه محدث و لیس بقدیم، لقوله تعالی: وَ ما یَأْتِیهِمْ مِنْ ذِکْرٍ مِنَ الرَّحْمنِ مُحْدَثٍ إِلَّا کانُوا عَنْهُ مُعْرِضِینَ

[الشعراء:

۵] و قوله تعالی: ما یَأْتِیهِمْ مِنْ ذِکْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَ هُمْ یَلْعَبُونَ

[الأنبیاء: ۲] و یعتقدون بأنه تعالی منزّه عن المکان و الجهة، و تفصیل ذلک کلّه بدلیله موکول إلی محلّه من کتبهم فی علم الکلام.

المبحث الثالث: فی اعتقاد الشیعة فی الفروع

أما الضروری من الفروع کالصّلاة، و الزکاة، و الحج، و الصوم، و الجهاد فی سبیل اللّه، و الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر و نحوها من الضروریات فعلا کان أو ترکا، مما نزل به القرآن و جاءت به السنّة القطعیة و ثبت بالضرورة من دین المسلمین فلا یخالفون غیرهم من المسلمین فی شیء منها، و أما الفروع النظریة المتعلقة بالأمور العبادیة، و المعاشیة، و القضائیة، و السیاسیة فإنهم و إن خالفوا

الآلوسی و التشیع، ص: ۱۷

غیرهم فی بعضها و لکن لیس هذا إلّا علی معنی الاختلاف بین المذاهب الأربعة، بل ما من قول للشیعة إلّا فیه حدیث من طریق أهل السنّة علی وجه یستطیع الباحث أن یحتج به علی خصومه، و إن أنت راجعت صحیحی البخاری و مسلم و غیرهما من صحاح أهل السنّة و مسانیدهم لتجلّی لک بوضوح صحة هذه الدعوی [۱].

هذه صورة صغیرة عن الشیعة تلوناها علیک لتعرف کیف یکون بحث الآلوسی عنهم، و کیف أنه حکم علیهم بالکفر و البغی، فی حین أنهم أثبتوا لدی الملأ فی شتی أدوارهم و مختلف أجیالهم ألّا مذهب لهم إلّا مذهب أئمة أهل البیت النبویّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم الّذین أذهب اللّه عنهم الرّجس و طهّرهم تطهیرا، و أنهم یستمدون العلم و الهدی باتباعهم علیهم السّلام لأن الحق معهم و فیهم و بهم، فهم الأئمة البررة الّذین یحملون العلم عن جدّهم النبیّ الأعظم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم الّذی آتاهم من کلّ ما لدیه من علوم و أحکام جاء بها القرآن، و قررته شریعته الخاتمة.

فهل یرید الآلوسی و أخوه الهندی من الشیعة أن یأخذوا بمذاهب اختلقها الغرباء و ابتدعها الأجانب ممن لا یربطه مع البیت النبویّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم رابط، و إنما اعتمد فی أحکامه علی روایة الضعفاء و الفقهاء من سوانح القیاس و الاستحسان، و الظنون و الآراء التی ما أنزل اللّه بها من سلطان و یترکوا مذهب أهل البیت علیهم السّلام الّذین هم الباب الوحید الموصل إلی العلم و الهدی بعد جدهم رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم کما یشیر إلیه

قوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فی حدیث الثقلین: (من تمسّک بهم کان علی الهدی، و من أخطأهم ضلّ و هوی)

و هیهات ذلک.

---

[۱] و من أراد الوقوف علی شیء من ذلک فلیراجع کتابنا (أصول الشیعة و فروعها).

الآلوسی و التشیع، ص: ۱۹

الفصل الأول علیّ علیه السّلام و الخلافة

حکم المتقاعد عن نصرة علیّ علیه السّلام

قال الآلوسی ص: (۴): «الفرقة الأولی- من الشیعة- الشیعة الأولی و یسمّون بالشیعة المخلصین، بید أن منهم من قاتل مع علیّ علیه السّلام فی حرب صفین، و منهم من تقاعد عن القتال تورعا و احتیاطا، و من مشهوری هذا عبد اللّه بن عمر بن الخطاب (رض) لکنه مع ذلک کان قائما بمحبته و تعظیمه ثم بعد ذلک ندم غایة الندم علی قعوده، و منهم من غلب علیه القضاء و القدر فوقع منه ما أدّی إلی قتاله کطلحة و الزبیر و أم المؤمنین عائشة، فهم و إن وقع بینهم و بین الأمیر علیه السّلام ما وقع یوم الجمل محبّون له عارفون له فضله، إذ لیس بین ذلک و بین القتال الواقع فی البین تناف، لأن القتال لم یکن مقصودا بل وقع من غیر قصد فوقع ما وقع إن شاء و إن أبی أبو الحسنین علیه السّلام فکلّ من الفریقین معذور:

وَ کانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَراً مَقْدُوراً

[الأحزاب: ۳۸].

ثم قال: قال الجد بعد ذلک الکلام علی القتال: لو فرض کان قصدا فهو بشبهة قویة عند المقاتل أوجبت علیه أن یقاتل و هو بزعمه من الدین و لیس من الغی، و متی کان کذلک فهو لا ینافی المحبة، و نحو هذا یجاب عن أصحاب صفین من رؤساء الفرقة الباغیة علی علیّ علیه السّلام إلی أن قال: فقف عند مقدرک فما أنت و إن بلغت الثریا إلّا دون ثری نعال أولئک انتهی و بثری نعال أولئک» انتهی.

المؤلف: إن ما جاء به الآلوسی هنا فیه وجوه من الفساد و الخلل:

الأول: إنه لا یصح نسبة التشیّع لعلیّ علیه السّلام إلی من خالفه و تقاعد عن نصرته، فضلا عن کونه من الشیعة المخلصین لما تقدم من معنی الشیعة و أنها

الآلوسی و التشیع، ص: ۲۰

المشایعة و المتابعة و الموالاة لشخص المتبوع من التابع، فلا یصح إطلاقه مطلقا لا لغة و لا عرفا و لا شرعا علی من خالفه و ترک إتباعه و عصی أمره، و إلّا لصح أن یکون إبلیس شیعة للّه، و امرأة نوح علیه السّلام و ابنه شیعة لنوح علیه السّلام و نمرود شیعة لإبراهیم علیه السّلام و فرعون شیعة لموسی علیه السّلام و أبو جهل و غیره من المشرکین شیعة لرسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و فی القرآن یقول اللّه تعالی: فَاسْتَغاثَهُ الَّذِی مِنْ شِیعَتِهِ عَلَی الَّذِی مِنْ عَدُوِّهِ

[القصص: ۱۵] و یقول تعالی: هذا مِنْ شِیعَتِهِ وَ هذا مِنْ عَدُوِّهِ

[القصص: ۱۵] و هو یفید أنه لا واسطة بین شیعته و بین عدوّه، فکلّ من خالفه کان من عدوّه، و کلّ من تابعه کان من شیعته.

فالآلوسی إما أن یقول بصحة إطلاق الشیعة علی مخالفی علیّ علیه السّلام و مقاتلیه أو لا یقول بصحته، فإن قال بالأول- و هو قوله- صح أن یکون من خالف أبا بکر و عمر و عثمان (رض) و غیرهم من أولیائهم و قاتلیهم شیعة لهم، سواء أ کان ذلک منهم قصدا أو من غیر قصد، أو بشبهة قویّة أوجبت علیهم المخالفة و القتال، و هو بزعمهم من الدین و لیس من الغی- علی حدّ تعبیر جدّه- فإن صح هذا عنده و التزم به کان طاعنا فی نفسه مبذرا: إِنَّ الْمُبَذِّرِینَ کانُوا إِخْوانَ الشَّیاطِینِ

[الإسراء: ۲۷] فی تألیف هذا الکتاب الّذی یزعم أنه یردّ به علی الّذین خالفوا أولیاءه و هم شیعة لهم علی ما اختاره و ارتضاه، و إلّا کان متناقضا مبطلا لا یفهم ما یقول، و أیّا کان فهو دلیل علی فساد زعمه، فقعود الجماعة عن نصرة علیّ علیه السّلام و عدم القتال معه یمنع من إطلاق اسم الشیعة علیهم، فإذا بطل هذا ثبت أن عبد اللّه بن عمر (رض) فی قعوده عن نصرة علیّ علیه السّلام کان من أعدائه لا من شیعته کما یزعم الآلوسی.

الثانی: إذا کان قعود عبد اللّه بن عمر عن نصرة علیّ علیه السّلام تورعا و احتیاطا کان ندمه علیه باطلا؛ لأن التورع و الاحتیاط فی الدین مما أمر به الدین و حسّنه و هو فضیلة فلا یجوز الندم علی فعله بعد أن کان منه لا من غیره، و إنّما یصح الندم علی فعل المعصیة دونه، و هل قول الآلوسی بذلک إلّا تناقض بیّن! ثم کیف یصح لعاقل أن یقول إن ابن عمر (رض) کان یهوی علیّا و بنیه علیهم السّلام الّذی هو

الآلوسی و التشیع، ص: ۲۱

معنی التشیع و مع ذلک یتقاعد عن نصرته و یتورع عن إتباعه؟! ذلک مما لا یمکن و لا یکون أبدا.

الثالث: لا یصح للآلوسی أن یقول: إن الجماعة قائمون بمحبته و عارفون له فضله و إن قاتلوه و استحلّوا قتله، سواء أ کان ناشئا من غلب القضاء و القدر علیهم- کما یزعم- أو من عدائهم له علیه السّلام کما هو الصحیح لقوله تعالی: قُلْ إِنْ کُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِی یُحْبِبْکُمُ اللَّهُ

[آل عمران: ۳۱] فإنه یفید انتفاء المحبة و التعظیم بانتفاء المتابعة مطلقا، و القوم لم یکتفوا بترک طاعته و متابعته دون أن یعمدوا إلی قتاله و إرادة قتله، فهل یا تری من شرط المحبّ أن یقاتل حبیبه و یستحلّ دمه، أو یا هل تری من شرطه أن یخالفه و یعصی أمره و

یتقاعد عن نصرته؟

و یقابل هذا الحکم: أن المتقاعد عن نصرة النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم تورعا و احتیاطا، و من غلب علیه القضاء و القدر من مشرکی قریش فوقع منهم ما أدّی إلی قتال النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و استحلال قتله کعتبة و شیبة و الولید و أضرابهم من المشرکین کلّهم کانوا قائمین بمحبته و تعظیمه، لعدم الفرق بین النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و الإمام علیه السّلام فی ذلک؛ لأنه قائم مقامه و سادّ مسدّه فی غیر الوحی الإلهی، لا سیما إذا لا حظنا

قول النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فی الصحیح المتفق علیه بین الفریقین: (یا علیّ حربک حربی و سلمک سلمی) [۱].

و

یقول ابن حجر الهیتمی فی الحدیث السّادس عشر من الفصل الثانی، فی سرد الأحادیث الواردة فی أهل البیت علیهم السّلام من الباب الحادی عشر من صواعقه، عن النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أنه قال فی علیّ و فاطمة و الحسن و الحسین علیه السّلام: (أنا حرب لمن حاربتم و سلم لمن سالمتم) و أخرجه الحاکم فی المستدرک علی الصحیحین فی باب فضائل أهل البیت علیهم السّلام

فإذا صح هذا للآلوسی صح له ذلک و هذا مناف لما أوردناه من أدلّة.

---

[۱] المستدرک للحاکم النیسابوری: ۳/۱۴۹ فی فضائل أمیر المؤمنین علیه السّلام، سنن الترمذی: ۵/۲۲۷، تاریخ بغداد للخطیب البغدادی: ۷/۱۲۷، و غیرهم من حفاظ أهل السنّة.

الآلوسی و التشیع، ص: ۲۲

الرابع: إذا لم یکن قتال طلحة و الزبیر و أم المؤمنین عائشة لعلیّ علیه السّلام یوم الجمل مقصودا بل وقع من غیر قصد کما یزعم، یلزمه أن یقول إن الّذین قاتلوه علیه السّلام یوم البصرة و علی رأسهم طلحة و الزبیر و أم المؤمنین عائشة کلّهم کانوا مجانین أو بهائم و تلک قضیة تعلیله (بأن القتال وقع عن غیر قصد) و ما یقع عن غیر قصد لا یکون إلّا فعل المجانین أو فعل البهائم أو الأطفال.

فإن کانوا مجانین کما یقتضیه تعلیله بطل قوله إنهم کانوا محبین له عارفین له فضله؛ لأن ذلک لا یصح من المجانین و لا یدرکونه، و إن کانوا عاقلین فاهمین کما هو الصحیح، کانوا قاصدین عامدین مصرّین علی قتاله علیه السّلام و عالمین بما هم قادمون علیه، فیدخلون جمیعا فی

قول النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: (یا علیّ حربک حربی و سلمک سلمی)

و لا شک فی أن حرب النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ضلال و نفاق، فکذلک حرب علیّ علیه السّلام مثله ضلال و نفاق.

لیس من التورع التقاعد عن نصرة علی علیه السّلام

الخامس: لیس من التورع و الاحتیاط فی شیء التقاعد عن نصرة علیّ علیه السّلام و ذلک لدخول المتقاعد حینئذ فی الخاذلین له علیه السّلام فیکون مشمولا لقول رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فی حدیث الغدیر المتواتر نقله بین الفریقین:

(من کنت مولاه فعلیّ مولاه، أللّهمّ وال من والاه و عاد من عاداه، و أحبب من أحبّه، و أبغض من أبغضه، و انصر من نصره، و اخذل من خذله، و أدر الحقّ معه حیث دار)

[۱] إذ لا شک فی أن

---

[۱] أخرجه ابن عقدة فی کتابه عن خمس و مائة من الصحابة بخمس و مائة طریق، و أخرجه الطبری عن خمسة و سبعین من الصحابة بخمس و سبعین طریقا، کما أخرجه الجزری فی جامع الأصول عن خمسة و ستین صحابیا بخمس و ستین طریقا کلّها صحیحة، و کلّ

هؤلاء علم من أعلام أهل السنّة الّذين صنّفوا كتبا خاصة فی حديث الغدير.

قال ابن حجر فی صواعقه، الشبهة الحادية عشرة من شبهاته: إن الذهبی- مع تعنته- قد صحح عدّة طرق من طرق حديث الغدير، و أنه صلّی اللّه عليه و آله و سلّم قال لأصحابه يوم غدير خم: ألستم تعلمون أنّی أولی بالمؤمنين من أنفسهم- يكررها ثلاثا- فأجابوه ثلاثا: بلی، فقال صلّی اللّه عليه و آله و سلّم: من كنت مولاه فعلیّ مولاه، اللّهم وال من والاه و عاد من عاداه، و انصر من نصره و اخذل من خذله، و أحبّ من أحبه و ابغض من أبغضه، و أدر الحق معه حيث دار

).

الآلوسی و التشيع، ص: ۲۳

المتقاعد عن نصرته عليه السّلام يكون خاذلا له عليه السّلام و من خذله عليه السّلام و لم ينصره فقد خذله اللّه كما يقتضيه نصّ الحديث، و الغريب من عبد اللّه بن عمر (رض) أنك تراه يترك بيعة علیّ أمير المؤمنين عليه السّلام حقا و يتقاعد عن نصرته تورعا و احتياطا- كما يزعم الآلوسی- ثم هو يدخل علی الحجاج بن يوسف الثقفی- المشهور بسفك دماء الأبرياء- و يقول له: أخشی أن أموت و لم أكن قد بايعت أمير المؤمنين عبد الملك بن مروان الأموی فمد يدك حتّی أبايع، فقال له الحجاج: إن يدی مشغولة فهاك رجلی، فمسح علی رجله ثم انصرف.

السّادس: لو كان كل من الفريقين معذورا، و كان أمر اللّه قدرا مقدورا، لتعدّی ذلك إلی كلّ من الفريقين- فريق المشركين أعداء النبیّ صلّی اللّه عليه و آله و سلّم و فريق النبیّ صلّی اللّه عليه و آله و سلّم- و كان كلّ من الفريقين معذورا، و كان أمر اللّه قدرا مقدورا، و ذلك لما تقدّم ثبوته بواضح الدليل أن حرب علیّ عليه السّلام هی حرب للنبیّ صلّی اللّه عليه و آله و سلّم فإذا صحّ عذر المحاربين لرسول اللّه صلّی اللّه عليه و آله و سلّم و كان مقبولا صح عذر المقاتلين عليّا عليه السّلام و كان مقبولا، و هذا كفر صراح و ذلك مثله كفر صراح.

السّابع: لو كان المقاتلون عليّا عليه السّلام يوم الجمل معذورين فی قتالهم له عليه السّلام لكان

قول النبیّ صلّی اللّه عليه و آله و سلّم للزبير: «تقاتل عليّا و أنت له ظالم»

[۱] باطلا، و إبطال قول النبیّ صلّی اللّه عليه و آله و سلّم مروق عن الإسلام، و فی القرآن: يَوْمَ لا يَنْفَعُ الظَّالِمِينَ مَعْذِرَتُهُمْ وَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَ لَهُمْ سُوءُ الدَّارِ

[غافر: ۵۲].

الثامن: لو كان معاوية و أصحابه معذورين فی قتال علیّ عليه السّلام بصفين لكان قول الآلوسی و جدّه فی معاوية و أتباعه أنهم من رؤساء الفرقة الباغية علی علیّ عليه السّلام باطلا لا معنی له؛ و ذلك لأنهم من الدعاة إلی النّار، و الداعی إلی النّار لا يكون معذورا قطعا، و قد جاء التنصيص عليه

فی حديث رسول اللّه صلّی اللّه عليه و آله و سلّم

---

[۱] أخرجه الحاكم فی مستدركه: ۳/۹۳۳. فی باب فضائل علیّ عليه السّلام و حكاه ابن عبد البر فی استيعابه ص: ۲۰۹ من جزئه الأول فی ترجمة علیّ عليه السّلام و ابن قتيبة فی الإمامة و السياسة فی واقعة الجمل، و ابن عبد ربّه فی العقد الفريد (ص: ۱۰۰) من جزئه الثالث من الطبعة الأولی، فلتراجع فإنه متواتر.

الآلوسی و التشيع، ص: ۲۴

فی عمار بن ياسر بقوله صلّی اللّه عليه و آله و سلّم: (ويح عمار تقتله الفئة الباغية، يدعوهم إلی الجنّة و يدعونه إلی النّار)

. و يقول ابن حجر العسقلانی فی إصابته (ص: ۲۷۴ من جزئه الرابع) فی ترجمة عمار:

لقد تواتر عن النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم قوله: (ویح عمار تقتله الفئة الباغیة)

الحدیث، و أجمعوا علی أنه قتل مع علیّ علیه السّلام بصفین.

و أخرجه البخاری فی صحیحه (ص: ۹۳) من جزئه الثانی فی باب مسح الغبار عن النّاس فی السبیل من کتاب الجهاد و السیر، و أخرجه أیضا فی (ص:

۶۱) من جزئه الأول فی باب التعاون فی بناء المسجد من کتاب الصلاة من صحیحه، و حکاه الحاکم فی مستدرکه (ص: ۳۸۶ من جزئه الثالث) و الذهبی فی تلخیصه و حکما بصحته، و أخرجه الخطیب فی تاریخ بغداد (ص: ۲۴۳ من جزئه الثالث) و لاشتهار الحدیث و تواتره اعتذر معاویة عنه، فقال: إنّما قتله من أخرجه، یعنی علیّا علیه السّلام فأجابه علیّ علیه السّلام بأن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم إذن یکون قاتلا لعمّه حمزة (رض) حیث أخرجه لحرب المشرکین، فکیف یا تری یکون الباغی الداعی إلی النّار معذورا علی بغیه و دعوته إلی النار کما یزعم الآلوسی المتناقض، و اللّه تعالی فی قرآنه أمر بقتال الباغی و تدمیره، و لعن الدعاة إلی النّار، و

رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم یقول: (سباب المسلم فسوق و قتاله کفر) [۱]

و لا شک فی أن علیّا علیه السّلام سیّد المسلمین و أمیر المؤمنین أجمعین، فسبابه کفر کقتاله کفر بحکم هذا الحدیث، و ما یأتی من حدیث: (من سبّ علیّا فقد سبّنی)

و سباب النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم کفر و مثله الوصیّ علیّ علیه السّلام.

و حینئذ فلا یصح فی منطق العقل أن یأمر اللّه تعالی بقتال المعذورین فی شریعته بقتالهم علیّا علیه السّلام بعد أن وصفهم نبیّه الکریم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بالفئة الباغیة التی تدعوا إلی النّار، و نعتهم الآلوسی نفسه بالفرقة الباغیة فتناقض فیه، فهو إما أن یقول بوجوب قتال الفئة الباغیة التی تدعو إلی النّار- علی حد تعبیر النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم-

---

[۱] أخرجه البخاری فی ص ۱۲ من صحیحه من جزئه الأول، فی باب خوف المؤمن من أن یحبط عمله و هو لا یشعر، من کتاب الإیمان.

أو لا یقول به، فإن قال بالأول بطل قوله إنهم معذورون فی قتالهم علیّا علیه السّلام و إن قال بالثانی فقد طعن فی القرآن الآمر بقتالهم و لعنهم و طعن فی رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم الحاکم بأنهم من الدعاة إلی النار، و طعن فی نفسه و أبطل علیه قوله إنهم رؤساء الفرقة الباغیة، و أیّا کان فهو دلیل علی ضلاله و فساد مزعمته.

التاسع: إذا کان دخول الشبهة القویّة علی المقاتل علیّا علیه السّلام یوجب علیه قتاله لأنه بزعمه من الدین و لیس من الغیّ، و متی کان کذلک فهو لا ینافی المحبة- کما یزعم جدّ الآلوسی- کان

قول النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فی حدیث: (ویح عمار تقتله الفئة الباغیة، یدعوهم إلی الجنّة و یدعونه إلی النّار)

باطلا، و کان رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فی حکمه علیهم بأنهم یدعون إلی النّار- و العیاذ باللّه- ظالما جائرا، أو أنه کان جاهلا بدخول الشبهة القویّة علیهم أوجبت علیهم قتاله، و هو عندهم من الدین لا من الغیّ الموجب دخولهم إلی النّار، فحکم جازما بأنهم دعاة إلی النّار، و کلّ أولئک کفر و ضلال و خروج عن الإسلام.

فالآلوسی یری أن نسبته الظلم و الجهل إلی النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أهون علیه من نسبته إلی عدم العذر لرؤساء الفئة الباغیة فی قتالهم علیّا علیه السّلام و أن خروجه عن الإسلام و کفره باللّه العظیم أولی به من قوله بخروج الفئة الباغیة عن الدین بحکم اللّه و حکم رسوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و المؤمنین أجمعین، فجدّ الآلوسی إمّا أن یقول بأن النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم کان

جاهلا بعدم المنافاة بین قتالهم علیّا علیه السّلام و محبتهم له، و کان هو عالما به و رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم کان جاهلا بتلک الشبهة القویّة عندهم التی أوجبت علیهم قتاله و کان هو عالما بها، و کان النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لا یعلم بأن قتالهم له علیه السّلام من الدین بسبب تلک الشبهة، و لا یعلم بأن ذلک لا یوجب لهم البغی و دخول النّار و جدّ الآلوسی علم ذلک کلّه، أو یقول بأن ما لفقه من العذر للفئة الباغیة و ما ادعاه من الشبهة القویّة لهم لا یمنع من حکم النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم علیهم بالبغی، و أنهم یدعون إلی النّار فیدخلون فی منطوق قوله تعالی: وَ جَعَلْناهُمْ أَئِمَّةً یَدْعُونَ إِلَی النَّارِ وَ یَوْمَ الْقِیامَةِ لا یُنْصَرُونَ وَ أَتْبَعْناهُمْ فِی هذِهِ الدُّنْیا لَعْنَةً وَ یَوْمَ الْقِیامَةِ هُمْ مِنَ الْمَقْبُوحِینَ

[القصص: ۴۱- ۴۲] فإن قال بالأول کان کفرا صراحا، و إن قال بالثانی کان قوله فیما اعتذر به عنهم باطلا و ضلالا مبینا.

الآلوسی و التشیع، ص: ۲۶

العاشر: إن ما اعتذر به الآلوسی عن القاسطین من بغاة صفین، و عن الناکثین فی یوم الجمل، و أن قتالهم علیّا علیه السّلام لا یوجب ضلالهم و خروجهم عن الإسلام، و أن من قتل منهم بسیف علیّ علیه السّلام و أصحابه یومئذ یدخلون الجنّة بغیر حساب، لا یتفق مع القرآن و مناقض للسنّة؛ أما من الکتاب فقوله تعالی: فَما ذا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلالُ

[یونس: ۳۲] و هو یفید أنه لا واسطة بین الحقّ و الضّلال، فإن قال: إن الحقّ مع علیّ علیه السّلام کما هو الصحیح کان الضلال مع مقاتلیه علیه السّلام و إن قال: إن الحقّ مع مقاتلیه لزمه أن یلصق الضّلال بعلیّ علیه السّلام و أصحابه، و فی ذلک تکذیب للنبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم

فی حدیثه الصحیح المتفق علیه: (علیّ مع الحقّ و الحقّ مع علیّ، یدور معه حیث دار)

[۱] و

قوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم مشیرا إلی علیّ علیه السّلام: (هذا و أصحابه علی الحقّ)

[۲] و لا شک فی أن تکذیب النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم مروق عن الدین.

و أما السنة

فقول النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فی الصحیح المتفق علیه بین الفریقین: (من خرج عن السّلطان شبرا مات میتة جاهلیة)

أی میتة کفر، و

قوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: (من خرج عن الطاعة و فارق الجماعة، ثم مات مات میتة جاهلیة)

و

قوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: (من مات و لیس فی عنقه بیعة مات میتة جاهلیة)

و

قوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: (لیس أحد من الناس خرج من السّلطان شبرا فمات علیه إلّا مات میتة جاهلیة) [۳].

---

[۱] أخرجه الحاکم فی مستدرکه (ص: ۱۱۹) من جزئه صحیحا علی شرط البخاری و مسلم، و الذهبی فی تلخیصه معترفا بصحته علی شرطهما.

[۲]

أخرج الحاکم فی مستدرکه (ص: ۱۲۹) من جزئه الثالث صحیحا علی شرط البخاری و مسلم، عن النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أنه قال: (تکون بین النّاس فرقة و اختلاف، فیکون هذا و أصحابه علی الحقّ، و أشار إلی علیّ علیه السّلام)

و هو یفید أن علیّا علیه السّلام أین ما کان الحقّ معه، عموما کما هو مفاد اسم الجنس المفرد المعرّف (بالألف و اللّام) فی کلمة الحقّ،

و متی کان کذلک کان الضلال فی جانب المقاتلین له لقوله تعالی: فَما ذا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلالُ

و من کان الضلال فی جانبه کان فی النار،

لقول النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: (و کلّ ذی ضلالة فی النّار)

و

أخرج السیوطی فی جامعه الصغیر فی أول (ص: ۶۴) من جزئه الأول عن أحمد فی مسنده، و النسائی، و ابن ماجة و صححه، عن جابر قال، قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: (أما بعد فإن أصدق الحدیث کتاب اللّه، و إن أفضل الهدی هدی محمّد، و شرّ الأمور محدثاتها، و کلّ محدثة بدعة، و کلّ بدعة ضلالة، و کلّ ضلالة فی النّار)

فمعاویة و أصحابه و غیرهم ممن قاتلوه کلّهم بحکم هذه الأحادیث فی النار: أَ فَمَنْ حَقَّ عَلَیْهِ کَلِمَةُ الْعَذابِ أَ فَأَنْتَ تُنْقِذُ مَنْ فِی النَّارِ [الزمر: ۱۹].

[۳] و

فی صحیح البخاری فی باب قول النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: (سترون بعدی أمورا تنکرونها) ص ۱۴۶ من جزئه-

الآلوسی و التشیع، ص: ۲۷

و هذه الأحادیث الثلاثة أخرجها مسلم فی صحیحه (ص: ۱۲۷ و ۱۲۸) من جزئه الثانی فی باب ملازمة جماعة المسلمین عند ظهور الفتن، فهذه الأحادیث کلّها تفید فساد ذلک الاعتذار الّذی أدلی به الآلوسی لتصحیح ما قامت به الفئة الباغیة و غیرهم من القتال لعلیّ علیه السّلام بعد أن حکم النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بأن من مات بعد خروجه علی إمام زمانه مات میتة جاهلیة، و قد أجمع الفریقان من غیر جدال علی أنّ علیّا علیه السّلام کان یومئذ هو إمام المقاتلین له و الخارجین علیه لا بشبر واحد بل بعشرات الألوف من الأشبار، و قد جاء التنصیص من النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أنه عهد إلی علیّ علیه السّلام فی قتالهم

بقوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: (أنت تقاتل الناکثین و القاسطین و المارقین من بعدی) [۱].

الاعتذار عنهم و ما فیه

و أما اعتذار أولیائهم عنهم بالاجتهاد و أنه لا إثم علیهم فأشبه باعتذار أولیاء إبلیس عنه فی امتناعه من السّجود لآدم علیه السّلام لأنه و إن بغی و تکبّر لکنّه من المجتهدین مثل القاسطین و الناکثین و المارقین، و لعل جریمة إبلیس دون جریمة الفرقتین، فإن إبلیس إنما امتنع من السّجود فخالف أمر اللّه و لم یسبّ نبیّا، و لم یقاتل إماما، و لم یهرق دما لمؤمن، الأمر الّذی فعله الفرقتان و ارتکباه من إراقة دماء الأبرار و سباب النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بسباب وصیّه علیّ علیه السّلام بل کیف یصح الاجتهاد ممن لعنه اللّه فی الدنیا و الآخرة و أعدّ لهم عذابا مهینا بقوله تعالی: إِنَّ الَّذِینَ یُؤْذُونَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِی الدُّنْیا وَ الْآخِرَةِ وَ أَعَدَّ لَهُمْ عَذاباً مُهِیناً [الأحزاب: ۵۷] و

قد قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم هی حدیثه الصحیح عند الفریقین: (من آذی علیّا فقد آذانی، و من آذانی فقد

-الرابع عن النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أنه قال: (من خرج عن السّلطان شبرا مات میتة جاهلیة)

. [۱] أخرجه الحاکم فی مستدرکه (ص: ۱۳۹) من جزئه الثالث فی باب فضائل علیّ علیه السّلام و صححه علی شرط البخاری و مسلم، و المتقی الهندی فی منتخب کنز العمال بهامش الجزء الخامس من مسند أحمد بن حنبل (ص: ۳۹) و الخطیب البغدادی فی تاریخ بغداد (ص: ۳۴۰) من جزئه الثامن، و غیرهم من حفاظ أهل السنة.

الآلوسی و التشیع، ص: ۲۸

آذی اللّه) [۱]

و

قال صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فیه علیه السّلام: (من آذی علیّا بعثه اللّه یوم القیامة یهودیّا أو نصرانیا) [۲].

و

یقول المحبّ الطبری فی الریاض النضرة (ص: ۱۷۷) من جزئه الثانی، و الحاکم فی الصحیح من مستدرکه علی شرط الشیخین (ص: ۱۲۹ و ۱۳۸) من جزئه الثالث، و ابن الصبّاغ المکّی المالکی فی الفصول المهمة (ص: ۱۲۳) بأسانیدهم الصحیحة عن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أنه قال فی علیّ علیه السّلام: (أنه إمام البررة، قاتل الفجرة، منصور من نصره، مخذول من خذله)

فلو کان مقاتلوه فی یوم الجمل و صفین مجتهدین مخطئین فیکونوا بذلک معذورین فی قتالهم له علیه السّلام و لهم أجر واحد علی اجتهادهم- طبعا- علی زعم المخبولین، لکان قول النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فی مقاتلیه إنهم مخذولون فجرة کذبا باطلا، و القول بکذب النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم مروق عن الدین بإجماع المسلمین.

الحادی عشر: کیف یصح لمن له عقل أو شیء من الدین أن یزعم أن قتال القاسطین و الناکثین لعلیّ أمیر المؤمنین علیه السّلام لا ینافی کونهم محبّین له عارفین فضله- کما یزعم ذلک الآلوسی؟- وهب أن ذلک کان لشبهة قویّة عند المقاتل أوجبت علیه القتال إلّا أن ذلک یمنع من بقاء المحبة و یمنع من تعظیمه، الأمر الّذی أوجب علیه أن یقاتله و یستحلّ لأجله دمه، و لو فرضنا- علی سبیل فرض المحال لیس بمحال- وجود شیء من التعظیم و المحبّة له عند مقاتلیه قبل ذلک، فإنهما یزولان قطعا بالإقدام علی قتاله و استحلال قتله، و هذا شیء فی الوضوح تکاد تراه بباصرة عینک إن لم تکن علیها غشاوة التعصب للباطل البغیض.

الثانی عشر: یقول أمناء الحدیث و التأریخ عند أهل السنّة،

قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: (یا علیّ لا یحبّک إلّا مؤمن و لا یبغضک إلّا منافق) [۳]

فعلی ضوء هذا

---

[۱] أخرجه السیوطی فی جامعه الصغیر (ص: ۱۳۵) من جزئه الثانی، و الحاکم فی مستدرکه (ص: ۱۲۷) من جزئه الثالث، و صححه علی شرط البخاری و مسلم.

[۲] أخرجه أحمد فی مسنده، و حکاه عنه العقیلی فی (ص: ۶۷) من نصائحه الکافیة من جزئه الأول.

[۳] أخرجه مسلم فی صحیحه (ص: ۶۰) فی باب الدلیل علی حبّ الأنصار و علیّ من الإیمان، من جزئه الأول من کتاب الإیمان، و ابن حجر العسقلانی فی إصابته (ص: ۲۷۱) من جزئه الرابع فی ترجمته-

الآلوسی و التشیع، ص: ۲۹

الحدیث، إذا کان المقاتلون له علیه السّلام محبین له عارفین له فضله- کما یزعم الآلوسی- و کانوا معذورین فی قتالهم له- سواء أ کان القتال مقصودا أم لم یکن مقصودا- فکیف یا تری نستطیع أن نعرف المنافق و نمیّزه عن المؤمن؟ و کیف نعرف المحبّ من المبغض؟

و لیت الآلوسی دلّنا علی المیزان الّذی یصح الرجوع إلیه فی معرفة المحبّ من المبغض، و المؤمن من المنافق، لنرجع إلیه فی معرفة العدوّ من المحبّ، و نمیز به بین المؤمن و المنافق لنری هل هو ما علیه العقلاء أو یأخذ فیه طریقا یختلقه من طینته.

و قدیما

قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فیما حکاه إمام أهل السنّة أحمد بن حنبل، و الحافظ الترمذی، عن جابر: (ما کنّا نعرف المنافقین إلّا ببغضهم علیّا) [۱]

و یقول کلّ من له عقل إن من أظهر مصادیق البغض و العداء هو من حشّد العساکر و جیّش الجیوش و هاجم صریحا معلنا لحرب نفس الرسول صلّی اللّه علیه و آله و سلّم [۲].

و یری وجوب قتله، کما لا یشک عاقل فی أن هذا أقصی ما یصل إلیه جهد العدوّ من الوقیعة فی عدوّه، بأن یأتی علی نفسه و ینزل بها من الخطب الشنیع و الأمر الفظیع، فلا یصح بعد هذا کلّه أن یزعم الآلوسی أن المقاتلین علیّا علیه السّلام محبّون له عارفون له فضله، بل الصحیح أنهم مبغضون له جاحدون له فضله، و هذا أمر لا غبار علیه.

الغریب فیما ارتکبته عائشة

و الغریب من أم المؤمنین عائشة کیف طفقت تتوصل إلی تمزیق أبنائها، و کیف لم ینکسر عزمها باعتزال الزبیر و معرفة نفسه أنه ظالم لأمیر المؤمنین علیه السّلام

- لعلیّ علیه السّلام و ابن عبد البر فی استیعابه (ص: ۴۷۳ و ۴۷۴) من جزئه الأول فی ترجمته لعلیّ علیه السّلام و البغوی فی مصابیحه (ص: ۲۰۱) من جزئه الثانی، و الترمذی فی سننه (ص: ۲۱۵) من جزئه الثانی فی باب فضائل علیّ علیه السّلام و الخطیب البغدادی فی تاریخ بغداد (ص: ۴۱۷) من جزئه الثامن، و غیر هؤلاء من أعلام أهل السنّة، و هو من الأحادیث المشهورة المتواترة بین الفریقین.

[۱] تجده فی المقصد الثالث من مقاصد الآیة الرابعة عشرة من الآیات الواردة فی فضائل أهل البیت النبویّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فی الباب الحادی عشر من الصواعق المحرقة لابن حجر.

[۲] إشارة إلی آیة المباهلة التی جعل اللّه تعالی فیها نفس علیّ علیه السّلام کنفس نبیّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بقوله تعالی: وَ أَنْفُسَنا

و قد أجمع المفسرون من أهل السنّة و الشیعة علی أن المراد بأنفسنا نفس علیّ علیه السّلام.

فهل یا تری یجدر بها و هی أم المؤمنین التی أمرها اللّه بأن تقرّ فی بیتها: وَ قَرْنَ فِی بُیُوتِکُنَّ وَ لا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجاهِلِیَّةِ الْأُولی [الأحزاب: ۳۳] أن تخرج من بیتها تدعو إلی التفریق بین أبنائها، و تتذرع إلی بث بذور الفتنة بینهم بکلّ ما لدیها من قوّة، حتّی انخدع بها العدد الکبیر من أبنائها ممن فتنتهم بخروجها، فبعثت بهم إلی مرکز جیشها المتألب، و عند ذلک هجمت بهم و هی فی طلیعتهم علی سیاج دین اللّه الأقوم، و سرادقه الأعظم، و کهفه الحصین، و صراطه المستقیم لتستطیح منه عمده الرفیعة، و تستبیح من حرمته کلّ منیع، و حینئذ فلا- تسمع من أبنائها إلّا أصواتا خافتة، و أنفاسا هافتة، و هی لا تبرح بین ذلک کلّه تدعو إلی تمزیقهم و تخریقهم، فکأنها و هی زوجة ذلک المجاهد الأکبر و المنقذ الأعظم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم الّذی صدع بدینه الحنیف، و شرعه المنیف لکی یقیل به هذا العالم من کبوته، و ینتشله من هوّته، و ینقذه من ضلالته، و یعیده إلی الهدی و النور، ترید أن ترجع بأبنائها القهقری إلی عهد الجاهلیة الأولی عهد الکفر و الإلحاد و الجحود و العناد، ذلک العهد المظلم بغیاهب الجهل الّذی لم تنجل غبرته بنور الإسلام إلّا بعد أن تکبد صاحبه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فی سبیل تأییده و توطید أرکانه من النکبات ما یقصر الکلام عن تعریفه، و القلم عن تعدیده، و لقد فات الآلوسی أن یتمثل بقول الشاعر العربی:

یوم جاءت تقود بالجمل العسکر لا تتقی رکوب خطاها

فألحت کلاب حوأب نبحا فاستدلّت به علی حوباها [۱]

یا تری أیّ أمة لنبیّ جاز فی شرعه قتال نساها

أیّ أمّ للمؤمنین أساءت ببنیها ففرقتهم سواها

شتتهم فی کلّ شعب و واد بئس أم عتت علی أبناها

نسیت آیة التّبرج أم لم تدر أنّ الرحمن عنه نهاها

---

[۱] یشیر بذلک إلی ما

أخرجه الحاکم فی الصحیح من مستدرکه علی شرط الشیخین فی (ص: ۱۲۰) من جزئه الثالث، فی باب فضائل علیّ علیه السّلام و ابن عبد ربه فی العقد الفرید (ص: ۱۰۵) من جزئه الثالث فی واقعة الجمل، عن النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أنه قال مخاطبا زوجاته: (أیتکن صاحبة کلاب الحوأب، ثم نظر إلی عائشة، و قال: احذری أن تکونی أنت).

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۱

ذکرتنا بفعلها زوج موسی إذ سعت بعد فقده مسعاها

قاتلت یوشعا کما قاتلته لم تخالف حمراؤها صفراها

وَ مَنْ کانَ فِی هذِهِ أَعْمی فَهُوَ فِی الْآخِرَةِ أَعْمی وَ أَضَلُّ سَبِیلًا

[الإسراء: ۷۲].

ثم نقول لهذا الآلوسی: إن الشیعة و إن تناولت بعض الصحابة بالقدح إلّا أنهم محبّون لهم عارفون لهم فضلهم، إذ لیس بین ذلک و بین قدحهم تناف؛ لأن القدح لم یکن مقصودا فوقع ما وقع إن شاء بعضهم أو أبی، فکلّ من القادح و المقدوح معذور و کان أمر اللّه قدرا مقدورا، کما زعم ذلک فی المقاتلین علیّا علیه السّلام.

و لو فرضنا کان القدح فیهم قصدا فهو بشبهة قویّة عند القادح أوجبت علیه القدح، و هو بزعمه أنه من الدین و لیس من الضلال، و متی کان کذلک فهو لا ینافی المحبة لهم- علی حد تعبیر جدّ الآلوسی- و إذا کان الأمر کذلک عند هؤلاء المخبولین فلما ذا کلّ هذا الغیّ و البغیّ من الآلوسی علی الشیعة؟ و لما ذا یا تری نشر هذا الکتاب و ملأه بالسّباب و النیل من کرامتهم و نسبة الکفر و الضلال إلیهم؟

و لما ذا یا تری جدد طبعه (محبّ الدین الخطیب) علی مرأی و مسمع من علماء مصر و مثقفیها؟ و الشیعة لم یأتوا بما جاءت به الفئات المقاتلة علیّا علیه السّلام فإنهم لم یقاتلوا أحدا من الخلفاء (رض) و لم یریقوا دما لأحد من أولیائهم، و لم یمسّوهم بسوء کما ارتکب ذلک کلّه الفئة المقاتلة علیّا علیه السّلام و هل تجد لذلک وجها غیر کونهم موالین علیّا علیه السّلام و معادلین لمعاویة و غیره من الفئات المقاتلة علیّا علیه السّلام من أولیاء الآلوسی، و من القبیح جدا أن تجرّ باؤه و باء الشیعة لا تجر.

قول جد الآلوسی و ما فیه

الثالث عشر: إن قول جد الآلوسی: (فقف عند مقدرک فما أنت و إن بلغت الثّریا إلّا دون ثری نعال أولئک) یعطیک صورة واضحة من صور الضلال لاستلزام قوله أن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لم یقف عند مقدره حینما حکم علی معاویة و أصحابه بالبغی و أنهم من الدعاة إلی النّار، فعلی قول جدّ الآلوسی أن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۲

و إن بلغ ما بلغ من العلوّ و الرفعة فهو دون ثری نعال معاویة و أصحابه الدعاة إلی النار، و هل هناک کفر أعظم من هذا الکفر، فالآلوسی و جدّه إما أن یقولا- بعدم التوقف فی الحکم علی القاسطین بالبغی و أنهم دعاة إلی النار، أو یقولا بوجوب التوقف کما یقتضیه صیغة الأمر من کلمة (قف) فی کلامه و إلّا کان دون ثری نعال أولئک البغاة الدعاة إلی النار؟

فإن قال بالأول بطل قوله: إن الحاکم علیهم بالبغی و الضلال دون ثری نعال أولئک، و إن قال بالثانی فقد صار إلی أمر عظیم، و هو

الحکم علی رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بأنه دون ثری نعال أولئک؛ لأنه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم هو الّذی حکم ببغیهم و ضلالهم، و أنهم من الدعاة إلی النّار، و هو الکفر بعینه، و کان الأولی بالآلوسی ألّا یتعرض للشیعة بشیء لئلّا یتضح للملإ المثقف الحر- إن وجدناهم- عواره و فساد استدلاله، و أنه یبرهن بکلامه علی إطفاء شعلة ذهنه و سبات عقله: وَ مَنْ یُضْلِلِ اللَّهُ فَما لَهُ مِنْ هادٍ [الرعد: ۳۳].

فالشیعة تقول کما یقول رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم إن الفئة الباغیة و سائر الطوائف العاثیة فی الأرض الفساد التی خرجت علی علیّ علیه السّلام زمان خلافته علیه السّلام و تحزّبت و شایعت و بایعت علی قتاله کلّهم بغاة و دعاة إلی النّار، و کلّهم داخلون فی قوله تعالی: وَ جَعَلْناهُمْ أَئِمَّةً یَدْعُونَ إِلَی النَّارِ وَ یَوْمَ الْقِیامَةِ لا یُنْصَرُونَ وَ أَتْبَعْناهُمْ فِی هذِهِ الدُّنْیا لَعْنَةً وَ یَوْمَ الْقِیامَةِ هُمْ مِنَ الْمَقْبُوحِینَ [القصص: ۴۱].

فإذا کان حکم الشیعة علی الفئات المقاتلة علیّا علیه السّلام بالبغی، و الضلال و دخول النار یعدّ ذنبا یؤاخذون علیه فالمسئول عنه رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم سیّد الأنبیاء صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فالأولی بالآلوسی أن یؤاخذ النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فی حکمه علیهم بذلک قبل أن یؤاخذ الشیعة فی حکمهم؛ لأن للشیعة برسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم الأسوة الحسنة.

ثم نقول للآلوسی: إن

قول النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فی علیّ علیه السّلام: (إنه إمام البررة قاتل الفجرة)

یفید أن الفئة المقاتلة علیّا علیه السّلام کلّهم فجرة و لیس فیهم

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۳

برره، و أن الفئة التی قاتلت معه کلّهم برره، و یقول القرآن: إِنَّ الْأَبْرارَ لَفِی نَعِیمٍ* وَ إِنَّ الْفُجَّارَ لَفِی جَحِیمٍ

[الإنفطار: ۱۳- ۱۴] فکیف یصح للآلوسی أن یساوی- عنادا للّه و لرسوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم- بین الفریقین، فریق الأبرار الّذین کانوا مع علیّ علیه السّلام و فریق الفجّار الّذین قاتلوه، و یقول باطلا آثما: (فکلّ من الفریقین معذور و کان أمر اللّه قدرا مقدورا) و اللّه تعالی یقول فی کتابه العزیز: لا یَسْتَوِی أَصْحابُ النَّارِ وَ أَصْحابُ الْجَنَّةِ أَصْحابُ الْجَنَّةِ هُمُ الْفائِزُونَ

[الحشر: ۲۰] و هو نص صریح فی نفی المساواة بین الفریقین، و لا شیء من ذلک بداخل فی قوله تعالی: وَ کانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَراً مَقْدُوراً [الأحزاب: ۳۸] لأن قتال الفئة الباغیة و غیرها علیّا علیه السّلام لم یکن من أمر اللّه فی شیء و لا هو منه علی شیء، بل الأمر معکوس علی هذا المستدلّ لأن اللّه تعالی أمرهم بطاعة علیّ علیه السّلام لا بقتاله علیه السّلام و جعل طاعته کطاعة نبیّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فهذا

رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم یقول: (من أطاع علیّا فقد أطاعنی، و من عصی علیّا فقد عصانی) [۱]

و

یقول صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: (من أبغض علیّا فقد أبغضنی، و من أبغضنی فقد أبغض اللّه، و من أبغض اللّه فقد کفر) [۲]

و

یقول صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: (من آذی علیّا فقد آذانی، و من آذانی فقد آذی اللّه) [۳]

و قال تعالی: وَ الَّذِینَ یُؤْذُونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذابٌ أَلِیمٌ

[التوبة: ۶۱].

فلو کان قتالهم له علیهم السّلام من أمر اللّه- کما یزعم- لبطل هذا کلّه، و لما صح قول النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فیهم أنهم بغاة و دعاة إلی النّار، إذ لا شیء من أمر اللّه یدعو إلی النار.

و یزداد لدیک فساد هذه المزعمة وضوحا إذا لاحظت ما قبل الآیة الکریمة، و هو قوله تعالی: ما کانَ عَلَی النَّبِیِّ مِنْ حَرَجٍ فِیما فَرَضَ

اللَّهُ لَهُ سُنَّةَ اللَّهِ فِی الَّذِینَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَ کانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَراً مَقْدُوراً

[الأحزاب: ۳۸]

---

[۱] أخرجه الحاکم فی مستدرکه (ص: ۱۲۷) من جزئه الثالث فی باب فضائل علیّ، و صححه علی شرط البخاری و مسلم.

[۲] أخرجه السّیوطی فی جامعه الصغیر (ص: ۱۳۶) من جزئه الثانی و صححه من الطبعة الأولی، و أخرجه الهیتمی فی صواعقه (ص: ۱۲۱) من الطبعة الأخیرة، و هو الحدیث السّابع عشر من الأحادیث التی أوردها فی فضائل علیّ علیه السّلام فی الفصل الثانی من الباب التاسع و حسّنه.

[۳] أخرجه الحاکم فی مستدرکه (ص: ۱۲۲) من جزئه الثالث، و الذهبی فی تلخیصه، و قد اعترفا بصحته علی شرط الشیخین.

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۴

فإن معنی الآیة: إما أنه لیس علی النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم من ضیق فیما أحلّ له من التزویج بامرأة ابن المتبنی لأن حکمه غیر حکم الولد الصلبی فی تحریم زوجته علی أبیه، أو أنه تعالی فرض و أوجب علی نبیّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أن یتزوج بزینب بعد طلاق زید بن حارثة لها کما یدلّ علیه ما قبل الآیة لیبطل به حکم الجاهلیة فی الأدعیاء و أنه لا یجری المتبنی- بالفتح- فی تحریم إمرأته إذا طلّقها علی الأب، و یعنی قوله تعالی: ب سُنَّةَ اللَّهِ فِی الَّذِینَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ

[الأحزاب: ۳۸] إما سنّته تعالی فی الأنبیاء الماضین و شریعته فیهم فی رفع الحرج عنهم و عن أممهم بما أباح لهم من ملاذّهم، أو أنه تعالی أباح لهم کثرة الأزواج کما صنعه داود و سلیمان علیه السّلام فکان لداود علیه السّلام مائة زوجة، و لسلیمان ثلاثمائة زوجة و سبعمائة سریة، أو أنه تعالی یرید بسنّته أن النکاح من سنّة الأنبیاء علیهم السّلام کما

جاء التنصیص علیه من رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بقوله: (النکاح من سنّتی، فمن رغب عنه فقد رغب عن سنّتی)

و یعنی تعالی بقوله: وَ کانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَراً مَقْدُوراً

إما أن ما کان ینزّله تعالی علی أنبیائه علیه السّلام من الأمر الّذی یریده قضاء مقضیا، أو یعنی أن أمره تعالی یجری علی مقدار لا تفاوت فیه من ناحیة الحکمة، أو یعنی أن القدر المقدور هو ما کان علی مقدار ما تقدم بلا زیادة و لا نقصان.

الآیة لا تدلّ علی ما یبتغیه الآلوسی

و إنما تلوناه علیک بطوله لتعلم أن الآیة الکریمة لا ترید ما یبتغیه الآلوسی و لا تدلّ علیه بإحدی الدلالات المنطقیة، و شیء آخر یلزم الآلوسی أن یقول به، و هو أن قوله تعالی: مَنْ یَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزاؤُهُ جَهَنَّمُ خالِداً فِیها

لا معنی له و لیس له فی الوجود صورة، و ذلک لأن کلّا من القاتل و المقتول معذور بعد أن کانا مشمولین لقوله تعالی: وَ کانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَراً مَقْدُوراً

و لا- مخرج لهما عن منطوقها، یدلک علی ذلک تعلیله هذا بقوله: (فوقع ما وقع إن شاء و إن أبی أبو الحسنین، فکلّ من الفریقین معذور، و کان أمر اللّه قدرا مقدورا) فهو یفید خروج القتل و القتال عن مشیئة کلّ من القاتل و المقتول بمقتضی تعلیله العلیل الموجب بطلان الدین فی وعده و وعیده، بل یوجب بطلان التکلیف و بطلان بعثة

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۵

النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لعدم الفائدة حینئذ فیها، إذا کان کلّ ما یرتکبه الإنسان بنفسه أو بالآخرین خارجا عن مشیئته، و أنه یقع إن شاء أو أبی و کان أمر اللّه- فی ذلک- قدرا مقدورا، و القول بذلک کفر صریح نعوذ باللّه منه.

فالآلوسی بهذا المنطق المفلوج و البرهان المعکوس یحاول عبثا أن یعطی بغاة صفین و غیرهم من الخارجین علی علیّ علیه السّلام

صفة المحبة له، و القيام بفضله خشية أن يدخل الفريقان المقاتلان له عليه السّلام و المستحلّان دمه فی
قول النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فیما تقدم ذکره: (یا علیّ لا یحبّک إلّا مؤمن و لا یبغضک إلّا منافق)

و

قوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: (یا علیّ حربک حربی و سلمک سلمی)

و فی القرآن: إِنَّ الْمُنافِقِینَ فِی الدَّرْکِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وَ لَنْ تَجِدَ لَهُمْ نَصِیراً
[النساء: ۱۴۵] و یقول الکتاب: إِنَّما جَزاءُ الَّذِینَ یُحارِبُونَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ یَسْعَوْنَ فِی الْأَرْضِ فَساداً أَنْ یُقَتَّلُوا أَوْ یُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَیْدِیهِمْ وَ أَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلافٍ أَوْ یُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذلِکَ لَهُمْ خِزْیٌ فِی الدُّنْیا وَ لَهُمْ فِی الْآخِرَةِ عَذابٌ عَظِیمٌ
[المائدة: ۳۳].

فکلّ هذه الأحادیث الصحیحة المسجلة فی صحاح أهل السنّة، و کلّ هذه الآیات الکریمة فی القرآن دعت الشیعة الإمامیة إلی الانحراف عن المقاتلین علیّا علیه السّلام و الإعتقاد فیهم غیر ما یعتقده فیهم أعداء علیّ و بنیه علیهم السّلام إذ لا یجوز للشیعة و هم مسلمون مؤمنون أن یخالفوا اللّه و رسوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و یکونوا حربا للّه و حربا لرسوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و یریدوا غیر ما یریدان- کما فعل ذلک الآلوسی-، و یؤکد عقیدتهم فی الفئة الباغیة من أهل صفین
قول النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: (من سبّ علیّا فقد سبّنی، و من سبّنی فقد سبّ اللّه، و من سبّ اللّه فقد کفر) [۱]
و قد ثبت بالتواتر القطعی أن رئیس الفئة الباغیة معاویة و أصحابه قد سبّوا علیّا علیه السّلام علی المنابر و المنائر فی الجوامع و المجامع من سنة سبع و ثلاثین من الهجرة إلی سنة تسع

---

[۱] أخرجه السیوطی فی جامعه الصغیر (ص: ۱۴۷) من جزئه الثانی و صححه، و الحاکم فی مستدرکه، و الذهبی فی تلخیصه و صححاه علی شرط البخاری و مسلم فی (ص: ۱۲۱) من جزئه الثالث، و المتقی الهندی فی منتخب کنز العمل بهامش الجزء الخامس عن مسند أحمد فی باب فضائل علیّ علیه السّلام و غیر هؤلاء من حفاظ أهل السنة.

و تسعین [۱] حتی جعلوا ذلک من أورادهم اللّازمة فی مختلف الأوقات، أللّهم إلّا أن یقول- الآلوسی کما قال غیره من أعداء الوصی و آل النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم- إنهم مجتهدون فأدّی اجتهاد بعضهم إلی التقاعد عن نصرته و خذلانه، و بعضهم إلی قتله و قتاله [۲] و إهراق دمه، و مع ذلک فهم محبون له عارفون له فضله فلهم أجر واحد علی اجتهادهم و إن لم یکونوا محقین و کانوا مبطلین.

کأن القوم یرون أن الاجتهاد من الدروع الحصینة التی تخول صاحبه صلاحیة قتال علیّ علیه السّلام و وجوب قتله و إن کان ذلک الاجتهاد مقتنصا من الأهواء و الضلالات و الکفر و النفاق، و کان مخالفا
لقول رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فیما تقدم نصّه: (سباب المسلم فسوق و قتاله کفر)
بل و إن کان اجتهادهم فی سبّ اللّه و سبّ رسوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و فی حربهما، إذن فلیرتکب المجتهدون ما شاءوا أن یرتکبوا من

---

[۱] تجده فی (ص: ۲۱۴) من سنن الترمذی (و ص: ۲۷۸) من صحیح مسلم من جزئه الثانی فی باب فضائل علیّ علیه السّلام و (ص: ۱۲۶) من الفصول المهمة لابن الصباغ المکّی المالکی، و هذا مما لا خلاف فیه بین الأمة بل هو معلوم حتی عند الیهود و النّصاری و سائر الملل الأخری إلی زمن عمر بن عبد العزیز.

[۲] الغرابة فی کون معاویة من المجتهدین و مالک بن نویرة لیس مجتهدا: یقول ابن حجر الهیثمی فی خاتمه الصواعق: (إعتقاد أهل السنّة أن معاویة کان من المجتهدین فله أجر واحد علی اجتهاده) و الغریب أیها القارئ أن یکون معاویة من المجتهدین فله أجر واحد علی اجتهاده فی سبّ علیّ علیه السّلام و قتاله، و مالک بن نویرة من المرتدین و لیس من المجتهدین فله أجر واحد علی اجتهاده فی امتناعه من دفع زکاته و زکاة قومه إلی أبی بکر (رض) لذا فإن الشیعة تقول إن مالکا لم یصنع مع أبی بکر (رض) ما صنعه معاویة مع علیّ علیه السّلام من السّباب و القتال و استحلال قتله، فهل یا تری وجها لهذا الفارق بین الرجلین سوی أن مالکا خالف أبا بکر (رض) فقط و معاویة لم یکتف بمخالفته علیّا علیه السّلام دون أن قاتله و استحلّ سبابه و قتله، لذا کان مجتهدا فله أجر اجتهاده، أما مالک فکافر مرتد و لیس مجتهدا و له أجر اجتهاده، و لو کان الأمر معکوسا لانعکس الأمر عندهم فلو کان المخالف لأبی بکر (رض) و الممتنع عن دفع زکاته له معاویة و أصحابه لکان معاویة عندهم کافرا مرتدا خارجا عن الإسلام، و لما صح الاعتقاد عندهم أنه من المجتهدین فله أجر واحد علی اجتهاده.

فتفریق أهل السنّة- علی حدّ قول ابن حجر بین الرجلین- بین مالک بن نویرة الصحابی الکبیر المحکوم علیه بالارتداد فی محکمة خصوم الشیعة دون النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم مع ثبوت إسلامه بشهادة کلّ من العدلین عندهم عبد اللّه بن عمر، و أبی قتادة عند أبی بکر (رض) کما فی الإصابة لابن حجر العسقلانی، لأن مالکا کان موالیا لعلیّ علیه السّلام و مخالفا لأبی بکر (رض) و لا یری له فی عنقه بیعة و بین معاویة بن أبی سفیان المحکوم علیه فی محکمة النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بالبغی و أنه من الدعاة إلی النّار فیما تواتر عنه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و لوصیّه علیّ علیه السّلام و مستحلّ لحربهما و سبّهما یغنی اللّبیب عن التحقیق إذا لم یکن له فی العصبیة من نصیب.

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۷

أنواع الضلالات و الموبقات و فعل المحرمات ما دام الاجتهاد قد خولهم صلاحیة ذلک کلّه، کما یزعم أولیاء الفئة الباغیة من أهل صفین تصحیحا و تصویبا لما ارتکبوه من قتل النفوس و استحلال المحرّمات، و هتک الحرمات، و ما استحلّوه من عترة النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ما حرّم اللّه، و قدیما

قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: (ستة لعنتهم لعنهم اللّه و کلّ نبیّ مجاب: الزائد فی کتاب اللّه، و المکذّب بقدر اللّه تعالی، و المتسلّط بالجبروت فیعز بذلک من أذلّ اللّه و یذلّ من أعزّ اللّه، و المستحلّ لحرم اللّه، و المستحلّ من عترتی ما حرّم اللّه، و التارک لسنّتی) [۱].

و هل یکون الطعن فی رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و فی دینه غیر هذا، و یقابل هذا الاجتهاد اجتهاد إبلیس، و اجتهاد المشرکین، و اجتهاد قتلة عثمان، و ذلک مع الغضّ عن کون اجتهاد الفرقتین مانعا من حبّهم علیّا علیه السّلام و مانعا من أنهم عارفون له فضله- کما یزعم الآلوسی- لوضوح بطلان تحقق محبتهم له علیه السّلام مع انتفاء إطاعتهم له علیه السّلام کما تقدمت الإشارة إلیه فی صریح قوله تعالی: قُلْ إِنْ کُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِی یُحْبِبْکُمُ اللَّهُ

[آل عمران: ۳۱] فإن إبلیس قد اجتهد فی مخالفة أمر اللّه کاجتهاد معاویة فی مخالفة أمر النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم الّذی استحق من أجله أن یکون من الدعاة إلی النار، فلإبلیس علی زعمه أجر واحد علی اجتهاده و إن لم یکن محقّا و کان مبطلا، و لا یمنع ذلک کونه محبّا للّه، و لا ینافی کونه عارفا له قدره حقّ قدره.

و کذا الحال فی مشرکی قریش فإنهم اجتهدوا فی قتال النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و وجوب قتله لشبهة قویّة عند مقاتلیه أوجبت علیهم أن یقاتلوه، و ذلک بزعمهم لا- ینافی دینه، و لا- یمنع من کونهم محبین له عارفین له فضله، فإن جاز مثل هذا الاجتهاد و المخالف لضرورة الدین، و المقابل لجمیع نصوصه القطعیة، و المصادم للأدلّة العقلیة الفطریة عند أولیاء الفرق الباغیة جاز ذلک الاجتهاد لأولئک الأبالسة و الشیاطین من کفرة قریش و غیرهم من الکافرین، و هذا لا یقول به ذو دین و ذلک مثله لا یقول به من له

دین.

---

[۱] أخرجه السیوطی فی جامعه الصغیر (ص: ۳۲) من جزئه الثانی عن الترمذی و الحاکم عن عائشة، و الحاکم عن ابن عمر و صححه.

لما ذا اختار الشیعة علیّا علیه السّلام إماما بعد النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم دون غیره

ثم إننا معاشر الشیعة إنما اخترنا علیّا و بنیه الأحد عشر علیه السّلام أئمة لنا بعد رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم دون الآخرین؛ لأن اللّه تعالی قد اختاره لنا إماما و هادیا، و أمر نبیّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أن ینصّ علیه بالخلافة العامة علی الأمة من بعده، و ذلک لما أخرجه لنا حفاظ أهل السنّة فی صحاحهم، و أمناء الحدیث عندهم فی مسانیدهم المعتبرة لدیهم من أنه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم نصّ علیه بالإمامة بعده، و کان یذکّرهم بذلک طیلة حیاته و فی مختلف أوقاته بمختلف حالاته، حتی فی مرضه الّذی توفی فیه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و الحجرة مملوءة بأصحابه،

فقال و هو صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فی ذلک الحال من شدّة المرض: (أیّها النّاس إنّی مخلّف فیکم الثّقلین؛ کتاب اللّه و عترتی أهل بیتی، إن تمسّکتم بهما لن تضلّوا بعدی أبدا، و لن یفترقا حتّی یردا علیّ الحوض، فلا تقدموهم فتهلکوا، و لا تأخروا عنهم فتهلکوا، و لا تعلموهم فإنهم أعلم منکم) [۱].

---

[۱] أخرجه الترمذی فی سننه (ص: ۲۲۰) من جزئه الثانی عن نیف و ثلاثین صحابیا، و هو من الأحادیث المشهورة المتواترة بین الفریقین، و أخرجه الحاکم فی مستدرکه (ص: ۱۱۰ و ۱۴۸) من جزئه الثالث و صححه علی شرطی البخاری و مسلم، و نقله ابن حجر فی صواعقه عن نیف و عشرین صحابیا فی الفصل الأول من الباب الحادی عشر فی فضائل أهل البیت النبویّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فی الآیة الرابعة (ص: ۸۹) من طبعة سنة (۱۳۲۴ ه) و أخرجه الخطیب البغدادی فی تاریخ بغداد (ص: ۴۴۲) من جزئه الثامن، و الإمام أحمد بن حنبل فی مسنده (ص: ۱۷ و ۱۴ و ۲۶ و ۵۹) من جزئه الثالث، و أخرجه مسلم فی صحیحه (ص: ۲۷۹ و ۲۸۰) من جزئه الثانی فی فضائل أهل البیت علیهم السّلام.

حدیث الثقلین و دلالته علی خلافة الأئمة من أهل البیت و فی هذا الحدیث من الدلالة علی خلافتهم بعد رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم من وجوه تمسّک بها الشیعة تبعا للنبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و نزولا عند سنّته القطعیة:

الأول: إنه نصّ فی الدلالة علی عدم خلو البیت النبویّ من رجل فی کلّ زمان هو فی وجوب التمسک به کالقرآن الّذی لا یأتیه الباطل من بین یدیه و لا من خلفه مطلقا.

الثانی: إن النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم جعل عترته أحد الثقلین أو الخلیفتین، و حکم بأنهما لن یفترقا ما دامت الدنیا؛ لأن لن لنفی المستقبل عند أهل العربیة فهو یفید عدم افتراقهما فی المعنی أبدا حتی یردا علیه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم الحوض، و هو دلیل علی عصمتهم لعصمة القرآن فیتعین عصمة أعداله، و المعصوم أحقّ بالإمامة بل لا تصلح إلّا له، و الآخرون لم یکونوا معصومین إجماعا و قولا واحدا.

الثالث: إن الحدیث نصّ صریح فی أن عندهم علم القرآن، و هو دلیل علی أفضلیتهم من جمیع-

---

- الأمة، و الأفضل لا یجوز أن یکون مأموما للفاضل فضلا عن المفضول

لقول الرسول صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: (أحقكم بالإمامة أقرؤكم)

أى أفضلكم، على ما أخرجه الإمام أحمد بن حنبل فى مسنده (ص: ۳ و ۵۱ و ۸۴) من جزئه الأول، و يقول ابن حجر فى (ص: ۱۰) من صواعقه فى الفصل الثالث من الباب الأول،

قال: قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: (يؤم القوم أقرؤهم لكتاب اللّه)

أى أعلمهم بالقرآن، و يقول البخارى فى (ص: ۴۳) من جزئه الثالث فى باب و

قال اللّيث: حدثنى يونس، من كتاب المغازى، قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: (ليؤمكم أكثركم قرآنا)

و

أخرج مسلم فى صحيحه (ص: ۲۳۶) من جزته الأول فى باب من أحقّ بالإمامة عن النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم أنه قال: (أحقهم بالإمامة أقرؤهم)

و

قال صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: (يؤم القوم أقرؤهم لكتاب اللّه فأعلمهم بالسنّة).

و لأن إمامة المفضول للفاضل فضلا عن الأفضل قبيحة عقلا لذا لا يصح عند العاقل تقديم المبتدئ بالعلوم العربية على الفقيه الجامع لشروط الفتوى، و تقديم الحائز على شهادة الثانوية العامة على الحائز لشهادة الدكتوراه.

الرابع: أن النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم جعل عترته أعدال القرآن بنصّ حديثه و هو واجب الاتباع، فكذلك يجب إتباعهم فى كلّ أمر و نهى و هو لازم الإمامة، و هذا معنى وجوب التمسك بهم.

الخامس: أن النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم رتب الضلال على تركهما معا و الهدى على التمسك بهما جميعا، فالأخذ بأحدهما دون الآخر لا يغنى من الحق شيئا، بل التمسك بأحدهما دون الآخر لا يكون من الأخذ بأحدهما فى شىء، فكما أن المتخلّف عن القرآن لا يصيبه إلّا الضلال فكذلك المنحرف عن عترته صلّى اللّه عليه و آله و سلّم لا يصيبه إلّا الضلال، و هذا هو معنى لا علم و لا هدى إلّا ما كان من طريقهم، و لا سعادة و لا نجاة إلّا فى سلوك مذهبهم.

السادس: أنه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم نهى عن التقدم على عترته صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فى كلّ شىء، و رتب الهلاك على المتقدمين عليهم و المتأخرين عنهم أيّا كانوا، فهو نصّ صريح لا يقبل التأويل فى هلاك المتقدمين عليهم من الغرباء و المتأخرين عنهم من الأجانب، و لقد فات الآلوسى أن يتمثل بقوم الإمام الشافعى:

و لمّا رأيت النّاس قد ذهبت بهم مذاهبهم فى أبحر الغىّ و الجهل

ركبت على اسم اللّه فى سفن النّجا ۱ و هم أهل بيت المصطفى خاتم الرسل

و أمسكت حبل اللّه ۲ و هو ولاؤهم ۳ كما قد أمرنا بالتمسك بالحبل

إذا افترقت فى الدين سبعون فرقة ۴ و نيّف كما قد جاء فى محكم النقل

و لم يك ناج منهم غير فرقة فقل لى بها يا ذا الرجاحة و العقل

أفى الفرق الهلّاك آل محمّد أم الفرقة اللّاتى نجت منهم قل لى

فإن قلت فى الناجين ۵ فالقول واحد و إن قلت فى الهلّاك حفت عن العدل

فخلّ عليّا لى إماما و نسله و أنت من الباقين فى أوسع الحلّ

(۱) يشير إلى حديث السفينة المشهور بنى الفريقين و المتفق على صحته بين الطائفتين من

قوله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: (مثل أهل بيتى فيكم كسفينة نوح من ركبها نجا و من تخلّف عنها غرق- و فى آخر هلك- و فى ثالث هوى-).

و قد اعترف الآلوسی بثبوت صحته فی صحاح قومه کما تأتی الإشارة إلیه.

(۲) یشیر إلی ما سجّله ابن حجر الهیتمی فی (ص: ۹۰) من صواعقه فی الفصل الأول فی الآیات الواردة فیهم علیهم السّلام فی الباب الحادی عشر فی الآیة الخامسة، عند قوله تعالی: وَ اعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِیعاً وَ لا تَفَرَّقُوا

فقال إنهم علیهم السّلام هم حبل اللّه الّذی یجب التمسک به.

(۳) یشیر إلی ما أخرجه ابن حجر فی الآیة الثامنة من الباب الحادی عشر فی الفصل الأول، فی فضائل أهل البیت النبویّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم من الصواعق المحرقة عند قوله تعالی: وَ إِنِّی لَغَفَّارٌ لِمَنْ تابَ وَ آمَنَ وَ عَمِلَ صالِحاً ثُمَّ اهْتَدی

أی اهتدی إلی ولایة أهل بیته صلّی اللّه علیه و آله و سلّم.

(۴) یشیر إلی الحدیث الصحیح من

قوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: (ستفترق أمتی علی ثلاث و سبعین فرقة، فرقة منها ناجیة و الباقیة فی النار) و قد أخرجه السیوطی فی جامعه الصغیر ص (۴۲) من جزئه الأول، و صححه، و الحاکم فی مستدرکه، و الذهبی فی تلخیصه (ص: ۱۲۸) من جزئه الثانی بطریقین، قالا: و هذه أسانید تقوم بها الحجّة، و أخرجه الخطیب فی تاریخ بغداد (ص: ۳۰۷) من جزئه الثالث عشر) و الإمام أحمد بن حنبل فی مسنده: ۴/۱۰۲.

(۵) یشیر إلی حدیث السفینة المارّ ذکره.

الآلوسی و التشیع، ص: ۴۰

و هناک غیر هذا کأحادیث السفینة، و النجوم، و باب حطّه، و

حدیث: (من أراد أن یحیی حیاتی، و یموت میتتی، فلیتولّ علیّا و ذریته من بعدی، فإنهم لن یخرجوکم من باب هدی، و لن یدخلوکم باب ضلالة)

فکیف یجوز علی شیعتهم أن یرجعوا إلی غیرهم، و یعدلوا بالخلافة عنهم إلی الآخرین ممن لم یمتّ إلیهم بنسب و لم یتصل بهم بسبب، و یکونوا حرب اللّه و حرب رسوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فیکونوا داخلین فی قوله تعالی: وَ مَنْ یُشاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ ما تَبَیَّنَ لَهُ الْهُدی وَ یَتَّبِعْ غَیْرَ سَبِیلِ الْمُؤْمِنِینَ نُوَلِّهِ ما تَوَلَّی وَ نُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَ ساءَتْ مَصِیراً

[النساء: ۱۱۵] کما دخل فیها غیرهم من المنحرفین عنهم إلی أعدائهم.

لهذا کلّه و أضعاف أمثاله من الأحادیث الصحیحة التی رواها لنا أعلام أهل السنّة الناصّة علی إمامة الأئمة من البیت النبویّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم دون غیرهم، تجد الشیعة لا تأخذ أحکام الشریعة إلّا منهم، و لا تصغی إلی مقالة غیرهم أیّا کانوا، و لا تعتدّ بمزاعم المنحرفین عنهم مهما کبروا فی أعین النّاس، و غثاء البشر تمسکا منهم بسنّة النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و امتثالا لأمره، و فرارا عما رتبه من الهلاک و الضلال علی المنحرفین عنهم و المتمسکین بغیرهم، و کیف ینقطعون إلی غیرهم کما صنع هذا الآلوسی و صاحبه الهندی و أضرابهما ممن ثبت انحرافهم عن الوصیّ و آل

الآلوسی و التشیع، ص: ۴۱

النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و الشیعة یرون بأمّ أعینهم رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم شدد الأمر علی المتأخرین عنهم و المتقدمین علیهم حتّی رتّب علیهم أکبر محذور و هو الهلاک و الضلال:

أَ تُرِیدُونَ أَنْ تَهْدُوا مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَ مَنْ یُضْلِلِ اللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ سَبِیلًا

[النساء: ۸۸].

الطوائف التی ذکرهم الألوسی لیسوا من الشیعة

ذکر الآلوسی بعض الطوائف و شیئا لیس بقلیل من عقائدها و نسبها إلی الشیعة، و لمّا لم تکن تلک الطوائف من الشیعة فی شیء و لیست هی من تلک علی شیء، رأینا أن من الأحری أن نضرب الصفح عن ذکرها و نعدل إلی تزییف مزاعمه الزائفة:

الآلوسی و کیده

قال الآلوسی: «إذ قد فرغنا من عدّ الفرق فقد آن أن نشرع فی ذکر بعض مکایدهم التی توصّلوا بها إلی ترویج مذهبهم الباطل و إضلال العباد، و هی کثیرة جدا لا تدری الیهود بعشرها و هذا الکتاب یضیق عن حصرها».

المؤلف: تعرّض الآلوسی لبعض الفرق المتسمیة باسم الشیعة، و عدّ رجالا من الشیعة کعبد اللّه بن عمر و غیره ممن هو علی شاکلته، و قد عرفت أنهم لیسوا من الشیعة فی شیء، و لیست هذه منها علی شیء لثبوت انحرافهم عن الوصیّ و آل النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فی عقائدهم و سلوکهم، فهو إذ یعزو إلیهم الکید لترویج مذهبهم- علی حدّ تعبیره- لا یعتمد إلّا علی الجهل بحال الشیعة تارة و علی العصبیة المقیتة أخری، و هی التی ترکته یرتکب من الشیعة ما حرّم اللّه فلا غرو من رواد المنافع إذا تقحموا فی کلّ شیء و لم یبالوا بما یقول النّاس فیهم، فإنک تراهم فی کلّ ملّة و دین یبرزون صفحتهم للخزی، و یطرحون أنفسهم فی الفضائح فیرتطمون فی مراغة الذم، و حینئذ یصبحون مضغة فی أفواه القارضین، و الغریب ممن یتلقی أباطیله و أضالیله بالقبول- کمحبّ الدین الخطیب المجدد لطبع هذا الکتاب من جدید فی القرن العشرین قرن العلم و النور کما یقولون- و یحسب أن قذائفه و سبابه أدلّه رصینة و براهین مفنّدة لأقوال خصومه رافعا بها عقیرته، فی حین أنها علامة العجز و الخذلان لا قیمة لها و لا وزن فی سوق الحقائق.

الآلوسی و التشیع، ص: ۴۲

و لتعلم أیها القارئ أن هذا الشاتم لشیعة آل محمّد صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لم یتوخ من رمیهم بتلک القذائف، و لم یقصد من نیلهم بتلک الشتائم سوی إظهار فضیلته عند أبناء مذهبه لیقولوا فیه إنه من الراسخین فی العلم فی ردّه علی الشیعة، و تفنیده لأقوالهم دون أن یشعر و یشعروا إلی أنه من الجاهلین الّذین یملئون أشداقهم بالادعاء، و هم خالو الوطاب فارغوا الجراب إلّا من الإفک و السباب.

و لا نقول ذلک عن تکهن و هذا کتابه بین أیدینا یشهد لنا بصحة ما نقول، و کم من أمثاله بین ظهرانینا ممن لا یفرقون بین سوانح الخیر و بوارح الشر، و لا یمیزون بین السرّاء و الضرّاء تربعوا علی دست العلم فی هذه الأمة و هم یفسدون و لکن لا یشعرون، فإنّا للّه و إنّا إلیه راجعون.

ما تقتضیه المصلحة العامة

و نحن بدافع المصلحة العامة و الأخوّة الصادقة التی نتحراها لإخواننا المسلمین أجمعین من سنّیهم و شیعیهم، نرید أن ننصحهم بکلمة صغیرة تعود علیهم جمیعا بأکبر الفوائد و تتقدم، بهم فی شئونهم الاجتماعیة کافّة، سواء فی ذلک النواحی السیاسیة و الأدبیة و القضائیة و الصناعیة و العسکریة، و أعظمها أن یجتنبوا أمثال أولئک الدجّالین الّذین همهم فتق الرتق و إشعال نیران الفتن بین المسلمین، بغیة الوصول إلی شهواتهم البهیمیة و مشتهیاتهم الرخیصة، و إن أدّی ذلک إلی هلاکهم و القضاء علی أرواحهم.

نرید أن یحیدوا عنهم لئلّا ینخدعوا بآرائهم السّخیفة و مزاعمهم الهزیلة، فإنهم یا قوم یریدون أن یرجعوا بکم إلی الوراء، لذا ترونهم بأم أعینکم یذکرون أمورا تؤدی إلی انحلال جامعتکم، و فتق رتقکم و تشتت شملکم، حتی إذا أصبحتم هزیلی القوی تناولتکم أیدی- أرذل خلق اللّه و أشدّهم عداوة للّذین آمنوا- الیهود بالشر و السوء، فیدوسونکم دوس الحنظل، و یحصدونکم حصد السّنبل، نرید ألّا تمدوهم بالمال و لا تبذلوا لهم من أنفسکم کلّ نفیس و غال، فکونوا یا أخوان أکیاسا أذکیاء و لا تکونوا بلها بسطاء، فتنطلی علیکم أضالیلهم بألسنة مکرهم و تمویهاتهم بخداعهم، فإنها و أیم الحق لا توصل إلّا إلی تمزیق

الآلوسی و التشیع، ص: ۴۳

وحدتکم و تفریق کلمتکم و تصدیع کیانکم: وَ لا تَکُونُوا کَالَّتِی نَقَضَتْ غَزْلَها مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْکاثاً

[النحل: ۹۲]، وَ اعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِیعاً وَ لا تَفَرَّقُوا وَ اذْکُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَیْکُمْ إِذْ کُنْتُمْ أَعْداءً فَأَلَّفَ بَیْنَ قُلُوبِکُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْواناً

[آل عمران: ۱۰۳] و نعمة اللّه هو إسلامه العظیم الّذی أمرکم بالتوحید و توحید الکلمة:

وَ لا تَنازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَ تَذْهَبَ رِیحُکُمْ

[الأنفال: ۴۶]، وَ لا تَکُونُوا کَالَّذِینَ تَفَرَّقُوا وَ اخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ ما جاءَهُمُ الْبَیِّناتُ وَ أُولئِکَ لَهُمْ عَذابٌ عَظِیمٌ

[آل عمران: ۱۰۵].

و من المؤکد لدینا و من خلال الحوادث التأریخیة التی مرّت علی هذه البسیطة بتداول الأیام و تعاقب الأجیال، أن معظم الأمم السّالفة من القرون الخالیة فی العصور المتقدمة إنما استمرت قاعدة علی هامات مجدها، و غارب رقیّها، و ضخامة ملکها، و اتساع سلطتها، و قوّة سلطانها زمنا طویلا- من عمرها لمکان من فیها من أفذاذ الرجال و کبراء المصلحین الّذین غرسوا فی نفوسهم جمع الکلمة، و توحید الصف، و تعارف الأرواح بین مختلف طبقاتهم و تباین مذاهبهم، و تضارب أهوائهم، و کانوا یطاردون داعیة کلّ شحناء و بغضاء فی أقصی البلاد و أدناها، لئلّا یؤدّی السّکوت عنها إلی انحلالهم و اضمحلالهم، و کانوا یحثونهم علی الاتحاد و التعاضد فی المصالح المشترکة، و ذلک لا شک فی أنه عامل فعال من شأنه فی الأقل أن یأخذ بید تلک الأمة و هاتیک الشعوب و ترفعها إلی أعلی مراتب المجد و الرقی، و لمّا کان الأمر علی عکس ذلک فی بعض القرون المنقرضة لم تلبث إلّا أیاما قلیلة حتی أصبحت عبرة لغیرها من الأمم و الشعوب المتأخرة، و ما ذاک إلّا لقیام بعض المفسدین فیهم من أهل الأهواء و الضلالات و النفوس الشریرة التی لا یهمها إلّا إشباع رغباتها الفاسدة و لو علی أشلاء الآخرین من أبناء الأمة، فأعطوه المقادة و سلّموا إلیه القیادة فانتزع منهم روح الإخاء و الوحدة، و بث فیهم روح العداء و النقمة، فتدحرجت کرة عزّهم من جراء تلک الروح الخبیثة التی تسلقت إلی أدمغتهم بألسنة المکر و الخداع، فمزقت جسمهم، و نخرت عظامهم، و أنزلتهم إلی أعماق مهاوی الهوان و الذّل و الخسران: أَ لَمْ تَرَ إِلَی الَّذِینَ بَدَّلُوا نِعْمَتَ اللَّهِ کُفْراً وَ أَحَلُّوا قَوْمَهُمْ دارَ الْبَوارِ جَهَنَّمَ یَصْلَوْنَها وَ بِئْسَ الْقَرارُ

[إبراهیم: ۲۸ و ۲۹].

فإلام یا قوم تقابلون الیقظة بالسّنة، و النباهة بالبلاهة، و حتام لا تثقف

الآلوسی و التشیع، ص: ۴۴

عقولکم التجارب و العبر و قد أصبحت بمرأی منکم عدد الرمل و الحجر، و بالطبع أن التباعد و التباغض و العداء و التفرقة التی نراها ما بین المسلمین فی القرون الأولی و العصور المتوسطة و ما بعدها إلی هذه الآونة، ما هی إلّا من جراء دسائس أولئک الدجالین و وساوسهم الشیطانیة، و نبزاتهم التی ألصقوها بالشیعة، و وضعوها علی ألسنتهم لیباعدوا بینهم و بین العامّة، و یغرسوا فی أذهانهم ما یعزونه إلیهم من نسب قبیحة و تهم شنیعة مما هم أبرّ و أتقی من أن یکون ذلک منهم.

و بهذا استمر العداء عبر القرون بین الفریقین، و استحکم الغلّ فی نفوس الطائفتین، لذا تری علی الأثر أن العامة مخدوعون بما خطّه لهم أولئک الغواة الخرّاصون من الهمزات حول الشیعة حتی طفق ینظر کلّ فریق منهم إلی الفریق الآخر نظر العدوّ لعدوّه البغیض، و یتربص کلّ منهما بصاحبه الدوائر و یبتغی له الغوائل، و یرید الوقیعة فیه عند سنوح أیة فرصة یستطیع من ورائها القضاء علی أخیه و الإتیان علی آخر نفس من أنفاس حیاته، و لو أن هؤلاء الدجالین کفوا عن مهاجمة الشیعة و لم یزیدوا علی ذلک الطعن فی أعراض من عرضهم أنقی من الثلج، و خفضوا قلیلا من عضب لسانهم، لوجدوا الشیعة أقرب النّاس إلیهم مودّة، و أشدّهم لهم رعایة، و لکن ما ذا تصنع الشیعة و هؤلاء یلجئونهم إلی تنظیم خطوط الدفاع لمّا وجدوهم هاجمین علیهم بالمکشوف، و زاحفین إلیهم معلنین لهم

القتال، و لمّا لم یجدوا هناک ممن بیده السّلطة الزمنیة من الحکّام المعاصرین من یقف حائلا دون هذا الهجوم المدمّر، و لم یروا من ینتقم من الزاحفین المعتدین علیهم، و لا من ضارب علی أیدی العابثین بید من حدید، کانوا أبعد الفریقین طبعا عن المسئولیة التی تستتبعها هذه المنازلة و ذلک الدفاع، بل لا تتحمل شیئا من المسئولیة تجاه ذلک الموقف، بعد أن کانوا مضطرین للدفاع عن أنفسهم و عن قداسة مذهبهم الّذی یحاول هؤلاء أن یدنّسوه بذنوبهم و یلوثوه بأکاذیبهم، و إلّا فالشیعة إلی السّلم أجنح منها إلی المناجزة، و إلی إیثار الدعة أمیل منها إلی الدخول فی المجادلة، و حسبک شاهدا علی ذلک أقوالهم و أعمالهم فی مختلف أزمانهم بمختلف أجیالهم.

الآلوسی و التشیع، ص: ۴۵

الفصل الثانی مباحث فی آیة الوضوء

آیة الوضوء

قال الآلوسی ص: (۲۹): «فمن مکایدهم یقولون إن أهل السنّة یخالفون القرآن المجید، فإنهم یغسلون الأرجل بدل المسح، و الکتاب یدلّ ظاهرا علی المسح، و الجواب: أن آیة الوضوء تواترت إلینا کسائر القرآن بالقراءات السّبع المتواترة، تواتر قراءتین منها ثابت بإجماع الفریقین بل بإجماع المسلمین- و هما قراءتا- النصب و الجر فی الأرجل، و قد ثبت فی أصول الفریقین أن القراءتین المتواترین إذا تعارضتا فی آیة واحدة فهما فی حکم الآیتین، و أن الجمع بین الدلیلین أولی من إلغاء أحدهما، و هاهنا کذلک إذ یمکن الجمع بینهما حسب قواعدنا بوجهین:

الأول: بحمل المسح علی الغسل، فإن قال الشیعة یلزم من ذلک الجمع بین الحقیقة و المجاز و هو ممتنع، قلنا: لا یلزم ذلک، لأنّا نقدّر لفظ اغسلوا قبل بأرجلکم أیضا، و إذا تعدد اللّفظ فلا بأس أن یتعدد المعنی، فالمسح الّذی یتعلّق بالرءوس حقیقی و المتعلق بالأرجل مجازی.

الثانی: أن الجرّ بالجوار و هو بالتنزیل کثیر الوقوع، فتئول قراءة الجرّ إلی قراءة النّصب، و جوّز سیبویه، و الأخفش، و أبو البقاء و سائر المحققین من النحاة جر الجوار بالنعت و العطف، أما النعت فکقوله تعالی: عَذابَ یَوْمٍ أَلِیمٍ

[هود:

۲۶] فقد جر (ألیم) بمجاورة (یوم) مع أنه نعت للعذاب، و أما العطف فکقوله تعالی: حُورٌ عِینٌ کَأَمْثالِ اللُّؤْلُؤِ الْمَکْنُونِ

[الواقعة: ۲۲- ۲۳] علی قراءة حمزة و الکسائی، فإنه مجرور بمجاورة: بِأَکْوابٍ وَ أَبارِیقَ

[الواقعة: ۱۸] مع أنه معطوف

الآلوسی و التشیع، ص: ۴۶

علی: وِلْدانٌ مُخَلَّدُونَ

[الواقعة: ۱۹] و قد وقع هذا الجر فی کلام العرب العرباء فلا یلتفت إلی إنکار الزجاج وقوع جرّ الجوار فی المعطوف».

المؤلف: یرید الآلوسی و غیره من المموهین لوجه الحقائق أن یصرفوا آیة الوضوء [۱] عن وجهها، و یحملوها علی معنی لا صلة بینها و بینه، لأجل هذه التمحلات الباردة و التمویهات العاطلة التی لا یأتی احتمالها فی شیء من کلام أهل العربیة فضلا عن مثل الکتاب المنزل- لبیان تفهیم الأحکام- معجزة لنبوّة سیّد الأنام صلّی اللّه علیه و آله و سلّم.

و سأوضح لک أیها القارئ ما فی هذا الکلام من الخلط و التزویر و عدم الانتظام فی طی أمور:

فساد ما قاله الآلوسی فی آیة الوضوء فی طی أمور

الأمر الأول: (قوله): «و من مکایدهم یقولون إن أهل السنّة یخالفون القرآن».

فیقال فیه: إن کان ثمة من یقول بوجوب المسح علی الأرجل و مخالفة خصوم الشیعة له فهو اللّه تعالی فی محکم کتابه العزیز، حیث یقول لعباده المؤمنین: یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِذا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ وَ أَیْدِیَکُمْ إِلَی الْمَرافِقِ

[المائدة: ۶] و یفهم من هذا کلّ عربی حتی الغبی منهم أنه تعالی یرید منهم أن یغسلوا وجوههم و أیدیهم، و لا یرید غیره و لو أراد غیره لبیّنه لهم، و لما لم یرد منهم الغسل فصّل بین قولیه، فقال: وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِکُمْ وَ أَرْجُلَکُمْ إِلَی الْکَعْبَیْنِ

فعلمنا من هذه الآیة أنه یرید أن نمسح الرءوس و الأرجل، و لو أراد منّا غسلهما أو غسل أحدهما لعبّر به کما عبّر بالغسل فی الآیة الأولی حینما أراده، فکما لا یفهم أحد من الآیة الأولی إلّا غسل الوجوه و الأیدی فکذلک لا یفهم من الآیة الثانیة إلّا مسح الرءوس و الأرجل، و لا یجوز علی اللّه تعالی أن یقول و امسحوا و هو یرید و اغسلوا کما یزعم الآلوسی، و اللّفظ بظاهره لا یدلّ علیه و لا یفیده.

---

[۱] و هی قوله تعالی فی سورة المائدة، آیة ۶: یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِذا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ وَ أَیْدِیَکُمْ إِلَی الْمَرافِقِ وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِکُمْ وَ أَرْجُلَکُمْ إِلَی الْکَعْبَیْنِ

.الآلوسی و التشیع، ص: ۴۷

فهل تراه تعالی ملغزا مغریا بالجهل و یرید غیر ما هو الموضوع له من ظاهر کلامه، و هو قبیح یستحیل علی اللّه تعالی أن یریده، و لنضرب لک مثلا نشاهد به أنه لا یرید فی الآیة الثانیة إلّا المسح، و ذلک ما إذا قلت: (اضرب معاویة و عمرا، و أکرم علیّا و حسنا) فإنک لا تفهم من الجملة الثانیة أنک ترید ضرب حسن، و إنما تفهم منها إکرام حسن و إکرام علیّ، کما لا تفهم من الجملة الأولی إلّا ضرب معاویة و عمرو، و لو أردت خلاف ذلک من ظاهر کلامک لعدّک العقلاء من زمرة الملغزین المموهین، و الآیة من هذا القبیل لا ترید سوی غسل الوجوه و الأیدی فی الفقرة الأولی، و مسح الرءوس و الأرجل فی الفقرة الثانیة، و لیس هناک شاهد علی خلاف ما تریده مطلقا لا من ظاهرهما و لا من غیرهما، فوجب الأخذ به و العمل علیه، فلا یعدل عن الظهور لأجل التحریف الّذی یرتکبه بعض أهل الزیغ فی کتاب اللّه ابتغاء الفتنة و ابتغاء تأویله و ابتغاء تصحیح غیر الصحیح.

الأمر الثانی: قوله: «و هما قراءتا النّصب و الجرّ، و قد ثبت فی أصول الفریقین أن القراءتین المتواترتان إذا تعارضتا فی آیة واحدة».

فیقال فیه: لا یلزم من تواتر القراءتین و تساویهما فی آیة واحدة أن تکونا متعارضتین، و لیس بین قراءة من قرأ بالجر و بین من قرأ بالنصب من تعارض حتی یحتاج إلی الجمع العرفی بینهما- کما یزعم الآلوسی- إذ بتقدیر الجرّ فإنه معطوف علی (رءوسکم) فیجب الاشتراک فی الحکم علی معنی یجب مسح الأرجل، لاتفاق أهل العربیة علی أن الواو تشرک فی الإعراب و الحکم، فیثبت حکم المسح الثابت للرؤوس للأرجل أیضا، و أما بتقدیر النصب علی قراءة من قرأ به فإنه معطوف علی محلّ الرءوس إذ أن محلّها النصب، و التقدیر امسحوا رءوسکم و أرجلکم، فأین التعارض الّذی یزعم هذا الخرّاص وجوده بین القراءتین، و لعله إنما ادعی هذا التعارض الموهوم لیجمع بینهما حسبما یهوی و شاء له مذهبه، و إن کان ذلک مخالفا لما علیه أهل هذا الفن فی الجمع بین المتعارضین مطلقا، لذا تراه یقول بکلّ اطمئنان: (یحمل المسح علی الغسل جمعا) و قد عرفت عدم التعارض لکی نحتاج إلی الحمل و الجمع و الصرف و التأویل.

الآلوسی و التشیع، ص: ۴۸

و جملة القول: لیس المقام من باب التعارض بعد تسلیم تواتر القراءتین و تسلیم کون التعارض فی قراءة الآیة الواحدة فی حکم التعارض بین الآیتین، لوضوح عدم التنافی و التعارض بینهما فی شیء، و أن المتعیّن فی کلّ من القراءتین هو وجوب مسح الأرجل.

الأمر الثالث: أما قوله: «یحمل المسح علی الغسل» فیرد علیه:

أولا: بالنقض بأن نقول: إذا جاز حمل المسح علی الغسل بتقدیر اغسلوا قبل بأرجلکم جاز حمل الغسل فی الأیدی علی المسح بتقدیر

لفظ امسحوا قبل أیدیکم، و إذا تعدد اللّفظ فلا بأس أن یتعدد المعنی، و لا یختص ذلک بالآیة لو صح شیء من ذلک بل یتعدی إلی غیرها، فلو قال قائل: قتل زید و خالد بکرا، فلا یرید أن خالدا کان شریکا مع زید فی قتل بکر، و لا یکون قاتلا لبکر مع زید و لا شیء علیه شرعا، لأنّا نقدّر کلمة (أکرم) قبل خالد، فالقتل یتعلق بزید حقیقی و المتعلق بخالد مجازی، و هکذا کما یزعم- الفیلسوف العربی الکبیر الآلوسی المهول- فی لفظ المسح المتعلّق بالرءوس تبعا للأهواء و المشتهیات مما لا- یعرفه العرب فی محاوراتهم و موارد استعمالاتها، أللّهم إلّا هذا الآلوسی و أخوه الهندی، بل لا یذهب إلیه أیّ أحد من العرب.

ثانیا: لیس هذا القول من غلطات الآلوسی وحده، و إنما التقطه من وراء بعض أشیاخه من غیر تفکیر و لا تعقّل، و هو شیء اخترعه الزمخشری و غیره لما تفطّنوا إلی فساد ما تکلّفوه من العطف للقول بوجوب الغسل، فاعتذروا عن وقوع عطف الأرجل التی حکمها الغسل علی مذهبهم فی الآیة علی الرءوس التی حکمها المسح بأن قالوا: إن المراد بالمسح الغسل و إنما عبّر عنه بلفظ المسح للدلالة علی وجوب غسل الأرجل غسلا خفیفا، هذا تقریر کلام أئمة الآلوسی هذا، و لیس فیهم من یزعم ما زعمه من التعارض بین القراءتین و أنه یحمل المسح علی إرادة الغسل، و لو تفطّن إلی معنی کلامه قبل إیراده لسبق لسانه إلی إختیار ما ذکرنا.

و أما الاعتذار المذکور فهو أشدّ فسادا من العطف علی وجوهکم لتصحیح الغسل لکونه من استعمال اللّفظ الواحد، و هو المسح الموضوع له معنی واحد،

الآلوسی و التشیع، ص: ۴۹

و هو المسح فی أکثر من معنی و هو لا- یجوز حتی علی القول بجواز استعمال المشترک اللّفظی فی أکثر من معنی، و أعطف علیه فساد قوله: (و إنما عبّر عنه بلفظ المسح للدلالة علی وجوب غسل الأرجل غسلا خفیفا) و ذلک لعدم دلالة المسح علی وجوب الغسل مطلقا حتی یعبّر به عنه و یرید الدلالة علیه، لأن المسح هو غیر الغسل لفظا و معنی، فلا یکون التعبیر عن أحدهما تعبیرا عن الآخر، و لو أراد الغسل لعبّر به أو بما یدلّ علیه و لو بالقرینة، ألا تراه لما أراد غسل الوجوه و الأیدی عبّر به و لم یعبّر بغیره، و کذا الحال لمّا أراد مسح الرءوس و الأرجل عبّر بالمسح لا بغیره، و إنما عبّر بلفظ المسح للدلالة علی أنه یرید معناه المطابقی و هو المسح.

و الخلاصة أن المسح غیر الغسل لغة و عرفا و شرعا، و لا یدلّ المسح علی الغسل بإحدی الدلالات المنطقیة لا بالمطابقة و لا بالتضمن و لا بالالتزام، و الموجود فی الفقرة الثانیة من الآیة هو المسح، فکیف یا تری ینقلب إلی الغسل؟! و لأی شیء جاز حمله علی الغسل و هو لا یفیده و لا یدلّ علیه و لا یجوز الاعتماد فیه علی هوی النفس، کما لا یجوز أن یقول من له عقل إن اللّه یقول و امسحوا و یرید اغسلوا، أو أنه کان عاجزا من أن یقول اغسلوا لو کان یرید الغسل، أو أن الآلوسی یرید غیر ما یرید اللّه، و هل إرادته الغسل إلّا من قبیل:

أراد اللّه المسح و أردت الغسل و حینئذ نقول له: نحن نرید ما أراد اللّه لا ما أراده الّذین: یُحَرِّفُونَ الْکَلِمَ عَنْ مَواضِعِهِ وَ نَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُکِّرُوا

[المائدة: ۱۳] و یتقولون علی اللّه و یکذبون علیه، و ینسبون إلیه النقص و العیب، و هو المستحق لکلّ کمال أنفس، و کیف یتجرأ من له دین أن یصرف الآیة عن معناها و یسلخها عن وجه دلالتها تبعا لهوی النفس، الأمر الّذی جعله الآلوسی أصلا یسیر علیه فی کتابه، لذا تراه یحمل ظواهر الآیات المحکمات و نصوص القرآن الواضحات علی خلاف ما یرید اللّه تعالی من ظاهرها.

الأمر الرابع: قوله: «إن الجرّ بالجوار و هو فی التنزیل کثیر الوقوع، فتئول قراءة الجرّ إلی قراءة النصب».

الآلوسی و التشیع، ص: ۵۰

فیقال فیه، أولا: أن المنصوص علیه عند أهل العربیة أن تغییر الإعراب بالمجاورة من الشواذّ الّذی لا یقع فی کلام الفصحاء، مع أنه من القیاس فی اللغة و القیاس فیها باطل، لأنها مستفادة من الاستقراء فلا یجوز فیها القیاس لخروجه عن کلام العرب و عمّا کانوا یستعملونه فی کلامهم، و إذا خرج إلی هذا الحدّ من الشذوذ نظیر ما ورد شاذا فی نصب الفاعل فیستحیل حمل کلام اللّه تعالی علیه.

ثانیا: قد صرّح جماعة من اللّغویین بامتناع الإعراب بالمجاورة فی کتاب اللّه، بل صرّح غیر واحد بعدم جوازه مطلقا و منهم الأخفش، فإنه صرّح بعدم ورود الإعراب بالمجاورة فی کتاب اللّه فکیف یصح حمله علیه مع إنکار مثل هذا من علماء اللّغة.

ثالثا: إن الإعراب بالمجاورة بتقدیر جوازه إنما یسوغ بشرطین، الأول:

عدم وقوع الفصل بحرف الجرّ و نحوه کما ذکروه فی الأمثلة، کقولهم: (جحر ضبّ خرب) و ذلک بخلاف الآیة، فإن حرف العطف فیها جاء فاصلا بین الجملتین للدلالة علی إرادة حکمین کلّ واحد منهما متعلق بموضوعین فی الخارج، الأول:

غسل الوجوه و الأیدی، و الثانی: مسح الرءوس و الأرجل.

الشرط الثانی: عدم وقوع الالتباس فی المعنی لدی السّامع کما فی المثال، فإن کون (خرب) صفة (لجحر) لا (لضبّ) یعرفه کلّ من ترعرع قلیلا عن رتبة العوام، بخلاف ذلک فی الآیة لوقوع الالتباس بالعطف لدی السّامع بین کونه معطوفا علی ما یلیه أو معطوفا علی المعطوف فی الجملة السّابقة.

أما علی قراءة النصب، فهو معطوف علی محلّ الرءوس، لأن محلّها النصب علی المفعولیة و هو کثیر الوقوع فی کلام الفصحاء، و القرآن مشحون بذلک، فیلزم تأویل قراءة النصب إلی قراءة الجرّ کذلک لأنه کثیر الوقوع فی القرآن، إلحاقا للفرد المشکوک بالأعمّ الأغلب، و الإعراب بالمجاورة شاذّ نادر بل غیر واقع لا کما یزعمون فالجمع الّذی زعمه الآلوسی لتصحیح مذهبه معکوس علیه و مردود علی وجهه، فیقوی حینئذ تأویل قراءة النصب بالجرّ علی فرض التعارض لا تأویل قراءة الجرّ بالنصب لشذوذه بل لامتناعه رأسا.

الآلوسی و التشیع، ص: ۵۱

الأمر الخامس: قوله «نقدّر لفظ اغسلوا قبل بأرجلکم».

فیقال فیه: إذا کان التقدیر و الصرف و التأویل فی ظواهر الکتاب الکریم بید الآلوسی فمتی شاء أن یقدّر قدّر، و إن کان فیما لا یمکن فیه التقدیر بدلالة القرآن، و متی شاء ألّا یقدّر لا یقدّر، و إن کان فیما یصح فیه التقدیر بدلالة الکتاب، و إذا کان کلّ قول لم یشفع بدلیل و لم یعضد ببرهان یستقبله النّاس باحتفال و إجلال إذن فلیتبوأ کلّ من الآلوسی و ذلک الهندی مقعدا لیشار إلیهما بالبنان.

فالآلوسی یری أن اللّه تعالی لا یستطیع أن یثبت لفظة اغسلوا قبل أرجلکم لو کان یفید ما یبتغیه، أو یری أنه تعالی لا یستطیع بیانه، فأوکل أمر بیانه إلی (شیخ الإسلام) الآلوسی، أو یری أن فی اللّه عیّا من أن یثبت لفظة اغسلوا قبل أرجلکم لیدلّ- لو کان فیه دلالة- علی ما یریده الآلوسی، و لا شک فی أن مثل هذا النوع من التصرف و التأویل فی آیات القرآن الکریم یغمز فی إیمان صاحبه.

الأمر السّادس: قوله: «و جوّز سائر المحققین جرّ الجوار فی النعت و العطف».

فیقال فیه: أما قوله تعالی: عَذابَ یَوْمٍ أَلِیمٍ

[هود: ۲۶] فلا ربط له بما نحن فیه لوجود القرینة الحالیة فیه، فإن کون ألیم صفة للعذاب لا لیوم یعرفه کلّ عربی، و مثله لا یصلح أن یکون شاهدا علی شیء من ذلک مطلقا، فکیف یقاس هذا علی ذاک و بینهما بون شاسع، أضف إلی ذلک بطلان القیاس فی مثل ذلک فی اللّغة.

و أما قوله تعالی: وَ حُورٌ عِینٌ

[الواقعة: ۲۲] علی قراءة من قرأ بالجرّ فمع أن أکثر القرّاء قرأ بالرفع و لم یقرأ بالجرّ غیر حمزة و الکسائی فلیس معطوفا علی:

بِأَکْوابٍ وَ أَبارِیقَ

[الواقعة: ۱۸] کما توهمه الآلوسی، فهذا أبو علیّ الفارسی یقول فی کتابه الحجّة: هو عطف علی قوله تعالی: أُولئِکَ الْمُقَرَّبُونَ فِی جَنَّاتِ النَّعِیمِ

[الواقعة: ۱۹- ۱۲] و یکون قد حذف المضاف و تقدیره أولئک فی جنّات نعیم و فی مقارنة حور العین أو معاشرة حور العین.

الآلوسی و التشیع، ص: ۵۲

الأمر السّابع: قوله: «و لا یلتفت إلی إنکار الزجّاج وقوع جرّ الجوار فی المعطوف».

فیقال فیه: إذا کان لا یلتفت إلی إنکار الزجاج و غیره من علماء اللّغة فأی عاقل یا تری یلتفت إلی مزاعم الجاهلین کالآلوسی و أخیه الهندی، و یترک قول هؤلاء العلماء من أهل اللّغة، ثم لم یکن هذا من قول الزجّاج وحده بل هو قول کثیرین غیره من اللّغویین، فإنهم صرّحوا بامتناع وقوع ذلک فی کلام أحد الفصحاء فکیف بکلام اللّه تعالی، فعدم وقوعه فیه أولی، هذا کلّه فیما إذا کانت الآیة داخلة فی مورد جرّ الجوار، أما إذا لم تکن من موارده- کما هو الصحیح- فلا یکون شاملا لها مطلقا، فلما ذا إذن کلّ هذا الطنین السّمج و الأنین المزعج من الآلوسی حول الآیة، و جلب جرّ الجوار فی النعت و العطف علیها و هی واضحة لا غموض فیها و لا التباس، و یفهم منها کلّ عربی له فهم مستقیم و ذوق سلیم أنها ترید غسل الوجوه و الأیدی و مسح الرءوس و الأرجل، و من أی یا تری یفهم العربی من الفقرة المشتملة علی الأمر بمسح الرءوس و الأرجل أنها ترید مسح الرءوس و غسل الأرجل، فقل عربیا و أنطق عربیا و لا تقل ما لا تفهمه العرب، فإن العرب یقولون بامتناع وقوع شیء من ذلک فی کلام الفصحاء، فکیف یجوز وقوعه فی کلام اللّه الّذی لا أفصح منه أبدا مطلقا.

فیما حکاه عن الشیعة فی الجمع بین القراءتین

قال الآلوسی فی ص: (۲۰): «و قد ذکر الشیعة فی الجمع بین القراءتین وجهین، الأول: أن تعطف قراءة النصب علی محلّ رءوسکم لا علی المنصوب السّابق لاستلزامه الفصل بین المعطوف و المعطوف علیه بجملة أجنبیة، فحینئذ حکم الأرجل حکم الرءوس.

الثانی: أن الواو فیه بمعنی مع کقولهم استوی الماء و الخشبة.

و فی کلا الوجهین نظر من وجوه، أما الأول: فلان العطف علی المحلّ خلاف الظاهر بإجماع الفریقین، و قد استدلّوا علی خلاف الظاهر بقراءة الجرّ فقد سبق وجه رجوعها إلی قراءة النصب، علی أنها لا تدل علی مدّعاهم لاحتمال جرّ

الآلوسی و التشیع، ص: ۵۳

الجوار، و أما ثانیا: فلأن استلزام الفصل بجملة أجنبیة إنما یخل إذا لم یکن جملة و امسحوا برءوسکم لها تعلّق بما قبلها، و أما إذا قلنا إن المعنی و امسحوا بعد الغسل برءوسکم فلا فصل کما هو مذهب أکثر أهل السنّة، و أما ثالثا: فلأنه لو عطف و أرجلکم علی محلّ رءوسکم جاز لنا أن نفهم منه معنی الغسل، لأن من القواعد المقررة فی العربیة أنه إذا اجتمع فعلان متقاربان بحسب المعنی جاز حذف أحدهما و عطف متعلق المذکور، و من ذلک قول لبید بن ربیعة العادی:

فعلی فروع الأیهقان و أطفلت بالجبلتین ظباؤها و نعامها

أی باضت نعامها فإن النعام لا تلد بل تبیض، إلی أن قال: و منه قول الأعرابی: علفتها تبنا و ماء باردا أی سقیتها، و أما رابعا: فلأن حمل الواو علی معنی مع بدون قرینة لا یجوز، و لا قرینة هاهنا بل القرینة علی خلافه لما تبیّن من وجوه التطبیق هذا، و لمّا حصل الجمع بین الفریقین و لزم الترجیح رجع المحققون إلی سنّة خیر الوری إذ هی المبیّنة لمعانی القرآن المجید، إلی أن قال: و قد کان (علیه الصّلاة و السّلام) و یتوضأ فی الیوم و اللّیلة خمس مرات علی رءوس الأشهاد لأجل التعلیم، و لم یرو واحد و لو بطریق الآحاد أنه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم مسح الرجلین، إلی أن قال: و قد روی الجمیع غسلهما بروایات متواترة، و قد اعترف بذلک الشیعة إلّا أنهم یقولون قد روی لنا المسح عن الأئمة، و ما روی أهل السنّة عن أولئک الأئمة فهو محمول علی التقیة، هذا مع أن روایات غسل الرجلین عن الأئمة ثابت فی کتب الإمامیة الصحیحة المعتبرة، إلی أن قال: و لنذکر ما ورد فی کتبهم من روایات غسل الرجلین التی لم یتصدّ أحد منهم للطعن فیها.

فقد روی العیاشی، عن علیّ بن حمزة، قال: سألت أبا هریرة عن القدمین، فقال: تغسلان غسلا.

و

روی محمّد بن النعمان، عن أبی بصیر، عن أبی عبد اللّه علیه السّلام: إذا نسیت رأسک حتی تغسل رجلیک فامسح رأسک ثم اغسل رجلیک، و هذا الحدیث أیضا رواه الکافی، و أبو جعفر الطوسی، بأسانید صحیحة

، و لا یمکن حملها علی التقیة لأن المخاطب شیعی خاص.

الآلوسی و التشیع، ص: ۵۴

إلی أن قال: و کلّ ما یروونه فی هذه المسألة عن أحد أئمة أهل السنّة فهو إفک و زور، فقد تبیّن أن هذا الکید صار فی نحورهم و دلّ بمخالفتهم للنصوص القرآنیة علی کفرهم» انتهی.

المؤلف: اللّه ما أکذب هذا الرجل و ما أقلّ حیاءه، و ما أضلّ فی تلک المزاعم عقله، و أنت تراه من خلال هذه المفتریات قد حکم بکفر الشیعة و خروجهم عن الإسلام.

الجواب علی أقواله من وجوه

و سنجیبه عن مفترياته و أکاذیبه التی حاول أن یخلب بها أبصار الجاهلین من أتباعه، و إلیک نصّ الجواب من وجوه:

الأول: قوله: «فلأن العطف علی المحلّ خلاف الظاهر بإجماع الفریقین».

منقوض، بأن العطف علی قراءة الجرّ علی الوجوه خلاف الظاهر بإجماع الفریقین، و أما قوله: (و قد سبق رجوعها إلی قراءة النّصب) فقد عرفت فساد هذا الرجوع، و أن الأمر فیه معکوس علیه و مردود علی ناصیته، و أما قوله: (علی أنه لا یدل علی مدّعاهم لوجود احتمال جرّ الجوار) فمدخول مضافا إلی أنه مناقض لزعمه تواتر القراءتین، علی معنی لا یتأتی و الحالة هذه احتماله أن وجود احتمال النصب بالعطف علی محلّ الرءوس یمنع من رجوع قراءة الجرّ إلی قراءة النّصب، بل احتمال کونه معطوفا علی الرءوس فی قراءة الجرّ یؤکد المنع فی عدم رجوعه إلی قراءة النصب بالعطف علی لفظ الأیدی، فلا یدلّ علی مدّعی الآلوسی فی شیء، و العطف علی المحلّ مشهور عند أعلام اللّغة، بخلاف ذلک فی جرّ الجوار فإنه شاذّ لا یلتفت إلیه عندهم، علی أن العطف علی المحلّ أولی من جرّ الجوار لأمرین:

الأول: القرب، و هو معتبر فی اللّغة، فإنهم اتفقوا علی مثل ضرب عیسی موسی أن الأقرب إلی الفعل هو الفاعل، و کذلک جعلوا أقرب الفعلین إلی المعمول عاملا، و هو معلوم من لغتهم، و فی العطف علی لفظ الأیدی تفوت هذه الأولویة الملحوظة بعین الإعتبار فی اللّغة.

الآلوسی و التشیع، ص: ۵۵

الأمر الثانی: أنه من القبیح فی لغة العرب الانتقال من حکم قبل تمامه إلی حکم آخر غیر مشارک و لا مناسب له، بل فیه إغراء بالجهل لظهوره فی العطف علی ما قبله مع عدم الفصل، و هذا هو الموافق للعربیة الصحیحة الفصیحة و یعرفه کلّ عربی حتی الغبی، و لا شک فی أن کلام اللّه من أفصح کلام العرب، کما أن الإغراء بالجهل من سائر النّاس قبیح، فکیف من اللّطیف الخبیر الغنیّ المطلق فإن نسبة ذلک إلیه أقبح، فکیف استساغ هذا الآلوسی حمل کلام اللّه تعالی علیه.

الوجه الثانی: قوله: «فلأن استلزام الفصل بجملة أجنبیة إنما یخلّ إذا لم یکن جملة: امسحوا برءوسکم، لها تعلّق بما قبلها».

فیقال فیه: أیّ تعلّق یا تری یکون بین الجملتین- کما یزعم- و موضوع الحکم فی الجملة الأولی هو غیره فی الجملة الثانیة، فإن موضوع الحکم فی الجملة الأولی هو غسل الوجوه و الأیدی و موضوعه فی الجملة الثانیة هو مسح الرءوس و الأرجل، فأیّ تعلّق للثانیة بما قبلها و أیّة صلة تجدها بین الحکم بوجوب غسل الوجوه و الأیدی و بین مسح الرءوس و الأرجل و هما مختلفان موضوعا و حکما صغری و کبری، و لو فرضنا جدلا أن جملة امسحوا لها تعلّق بما قبلها فإن شیئا من ذلک لا یرفع غائلة الالتباس، و لا یزیل الإغراء بالجهل لحکومة الظهور علی إرادة مسح الأرجل بمقتضی عطفه علی الرءوس المحکومة بوجوب المسح علی خلافه.

الوجه الثالث: قوله: «أما إذا قلنا إن المعنی و امسحوا بعد الغسل برءوسکم فلا فصل».

فیقال فیه: أجل یصح هذا إذا طرح المسلمون مراد اللّه من ظاهر قوله و أخذوا بقول الآلوسی، الّذی یأخذ فی تأویل الآیات بما یهوی و شاء له هواه، لـذا تراه یقول: إذا قلنا إن المعنی و امسـحوا بعد الغسل برءوسـکم، و هل هذا إلّا عین ما یدّعیه من الآیة، فکیف یصح أن یجعل قوله دلیلا علی صـحة مـدّعاه، و کونه صار مـذهبا لأکثر أهل السـنّة کما یقول فهو یـدلّ علی أن هناک الکثیر من أهل السـنة لا یذهبون هذا المذهب، و یوافقون الشیعة علی مذهبهم، فیکون ذلک إجماعا من

الآلوسی و التشیع، ص: ۵۶

الفریقین، و الحجّة فی المجمع علیه بینهم دون ما اختلفوا فیه فإنه لا حجّة فیه، علی أن ذلک مناقض لقوله: و قد روی الجمیع غسـلهما بروایـات متواترة، فـإن وجود الکثیر من أهـل السـنّة المخـالف لأـکثرهم یمنع من تواترهـا، کما أنه مناقض لقوله: و لم یرو واحـد و لو بطریق الآحـاد أنه صـلّی اللّه علیه و آله و سـلّم مسـح الرجلین، لأـن ذهـاب الکثیر منهم إلی وجوب المسـح یعنی وجود روایات کثیرة عنـدهم یروونها فی وجوب المسـح کما هو مـذهب الشـیعة، و مناقض أیضا لقوله: و کلّ ما یروونه فی هذه المسألة عن أحد أئمة أهل السـنّة فهو إفک و زور، لأن اعترافه بـذهاب الکثیر من أئمـة أهل السـنّة إلی وجوب المسـح یعنی وجود ما یروونه فی هذه المسألة من الروایات فی وجوبه.

فالآلوسـی الّذی یکتب ما لا یفهم، و لا یفهم ما یکتب، إما أن یقول ببطلان مذهب الکثیر من أهل السـنّة الذاهبین إلی وجوب المسـح خلافا لأکثرهم، و أن ما یروونه فی هـذه المسألـة فهو إفک و زور، أو لا یقول ذلک، فإن قال بالأول فقد أبطل مذهب الکثیر من أهل السـنّة دون أن یمسّ مذهب الشـیعة بشـیء، و إن قال بالثانی فقد أبطل مذهب أکثرهم دون مذهب الشیعة، و أیّا کان فهو دلیل واضح علی تناقضه و بطلان مذهبه، وهب أنه صار مذهبا لأکثر أهل السـنّة إلّا أن ذلک لا یقتضـی أن یترک الآخرون قول ربّهم و سـنّة نبیّهم صلّی اللّه علیـه و آله و سـلّم فی قـوله و فعله و تقریره صـلّی اللّه علیه و آله و سـلّم لأجـل أن أکـثرهم یرون خلافهمـا و یعملـون علی العکس من أمرهما، و لا شک فی أن امرأ یختار خلاف ما یختاره اللّه تعالی و یریده لهو فی ضلال مبین.

الوجه الرابع: قوله: «علی أنه لو عطف و أرجلکم علی محلّ رءوسکم جاز لنا أن نفهم منه معنی الغسل».

فیقـال فیه: من أین یـا تری فهم الآلوسـی أنه یجوز من عطف الأرجـل علی محـلّ الرءوس أن یفهم منه معنی الغسـل، و محـلّ الرءوس النصب علی المفعولیـة و حکمها المسـح، و التقـدیر: (و امسـحوا رءوسـکم و أرجلکم) فلا یفهم منه إلّا مسـح الأرجل؟ و إنما ارتکب الآلوسـی هـذا الخطأ لیوهم أن الحمل علی محلّ الرءوس یفیـد معنی الغسل، و یقابل هـذا بأن نقول إن جرّ الجوار فی العطف فی قوله تعالی:

الآلوسی و التشیع، ص: ۵۷

وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِکُمْ وَ أَرْجُلَکُمْ

أیضـا یفیـد معنی المسـح، فاحتمـال إرادة المسـح من جرّ الجوار فی العطف فی الآیـة یمنع من احتمـال إرادة الغسل، علی أن أرجلکم منصوب بنزع الخافض علی قراءة النصب و هو کثیر الوقوع فی القرآن و فی لغـة العرب، فلا یدلّ علی کونه معطوفا علی لفظ الأیدی و لا یفهم منها الغسل مطلقا.

الوجه الخامس: قوله: «من القواعد المقرّرة فی العربیة أنه إذا اجتمع فعلان متقاربان بحسب المعنی جاز حذف أحدهما».

فیقال فیه: کان علی الآلوسی أن یذکر لنا ما هی العلاقة بین ما جاء علی ذکره هنا و بین محلّ النزاع، إذ لا حذف فی الآیة حتی یعطف متعلّق المحـذوف علی متعلّق المـذکور- کما زعمه فیما أورده من المثال- الأمر الّذی یشـهد علیه بأنه یکتب و لا یشـعر بما یکتب فهو یکتب بشهوة و عاطفة مذهبیة، لذا تراه یتخبط فی بحثه خبط عشواء، علی أنه لا یقاس ما جاء به من المثال علی الآیة لوجود القرینة فیه و عـدمها فیهـا، و من حیث أنه أهمـل ذلـک و لم یأت علی ذکره علمنا أن ذلک من خرصه و تمویهه، یحاول به تصـحیح ما هو باطل

بالباطل و هیهات له ذلک.

الوجه السّادس: قوله: «فلأن حمل الواو علی معنی (مع) بدون قرینة لا یجوز».

فیقال فیه: أولا: إذا کنت تعترف أن الحمل علی خلاف الظاهر بدون قرینة لا یجوز فکیف إذن جاز لک أن تحمل المسح علی الغسل فی الآیة بدون قرینة، فالآلوسی إما أن یقول بجواز حمل الظاهر علی خلاف ظاهره بدون قرینة أو لا یقول به، فإن قال بالأول- و هو قوله- بطل قوله الثانی، و إن قال بالثانی- و هو قوله- بطل قوله الأول، و حسبک هذا دلیلا علی بطلان مذهبه.

ثانیا: متی قالت الشیعة إن الواو فی الآیة بمعنی مع- و إن کانت تفیده- و أین قالوا و من هم الناقلون له، و أیّ حاجة بهم إلی أن یقولوا بأن الواو فیها بمعنی مع و هی بمعناها تفید الاشتراک فی المعنی و الحکم، و أن حکم المسح الثابت للرؤوس ثابت للأرجل بمقتضاها فی اللّغة، و لقد أثبتت الشیعة غیر مرّة أن

الآلوسی و التشیع، ص: ۵۸

العطف هاهنا علی الأیدی ممتنع لا یجوز المصیر إلیه لأنه مبطل لقراءة الجرّ للتنافی بینهما، و قد اعترف الآلوسی بتواتر قراءة الجرّ، و قوله: و العطف علی لفظ الأیدی یؤکد لک کمال المناقضة بین قولیه إذ لا یبقی معه محلّ لقراءة الجرّ، لأن لفظ الأیدی منصوب لفظا و محلّا، و هذا بخلاف العطف علی الموضع، لأن به یحصل التوفیق بین القراءتین فیتعیّن المصیر إلیه، و هذا هو الجمع الصحیح إن کان هناک تعارض بین القراءتین دون ما زعمه هذا الآلوسی.

الوجه السّابع: قوله: «و لمّا حصل الجمع بین الفریقین لزم الترجیح».

فیقال فیه: لقد أثبتنا أن الآیة لا دلالة فیها علی إرادة غسل الأرجل، بل تدلّ بوضوح علی وجوب مسحها و حرمة غسلها، و أن العطف علی لفظ الأیدی ممتنع لغة، و العطف علی محلّ الرءوس علی قراءة النّصب هو المتعیّن، و مما یضحک الثاکل الحزین قول هذا الجاهل: (و لمّا حصل الجمع بین الفریقین لزم الترجیح) بربّک قل لی أیها الناقد إذا کان یعترف بحصول الجمع بین الفریقین- إن أراد به القراءتین- فبأی وجه یا تری یلزم الترجیح، فإن المرجح إنما یلتمس فی ترجیح أحد المتکافئین فیما إذا کانا متعارضین مطلقا، و لم یمکن الجمع بینهما علی ما تقتضیه قواعد فن الجمع بین المتعارضات، أما مع إمکان الجمع و حصوله- کما یزعم هذا الآلوسی- فلا یبقی محلّ للترجیح فی شیء، و إن أراد بالفریقین فی قوله: (بین الفریقین) حصول الجمع و الوفاق بین المتخاصمین من أهل السنّة و الشیعة فی هذه المسألة، و رجوع أکثر أهل السنّة إلی مذهب الشیعة أو رجوع الشیعة إلی أکثرهم فأقبح فسادا من دعوی حصوله الجمع بین القراءتین، فإنه ما برح مخالفا لنصّ الکتاب فی غسلهما حتی هلک علیه، و لا زال خصومه موافقین لنصوص القرآن فی مسحهما من زمن النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و الأئمة الطاهرین من آله و عصر الصحابة و التابعین و تابعیهم إلی الیوم، و ما بعده حتی قیام الساعة.

الثامن ما رواه أهل السنّة فی وجوب مسح القدمین

الوجه الثامن: قوله: «و لم یرو أحد و لو بطریق الآحاد أنه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم مسح الرجلین».

الآلوسی و التشیع، ص: ۵۹

فیقال فیه: من أین لک أیها الخرّاص أنه لم یرو أحد أن النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم مسح علی الرجلین، إذ لا یجوز لک أن تنفیه و أنت لم تحط به خبرا، و إذا فعلت ذلک نفیت أشیاء کثیرة واردة و الجهل بالشیء لا یکون علما بعدمه فکیف ینفی ذلک مع وروده، أما الشیعة فإنهم یروون عن أئمتهم أعدال کتاب اللّه وجوب مسحهما، و لم یرد من طریقهم ما یدلّ علی الغسل مطلقا، و ما کان رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و أهل بیته علیهم السّلام لیخالفوا کتاب اللّه و هم یتّبعون سوره و یقتفون أثره، و للشیعة برسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم الأسوة الحسنة.

و أما أهل السنّة فقد روی جماعة من أعلامهم وجوب مسحهما، و أن الأمین جبرائیل علیه السّلام نزل من عند اللّه تعالی بمسحهما و أبی الناس إلّا غسلهما، لذا ذهب جماعة کثیرة من علماء أهل السنّة إلی وجوب مسحهما [۱] و قد اعترف الآلوسی بذلک، حیث قال: (إن وجوب الغسل هو مذهب أکثر أهل السنّة) و هو یرشد إلی أن الکثیر من أهل السنّة ذهبوا إلی وجوب المسح فراجع (ص: ۱۲۴).

من الجزء الأول من المسند للإمام عند أهل السنّة أحمد بن حنبل، و

فیه: (أن النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم مسح علی ظاهر القدمین)

و فعله حجّة لا فعل غیره، و الحجّة فی هذا لأنه متفق علیه بین الفریقین، و ما کان مخالفا له فهو شاذّ لا یلتفت إلیه، و إن صار مذهبا للآلوسی و غیره، و

فی الحدیث: (ید اللّه مع الجماعة، فمن شذّ فإلی النّار) [۲].

و قد ذهب جماعة من الصحابة و غیرهم إلی وجوب مسح القدمین، فمنهم:

سیّد الأئمة من آل رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أمیر المؤمنین علیّ بن أبی طالب علیه السّلام و ابن عباس (حبر الأمة) و أنس بن مالک، و به قال أبو العالیه، و عکرمة و ذهب جماعة إلی التخییر بین المسح و الغسل، منهم: ابن جریر الطبری، و أبو الحسن البصری،

---

[۱] تجد ذلک فی (ص: ۱۱۸) من الجزء الثانی من میزان الشعرانی من الطبعة الثالثة سنة (۱۳۴۴ ه).

و فیه یقول: إن جماعة کثیرة من علماء أهل السنّة ذهبوا إلی وجوب المسح علی القدمین.

[۲] أخرجه الترمذی فی سننه (ص: ۳۹۰) من جزئه الثانی، و السیوطی فی جامعه الصغیر (ص: ۱۷۸) من جزئه الثانی، مقتصرا علی قوله: (ید اللّه مع الجماعة)

و معناه ثابت الصحّة علی ما فی سنن الترمذی.

الآلوسی و التشیع، ص: ۶۰

و قد صرّح السّخاوی من أکابر علماء أهل السنة فی شرحه علی المنظومة للجزری:

أن المعتمد أن لیس فی مسند أحمد بن حنبل شیء موضوع، و

یقول السیوطی- من شیوخ أهل السنّة- فی الدر المنثور (ص: ۲۶۲) من جزئه الثانی، فی تفسیر آیة الوضوء فی سورة المائدة، مرفوعا: إن رسول اللّه قال: (لا تتم صلاة أحدکم حتی یسبغ الوضوء کما أمره اللّه، یغسل وجهه و یدیه إلی المرفقین، و یمسح برأسه و رجلیه إلی الکعبین)

و فیه عن ابن عباس: (الوضوء غسلتان و مسحتان) و فیه عن ابن جریر، عن الشعبی قال: (نزل جبریل بالمسح علی القدمین) و فیه عن ابن عباس، قال: (أبی النّاس إلّا الغسل، و لا أجد فی کتاب اللّه إلّا المسح) و هکذا أخرجه ابن حجر العسقلانی فی کتابه فتح الباری فی شرح حدیث البخاری (ص:

۱۸۷) من جزئه الأول، فراجع ثمة حتی تعلم أن وجوب مسح القدمین ثابت عند الفریقین.

و لکن الآلوسی و غیره من المتطفلین علی الإسلام المنتحلین لبعض أحکامه أبوا إلّا الغسل، إنکارا علی اللّه و جحودا لوحیه و خلافا لرسوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فإذا کان هذا کلّه ثابتا فی صحیح أهل السنّة، و قد فعله رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و أهل بیته علیهم السّلام و السّابقون الأوّلون من المهاجرین و الأنصار و الّذین أتبعوهم بإحسان، و فعله کثیرون من علماء أهل السنّة فلا یهمنا بعد ذلک أن ینکره الآلوسی.

الشیعة لم ترو روایة الغسل

الوجه التاسع: قوله: «و قد روی الجمّ الغفیر غسلهما بروایات متواترة».

فیقال فیه: متی روی الشیعة ذلک و أین روته؟ و فی أی کتاب سطّرته؟ و من هم الناقلون له؟ فهذه أسئلة یجب الجواب عنها، و لما أهمل الجواب عنها و لم یأت بغیر الکلام الفارغ علمنا أن ذلک من کذبه و زوره، و الحق الّذی لا ریب فیه أنه لم یرو أحد من الشیعة عن طریق أهل البیت علیهم السّلام ما یدلّ علی غسل الأرجل، و إنما المروی عنهم و فی کتبهم- سواء فی ذلک الحدیث أو التفسیر عن أئمتهم علیهم السّلام- هو وجوب مسحهما و أن غسلهما بدعة.

الوجه العاشر: قوله: «و اعترف الشیعة بذلک».

الآلوسی و التشیع، ص: ۶۱

فیقال فیه: أرنا واحدا من الشیعة یعترف بروایات الغسل، و کیف یا تری یعترفون بها و هم قدیما و حدیثا لا یعتمدون فی أحکامهم إلّا علی أهل البیت علیهم السّلام و یرون أن کلّ شیء یرد عن غیر طریقهم فهو جهل و ضلال، فإذا کان هذا شأنهم فی أخذ الأحکام و أنهم لا یعتمدون فی النقل علی غیر طریق شیعتهم و مواليهم، فکیف یزعم هذا الآلوسی أنهم یعترفون بروایات الغسل و هی مخالفة للضروری من مذهب أئمتهم، فروایات الغسل لیست من روایاتهم و لا یعرفونها مطلقا.

الحادی عشر: قوله: «و فعل رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم سالم عن المعارض بین الفریقین».

فیقال فیه: قد عرفت من الأحادیث التی أخرجها لنا حفاظ أهل السنّة أن فعل النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و صحابته الکرام کان علی مسح الرجلین دون غسلهما، و فعله هذا سالم عن المعارض باتفاق الفریقین، لثبوت ذلک فی صحاح الطائفتین، کما ألمعنا من ذهاب الکثیر من علماء أهل السنّة إلی وجوب مسح الأرجل و عدم جواز غسلهما، و کما یقتضیه فحوی کلام الآلوسی- المارّ ذکره- من أن الغسل صار مذهبا لأکثر أهل السنّة فهو مذهب لأکثرهم دون جمیعهم، و علیه یکون المجمع علی وجوبه بین الفریقین هو مسح الرجلین، فیتعیّن الأخذ به و ترک المختلف فیه لأنه المجمع علیه لا ریب فیه، فروایة غسل الأرجل موضوعة لا أصل لها، و ذهاب الآلوسی و غیره إلی مضمونها مع مخالفتها لنصّ القرآن و فعل رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لا یخرجها عن الوضع و التزویر، لا سیّما و قد أعرض أکثر المسلمین من أهل السنّة و الشیعة عنها، فلا یجوز للآلوسی و غیره من العوام أن یأخذوا بها، و قد اختلف علماؤهم فیها فالواجب علیهم أن یأخذوا بما هو المتفق علیه بین العلماء و هو المسح، لأنه مبرئ للذمة من التکلیف الواقعی بالیقین، فإن اشتغال الذمة بالیقین یستدعی الیقین بالبراءة و هو لا یحصل إلّا بمسح القدمین لا بغیره، لأنه هو الّذی فعله رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و الّذین کانوا معه من أهل بیته و أصحابه، و هو المستفاد من ظاهر الآیة لا سواه، بل هو الّذی لا خلاف فی صحة روایته بین أهل الإسلام.

الوجه الثانی عشر: قوله: «و قد روی العیاشی عن أبی هریرة».

الآلوسی و التشیع، ص: ۶۲

فیقال فیه: إن أبا هریرة و غیره ممن هو مثله لیسوا من رواة الشیعة، و لا یعتمد الشیعة علی نقلهم عن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أو عن أحد الأئمة من أهل بیته علیهم السّلام و یکفی فی ردّها علی عقبها، و أنها من وضع الأفّاکین کون الراوی لها أبا هریرة [۱]

و لقد فات الآلوسی أن یتمثل بقول الشاعر العربی:

أبو هریرة تصغیر لهرّته فلا تصحّ روایات البزازین

و هل یعول فی فتوی علی خبر یحکی عن الهرّ ما هذا من الدّین

الوجه الثالث عشر: قوله: «روی محمّد بن النّعمان».

فیقال فیه: أین روی هذه الروایة؟ و فی أیّ کتاب سجّلها شیخ مشایخ الإسلام المفید (ره) إن کان یرید بمحمّد بن النعمان، محمّد بن

محمّد بن النعمان الملقب بالمفيد، فكان اللّازم عليه و هو يحاول أن يثبت ما يدّعيه أن يذكر لنا الرواية بسندها أو يشير إلى الكتاب الّذى نقلها عنه، و من حيث أنه لم يفعل ذلك و ألقى الكلام مهملا، علمنا أنه من خرصه و وضعه يريد به الإنتصار لمذهبه، و الغريب دعوى هذا الرجل أن مثل هذه الموضوعات مدوّنة فى كتب الشيعة الصحيحة، و أنه لم يتصدّ أحد منهم للطعن فيها.

فالآلوسى الجاهل يرى أنه أعلم بأحاديث الشيعة من الشيعة أنفسهم، و كأنه لا يعلم بأن الشيعة تعلم أنها من الكذب و الافتراء، و لو أنه صاغ غيرها فى غير هذا لأمكنه التمويه به على الرعاع من خصوم الشيعة و أعدائها، و لكن أنّى يمكنه التمويه بهذا و الأمر فيه أظهر من الشمس و أبيّن من الأمس، و عند الشيعة من الأحاديث المتواترة عن أئمتهم عليهم السّلام و الثابتة أيضا من طريق خصومهم، الموافقة لكتاب اللّه فى وجوب مسح القدمين ما يملأ الطوامير، على أن الرواية التى وضعها

---

[۱] و لقد كتب الشيخ الكبير محمود أبو ريّة كتابا فى أبى هريرة سمّاه: (شيخ المغيرة) أظهر فيه جرأة أبى هريرة المسرفة فى الكذب على النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و وضع الحديث عنه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و كذلك كتب علّامة جبل عامل المغفور له السيّد عبد الحسين شرف الدّين كتابا فيه سمّاه: (أبو هريرة) بيّن فيه ما وضعه أبو هريرة من الأحاديث التى لا يمكن لمن له عقل تصديق شىء منها، يجدر بالباحثين الوقوف عليهما.

الآلوسى و التشيع، ص: ۶۳

الآلوسى عن أبى هريرة و غيره من المنحرفين عن أهل البيت عليهم السّلام مخالفة للضرورى من مذهبهم من الأوّلين و الآخرين إلى قيام يوم الدين.

و أما قوله: (إن الحديث رواه أيضا الكلينى، و أبو جعفر الطوسى) فآية أخرى على إفكه و زوره لأن الباحث الورع إذا أورد حديثا فاللّازم عليه أن يذكر مصدره و الكتاب الّذى يحكيه عنه، و إلّا فلا يجوز التصديق بثبوته بمجرد الحكاية المرسلة، فإنها لا سيّما فى باب المناظرة من الخصم لا تجدى فتيلا و لا تثبت قطميرا، بل يكفى فى ردّها و الحكم عليها بالافتعال عدم إسناده لها إلى أحد كتب الطائفة التى ترجع إليها فى أخذ أحكامها، خاصة إذا كانت الرواية مخالفة للضرورى من مذهبها.

و أما قوله: «فلا يمكن حملها على التقيّة».

فيقال فيه: أنها أشبه بالسّالبة المنتفية بانتفاء موضوعها، إذا الحمل على التقيّة منوط بثبوت هذه الرواية عند الشيعة و أنها بأسانيد صحيحة، و قد عرفت أنها موضوعة لا أصل لها فى كتبهم المعتبرة، و لو سلّمنا جدلا وجودها فى كتاب من كتبهم فهى من أظهر مصاديق التقيّة و أبيّن أفرادها؛ لأنها موافقة لخصوم الشيعة و مخالفة للضرورى من مذهبهم، و كون السّائل من الشيعة لا يمنع حملها على التقيّة، فإن وجود من يخاف شرّه و بطشه من الظالمين حين السّؤال فى مجلس الخطاب هو الّذى يدعو الإمام عليه السّلام إلى استعمال التقيّة و موافقة العامة فى جوابه و عدم مجاهرة السّائل بخلافهم.

و نزيدك توضيحا أن كلّ حديث يرد فإن كان معارضا لأحاديث أهل البيت عليهم السّلام المعمول بها فهو باطل و ضلال، على أن الترجيح فى جانب أحاديثهم عليهم السّلام عند تعارضها- لو سلّمناه جدلا- و ذلك بأحاديث الثّقلين، و السّفينة، و النجوم، و باب حطّة و غيرها من المجمع عليها بين المسلمين أجمعين، الموجبة للرجوع فى أخذ أحكام الشريعة من العترة النبويّة الطّاهرة الزكيّة عليهم السّلام لأن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم أمر بالتمسّك بهم، و رتّب الضّلال على المنحرفين عنهم، كالآلوسى و غيره من الّذين يستمدون علمهم و يأخذون أحكامهم عن أمثال أبى هريرة، و كعب الأخبار ابن

الآلوسى و التشيع، ص: ۶۴

اليهودية، و سمرة بن جندب، و مروان ابن الحكم من أعداء الوصىّ و آل النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فكلّ ما ترويه الشيعة عن طريق أهل البيت عليهم السّلام واجب إتباعه، و ما يخالفه واجب طرحه خاصة إذا كان مذهبا لأكثر خصومهم و موافقا لكثيرهم.

روایة مسح القدمین ثابتة عند أهل السنّة

الرابع عشر: قوله: «و کلّ ما یروونه فی هذه المسألة عن أحد أئمة أهل السّنّة فهو إفک و زور».

فیقال فیه: إن الشیعة لم ترو عن أحد أئمة أهل السنّة وجوب المسح علی القدمین حتی یقول هذا العدوّ إن ذلک إفک و زور، و إنّما الراوی له علماء أهل السنّة أنفسهم فی کتبهم المعتبرة باعتراف الآلوسی: (إن الغسل صار مذهبا لأکثر أهل السنّة) و هو یفید کما قدّمنا أن الکثیر منهم وافقوا الشیعة فذهبوا إلی وجوب مسح القدمین و المنع من غسلهما، فهل یا تری یصح أن یذهب الجمع الکثیر من علماء أهل السنّة إلی وجوب مسحهما و عدم غسلهما لأجل أن الشیعة رووا لهم روایات فی وجوب مسحهما، إن شیئا من ذلک لا یمکن و لا- یکون و إنّما کان ذهابهم إلی وجوب مسحهما لأجل ما یروونه هم من طرقهم عن النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم من وجوبه و عدم جواز الغسل، فعلی الآلوسی أن یلصق الإفک و الزور بعلماء مذهبه لروایتهم وجوب مسحهما و المنع من غسلهما دون الشیعة، و یکفیک هذا دلیلا علی فساد ما ذهب إلیه و تناقضه فیه.

الخامس عشر: «و قد تبیّن أن هذا الکید صار فی نحورهم».

فیقال فیه: إن کان ذلک کیدا- کما یزعم- فقد صار فی نحور الکثیر من علماء مذهبه الّذین ذهبوا إلی وجوب المسح و حرمة الغسل لا- فی نحور الشیعة، فالآلوسی یلقی الکلام علی عواهنه دون أن یهتدی إلی رجوعه إلی تناقضه و الحطّ من قدر علمائه و بطلان مذهبه.

الوجه السّادس عشر: قوله: «و دلّ بمخالفتهم للنصوص القرآنیة علی کفرهم».

الآلوسی و التشیع، ص: ۶۵

فیقال فیه: کان علی الآلوسی أن یفکر فی نتائج هذه الکلمة قبل أن یلقیها، و یتبصر بها قبل أن یملیها، و لکن من أین له التفکیر و قد أسکرته العصبیة حتی جعلته یفکر بغیر عقل، و یکتب بغیر فهم، و ینطق بما یؤول وباله علیه، فطفق یحفر و التراب یقع علی رأسه، یا هذا ألم تعترف بذهاب الکثیر من علماء أهل السنّة إلی وجوب مسح القدمین و المنع من غسلهما مخالفین أکثرهم فی وجوب الغسل؟ فإن کان ذلک منهم مخالفا للنصوص القرآنیة- کما تزعم- کانوا جمیعا مصداقا لقولک: (و دلّ بمخالفتهم للنصوص القرآنیة علی کفرهم) دون الشیعة لأنک عدوّهم و هم عدوّک فلا یقبلون قولک لا فی قلیل و لا فی کثیر، بل لا یثبت عندهم طاقة حشیش، فأنت فی هذا کالباحث عن حتفه بظلفه، و الجادع مارن أنفه بکفه، فقد أردت أن تحکم بکفر الشیعة فحکمت بکفر الکثیر من علماء مذهبک من حیث تدری أو لا تدری:

فإن کنت لا تدری فتلک مصیبة و إن کنت تدری فالمصیبة أعظم

الآلوسی و التشیع، ص: ۶۷

الفصل الثالث أدلّة الأحکام الشرعیة

الآلوسی و تشریعهم الأحکام

قال الآلوسی (ص: ۲۲): «و من مکایدهم أنهم یقولون: إن أهل السنّة یشرّعون أحکاما من عند أنفسهم، کما جعلوا القیاس دلیلا شرعیا لثبوت کثیر من الأحکام به.

و الجواب: أن هذا الطعن یعود حینئذ علی أهل البیت علیهم السّلام فإن الزیدیة و أهل السنّة یروون القیاس عن الأئمة، و قال أبو نصر هبة اللّه بن الحسین أحد علماء الإمامیة بحجّیة القیاس، و تبعه علی ذلک جماعة، و قد ثبت ذلک فی کتبهم بطرق صحیحة، فمن ذلک ما

روی أبو جعفر الطّوسی فی التهذیب، عن أبی جعفر محمّد بن علی الباقر، قال: جمع عمر بن الخطاب أصحاب النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فقال: ما تقولون فی رجل یأتی أهله ینزل؟ فقال الأنصار الماء من الماء، و قال المهاجرون:

إذا التقی الختانان وجب الغسل، فقال عمر (رض) لعلیّ علیه السّلام: ما تقول یا أبا الحسن: فقال توجبون علیه الحدّ و لا توجبون علیه صاعا من ماء.

قال: فقاس هاهنا الغسل علی الحدّ بالصراحة، و أجاب الشیعة عن هذا القیاس بأن ما قاله الأمیر لیس بقیاس بل هو استدلال بالأولویة، کدلالة: فَلا تَقُلْ لَهُما أُفٍ

[الإسراء: ۲۳] علی حرمة الضرب و الشتم، و سواء فی فهمه المجتهد و غیره، و فیه خبط لأن المساحقة موجبة للتعزیر عند أهل السنّة و للحدّ عند الإمامیة، و لا توجب الغسل بالإجماع، و کذا اللّواط إن کان بطریق الإیلاج فهو موجب للحدّ عند أهل السنّة و الإمامیة و موجب للتعزیر عند غیرهم و لا غسل فی کتب أصول أهل السنّة».

الآلوسی و التشیع، ص: ۶۸

المؤلف: لیس فی نسبة الشیعة تشریع الأحکام إلی خصومهم من الکید- کما یزعم- الّذی لم یر شیئا من کتب أشیاخه لیعلم صحة هذه النسبة و غیرها فی تشریع الأحکام إلیهم، و إلیک جانبا من ذلک، فمنه:

تشریعهم الحکم بعدالة الصحابة أجمعین علی ما حکاه عنهم خاتمة حفاظ أهل السنّة ابن حجر العسقلانی فی الإصابة، و السیوطی فی خصائصه الکبری، و النووی فی منهاجه، و ابن عبد البر فی استیعابه، و ابن حجر الهیتمی فی صواعقه، و هذا شیء لا یختلفون فیه و قد اعترف الآلوسی بصحة هذه النسبة فی بعض کلماته مع أن القرآن و السنّة لم یأتیا بتشریعه، و فی القرآن: وَ مِمَّنْ حَوْلَکُمْ مِنَ الْأَعْرابِ مُنافِقُونَ وَ مِنْ أَهْلِ الْمَدِینَةِ مَرَدُوا عَلَی النِّفاقِ لا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ سَنُعَذِّبُهُمْ مَرَّتَیْنِ ثُمَّ یُرَدُّونَ إِلی عَذابٍ عَظِیمٍ

[آل عمران: ۱۰۱] و یقول الکتاب مخاطبا الصحابة أنفسهم لا غیرهم: وَ ما مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَ فَإِنْ ماتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلی أَعْقابِکُمْ وَ مَنْ یَنْقَلِبْ عَلی عَقِبَیْهِ فَلَنْ یَضُرَّ اللَّهَ شَیْئاً وَ سَیَجْزِی اللَّهُ الشَّاکِرِینَ

[آل عمران: ۱۴۴] و قال تعالی: وَ یَحْلِفُونَ بِاللَّهِ إِنَّهُمْ لَمِنْکُمْ وَ ما هُمْ مِنْکُمْ وَ لکِنَّهُمْ قَوْمٌ یَفْرَقُونَ

[التوبة: ۵۶] و قال تعالی: وَ لَقَدْ کانُوا عاهَدُوا اللَّهَ مِنْ قَبْلُ لا یُوَلُّونَ الْأَدْبارَ وَ کانَ عَهْدُ اللَّهِ مَسْؤُلًا

[الأحزاب: ۱۵] و قال تعالی: عَفَا اللَّهُ عَنْکَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ حَتَّی یَتَبَیَّنَ لَکَ الَّذِینَ صَدَقُوا وَ تَعْلَمَ الْکاذِبِینَ

[التوبة: ۴۳] و قال تعالی: أَ لَمْ تَرَ إِلَی الَّذِینَ قِیلَ لَهُمْ کُفُّوا أَیْدِیَکُمْ وَ أَقِیمُوا الصَّلاةَ وَ آتُوا الزَّکاةَ فَلَمَّا کُتِبَ عَلَیْهِمُ الْقِتالُ إِذا فَرِیقٌ مِنْهُمْ یَخْشَوْنَ النَّاسَ کَخَشْیَةِ اللَّهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْیَةً وَ قالُوا رَبَّنا لِمَ کَتَبْتَ عَلَیْنَا الْقِتالَ لَوْ لا أَخَّرْتَنا إِلی أَجَلٍ قَرِیبٍ

[النساء:

۷۷] و قال تعالی: کَما أَخْرَجَکَ رَبُّکَ مِنْ بَیْتِکَ بِالْحَقِّ وَ إِنَّ فَرِیقاً مِنَ الْمُؤْمِنِینَ لَکارِهُونَ یُجادِلُونَکَ فِی الْحَقِّ بَعْدَ ما تَبَیَّنَ کَأَنَّما یُساقُونَ إِلَی الْمَوْتِ وَ هُمْ یَنْظُرُونَ وَ إِذْ یَعِدُکُمُ اللَّهُ إِحْدَی الطَّائِفَتَیْنِ أَنَّها لَکُمْ وَ تَوَدُّونَ أَنَّ غَیْرَ ذاتِ الشَّوْکَةِ تَکُونُ لَکُمْ وَ یُرِیدُ اللَّهُ أَنْ یُحِقَّ الْحَقَّ بِکَلِماتِهِ وَ یَقْطَعَ دابِرَ الْکافِرِینَ لِیُحِقَّ الْحَقَّ وَ یُبْطِلَ الْباطِلَ وَ لَوْ کَرِهَ الْمُجْرِمُونَ

[الأنفال: ۵- ۸] و قال تعالی: وَ یَسْتَأْذِنُ فَرِیقٌ مِنْهُمُ النَّبِیَّ یَقُولُونَ إِنَّ بُیُوتَنا عَوْرَةٌ وَ ما هِیَ بِعَوْرَةٍ إِنْ یُرِیدُونَ إِلَّا فِراراً

[الأحزاب: ۱۳] و قال

الآلوسی و التشیع، ص: ۶۹

تعالی: یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا ما لَکُمْ إِذا قِیلَ لَکُمُ انْفِرُوا فِی سَبِیلِ اللَّهِ اثَّاقَلْتُمْ إِلَی الْأَرْضِ أَ رَضِیتُمْ بِالْحَیاةِ الدُّنْیا مِنَ الْآخِرَةِ فَما مَتاعُ الْحَیاةِ الدُّنْیا فِی الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِیلٌ

[التوبة: ۳۸] و قال تعالی: وَ لَوْ أَرادُوا الْخُرُوجَ لَأَعَدُّوا لَهُ عُدَّةً وَ لکِنْ کَرِهَ اللَّهُ انْبِعاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ وَ قِیلَ اقْعُدُوا مَعَ الْقاعِدِینَ لَوْ خَرَجُوا فِیکُمْ

ما زادُوکُمْ إِلَّا خَبالًا وَ لَأَوْضَعُوا خِلالَکُمْ یَبْغُونَکُمُ الْفِتْنَةَ وَ فِیکُمْ سَمَّاعُونَ لَهُمْ

[التوبة: ۴۵- ۴۷].

فإن الخطاب فی هذه الآیات و أضعاف أمثالها کلّه موجه للصحابة قصدا و أولا و بالذات، و هی صریحة فی وجود الکذابین و المنافقین و العصاة و المجادلین لرسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم علی القتال، و المتثاقلین عنه، و المنکرین علیه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و الکارهین الخروج معه، و المصغین للفساد، و السّامعین کلمة الکفر من المشرکین، و القاعدین عن القتال معه کما نصّت علیه هذه الآیات، فالحکم علیهم جمیعا بالعدالة تشریع محرّم و حکم بغیر ما أنزل اللّه تعالی فیهم فی القرآن.

و أما السنّة فحسبک أحادیث الحوض، و البطانتین، و لتتبعنّ سنن من کان قبلکم شبرا بشبر المرویة فی الصحیحین [۱] البخاری و مسلم و غیرهما من صحاح أهل السنّة مما لا خلاف فیه بین الأمة.

فهذا البخاری یقول فی صحیحه (ص: ۱۵۰) فی باب بطانة الإمام و أهل مشورته من جزئه الرابع، عن أبی سعید، و أبی أیوب، و أبی هریرة بأسانیدهم عن النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أنه قال: (ما بعث اللّه من نبیّ و لا استخلف من خلیفة إلّا کانت له بطانتان: بطانة تأمره بالمعروف و تحضّه علیه، و بطانة تأمره بالشرّ و تحضّه علیه، فالمعصوم من عصمه اللّه).

و

یقول البخاری فی (ص: ۹۴) من صحیحة من جزئه الرابع، فی باب الحوض کغیره من أهل الصحاح، بإسناده عن أبی هریرة، عن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أنه قال: (بینا أنا قائم فإذا زمرة حتی إذا عرفتهم خرج رجل من بینی و بینهم، فقال:

---

[۱] و یقول الهیتمی فی الصواعق المحرقة، فی الباب الأول الّذی عقده لبیان کیفیة خلافة أبی بکر، فی الفصل الأول (ص: ۵) من طبعة (۱۳۲۴ ه) ما لفظه: روی الشیخان فی صحیحهما اللّذین هما أصحّ الکتب بعد القرآن بإجماع من یعتدّ به.

الآلوسی و التشیع، ص: ۷۰

هلمّ، فقلت: أین؟ فقال: إلی النار و اللّه، قلت: ما شأنهم؟ قال: إنهم ارتدّوا بعدک علی أدبارهم القهقری، ثم إذا زمرة حتی إذا عرفتهم خرج رجل من بینی و بینهم، فقال: هلمّ، قلت: أین؟ قال إلی النار و اللّه، قلت: ما شأنهم؟ قال:

إنهم ارتدوا بعدک علی أدبارهم، فلا أری یخلص منهم إلّا مثل همل النعم)

و فی النهایة الهمل: الضّالّ من الإبل، أی أن الناجی من الصحابة من النار فی قلّة الإبل الضالّة.

و أخرج البخاری أیضا فی (ص: ۹۴) من جزئه الرابع فی باب الصراط جسر جهنّم، عن سهل بن سعد، قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: (إنّی فرطکم علی الحوض، من مرّ علیّ شرب و من شرب لم یظمأ أبدا، لیردنّ علیّ أقوام أعرفهم و یعرفونی ثم یحال بینی و بینهم، فأقول: إنهم منّی، فیقال: إنک لا تدری ما أحدثوا بعدک، فأقول: سحقا لمن بدّل بعدی).

و فی (ص: ۹۴) من صحیحه أیضا من جزئه الرابع فی الباب نفسه، عن النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أنه قال: (یرد علیّ الحوض رجال من أصحابی فیجلون عنه، فأقول:

یا ربّ أصحابی، فیقول: إنک لا علم لک بما أحدثوا بعدک، إنهم ارتدّوا علی أدبارهم القهقری).

و أخرج أیضا فی أواخر (ص: ۸۵) فی باب و کنت علیهم شهیدا ما دمت فیهم، من جزئه الثالث، عن النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أنه قال: (یجاء برجال من أمتی فیؤخذ بهم ذات الشمال، فأقول: یا ربّ أصحابی، فیقال: إنک لا تدری ما أحدثوا بعدک، فیقال: إن هؤلاء لم یزالوا مرتدین علی أعقابهم منذ فارقتهم).

و یقول البخاری فی صحیحه (ص: ۱۷۴) من جزئه الرابع فی باب لتتبعن سنن من کان قبلکم عن النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أنه قال: (لتتبعن سنن من کان قبلکم شبرا بشبر، و ذراعا بذراع، حتی لو دخلوا جحر ضبّ لتبعتموهم، قلنا: یا رسول اللّه صلّی اللّه علیه و

آله و سلّم اليهود و النصارى، قال: فمن).

و أنت ترى هذه الأحاديث الصحيحة المتواترة عند أهل السنّة كلّها تنادى بصراحة بعدم عدالة الصحابة جميعا، و أن فيهم بطانة الشرّ، و فيهم المرتدين على

الآلوسى و التشيع، ص: ۷۱

أدبارهم القهقرى، و فيهم التابعين لسنن من كان قبلهم، فالحكم عليهم جميعا بالعدالة تشريع محرّم و حكم بغير ما حكم به رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم عليهم.

و من تشريع خصوم الشيعة فى الدين: حكمهم بوجوب بيعة أبى بكر (رض) و هى أول حدث وقع فى الإسلام بعد النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و منه تتابعت الويلات على الشيعة بين آونة و أخرى، و هى التى نقضوا بها السنن الشرعية و عفوا معالمها القيّمة، فإن هذه البيعة التى صنعوها فى السّقيفة لا سبق لها فى كتاب اللّه و لا فى سنّة نبيّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فالحكم بوجوب إتباعها تشريع محرّم، و حكم بغير ما نزل به القرآن الكريم و جاءت به السنّة الشريفة.

بعض الموارد التى اختلف فيها خصوم الشيعة

و من تشريعهم: حكمهم بوجوب الرجوع إلى أربعة أئمة فى فقههم مع اختلافهم [۱] فى الآراء، و تضاربهم فى الأحكام، و تصادمهم فى الفتاوى، و حكم

---

[۱] و إليك بعض الموارد التى اختلفت أهواؤهم فيها لأن الإتيان على ذكرها جميعا يحتاج إلى كتاب مستقل.

فمنها: اختلافهم فى كفن الزوجة، فبعضهم على أنه واجب على الزوج، و بعضهم أنه غير واجب، كما فى (ص: ۱۴) من الفتاوى الخيرية من جزئه الثانى، مع أن حكم الرسول صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فى القضية واحد لا يختلف، فأحد المذهبين لا شك فى أنه غير صحيح، لأن حكم رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم هو الحجّة لا حكم غيره، و حكم غيره إذا لم يكن من حكمه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم كان كفرا و ظلما و فسقا، بدليل قوله تعالى: وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِما أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولئِكَ هُمُ الْكافِرُونَ

و قوله تعالى: وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِما أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولئِكَ هُمُ الْفاسِقُونَ

كما فى الآيات ۴۵- ۴۷ من سورة المائدة.

و لدخوله فى قوله تعالى: أَ فَحُكْمَ الْجاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَ مَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْماً لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ

كما فى الآية (۵۰) من سورة المائدة.

و دعوى الاجتهاد فاسدة لأنه مخالف لحكم اللّه و حكم رسوله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و كلّ ما كان كذلك فهو مشاقّة للّه و لرسوله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم لأن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم قد بيّن لهم حكم اللّه فى كلّ قضيّة و هو لا تضارب فيه، فاتباع الأهواء و الضلالات فى خلافه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم خروج عن الدين جملة، و فى القرآن يقول اللّه تعالى: وَ مَنْ يُشاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ ما تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدى وَ يَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ ما تَوَلَّى وَ نُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَ ساءَتْ مَصِيراً

كما فى الآية (۱۱۵) من سورة النساء.

و من ذلك: اختلافهم فى النكاح إذا كان بغير لفظه الدالّ عليه، فقال بعضهم: بانعقاده، و قال: آخرون لا ينعقد، كما فى (ص ۱۹) من الكتاب نفسه، و منها اختلافهم فى المرأة إذا تزوجت غير الكفؤ بلا رضا أوليائها، فقال الكثير منهم: أنه لا ينعقد، و قال الأكثر: ينعقد، كما فى (ص: ۲۵) منه أيضا.-

الآلوسى و التشيع، ص: ۷۲

- و منها: مسّ الرجل ذكره، فقال جماعة منهم: أنه ينقض الوضوء، و قال: آخرون ليس بناقض، كما فی (ص: ۳۲) من (الروضة الندية شرح درر البهية).

و منها: قول بعضهم ببطلان الصلاة بمرور الكلب الأسود و المرأة و الحمار أمام المصلّی، و بعضهم أنه غير مبطل، كما فی كتاب الرحمة بهامش الجزء الأول من ميزان الشعرانی (ص: ۳۹) من الطبعة الثالثة سنة (۱۳۴۴ ه).

و منها: قول أبی حنيفة: إنه لا يجب التسليم فی الصلاة، و قول الشافعی و أحمد و مالك بوجوبه، على ما فی (ص: ۱۴۵) من ميزان الشعرانی من جزئه الأول، و منها: قول بعض أئمتهم إن الستر شرط فی الصلاة، و قول بعض إنه ليس بشرط، على ما فی ص: (۱۳۵) من ميزان الشعرانی من جزئه الأول.

و منها: قول بعضهم بوجوب الأذان و الإقامة، و قول بعضهم إنهما سنّة غير واجبة، على ما فی (ص:

۱۳۲) من ميزان الشعرانی من جزئه الأول، و منها: قول بعضهم بوجوب غسل اليدين قبل الوضوء، و قول بعض إنه ليس بواجب، على ما فی (ص: ۱۱۶) من ميزان الشعرانی من جزئه الأول.

و منها: قول أبی حنيفة بعدم وجوب القراءة بالفاتحة فی الصلاة، و قول الثلاثة بوجوبها، على ما (ص:

۱۴۰) من ميزان الشعرانی من جزئه الأول، و منها: قول بعضهم بوجوب التّسمية عند الوضوء، و قول بعضهم بعدم وجوبها، على ما فی (ص: ۱۱۶) من ميزان الشعرانی من جزئه الأول.

و منها: قول بعضهم بوجوب المضمضة فی الوضوء، و قول بعضهم بعدم وجوبها، على ما فی كتاب الميزان للشعرانی (ص: ۱۱۶) من جزئه الأول، و منها: قول مالك و أحمد: بوجوب مسح جميع الرأس فی الوضوء، و قول أبی حنيفة و الشافعی بوجوب مسح البعض، و اختلفا فی قدره، كما فی ميزان الشعرانی (ص: ۱۱۷) من جزئه الأول.

و منها: قول أبی حنيفة و الشافعی و مالك بعدم الاجتزاء بالمسح على العمامة فی الوضوء، و قول أحمد كفاية المسح على العمامة بدل الرأس المنصوص عليه فی القرآن، كما فی (ص: ۱۱۷) من ميزان الشعرانی من جزئه الأول.

و منها: قول أبی حنيفة، و مالك: بعدم وجوب الترتيب فی أعضاء الوضوء، و قول أحمد، و الشافعی بوجوبه فيه، على ما فی (ص: ۱۱۹) من ميزان الشعرانی من جزئه الأول.

و منها: قول أبی حنيفة إنه لا يتعيّن لفظ (اللّه أكبر) بل تنعقد الصلاة بكلّ لفظ يعطی التعظيم مثل اللّه العظيم و الجليل، و قول الشافعی إنه يتعيّن لفظ اللّه أكبر فقط، كما فی ص: (۱۳۷) من ميزان الشعرانی من جزئه الأول، و منها: قول أبی حنيفة بجواز القراءة بالفارسية، و قول الثلاثة بعدم جوازها بغير العربية، على ما فی ص: (۱۴۳) من ميزان الشعرانی من جزئه الأول، إلى غير ذلك و أضعاف أمثاله من الموارد التی اختلفت آراؤهم و أنظارهم فيها.

و من أراد المزيد فليراجع كتبهم الفقهية فإنه يجد الكثير من هذا القبيل، و اللّه يعلم و الناس كلّهم يعلمون أن فعل رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم واحد و سنّته واحدة و قوله و تقريره واحد لا يتبدل و لا يتغير مطلقا بعد انقطاع الوحی و التحاقه بالرفيق الأعلى، فأحد المذاهب لا شك فی أنه غير صحيح، فعلى أيّها يا ترى كان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و بأيّها كان يعمل، و أيّها باطل و خطأ؟ و فی القرآن يقول اللّه تعالى: فَما ذا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلالُ

الآلوسی و التشيع، ص: ۷۳

اللّه فی القضية الواحدة فی حالة واحدة لا يختلف، فالحكم بوجوب اتباعهم و حرمة الرجوع إلى غيرهم تشريع محرم مخالف لما أنزل اللّه تعالى فی القرآن بقوله تعالى: إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلامُ وَ مَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ ما جاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْياً بَيْنَهُمْ [آل عمران: ۱۹] و قوله تعالى: فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا

[فاطر: ۴۳] و مخالف لقول رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فيما تقدم ذكره

من حديثه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: (إنّى مخلّف فيكم الثّقلين: كتاب اللّه و عترتى أهل بيتى، إن تمسّكتم بهما لن تضلّوا، و لن يفترقا حتى يردّا علىّ الحوض، فلا تقدموهم فتهلكوا، و لا تأخروا عنهم فتهلكوا، و لا تعلّموهم فإنهم أعلم منكم)

فالانحراف عنهم و الحكم بوجوب إتباع غيرهم حكم بغير ما جاء به رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و أمر الناس باتباعه.

و من تشريعهم: حكم الأئمة الأربعة بالاكتفاء فى الوضوء للصلاة بغسل الرأس بدل المسح، على ما فى (ص: ۱۱۵) من ميزان الشعرانى من جزئه الأول، و هو تشريع محرّم مخالف لنصّ القرآن الآمر بمسح الرءوس، بقوله تعالى:

وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ

و من تشريعهم: تجويزهم المسح على الخفين بدل القدمين، و المسح على العمامة بدل الرأس كما فى (ص: ۱۱۵) من ميزان الشعرانى من جزئه الأول، و هو مخالف لنصّ لقرآن و صريح قولهم إن سورة المائدة محكمة فالقرآن يقول: وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ و الجماعة يقولون: و اغسلوا رءوسكم و امسحوا على خفيكم فالحكم بذلك تشريع محرّم مخالف لما نزل به القرآن.

و من تشريعهم: تشريع أبى حنيفة استحباب تأخير صلاة الصبح و الظهر و صلاة الجمعة عن أوّل أوقاتها، و هو مخالف لنصّ القرآن الآمر بالمسارعة إلى

- أجل لا شك فى أنه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم كان يعمل بما كان يعمل به أهل بيته الطاهرين المعصومين، لأنهم يعملون بما كان يعمل به صلّى اللّه عليه و آله و سلّم لا بغيره كما تقول الشيعة و تعتقد، لأن قولهم واحد و عملهم واحد و تقريرهم واحد و هداهم واحد لا يتبدل بحال، و هو ما كان عليه جدّهم رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و سيّد الأنبياء صلّى اللّه عليه و آله و سلّم لذا فإن الشيعة تمسّكوا بهم و انقطعوا إليهم و انحرفوا عن غيرهم كائنا من كان.

الآلوسى و التشيع، ص: ۷۴

تحصيل ما يوجب المغفرة من اللّه تعالى، و المسابقة إلى استيفاء الخير، بقوله عزّ من قائل: وَ سارِعُوا إِلى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَ جَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّماواتُ وَ الْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ

[آل عمران: ۱۳۳] فالحكم بتأخيرها عن أوّل أوقاتها حكم بغير ما أنزل اللّه تعالى، و هو تشريع محرّم مخالف للقرآن.

و من ذلك: تشريع أبى حنيفة جواز افتتاح الصّلاة بأى اسم من أسمائه تعالى، مثل: اللّه العظيم، و اللّه الجليل إلى غير ذلك، و هو مخالف لما كان عليه النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و السّابقون الأوّلون، و مخالف لسنّته صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و مخالف لأئمتهم الثلاثة، فالحكم بذلك تشريع محرّم.

و من ذلك: تشريع الشافعى جواز الزيادة على كلمة اللّه أكبر، مثل اللّه عزّ و جلّ أكبر، و اللّه الجليل أكبر، و هو مخالف لفعل رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و قوله: (اللّه أكبر) فقط، و يقول شارح الينابيع على ما فى السنن الصحيحة: لقد جرت سيرة النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم على هذا فقط، فالحكم بذلك تشريع محرّم.

و منه: تشريع أبى حنيفة كفاية آية واحدة فى الصلاة و لو من غير الفاتحة، و هو مخالف للسنّة المتواترة بين الفريقين، من قوله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: (لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب)

فالحكم بذلك تشريع محرّم.

إلى غير ما هنالك و أضعافه مما يجده القارئ فى أمهات كتبهم الفقهية [۱] من التشريعات التى ما أنزل اللّه بها من سلطان، و من أراد المزيد فليراجع ثمة حتى يعلم صحة ما نسبه الإمامية إليهم من تشريع الأحكام فى الدين، كأنهم على ما يرون أنهم شركاء للّه فى تشريع أحكامه من حلاله و حرامه، أو يرون أن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم- و العياذ باللّه- كان جاهلا بتشريعها و أحكامها،

فلم يأت صلّى اللّه عليه و آله و سلّم بشيء مما جاء به هؤلاء من التشريعات و ألصقوها بدينه، أو أن اللّه تعالى كان لا يعلم بها و هم علموا بها، و هل هناك طعن فى قداسة النبيّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و قداسة دينه غير هذا؟

---

[۱] تجد كلّ هذه الآراء المخالفة لنصوص القرآن و السنّة القطعية فى كتاب الميزان لمحمّد بن عبد الوهاب الشعرانى، فى جزئه الأول و الثانى فلتراجع.

الآلوسى و التشيع، ص: ۷۵

رواية القياس ليست من روايات الشيعة

و أما قوله: «مع أن طعنهم هذا يعود حينئذ على أهل البيت فإن الزيدية و أهل السنّة يروون القياس عن الأئمة».

فيقال فيه: إنما يرد الطعن إذا كان ذلك ثابتا فى مذهبهم، و أما إذا كان مخالفا للضرورى من دينهم- كما هو التحقيق- فليس من الطعن عليهم فى شيء، و إنما هو من الطعن على القائلين بتشريعه و هم غيرهم، و أما قوله: (و قد قال أبو نصر هبة اللّه بن الحسين أحد علماء الإمامية بحجيّة القياس).

فيقال فيه: ليس فى علماء الإمامية من يقول بحجّية القياس و لا يصح نسبة ذلك إليهم بحال، و هو مخالف للضرورى من مذهب أئمتهم، و الأخبار عنهم عليهم السّلام فى عدم حجيّته متواترة لا يشك فيها اثنان منهم، و إنما القائلون به هم خصوم الشيعة من المنحرفين عن الوصيّ و آل النبيّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم الّذين لا يتحرجون من التقول على اللّه و تشريع الأحكام فى الدين مما ينفيه الشرع القويم.

و أما ما حكاه عن أبى نصر هبة اللّه، و زعم أنه من الإمامية، و أنه قائل بحجيّة القياس فمدخول؛ بأن الإمامية لا تعرف هذا الرجل و ليس هو من علمائهم فى شيء- إن صح نسبة حجيّة القياس إليه- و إنما هو من أكابر علماء خصومهم، إلّا أن الأمر قد التبس فيه على الشيخ الآلوسى كما التبس الأمر عليه فى غيره فظنّه من أعلام الإمامية، و أكبر الظن أنه الحافظ الحسن بن هبة اللّه بن عبد اللّه بن الحسين المعروف بابن عساكر، و هو من أعاظم محدّثى أهل السنّة، و من أعيان فقهاء الشافعية، كما فى (ص: ۳۳۵) من وفيات الأعيان لابن خلكان من جزئه الأول، و أيّا كان فلا قائل من الإمامية بحجيّة القياس، فدونك كتبهم فى علم الأصول و الفقه فإنهم صرّحوا ببطلانه، و أن من أقوى العوامل لمحق الدين و إبطال أحكامه و تحليل حرامه و تحريم حلاله هو العمل فيه بالقياس و الرأى و الاستحسان و الإعتبار و الظنون التى ما نزل بها القرآن.

و أما قوله: «قد ثبت حجيّة القياس فى كتبهم الصحيحة، فمن ذلك ما رواه أبو جعفر الطوسى فى التهذيب».

الآلوسى و التشيع، ص: ۷۶

فيقال فيه: الرواية إن صحت فلا دلالة فيها على اعتبار القياس فى شيء، لأن

قوله عليه السّلام: (أ توجبون عليه الحدّ و لا توجبون عليه صاعا من ماء)

مسوق لبيان الحكم الواقعى، و أن حكم اللّه فى هذه الواقعة هو وجوب الغسل مضافا إلى الحدّ، و لكن لمّا أنكر القوم هذا و رتّبوا الحدّ عليه خاصة أجابهم بذلك للتنبيه، و الدلالة على ما ألزموا به أنفسهم من تجويزهم القياس فى الأحكام، فكأنه عليه السّلام أراد بذلك أن يقول: أ تراكم تجوّزون القياس فى الأحكام فكيف تمنعونه هنا، مع أنه لو جاز شيء منه لكان هذا من أظهر مصاديقه و أبين أفراده، و من حيث أن الآلوسى لم يهتد إلى معنى كلامه عليه السّلام و لم يفهم شيئا من مغزاه، و لم ينتبه إلى مرماه، ظن أن ذلك من القياس الباطل، و أىّ حاجة به عليه السّلام إلى القياس و هو باب مدينة علم رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و عديل كتاب اللّه، و حامل علم رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم الّذى لا ينطق عن الهوى و عنده علم الكتاب، و القياس لا شك فى أنه

من الهوی و لا شیء منه من عند اللّه.

و جملة القول إنه علیه السّلام أراد بذلک أن یبیّن الحکم الواقعی، و أن الغسل واجب علیه شرعا کوجوب الحدّ علیه، و إنما عبّر بذلک لیلزم المنکرین علیه و المخالفین له بمثل هذا الجواب القاطع لإنکارهم، و الرافع للجاجهم، و الحاسم لنزاعهم، و لو لم یجبهم بما هو عندهم حجّة لاختلفوا فیه و لامتنعوا عن قبوله، لا أنه علیه السّلام یرید القیاس أو إثبات الملازمة بین الغسل و مطلق ما علیه الحدّ، بل و لا من باب الأولویة کما نسبه إلی الإمامیة إفکا و زورا.

و أما قوله: «لأن المساحقة موجبة للتعزیر و الحدّ و لا توجب الغسل».

فیقال فیه: إن أراد أن ذلک لا یوجب الغسل مطلقا و إن أنزلت ففساده واضح، و إن أراد به نفی الملازمة بین الغسل و الحدّ فقد عرفت عدم دلالة الروایة علی اللّزوم، و أن کلامه علیه السّلام کان مسبوقا لبیان الحکم الواقعی فی هذه الواقعة، علی أنّا قد ألمعنا بأنه علیه السّلام لیس ممن یحتاجون إلی القیاس لأنه أحد الثقلین الّذی لا یزال مع القرآن و القرآن معه، و إنما یحتاج إلی القیاس الجاهل بالأحکام فیقول به فی الدین بغیر علم ممن لا حریجة له فی الدین و هو غیره.

الآلوسی و التشیع، ص: ۷۷

الاستدلال بالأولویة جائز

ثم إن الاستدلال بالأولویة جائز هاهنا و لا ینتقض بما أورده، لخروجه عن مورد الأولویة بالدلیل القاطع لحکمه فیه لولاه لکان محکوما کذلک و لا محذور فیه، وهب جدلا أن ذلک من القیاس فما یجدیه نفعا لوجوب الاقتصار علی ما ثبت موضوعه بالدلیل و لا یتعدی إلی غیره مطلقا، و لیس هذا من العمل بالقیاس کما توهمه الآلوسی، و إنما هو من العمل بالدلیل الموافق للقیاس فی مورده و هو واضح لا غبار علیه.

قوله فی دلائل تجویز القیاس فاسد

و أما قوله: «و أما دلائل تجویز القیاس فمذکورة فی علم الأصول».

فیقال فیه: لو کان الدلیل علی تجویزه نصوص القرآن فذلک ما نتلقاه بالقبول و الإذعان، و کذلک السنّة المتفق علیها بین الفریقین، أما إذا کان الدلیل علی تجویزه هو القیاس و الاستحسان و الآراء الفاسدة التی أدلوا بها فی أصولهم فذلک لا یصلح أن یکون دلیلا علی إثبات فتیل فضلا من أن یکون دلیلا علی إثبات اعتبار ما به تثبت الأحکام الشرعیة، علی أن صریح القرآن قاض بعدم حجیّته، و فی القرآن: إِنَّ الظَّنَّ لا یُغْنِی مِنَ الْحَقِّ شَیْئاً

[یونس: ۳۶] مطلقا أصلا کان أو فرعا، و قال تعالی: إِنْ یَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنْ هُمْ إِلَّا یَخْرُصُونَ

[الأنعام:

۱۱۶] داخل فی منطوقها و لا مخرج له، و قال تعالی: وَ لا تَقْفُ ما لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ

[الإسراء: ۳۶] و القیاس لیس بعلم قطعا فهو مشمول للآیة، و قال تعالی:

وَ لَوْ تَقَوَّلَ عَلَیْنا بَعْضَ الْأَقاوِیلِ لَأَخَذْنا مِنْهُ بِالْیَمِینِ ثُمَّ لَقَطَعْنا مِنْهُ الْوَتِینَ

[الحاقة:

۴۴- ۴۶] و لا ریب فی أن القیاس من التقوّل علیه تعالی فهو داخل فی منطوق الآیة، و قال تعالی: آللَّهُ أَذِنَ لَکُمْ أَمْ عَلَی اللَّهِ تَفْتَرُونَ

[یونس: ۵۹].

و لا شک فی أن اللّه تعالی لم یأذن بالقیاس فی دینه لکماله علی عهد نبیّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بواسطة الوحی و لا شیء من

الوحی بقیاس، فبطل أن یکون القیاس منه، و قال تعالی مخاطبا نبیّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم:

الآلوسی و التشیع، ص: ۷۸

وَ أَنِ احْکُمْ بَیْنَهُمْ بِما أَنْزَلَ اللَّهُ وَ لا تَتَّبِعْ أَهْواءَهُمْ وَ احْذَرْهُمْ أَنْ یَفْتِنُوکَ عَنْ بَعْضِ ما أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَیْکَ

[المائدة: ۴۹] فلو کان القیاس مما یجوز اتباعه فی الشرعیات و یجوز العمل به لکانت هذه الآیة باطلة لا معنی لها؛ لأن القیاس من الأهواء التی حذّر اللّه تعالی من أتباعها، و لیس هو مما أنزل اللّه فی شیء و لا هو منه علی شیء، لذا تراه أمر نبیّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بأن یحکم بما أنزله و نهاه عن إتباع أهواءهم، فمفهوم هذه الآیات واضح، و هی لا تتفق مع ما یدعیه الآلوسی من اعتبار القیاس، بل هی أدلّة قویّة علی فساده و سقوطه عن الحجیّة و أنه لیس من الدین فی شیء.

و خلاصة القول، نقول لهذا الآلوسی: هل القیاس من الدین أو لا؟ و هل هو من هدی رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أو لیس من هداه؟ و هل هو کالقرآن و السنّة فی وجوب إتباعه أو لا؟ فإن قال: إنه من الدین- و هو قوله- فیقال له: فهل بیّنه رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لأمته أو لا؟ فإن قال: بیّنه، فیقال له: أین بیّنه و متی بیّنه؟ و إذا کان بیّنه فهل عمل به أو لا؟ فإن قال: بیّنه و لم یعمل به، کان بیانه له عبثا صرفا و لغوا باطلا، تعالی رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم عن ذلک، إذ کیف یا تری یکون القیاس حجّة یجب العمل به کالقرآن و السنّة و رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لم یعمل به؟ أ فهل یجوز لمسلم أن یقول: إن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ترک الواجب حیث لم یعمل به، ثم یقال إن ترک النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم العمل به إن کان حقا کان العمل به باطلا، و إن کان ترک العمل به باطلا لزم إلصاق الباطل بالنبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و هو کفر و ضلال.

و إن قال: بیّنه رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و عمل به، فیقال له: إن ما یعمل به النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لا یکون إلّا و حیا نازلا- من عند اللّه، و حینئذ یکون القیاس وحیا نازلا- من اللّه، و هذا هو الکفر بعینه و ذلک لأن العامل بالقیاس لا یکون إلّا الجاهل بحکم اللّه، و لا شک فی أن نسبة الجهل بالحکم إلی وحی اللّه کفر صراح.

و هکذا الحال لو قال: إنه من هدی رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لأن هداه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لا یکون إلّا من وحی اللّه، کما یقول القرآن: وَ ما یَنْطِقُ عَنِ الْهَوی إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْیٌ یُوحی

[النجم: ۳- ۴] و إذا بطل أن یکون من هدی رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم کان العمل به مشاقّة لرسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لقوله تعالی: وَ مَنْ یُشاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ ما تَبَیَّنَ لَهُ

الآلوسی و التشیع، ص: ۷۹

الْهُدی وَ یَتَّبِعْ غَیْرَ سَبِیلِ الْمُؤْمِنِینَ نُوَلِّهِ ما تَوَلَّی وَ نُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَ ساءَتْ مَصِیراً

[النّساء: ۱۱۵] و سبیل المؤمنین هو هداه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و دینه الّذی أوحی اللّه تعالی به إلیه، فلیس القیاس من دینه و لا من سنّته و قرآنه فی شیء، و لیست هی منه علی شیء، و سیأتی المزید من التوضیح فی القریب إنشاء اللّه تعالی.

لا ینتقض ما قلناه فی بطلان القیاس بما هو ثابت الحجیة

و لا- ینتقض ما أدلیناه علیک من بطلان القیاس بخبر الواحد- بناء علی اعتباره مطلقا- و لا بالاستصحاب و غیره مما هو ثابت الحجیّة إجماعا و قولا واحدا، أما أولا:

فلأن القیاس هو غیر خبر الواحد و غیر الاستصحاب و نحوه، فهما مختلفان موضوعا و محمولا، و النقض مشروط بوحدة الموضوع و هی منتفیة هنا.

ثانیا: لا دلیل علی خروج القیاس [۱] عن منطوق تلک الآیات بخلافها، لقیام الدلیل علی خروجها عن منطوقها.

ثالثا: بما

أخرجه البیضاوی عن النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أنه قال: (تعمل هذه الأمة برهة بالکتاب و برهة بالسنّة و برهة بالقیاس، و إذا فعلوا ذلک فقد ضلّوا)

و بما

أخرجه الحاکم فی مستدرکه (ص: ۴۳۰) من جزئه الرابع صحیحا علی شرط البخاری و مسلم، عن عوف بن مالک، قال: قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: (ستفترق أمتی علی ثلاث و سبعین فرقة، أعظمها فرقة یقیسون الأمور برأیهم فیحرّمون الحلال و یحللون الحرام).

رابعا: إن قوله تعالی: وَ ما آتاکُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ ما نَهاکُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا

[الحشر: ۷] موجب لبطلان القیاس، لأنه إما إن یکون القیاس مما أتی به

---

[۱] لأنّا نقول إن الأصل فی الأحکام الفرعیة المتعلّقة بفعل المکلّفین هو جواز العمل بالظن غیر القیاسی عند انسداد باب العلم، و نرید بالظن خصوص الظن الاجتهادی غیر القیاسی المتعلّق بالحکم الفرعی فی ذلک الحال، فیکون القیاس خارجا عنه موضوعا بنحو التخصص لا التخصیص بناء علی إفادته الظن، و به یندفع الإشکال بعدم جواز التخصیص فی حکم العقل إذا کان حاکما بجوازه علی فرض انسداده.

الآلوسی و التشیع، ص: ۸۰

الرسول صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أولا، فإن کان الأول لعمل به النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و لما سبقه إلیه أحد من العالمین، و قد ثبت أن ما أتی به النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لا یکون إلّا وحیا، و أنه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لا یعمل بغیر ما أوحی إلیه، و إلّا لزم نسبة التقول علی اللّه إلیه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و هو باطل و ضلال، و لما بطل أن یکون القیاس وحیا بطل أن یکون مما أتی به صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فضلا عن کونه مما عمل به، و إن کان الثانی فبطلان العمل به أوضح.

خامسا: بما أخرجه البخاری فی صحیحه (ص: ۸۴) فی باب یا أیّها الرسول بلّغ ما أنزل إلیک من ربّک من جزئه الثالث، بسنده عن مرزوق، عن عائشة، قالت: (من حدّثک أن محمّدا صلّی اللّه علیه و آله و سلّم کتم شیئا مما أنزل اللّه فقد کذب) فلو کان القیاس مما أنزل اللّه لبیّنه لو صح أن یکون منه، فعدمه دلیل علی عدم کونه مما أنزل اللّه.

فإن قال الآلوسی: إن موضوع الظن عام و هو شامل للقیاس و غیره من أفراد الظن، فیقال: إن ذلک باطل من وجهین:

الأول: إن کان القیاس یفید الظن فلا دلیل علی خروجه عن الآیات الناهیة عن العمل بالظن مطلقا، بل الدلیل قائم علی عدم اعتباره و سقوطه عن الحجیّة فی الشرعیات کما تقدم ذکره، و إن کان لا یفیده کان سقوطه عن الاعتبار أولی.

الثانی: نقول لهذا الآلوسی: إن موضوع الجسم الحساس المتحرک واحد فهو یشمل الآلوسی کما یشمل غیره من أفراد الجسم الحسّاس المتحرک، فهل یصح أن یکون حکم الحمار و غیره بنظر الإعتبار واحدا لأن کلّا منهما جسم متحرک حساس، ودع هذا و انظر إلی الحمار فإنک تجده شبیها لک فی الخلق، فله أذنان و عینان و شفتان و غیرها مما هو یشبه الإنسان بها، فهل یصح عنده أن نلحق به أحکام الحمار، ثم یقال له: أن کلّا من رأسک و رجلیک و نحوهما شبیه للآخر فی العضویة فهل یصح لک أن تقیس رأسک علی رجلیک لأن بعض أعضائک شبیه بالبعض الآخر، و هذا لا یصح و ذلک مثله لا یصح.

سادسا: أن قوله تعالی: الْیَوْمَ أَکْمَلْتُ لَکُمْ دِینَکُمْ وَ أَتْمَمْتُ عَلَیْکُمْ نِعْمَتِی وَ رَضِیتُ لَکُمُ الْإِسْلامَ دِیناً

[المائدة: ۳] یفید أن الدین کان کاملا علی عهد

الآلوسی و التشیع، ص: ۸۱

النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و لا نقص فیه، و لیس الدین إلّا مجموعة من الأوامر و النواهی متعلّقة بفعل المکلفین أجمعین، و قد

بیّنها النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بیانا وافیا شافیا رافعا للجهالة، و مزیلا لحیرة الضلالة و الوقوع فی خلاف الحق، و أعطی الوقائع حکمها کاملا غیر منقوض، و لم یکتم من الشریعة شیئا لا صغیرا و لا کبیرا کما تقدم ذکره عن صحیح البخاری فی حدیث عائشة، و القول بالقیاس یعنی إعطاء الفرع المجهول الحکم حکم الأصل المعلوم الحکم.

و بعبارة أوضح إلحاق مجهول الحکم بمعلوم الحکم، و معنی هذا أن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ترک حکم الفرع مجهولا أو ترک حکم بعض الوقائع، و أوکل أمره إلی القیاس لیعطیه حکمه، أو أن دینه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم کان ناقصا فأعطی القیاس صلاحیة إکماله، أو أنه تعالی عند أهل القیاس کان عاجزا عن إعطاء حکم الفرع و کان القیاس قادرا علیه، فرسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم علی زعمهم ترک دینه ناقصا لیکملوه بالرأی و القیاس، أو کان عاجزا عن بیانه و هم غیر عاجزین عنه، و کلّ أولئک کفر و ضلال و طعن فی اللّه و فی رسوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و دینه و هل یکون الخروج عن الدین غیر هذا.

و من ذلک کلّه تفقه أن حکم القیاس یختلف عن بقیة الظنون اختلافا موضوعیا؛ لأن القیاس إعطاء حکم لموضوع، و بعبارة أخری القیاس عبارة عن جعل حکم لموضوع مجعول لموضوع آخر، و خبر الواحد و غیره طریق لحکم مجعول معلوم فی الواقع، لذا کان القیاس إدخالا فی الدین ما لیس ذا خلاف فیه و هو بدعة ضلالة کما جاء التعبیر عنه فی الحدیث المتقدم ذکره: (و إذا فعلوا ذلک ضلّوا).

ثم نقول لأهل القیاس: إذا کان العمل به فضیلة فلما ذا یا تری لم یعط اللّه تعالی هذه الفضیلة لنبیّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و لم یأمره به، و خصّ أهل القیاس به دونه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم؟

و لما ذا یا تری نهاه عن التقوّل علیه بعض الأقاویل فی دینه؟ و لما ذا نزّه نطقه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم عن الهوی، و قال فیه: وَ ما یَنْطِقُ عَنِ الْهَوی إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْیٌ یُوحی

[النجم: ۳- ۴] فهل یا تری أعطی اللّه هؤلاء فضیلة القیاس فی دینه، و التقوّل علیه فی شرعه و حرم نبیّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم منها؟ أو أنه تعالی أعطاهم من الفضل و الفضیلة عند ما أباح لهم العمل بالقیاس و لم یعط شیئا من ذلک لأحد من العالمین؟ فهل یا تری أن بینهم

الآلوسی و التشیع، ص: ۸۲

و بین اللّه قرابة فحباهم بالقیاس فی دینه دون نبیّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و دون غیره من النّاس أجمعین، حیث یقول مخاطبا أکرم خلقه و أعزّهم علیه و أقربهم منزلة منه: ثُمَّ جَعَلْناکَ عَلی شَرِیعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْها وَ لا تَتَّبِعْ أَهْواءَ الَّذِینَ لا یَعْلَمُونَ

[الجاثیة: ۱۸] و لا شک فی أن أهواء الّذین لا یعلمون المنهی إتباعه فی منطوق الآیة هو القیاس و الرأی و الاستحسان، لأنهم لو کانوا من الّذین یعلمون، و کانوا متّبعین لشریعته التی جعله اللّه تعالی علیها، و رجعوا إلی الّذین یعلمون، أعدال کتاب اللّه و حملة علم رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم الأئمة الهداة من أهل بیته صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لأغناهم ذلک عن القیاس و الوقوع فی الضلال، و لکن: وَ ما أَنْتَ بِهادِی الْعُمْیِ عَنْ ضَلالَتِهِمْ إِنْ تُسْمِعُ إِلَّا مَنْ یُؤْمِنُ بِآیاتِنا فَهُمْ مُسْلِمُونَ

[النمل: ۸۱].

ما استدل به الخصم علی جواز العمل بالقیاس باطل

و أما استدلال الخصوم بقوله تعالی: إِنَّا أَنْزَلْنا إِلَیْکَ الْکِتابَ بِالْحَقِّ لِتَحْکُمَ بَیْنَ النَّاسِ بِما أَراکَ اللَّهُ

[النساء: ۱۰۵] علی جواز العمل بالقیاس فمردود و حجّة لنا علیهم لا لهم:

أما أولا: فلظهور الآیة بقرینة صدرها أنها ترید الحکم بما أنزل اللّه تعالی فی القرآن و لا شیء من القیاس مما أنزله اللّه فی الکتاب.

ثانیا: إن کلّ ما أنزله اللّه تعالی فی الکتاب مقطوع بأنه حقّ و أنه من وحی اللّه تعالی إلی نبیّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و لیس

القیاس منه لأنه لیس بحق و لا أقلّ من الشکّ فیه فلا تشمله الآیة، و التمسک، بها لإثباته دور صریح و هو باطل و ذلک مثله باطل.

ثالثا: لا یجوز الحکم بین النّاس إلّا بما أنزل اللّه و ما أنزل اللّه لا یکون إلّا وحیا و لا شیء من القیاس من وحی اللّه، و فی القرآن یقول اللّه تعالی: وَ مَنْ لَمْ یَحْکُمْ بِما أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولئِکَ هُمُ الْکافِرُونَ

[المائدة: ۴۴] و فی آیة أخری: وَ مَنْ لَمْ یَحْکُمْ بِما أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولئِکَ هُمُ الظَّالِمُونَ

[المائدة: ۴۵] و فی ثالث: وَ مَنْ لَمْ یَحْکُمْ بِما أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولئِکَ هُمُ الْفاسِقُونَ

[المائدة: ۴۷] فلو کان یرید القیاس لزم نسبة الحکم إلی النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بین النّاس بغیر ما أنزل اللّه و هو باطل، فالعمل بالقیاس مثله باطل.

الآلوسی و التشیع، ص: ۸۳

رابعا: أن الرؤیة فی منطوق الآیة إما أن یراد بها العلم أو یراد بها المشاهدة بباصرة العین، فإن کان الأول فلیس من القیاس فی شیء إذ لا شیء من القیاس بعلم، و إن کان الثانی فغیر داخل فی مفهوم القیاس و لا یشمله تعریفه فی أصولهم، فأین یا تری دلالة الآیة علی حجیّة القیاس؟ و هو لا یفید ظنا و لو أفاده فهو خارج عن منطوق الآیة، علی أنه یستلزم أن یکون وحی اللّه قیاسا لأن ما أراه اللّه تعالی لا یکون إلّا وحیا، و القول بأن وحی اللّه قیاس کفر لاستلزامه نسبة الجهل إلی اللّه فیما أنزله علی رسوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم إذ لا- یرجع إلی القیاس إلّا من کان جاهلا بحکم اللّه، لذا کان نسبة الجهل إلی اللّه تعالی فی حکمه کفرا، ثم من أین لهذا الإنسان أن یحیط علما بخواصّ الأمور و فوائدها و منافعها، و مضارّها و مفاسدها، و مصالحها لکی یعطیها حکمها نفیا أو إیجابا، و الجهل له طبیعی، و مهما تخطّی فإلی قلیل من العلم، و مجرد إدراک المشابهة بین شیئین لا یوجب أن یکون حکمهما واحدا، فإنه لیس بأولی من أن یکون ما بینهما من المباینة مانعا من أن یکونا واحدا حکما، و لا جائز أن یخفی أمره علی اللّه تعالی فلا یعطیه حکمه لو کان ثمة یشمله حکم الأصل و لا یخفی علی الإنسان فیعطیه حکمه حسبما یری و یهوی.

و یقول ابن حزم الأندلسی فی کتاب ملخص إبطال القیاس و الرأی و الاستحسان و التقلید و التعلیل [۱] ص (۴۲): «قال بعضکم- یعنی أهل القیاس- طلاق العبد طلقتان و صیام العبد فی الظهار شهر» فهلّا تمادیتم و قلتم صلاته رکعتان و صیامه نصف رمضان و وضوؤه عضوان، و غسله نصف جسده، فو اللّه لأن جاز القیاس هناک لیجوزن هنا لأنه کلّه قیاس و کلّه خلاف النص.

و قال أیضا فی ص: (۴۸) منه: «إن اللّه جعل الحدّ فی الزنا و لم یجعله فی إتیان البهیمة و کلاهما محرّم، و جعل الحدّ بالقذف فی الزنا و لم یجعله فی القذف بالکفر، و جعل الحدّ فی جرعة خمر و لم یجعله فی شرب أرطال من الدم».

---

[۱] المطبوع بدمشق سنة (۱۹۶۰ م) و الّذی حققه الأستاذ سعید الأفغانی.

الآلوسی و التشیع، ص: ۸۴

و قال أیضا فی ص: (۴۸) منه: «إن هذا إخراج لأحکام اللّه بالعقل، و ادعاء بلا برهان و لا نصّ، و إخبار عن اللّه بما لم یخبر، و تقویل لرسوله بما لم یقل».

و قال فی ص: (۴۹) منه: فأول ذنب عصی اللّه به التعلیل لأوامر اللّه بلا- نصّ، و ترک اتباع ظاهرها، و ذلک قول إبلیس: ما نَهاکُما رَبُّکُما عَنْ هذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَکُونا مَلَکَیْنِ

[الأعراف: ۲۲] استنبط إبلیس علّة النهی عن أکل الشجرة، و لم یصح التعلیل عن صحابی، و لا قال به قط، أی أن التعلیل محرّم إذ لم ینصّ علیه الشرع، أما إذا نصّ علیه فیکون حجّة متّبعة».

و قال ابن حزم أیضا فی ردّ المستدلّین بالقیاس، بقوله تعالی: فَاعْتَبِرُوا یا أُولِی الْأَبْصارِ

[الحشر: ۲]، و قوله تعالی: قالَ مَنْ یُحْیِ الْعِظامَ وَ هِیَ رَمِیمٌ قُلْ یُحْیِیهَا الَّذِی أَنْشَأَها أَوَّلَ مَرَّةٍ

[یس: ۷۸] ما نصّه: - «بأن قوله تعالی: فَاعْتَبِرُوا

جاء بعد قوله: یُخْرِبُونَ بُیُوتَهُمْ بِأَیْدِیهِمْ

[الحشر: ۲] فلو کان معنی اعتبروا قیسوا لکان أمر الناس بأن نخرب بیوتنا کما خرّبوا بیوتهم، أما قوله: قالَ مَنْ یُحْیِ الْعِظامَ

فدلیل علی إبطال القیاس؛ لأن الإنشاء الأول للاختبار و الإنشاء الثانی للجزاء و الخلود، فاللّه سوّی بین هذا و ذاک بالقدرة و فرّق بین أحکامها».

و تقول الإمامیة: إنما یصلح القیاس فی الأمور العادیة و الأحکام العرفیة، أما الأحکام الشرعیة فلا یصح فیها القیاس؛ لأن مبنی الشرع علی تفریق المجتمعات و جمع المتفرقات، فتراه فی الوضوء سوّی بین البول و الغائط و النوم، فجمع بین المختلفات و أعطاها حکما واحدا و هی کونها ناقضة للوضوء، و تراه فی الحدّ فأمر بقطع ید من سرق ربع دینار دون من غصب مئات الألوف، و حرّم صوم یوم عید الفطر مع أنه أمر بوجوب صوم ما قبله و ندب إلی صوم ما بعده ففرق بین المجتمعات، و هناک الکثیر من هذا القبیل فی أبواب الفقه ما لا یحصی و لا یعدّ.

و یقولون أیضا: إن دین اللّه لا یصاب بالعقول، فلیس لأیّ إنسان مهما بلغ من العقل و العلم أن یستخرج من هوی نفسه عللا و أسبابا یسندها إلی اللّه من غیر نصّ من الشارع العالم بالأسباب الخفیة و المصالح الکامنة، لا سیّما إذا لا حظنا قوله تعالی: فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّذِینَ هادُوا حَرَّمْنا عَلَیْهِمْ طَیِّباتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ

[النساء: ۱۶۰]

الآلوسی و التشیع، ص: ۸۵

و قوله تعالی: وَ عَلَی الَّذِینَ هادُوا حَرَّمْنا کُلَّ ذِی ظُفُرٍ وَ مِنَ الْبَقَرِ وَ الْغَنَمِ حَرَّمْنا عَلَیْهِمْ شُحُومَهُما إِلَّا ما حَمَلَتْ ظُهُورُهُما أَوِ الْحَوایا أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ذلِکَ جَزَیْناهُمْ بِبَغْیِهِمْ

[الأنعام: ۱۴۶] و مفهوم الآیتین واضح، و فیهما دلالة صریحة علی أن العلّة فی تحریم ذلک علیهم هو عصیانهم لا- وصف ثابت للمذکورات، و حینئذ فلا یمکن الجزم بأن الجامع بین المقیس و المقیس علیه علّة للحکم لجواز أن تکون خصوصیة الأصل المقیس علیه شرطا للحکم المنصوص، أو تکون خصوصیة الفرع مانعة من إلحاق غیر المنصوص بالمنصوص، أو تکون صفة المکلف هی التی أوجبت الحکم، فهذه کلّها دلائل واضحة علی بطلان إلحاق أمر غیر منصوص علیه بآخر منصوص علیه فی الحکم الشرعی الّذی هو القیاس الباطل.

الاستدلال بالقلّة علی الحقیة

قال الآلوسی (ص: ۲۳): «و من مکایدهم أنهم یقولون إن مذهب الإثنی عشریة حقّ لأنهم أقلّ من أهل السنّة، و قال تعالی: وَ قَلِیلٌ ما هُمْ

[ص: ۲۴] وَ قَلِیلٌ مِنْ عِبادِیَ الشَّکُورُ

[سبأ: ۱۳].

و الجواب: أنه لا- یخفی علی العاقل أن فی هذا التقریر تحریفا لکلام اللّه، فإن اللّه تعالی قال فی أصحاب الیمین: ثُلَّةٌ مِنَ الْأَوَّلِینَ وَ ثُلَّةٌ مِنَ الْآخِرِینَ

[الواقعة: ۳۹- ۴۰] و الثلّة الجم الغفیر، و لیس فی الآیة الکریمة المذکورة بیان حقّیة المذاهب و بطلانها، و علی تقدیر کون القلّة و الذلّة موجبة للحقیّة، یلزم أن یکون النواصب و الخوارج و غیرهم أحقّ من الإثنی عشریة لأنهم أقلّ منهم- إلی أن قال-: فبان کیدهم و خسر هنالک المبطلون».

المؤلف: أوّلا: قوله: «إنهم- أی الشیعة- یقولون إن مذهب الإثنی عشریة حقّ لأنهم أقلّ من أهل السنّة».

فیقال فیه: إن أراد أن القلّة مطلقا تلازم الحقیّة علی معنی أن کلّ قلیل یکون الحقّ فی جانبه من کلّ کثیر، فذلک ما لا تقول به الشیعة الإثنا عشریة، و إن أراد الملازمة بینهما فی الجملة فذلک ما تقول به الإمامیة، و دلیلهم علی ذلک قوله

الآلوسی و التشیع، ص: ۸۶

تعالی: وَ قَلِیلٌ مِنْ عِبادِیَ الشَّکُورُ

[سبأ: ۱۳] و لا شک فی أن کل شاکر مسلم، و الإمامیة مسلمون و هم قلیلون بالنسبة إلی غیرهم من المسلمین، فإذا ثبت أنهم مسلمون قطعا و ثبت أنهم قلیلون جزما ثبت أنهم هم الشاکرون، فأیّ تحریف یا تری فی هذا التقریر کما یزعم الآلوسی، فإنه لم یأت بشیء یبطل به الاستدلال بالآیة علی حقیّة الإمامیة سوی قوله: (إن فی هذا التقریر تحریفا لکلام اللّه) و عدوله إلی آیة أخری لا ربط لها بما نحن فیه مثله مثل الغریق یتشبث بالطحلب أو بأرجل الضفادع.

و من هنا یستشرف القارئ علی القطع بفساد تلفیقاته و بطلان تمویهاته التی حاول بها تحویل الحقیقة إلی الإفک و الزور لیقول فیها ما یشاء، ثم من أین لک أیها (الشیخ) أن الشیعة الإمامیة تستدل علی حقیّتها بالقلّة، و متی استدلّوا بذلک، و أین استدلوا، و من هم المستدلون بها منهم، و من هم الناقلون له؟ بل لا حاجة بهم إلی الاستدلال بالآیة علی حقیّتهم و هی و إن کانت لعمر اللّه مما یصح الاستدلال بها علی حقیّتهم إلّا أنهم یستدلون علیها بالصحاح المحمدیة الجیاد المتفق علی صحتها بین الفریقین، فهم غیر محتاجین إلی الاستدلال بالقلّة، سواء أ کان الاستدلال بها صحیحا أم غیر صحیح، و قد أغنتهم الأدلّة القاطعة لجذور الأباطیل علی أنهم هم الفرقة الناجیة المستثناة من بین ثلاث و سبعین فرقة هالکة فی النار، علی ما حدّثنا عنها حفاظ أهل السنّة و مشاهیر أعلامهم فی صحاحهم و مسانیدهم، و قد تقدم ذکره فی أوائل الکتاب فلتراجع، و هو یدلنا علی نجاة فرقة واحدة، و قد احتدم النزاع فی تعیینها و أدلت کلّ فرقة بما لدیها من حبال و عصی لإثبات أنها هی، و لکنها کلّها مفککة العری مضمحلة القوی، لم یذهبوا بها مذهب العقل السّلیم، و کلّها مصادرات و مغالطات تنقص قیمة الدلیل و تذهب مزیته و تحوله إلی المشاغبة.

و قد أغنانا عن الإحتجاج بشیء من ذلک فی تعیینها الحدیث المشهور الّذی لا ریب فیه و قد اعترف بصحته الجمیع، و قد رواه معاریف حفاظ الحدیث من أهل السنّة فی صحاح کتبهم، و حکم الجلّ لو لا الکلّ منهم بصحته و اشتهاره، و قد

الآلوسی و التشیع، ص: ۸۷

اعترف الآلوسی نفسه بثبوت نقله و صحته من

قول النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: (مثل أهل بیتی فیکم مثل سفینة نوح)

و قد تقدم ذکره، و لا شک فی نجاة الفرقة التابعة لأهل البیت النبویّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و الطائفة التی ما برحت تابعة لهم فی أصولها و فروعها و عقائدها و سلوکها، و آخذة أحکامها و سائر أعمالها منهم علیهم السّلام هی الطائفة الإمامیة الموالیة لمن والوا و المعادیة لمن عادوا، دون غیرها من سائر الطوائف.

آیة ثلة من الأولین و ثلة من الآخرین

و أما قوله تعالی: ثُلَّةٌ مِنَ الْأَوَّلِینَ وَ ثُلَّةٌ مِنَ الْآخِرِینَ

[الواقعة: ۳۹- ۴۰] فعبارة أخری عن قوله تعالی: وَ قَلِیلٌ مِنْ عِبادِیَ الشَّکُورُ

و قوله تعالی: وَ قَلِیلٌ ما هُمْ

لا سیما إذا لا حظنا قوله تعالی قبلها: ثُلَّةٌ مِنَ الْأَوَّلِینَ وَ قَلِیلٌ مِنَ الْآخِرِینَ

[الواقعة: ۱۳- ۱۴] علی أن الثلة کما فی مختار الصحاح و غیره جماعة من الناس، و أصله القطعة من قولهم ثلّ عرشه إذا قطع ملکه

بهدم سریره، و لیس کما یزعمه الآلوسی أنها الجم الغفیر، فإن هذا لم یرد فی لغة العرب، وهب جدلا أنها الجم الغفیر و مع ذلک فإنها تریـد الکثیر المقابل للأکثر، فالآیـة علی هـذا ترید الکثیر دون الأکثر، فهی لا تنطبق إلّا علی الشـیعة الإمامیة، لأنهم مسـلمون و أقلّ من غیرهم من المسلمین، و غیرهم أکثر منهم، فهم المعنیون حتی علی قول الآلوسی، بقوله تعالی: وَ ثُلَّةٌ مِنَ الْآخِرِینَ

فهم الثلّـة من الآخرین المـدلول علیهم فی الآیـة الثانیـة، و هم القلیل من الآخرین المدلول علیه فی الآیة الأولی فی سورة الواقعة، فأهل السنّة خارجون عن منطوق هذه الآیات لکثرتهم من جهة و لأکثریتهم من جهة أخری، و أما غیرهم من النواصب و الخوارج فخارجون عنها بوصف الکفر و الخروج عن الإسلام.

و بعبارة أخری: الشیعة هی المعنیة بقوله تعالی فی الآیتین: وَ قَلِیلٌ مِنَ الْآخِرِینَ

و قوله تعالی: وَ ثُلَّةٌ مِنَ الْآخِرِینَ

لأـنهم ثلّـة و قلّـة من الآـخرین المـدلول علیهما فی الآیتین لا أهل السـنّة و لا غیرها، لخروج الأول بوصف الکثرة بالنسـبة إلی القلّـة، و بوصف الأکثر بالنسبة إلی الکثیر- کما یزعم الآلوسی- و خروج الثانی بوصف الکفر.

الآلوسی و التشیع، ص: ۸۸

ثانیا: قوله: «و لیس فی الآیة بیان حقیّة المذاهب».

فیقال فیه: لیس فی الدین مذاهب [۱] و إنما: الدِّینَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلامُ

و إنما

---

[۱] و نحن نسأل الآلوسـی و غیره عن هذه المذاهب و التی هی أربعة عندهم فقط: أ کان أهلها من أصـحاب رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سـلّم أو لا؟ و هل کانوا جمیعا من التابعین الّذین لقوا أصـحابه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فسمعوا منهم و رووا عنهم أو لا؟ أو أنهم تکلموا فیمـا بعـد و تعلموا العلم من الآـخرین، فتقرر إجمـاع المتـأخرین من جمهور أهـل السـنّة من عهـد الملـک الظـاهر بیبرس البندقداری فی مصـر سنة (۶۵۵ ه) إلی یومنا هـذا علی وجوب تقلیـدهم و الأخـذ بقول واحـد منهم و حرمة ما عداها، و أن من خالف ذلـک إلی غیره لاـ یولّی إمامـة الجماعـة و لاـ منصب القضـاء، و لاـ یبـاع و لاـ یشاری، و لا یصـلّی علی جنازته کما سـجّل ذلک کلّه المقریزی فی خططه (ص: ۱۶۱) من جزئه الرابع عند ذکره للملک المذکور.

أما الأول و الثانی: فلا بد و أن یقول فی جوابهما: (لا)، و أما الثالث، فیقال له: هل فی کتاب اللّه آیة أم فی السّـنة النبویة صلّی اللّه علیه و آله و سـلّم روایـة تـدل علی وجوب الأخـذ بقول واحـد منهم؟ و هل کانوا جمیعا فی زمان واحد؟ فلا بد أن یقول فی جوابهما: (لا) لأنهم کانوا فی أزمان متفرقة، فقد ولد أبو حنیفة النعمان سـنة ثمانین و مات سـنة خمسـین و مائة، و ولد مالک سنة خمس و تسعین و مات سـنة تسع و سـبعین و مائة، و ولد محمد بن إدریس الشافعی سنة خمسین و مائة و مات سنة مائتین و أربع، و ولد أحمد بن حنبل سنـة أربع و ستین و مائة و مات سـنة إحدی و أربعین و مائتین، علی ما سـجّل ذلک کلّه ابن خلکان فی وفیات الأعیان فی (ص: ۱۷ و ۲۶ و ۳۲ و ۴۲۹ و ۴۴۷ و ۴۴۸) من جزئه الأـول (و ص: ۱۶۳ و ۱۶۶) من جزئه الثـانی، و هکـذا ذکره المقریزی فی خططه من جزئه الرابع.

ثم یقـال للآلوسـی: هل کان هؤلاء کلّهم علی مـذهب واحـد و فتوی واحـدة؟ فلا بـد أن یقول: إنهم کانوا علی آراء مختلفـة و عقائد متضادة کما صـرح به المقریزی فی خططه (ص: ۱۸۶) من جزئه الرابع، و غیره من مؤرخی أهـل السـنّة ممن جاء علی ترجمتهم- و قد تقـدم ذکر بعضـها- و حینئـذ یقال له: کیف جاز فی الـدین الاتفاق علی وجوب الاقتـداء بهم و القرآن لم یأمر به و الرسول صـلّی اللّه علیه و آله و سـلّم لم یرخص فیه مع مـا هم علیه من الاختلاـف الفـاحش فی الفتاوی، الأمر الّـذی خرجوا به عن طریق النبیّ صـلّی اللّه علیه و آله و سـلّم من الاتفاق و عـدم الاختلاف، و تباعـدوا بذلک عن قواعد الإسـلام من وحدة العقیدة و اتحاد المبدأ و عدم التضاد

فی أحکامه من حلاله و حرامه فی المجالات کلّها، کما یقول القرآن: الْیَوْمَ أَکْمَلْتُ لَکُمْ دِینَکُمْ وَ أَتْمَمْتُ عَلَیْکُمْ نِعْمَتِی وَ رَضِیتُ لَکُمُ الْإِسْلامَ دِیناً

[المائدة: ۳] فإذا کان الدین کاملا فی حیاة النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فلما ذا اختلف هؤلاء فی حلاله و حرامه و تناقضوا فی أهوائهم و تباینوا فی آرائهم؟ فإن قال: إن هذا الاختلاف من الرواة الّذین رووا عنهم، فیقال له: فقد شهدت علی رواة الحدیث عندک بالکذب أو الضلال و تبدیل الإسلام، فکیف یجوز الوثوق بهم و الاعتماد علیهم فیما ینقلونه عنهم، و إن قال: هذا الاختلاف من الأئمة الأربعة أنفسهم لحاجة دعتهم إلی ذلک، أو لطلب ما ضاع و التبس علیهم من شرع النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم.

فقد شهدت علی نفسک بأن الدین لم یکن محفوظا و لم یترک النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لهم قیّما علیه و حافظا له من الضیاع و قائما به، فکیف یجوز الاقتداء بمن یشهد علی ربّه و نبیّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و شریعته بمثل هذه الأباطیل،-

الآلوسی و التشیع، ص: ۸۹

- ثم یقال له: ما هی تلک الحاجة فی أنفسهم التی دعتهم إلی هذا الاختلاف فی دینهم و التضارب فی آرائهم، مع أن المفروض بهم أن یکونوا واحدا قولا و فتوی و عقیدة، لأن هذا هو الدین الّذی أنزله اللّه تعالی علی نبیّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و أمره أن یدعو الناس إلیه، اللّهم إلّا أن تکون تلک الحاجة التی فی أنفسهم هی حبّ الظهور فی مخالفة الشریعة و الانحراف عن الوصیّ و آل النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم الّذین أمرهم اللّه تعالی علی لسان نبیّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بالتمسک بهم و الرجوع إلیهم و الاقتداء بهم فی کلّ أمر و نهی، کما دلّت علیه نصوص الفریقین المتواترة، و إن قال: إن الدین کان تاما محفوظا، فیقال له: فأیّ شیء یا تری ضاع منهم هو غیر الدین و شریعة سیّد المرسلین صلّی اللّه علیه و آله و سلّم حتی فتشوا عنه و وجدوا فی الحصول علیه و اختلفوا لأجله هذا الاختلاف؟ فإن قال: قد اختلفوا من غیر حاجة بهم إلی الاختلاف، فقد شهد علیهم أنهم أرادوا به تشویه سمعة النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و تقبیح ذکره و تزهید الناس فی اتباع شریعته الحقّة، و أن یدخلوا فی دینه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ما لم یکن داخلا فیه و یخرجوا ما کان داخلا فیه، فکیف یجوز الاقتداء فی الدین بمن کان متصفا بهذه الصفات، فإن قال: إنهم أعرف بالشریعة من اللّه و رسوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و أن لهم أن یزیدوا فیه و ینقصوا منه و یدخلوا فیه و یخرجوا منه ما شاءوا، و أنهم أتوا بما لم یأت به النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم من الهدایة فقد خالف بذلک عقول العقلاء، و ناقض به مذاهب جمیع الأنبیاء علیهم السّلام و یلزمه أن یقول: إنهم أعلم من اللّه بنفسه و هذا هو الکفر بعینه.

ثم یقال له: إذا کان هؤلاء الأئمة فی أزمان متفرقة و علی مذاهب مختلفة فلا یصح أن یکونوا جمیعا علی الحقّ و الصواب، لأن الحق و الضلال لا یجتمعان فی واحد، کما یقول القرآن: فَما ذا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلالُ

و لما ذا لا یکونون جمیعا علی الباطل مع أن ترجیح واحد منها علی غیره هو ترجیح بلا مرجح و هو باطل یوجب بطلان ما عداه من المذاهب الثلاثة، و یکون الحقّ مع من کان قبلهم من الصحابة و التابعین الّذین صحبوا رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و التزموا بشریعته و اتبعوا التی هی طریقة واحدة، و لم یتعبّدوا بواحد من هذه المذاهب الأربعة المتأخرة عن عصرهم و هم خیر القرون کما یزعمون.

فاتباع أهل بیت النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم العظام علیهم السّلام و أصحابه الکرام إن لم یکن هو المتعیّن و أحق بالاتباع فلا أقلّ من الحکم بالمساواة بینهم و بین الأربعة، و هذا ما یوجب بطلان تعیین الرجوع إلی خصوص الأربعة و تحریم غیرها من المذاهب، ثم یقال له: لما ذا لا تکون المذاهب لو صح وجودها فی الإسلام أکثر عددا أو أقل من أربعة؟ و من هذا الّذی حدّد هذا التحدید و جعل أئمة المذاهب أربعة لا یزیدون واحدا و لا ینقصون؟ و لیس لهذا التحدید فی القرآن أثر و لا فی شریعة سیّد الأنام صلّی اللّه علیه و آله و سلّم خبر کما لیس فی أدلة المسلمین ما یدل علی اختصاص الاجتهاد و استنباط الأحکام و معرفة الحلال و الحرام بالدلیل

بخصوص أرباب هذه المذاهب.

و کیف یصح لمن له عقل أو شیء من الدین أن یزعم أن علوم الاجتهاد قد انمحت و درست معالمها عند جمیع المسلمین لا سیّما عصر الصحابة و التابعین الّذین لم یتدینوا بشیء من هذه المذاهب إلی السنّة المذکورة إلّا عند هؤلاء الأربعة؟ أو یزعم أن عقول المسلمین کلّهم إیفت و أفهامهم عقمت إلّا عقول الأربعة و أفهامهم؟ أو أن المسلمین قبل وجود أصحاب هذه المذاهب و بعد انقراضهم لیس فیهم من یعرف حکم اللّه بدلیله و یقوم للّه بحجته غیر الأربعة؟ فهل یصح لعاقل أن یزعم أنهم کانوا ورثة-

الآلوسی و التشیع، ص: ۹۰

- الأنبیاء علیهم السّلام أو ختم اللّه بهم الأوصیاء و علّمهم علم ما کان و ما یکون، و آتاهم ما لم یؤت أحدا من العالمین، فاختصت علوم الشریعة بکتابها و سنّتها بهم، حتی صارت ملکا من أملاکهم إلّا ما یهبه هؤلاء لغیرهم، و لو فرضنا جدلا أن علوم الاجتهاد قد انمحت عند جمیع المسلمین و خاصة أهل القرون الثلاثة، و فرضنا أنه لا یوجد فیهم من یعرف حکم اللّه بدلیله ما عدا الأربعة، فکیف یا تری کان عملهم من ذی قبل؟ بل و کیف کان عمل الأربعة قبل بلوغهم رتبة الاجتهاد؟ فما بقی إلا أنهم کانوا جاهلین بأدلة الدین فی تلک القرون الکثیرة و أعمالهم کلّها کانت باطلة، لأنهم لم یتعبدوا قطعا بشیء من هذه المذاهب، و هذا لا یذهب إلیه إلّا مجنون.

فإن زعم الآلوسی قیام الإجماع من المتأخرین علی هذا التحدید بالأربعة، فیقال له: أولا: إن قیام الإجماع فی العصور الأولی و ما بعدها إلی السنة المذکورة علی جواز الرجوع إلی غیر الأربعة حتی من الأربعة هو الحجّة علی من تأخر عن ذلک العصر لقربهم من عصر النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و بعد هؤلاء عنه فلا حجّة فی إجماع المتأخرین مطلقا فکیف إذا صادمه إجماع أصحاب النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و التابعین و تابعیهم، و هم أعرف بالأحکام من هؤلاء لوجودهم قرب الباب الحقیقی و الینبوع الأصلیّ و هو النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم.

ثانیا: إن إجماع المتأخرین لا حجّة فیه، لأنه لا ینطبق علیه الإجماع المعتبر شرعا و ذلک فإن معناه اتفاق مجتهدی الأمة و هؤلاء المتأخرون لا مجتهد فیهم، بل کلّهم مقلّدون للأربعة، فإن کانوا مجتهدین فقد أبطلوا مذهبهم، و إن کانوا غیر مجتهدین فلا قیمة لإجماع العوام الجهال.

ثالثا: لو فرضنا جدلا التعارض بین الإجماعین إجماع الصحابة و التابعین و تابعیهم إلی زمن الأئمة الأربعة و ما بعده علی جواز الاجتهاد مطلقا، و إجماع المتأخرین جمیعا علی منعه بعدهم، و قطعنا النظر عن ترجیح إجماع الصحابة بما فیهم أصحاب المذاهب لإجماعهم علی حجّیة إجماعهم و اختلافهم فی غیره، کلّ ذلک علی سبیل التساهل معهم کان نصیب الإجماعین السقوط شأن المتعارضین مع انتفاء المرجح لأحدهما المعیّن، و حینئذ یجب الرجوع إلی غیره من أدلة المسلمین، و قد نظرنا فیها فوجدناها حاکمة بجواز الاجتهاد مطلقا و بطلان التقلید و الأخذ بقول الآخرین مع التمکن من تحصیله بالاجتهاد، و لو لم تکن حاکمة بجوازه مطلقا لحرّم الاجتهاد علی الأئمة الأربعة لا خصوص غیرهم، و قدیما

قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: (حلال محمّد صلّی اللّه علیه و آله و سلّم حلال إلی یوم القیامة، و حرامه حرام إلی یوم القیامة)

و إن قالوا إن المانع من الاجتهاد هو إجماع أصحاب المذاهب نفسها علی تحریمه، فیقال لهم: إن ذلک باطل من وجوه.

الأول: إن الإجماع: هو اتفاق أمة محمّد صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أو مجتهدی الأمة جمیعا علی أمر أو أمور فی وقت واحد کما صرح به الآمدی فی کتاب الأحکام، و عضد الملّة فی شرحه لمختصر ابن الحاجب و غیرهما من علماء الأصول عند أهل السنّة، و طبیعی أن الأئمة الأربعة کانوا فی أزمان مختلفة و أماکن متعددة، و خاصة إذا لاحظنا أنه لم یرد عنهم فی خبر أنهم أجمعوا علی تحریمه.

الثانی: لا یجوز الأخذ بفتواهم شرعا مطلقا و لا السؤال منهم أبدا؛ و ذلک لأن اللّه تعالی أمر بالسؤال من أهل الذکر، بقوله تعالی: فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّکْرِ إِنْ کُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ

کما فی آیة (۴۳) من سورة النحل، و هؤلاء لم یکونوا من أهل الذکر قطعا فلا تشملهم الآیة، أما عدم کونهم من أهل الذکر فلعدم-

الآلوسی و التشیع، ص: ۹۱

- عصمتهم إجماعا و قولا واحدا، و الآیة ترید من أهل الذکر خصوص من کان معصوما، لأنها أمرت بالسّؤال من أهل الذکر علی الإطلاق، و من أمر اللّه بسؤاله علی سبیل الجزم و الإطلاق یجب أن یکون معصوما، و ذلک لأن وجوب السؤال یستلزم وجوب الجواب، و وجوب الجواب یستلزم وجوب العمل، و وجوب العمل مطلقا بقول المسئول موجب لعصمته من الخطأ، و إلّا وجبت الإطاعة لمن یجوز علیه الخطأ عن عمد أو سهو، و قد ثبت بالضرورة من دین المسلمین أنه لا شیء من الخطأ بحکم اللّه جائز العمل به فضلا عن وجوبه، و من حیث أنه تعالی أمر بالعمل علی سبیل الجزم مطلقا بقول المسئول علمنا أنه یرید عصمته مطلقا، فالآیة لا تنطبق علی الأئمة الأربعة و لیسوا من صغراها خاصة إذا لاحظنا تضاربهم فی الفتوی و اختلافهم فیها، و لو سلّمنا جدلا إنهم من صغراها و لکن لا تشملهم و هم موتی و تلک قضیة السؤال و الجواب الموجبة للحیاة الممتنعة من الأموات، و حینئذ فلا یصح الرجوع إلیهم علی الإطلاق.

الثالث: لو فرضنا أنهم أجمعوا علی منعه و مع ذلک فإن إجماعهم لیس بحجّة فی شیء لأنه لیس من الإجماع الحجّة المصطلح علیه بین علماء المسلمین أجمعین من أنه (اتفاق مجتهدی الأمة) و مجتهدوا الأمة قطعا لم ینحصروا فی أصحاب المذاهب الأربعة و لم ینحصر هؤلاء بهم و إلّا بطل اجتهاد الصحابة و التابعین أجمعین، و ببطلانه یبطل کلّ إجماع أقاموه لا سیّما ما ادعوه فی السّقیفة و بطلانه مما لا یقولون به بإجماعهم.

الرابع: لو فرضنا حجّیة إجماعهم فهو ساقط بإجماع علی جوازه فی العصور الأولی و ما بعدها مطلقا.

الخامس: إن إجماعهم علی منعه مخالف لحکم العقل القاطع بفساده لاستلزامه تحجیر عقول المسلمین فی فهم الأحکام بالأدلة من غیر دلیل یقرّه العقل و یشهد به الدین، و موجب لبطلان أدلة الاجتهاد بالأحکام الثابتة بالیقین عند المسلمین أجمعین، و فی بطلانها بطلان اجتهاد الأئمة الأربعة لا خصوص من جاء بعدهم، و هو لا یذهب إلیه أحد من المسلمین.

السادس: إن فتواهم بحرمة الاجتهاد موقوفة علی جواز اجتهادهم شرعا، و الجائز شرعا لا یکون حراما و لا یجوز نسخه بعد انقطاع الوحی لأن:

(حلال محمّد صلّی اللّه علیه و آله و سلّم حلال إلی یوم القیامة)

الحدیث المتقدم ذکره، و الجائز فی أصل الشرع لا یکون جائزا لبعض و حراما علی آخرین بالضرورة من الدین، و إذا کان الاجتهاد حراما کان اجتهادهم فی تحریمه حراما لأنّ

(حرام محمّد صلّی اللّه علیه و آله و سلّم حرام إلی یوم القیامة)

کما تقدم فی الحدیث و هذا ما لا سبیل لهم إلی دفعه، و توهم اختصاص أدلة تحصیل الاجتهاد بهم من أوضح الباطل و أقبحه لعموم أدلة تحصیل الأحکام بالاجتهاد للمکلفین أجمعین فی العصور الأولی و ما بعدها عند ما لم یکن واحد من الأئمة الأربعة و لا أحد من آبائهم إلی یومنا هذا فیکون تخصیصها بهم، لا سیما إذا لاحظنا عدم وجود أصحاب المذاهب زمن صدورها تخصیصا بلا مخصص و بطلانه واضح.

السابع: کیف یتسنی لمن له عقل أن یغلق باب الاجتهاد فی تحصیل الأحکام الشرعیة فی وجوه المسلمین بعد أن کان مفتوحا علی مصراعیه فی القرون الثلاثة و ما بعدها، و من هذا الّذی یرضی لنفسه من حیث یشعر أو لا یشعر أن یقول إن ما جاء به رسول اللّه صلّی

اللّه علیه و آله و سلّم من العلوم و الأحکام قد احتکره أئمة

الآلوسی و التشیع، ص: ۹۲

اختلق المذاهب فی الإسلام و ابتدعها فی الدین فأماتوا بها السّنن جماعة من أهل الدجل، أما الإمامیة فقد عرفت أنهم مصداق الآیات المتقدم ذکرها- فی سورة الواقعة و سورة سبأ و سورة ص- و أنها لا تصدق علی الآخرین و لا تریدهم مطلقا.

ثالثا: فی الآیة دلالة واضحة علی صحة مذهب الإمامیة و هی المصداق الوحید لقوله تعالی: إِنَّ الدِّینَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلامُ

[آل عمران: ۱۹] و لو بمعونة ما ورد فی صحیح الحدیث فی نجاتها و هلاک ما عداها من الفرق مطلقا، و لا ریب فی أن من کان من الناجین یجب أن یکون من الشاکرین و هم قلیلون، فیکونوا أفرادا للآیات و تکون دلیلا علی أنهم علی الحق المبین و ما عداهم من الفرق فی خسران مبین.

- تلک المذاهب لأنفسهم، و منعوا الآخرین من الوصول إلی شیء منها عن طریق غیرهم و أنهم حرّموا التصرف فیه علی الآخرین، و لا یصح أن یقال فیهم أنهم أو صدوا بابه و صدّوا عن سبیله و اعتقلوا العقول عن إدراکه و جعلوا علی أبصار الناس غشاوة عن النظر إلیه، و علی قلوبهم أکنة من أن یفقهوه، و فی آذانهم و قرا من أن یستمعوه، و ختموا علی أفواههم عن النطق به، و وضعوا فی أیدیهم الحدید، و فی أعناقهم الأغلال عن الوصول إلیه، کلّا ثم کلّا کلّ ذلک لم یکن و لن یکون أبدا، ثم إنا نسأل الآلوسی عن مذهبه الّذی تبناه و اختاره من بین هذه المذاهب الأربعة و آثر الرجوع إلی الأجساد البالیة و العظام النخرة، و أخلد إلی العجز، و رکن إلی الکسل، و رضی بالحرمان، و قنع بالجهل و التحجیر علی عقله، فإن قال: إنی حنفی المذهب، فیقال له:

أولا: لم اخترت هذا المذهب دون غیره من المذاهب؟ و من أین علمت أن الحق و الصواب فی هذا المذهب؟ و أی دلیل من الکتاب و السنّة دلّک علی أن النجاة فی سلوک هذا المذهب؟ فإنک لمسئول عن هذا کلّه أمام اللّه تعالی یوم القیامة، فإن قال: إنما سلکت هذا المذهب لأن أبی کان علیه، فیقال له: کیف یجوز تقلید الآباء فی الدین؟ و من أین ظهر له أن الحق فیما سلکه الآباء؟ و هو عاجز عن إثبات شیء من ذلک بالدلیل، فقوله هذا مصادم للحجّة و معدول به عن الدلیل و البرهان، و قد حرّم اللّه تعالی تقلید الآباء فی الدین فذم المقلّدین لهم و وبخهم بقوله: أَمْ آتَیْناهُمْ کِتاباً مِنْ قَبْلِهِ فَهُمْ بِهِ مُسْتَمْسِکُونَ* بَلْ قالُوا إِنَّا وَجَدْنا آباءَنا عَلی أُمَّةٍ وَ إِنَّا عَلی آثارِهِمْ مُهْتَدُونَ

و قال تعالی: بل قالوا إِنَّا وَجَدْنا آباءَنا عَلی أُمَّةٍ وَ إِنَّا عَلی آثارِهِمْ مُقْتَدُونَ* قالَ أَ وَ لَوْ جِئْتُکُمْ بِأَهْدی مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَیْهِ آباءَکُمْ قالُوا إِنَّا بِما أُرْسِلْتُمْ بِهِ کافِرُونَ فَانْتَقَمْنا مِنْهُمْ فَانْظُرْ کَیْفَ کانَ عاقِبَةُ الْمُکَذِّبِینَ

کما فی کل من الآیات: ۲۱- ۲۵، من سورة الزخرف إلی غیرها من آیات الذکر الحکیم التی تدل بصراحة علی حرمة تقلید الآباء فی أخذ الدین بلا دلیل و هذا ما لا یمکنه رده.

الآلوسی و التشیع، ص: ۹۳

النواصب و الخوارج خارجون عن الآیة و إن کانوا قلّة

رابعا: قوله: «و إن کانت الأحقیة بالقلّة لکان النواصب و الخوارج أحقّ من الإثنی عشریة لأنهم أقلّ منهم».

فیقال فیه: إن الظاهر من الآیة اختصاص الأحقیّة بالقلّة بوصف کونهم شاکرین، و غیر المسلم لا یکون شاکرا، فیلزم القطع بأنها تزید المسلمین، فیخرج النواصب و الخوارج و غیرهما من الفرق الکافر عن مورد الآیة فلا ینطبق علیهم شیء من الآیة، فیتعیّن ذلک فی خصوص الشیعة الإمامیة لأنهم مسلمون و هم قلیلون، فهم الصغری للآیة فتنطبق علیهم وحدهم انطباق الکلیّ علی مصداقه و الطبیعی علی فرده.

الآلوسی و التشیع، ص: ۹۵

الفصل الرابع تحریف القرآن

نسبة الآلوسی تحریف القرآن إلی الشیعة

قال الآلوسی (ص: ۲۳): «و من مکایدهم أنهم یقولون إن أهل السنّة حرّفوا القرآن، یرومون بذلک الطعن علی أبی بکر و عمر (رض) و کبار الصحابة مع أن الشیعة هم القائلون بتحریفه».

المؤلف: أما القول بتحریف القرآن و نقصه فلیس من عقائد الشیعة بل یحکمون بضلال من یقول بتحریفه، و إنما نسب إلیهم ذلک الدجالون من أعدائهم، لأن الثابت بالضرورة من مذهبهم الإسلامی نفی التحریف عنه فی الدین و العقل، نعم هناک طائفة من الأحادیث وردت عن طریق خصوم الشیعة تدل بصراحة علی تحریفه، فمن ذلک ما أخرجه السّیوطی فی إتقانه (ص: ۵۷) من جزئه الأول، و فی الدر المنثور عن الخلیفة عمر بن الخطاب (رض) قال: کنا نسمّی سورة التوبة الفاضحة حتی ظننا أنها تأتی علی آخرنا.

و عن ابن عباس: کنا نسمیها الفاضحة لنزول مثالب غالب الصحابة فیها بأسمائهم، و یقول شیخ الحدیث عند أهل السنّة البخاری فی صحیحه من جزئه الرابع فی أوائل (ص: ۱۱۹) فی باب رجم الحبلی من الزنا إذا أحصنت، من کتاب الحدود، عن ابن عباس، عن الخلیفة عمر بن الخطاب (رض) فی حدیث طویل جاء فی آخره ما لفظه:

علی أن اللّه بعث محمّدا صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بالحقّ، و أنزل علیه الکتاب، فکان مما أنزل اللّه آیة الرجم، فقرأناها و عقلناها و وعیناها، رجم رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و رجمنا بعده، فأخشی إن طال بالناس زمان، أن یقول قائل: و اللّه ما نجد آیة الرجم فی کتاب

الآلوسی و التشیع، ص: ۹۶

اللّه، فیضلّوا بترک فریضة أنزلها اللّه، و الرجم فی کتاب اللّه حقّ علی من زنا إذا أحصن من الرجال و النساء إذا قامت البیّنة، أو کان الحبل أو الاعتراف، ثم أنّا کنا نقرأ من کتاب اللّه: (أن لا ترغبوا عن آبائکم فإنه کفر بکم أن ترغبوا عن آبائکم، أو إن کفرا بکم أن ترغبوا عن آبائکم).

و نحن نسأل الآلوسی عن هذه الأحادیث لا سیّما الحدیث الأخیر الّذی هو مسجل فی أصح الکتب بعد کتاب اللّه عند خصوم الشیعة، هل هی للشیعة أم هی من أحادیث أخصامهم؟ ثم نقول له: إنه لو جاز علیه التحریف لکان المحرّف له عثمان بن عفان؛ لأنه هو الّذی جمعه باتفاق الأمة، فکیف یا تری یصح نسبة تحریف القرآن إلیهم و هم أبرّ و أتقی من أن یکون ذلک من مذهبهم، و یقول اللّه تعالی: إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّکْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحافِظُونَ

[الحجر: ۹] و یقول: لا یَأْتِیهِ الْباطِلُ مِنْ بَیْنِ یَدَیْهِ وَ لا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِیلٌ مِنْ حَکِیمٍ حَمِیدٍ

[فصلت: ۴۲] و التحریف لا شک فی أنه من الباطل فلا یأتیه مطلقا، فظهر من ذلک أن التحریف لیس من کیدهم و إنما هو من کیده لوروده عن ثقات أعلامه.

الشیعة لا تضع الأحادیث

قال الآلوسی ص: (۲۴): «و من مکایدهم أن جماعة من علمائهم اشتغلوا بعلم الحدیث و سمعوا الأحادیث من ثقات أهل السنّة و من محدثیهم، و حفظوا الأحادیث الصحیحة فأدرجوا فی أثناء روایاتهم الأحادیث الصحیحة و موضوعاتهم».

المؤلف: أولا: کان علی الآلوسی أن یذکر لنا واحدا من علماء الشیعة الّذین اشتغلوا بعلم الحدیث و سمعوا الأحادیث من ثقات أهل

السنّة من هو؟ و أین هو؟

و ما هو اسمه؟ و ما هی تلک الکتب التی أدرج تلک الموضوعات فیها؟ أ هی الصحاح الستة بما فیها صحیحا البخاری و مسلم اللّذان أجمعوا علی أنهما أصح الکتب بعد القرآن؟ أم غیرها من مسانیدهم؟ و لمّا لم یأت علی ذکر واحد منهم علمنا أن ذلک من کذبه و زوره.

الآلوسی و التشیع، ص: ۹۷

ثم کیف یا تری یخفی ذلک علی محدثی أهل السنّة و حفاظهم لا سیّما أهل الصحاح و هم الثقات عنده فی جمع الحدیث؟ و لما ذا لم یستخرجوا تلک الموضوعات المدرجة فی أثناء روایاتهم الأحادیث الصحیحة- علی زعمه- من صحاحهم؟ و هل بلغ بهم الجهل و الغباوة إلی درجة لم یمیّزوا بها بین الموضوعات المزعومة و بین غیرها من الصحاح؟ و لم یبلغ الجهل و الغباوة بالآلوسی ذلک المبلغ فلم یخف علیه ذلک، و إذا کان هذا شأنهم فی عدم التمییز بین الغث و السّمین فکیف یصح للآلوسی أن یصفهم بالثقات، و أنهم من علماء الحدیث، لأن من الواجب علی العالم بالحدیث أن یکون عارفا بصحیحه و ضعیفه، و قویّه و جیّده، و موثّقه و حسنه، و مقبولة و موضوعه إلی غیر ذلک مما یلزم العالم بالحدیث أن یکون بصیرا به و واقفا علیه لکی یصح وصفه بأنه من الثقات فی علم الحدیث، و لا جائز أن یخفی أمر ذلک کلّه علی علماء الحدیث من أهل السنّة الّذین بذلوا وسعهم فی تنقیب الأحادیث، و وضعوا کتبا للجرح و التعدیل و معرفة طرق الحدیث و رجاله و مبلغ صدقهم من کذبهم بالحدیث و تمیّزهم بها الصحیح من غیره، و لا یخفی أمره علی هذا الآلوسی و أخیه الهندی، إن ذلک لیس بالممکن و لا بالمعقول أبدا.

ثانیا: لو سلّمنا جدلا أن هناک جماعة من علماء الشیعة أدرجوا الموضوعات فی أثناء روایتهم الأحادیث الصحیحة و خفی أمر ذلک علی حفاظ أهل السنة، فذلک یعنی سقوط صحاح أهل السنّة عن آخرها، لتقر به عین الآلوسی و غیره، و تلک قضیة العلم الإجمالی بوجود الموضوعات فی ضمن صحاحهم، و لیس هناک ما یمیّزها عن صحیحها، و لا طریق لمعرفة غثها من سمینها؛ لأن کلّ ما فرضناه صحیحا نفرضه موضوعا لعلمنا بوجودهما فی تلک الکتب، و هذا باطل لا یصح و ذلک مثله باطل.

ثالثا: لا یمکن للآلوسی أن یستر الحقیقة بمثل هذه الأکذوبة التی یعرفها حتی الأغبیاء، فإن کتب أهل السنّة مشحونة بفضائل أهل البیت النبویّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و آیات خلافتهم مرویة من طریق أعاظم حفاظهم و ثقاتهم المعول علیهم عندهم فی

الآلوسی و التشیع، ص: ۹۸

علم المنقول، الّذین أفنوا أعمارهم فی جمعها و تصحیحها ما یشهد لأئمة الهدی و مصابیح الدجی من آل رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بالتقدم علی سائر خیر أمة، و أی شیء بقی من الفضل لم یروه علماء الحدیث من أهل السنّة فی جمیع کتبهم المعتبرة حتی تضع الشیعة الإمامیة أحادیث ملفقة فی صحاحهم فی فضلهم علیهم السّلام و من ثم فلیس من الممکن المعقول أن یقول الآلوسی إن الشیعة تضع الموضوعات فی کتبهم الصحیحة فی فضل الوصیّ و آل النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم إلّا إذا کان یرید أن یکون مجنونا أو مخبولا.

فإذا قال: ذلک- و هو قوله- کان ساقط القول لأجل خباله و جنونه، فالمعقول إذن إنه یروم بهذا الزعم المعلوم البطلان أن یسقط الصحاح المحمّدیة التی دوّنها علماء أهل السنّة و محدثوهم الثّقات الدالّة علی أفضلیة علیّ علیه السّلام و بنیه علیه السّلام علی سائر أفراد الأمة، و یحاول بهذا المنطق الأهوج أن ینکر ما تواتر نقله عن النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فی فضل عترته، و أنهم أولی و أحقّ بإمامة الأمة من غیرهم، علی أن هناک أحادیث کثیرة واردة من طرق أهل السنّة فی فضل أهل البیت علیهم السّلام و أفضلیتهم من الآخرین مما لا وجود له فی کتب الشیعة الإمامیة، فلو کانت الشیعة الإمامیة تضع الأحادیث فی فضلهم علیهم السّلام فی کتب أهل السنّة- کما یزعم- کان الأولی بهم أن یضعوها فی کتبهم ثم فی کتب غیرهم، فهو بهذا یرید أن یدخل نفسه فی قوله تعالی: یُرِیدُونَ لِیُطْفِؤُا نُورَ اللَّهِ بِأَفْواهِهِمْ وَ اللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَ لَوْ کَرِهَ الْکافِرُونَ

[الصف: ۸].

و ظنّی- و رب ظن یقین- أن الرجل لما رأی اشتهار الأحادیث فی فضل أهل البیت علیهم السّلام و تواترها بکثرة فی کتب أهل السنّة الدالّة بصراحة علی أنهم علیهم السّلام أفضل الناس بعد رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و أحقّ بإمامة الأمة من أئمة الآلوسی و خلفائه (رض) و أنه لم یرد العشر منها و لا فضیلة لهم، و لم یجد بدا من النزول علی حکمها التجأ إلی هذا الزور و البهتان و الظلم و العدوان علی النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و أهل بیته الطاهرین، یحاول بذلک کتمان فضائلهم و إخفائها عن أعین المسلمین و هیهات له ذلک.

الآلوسی و التشیع، ص: ۹۹

من هم التابعون لأهل البیت النبوی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم

قال الآلوسی ص: (۲۵): «و من مکایدهم یقولون نحن أتباع أهل البیت الّذین قال اللّه تعالی فیهم: إِنَّما یُرِیدُ اللَّهُ لِیُذْهِبَ عَنْکُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَیْتِ وَ یُطَهِّرَکُمْ تَطْهِیراً

[الأحزاب: ۳۳] و غیر الشیعة تابعون لغیر أهل البیت، فلزم کون الشیعة هی الفرقة الناجیة، و یؤکدون ذلک

بقوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: (مثل أهل بیتی فیکم مثل سفینة نوح، من رکبها نجا و من تخلّف عنها غرق).

و الجواب: إن هنا کلاما قد اختلط فیه الحق و الباطل، إلی أن قال: فإنا نسلّم أن أتباع أهل البیت ناجون، و أنهم هم المصیبون، و لکن أین الشیعة الطعام من أولئک السّادات الکرام و الأئمة العظام، لما مرّ من بیان ما لهم من الأحوال، و ذکر ما اعتقدوه من الکفر و الضلال، إلی أن قال: بل أهل السّنة هم أتباع بیت الرسول صلّی اللّه علیه و آله و سلّم الأخیار، کیف لا و أبو حنیفة و مالک و غیرهما من العلماء الاعلام قد أخذوا العلم من أولئک الأئمة العظام».

قال المؤلف: أولا: «قوله إنهم یقولون نحن أتباع أهل البیت علیهم السّلام».

فیقال فیه: کیف لا تکون الشیعة الإمامیة من أتباع أهل البیت النبویّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و هم قد أثبتوا فی مختلف أدوارهم بمختلف أعمالهم و أقوالهم أنهم یأخذون أحکام الإسلام و تشریعاته فی المرحلة الاعتقادیة و العملیة عن أهل البیت علیهم السّلام و لا یعتمدون علی غیرهم من أئمة الضلال و بغاة صفین، فها هی ذی کتبهم علیک بسبرها فإنک لا تجد فیها روایة واحدة یعتمدون علیها من غیر طریق أهل البیت علیهم السّلام إلّا ما کان موافقا لروایتهم علیهم السّلام فهم لا شک فی أنهم ناجون باتّباعهم لأولئک الأئمة العظام علیهم السّلام فی أقوالهم و أعمالهم کافة علی رغم آناف أعدائهم و مناوئیهم علیهم السّلام.

ثانیا: قوله: «لما مرّ من بیان ما لهم من الأحوال و ما اعتقدوه من الکفر و الضلال».

الآلوسی و التشیع، ص: ۱۰۰

فیقال فیه: الشیعة الإمامیة مسلمون مؤمنون لما مرّ من بیان ما لهم من الأحوال فی أوائل الکتاب، و ما اعتقدوه من الاعتراف للّه بالوحدانیة، و لنبیّه محمّد ابن عبد اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بالرسالة، و تصدیقهم له صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بکلّ ما جاء به من عند اللّه، و ما رماهم به الآلوسی من الکفر و الضلال لم ینبعث إلّا عن ضلاله لثبوت انحرافه عن القرآن و عن أعداله أئمة الدین من آل النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و موالاته لبغاة صین و أمثالهم من الناکثین و المارقین من أعداء أهل البیت علیهم السّلام کما مرّ علیک بیانه مفصلا.

ثالثا: قوله: «بل الحق الحقیق أن أهل السنة هم أتباع أهل البیت علیهم السّلام».

فیقال فیه: لا یصح للآلوسی أن یقول هذا القول و هو یعتقد بوجوب إتباع ما قامت علیه السّقیفة من عقد البیعة لغیر أهل البیت علیه السّلام أمیر المؤمنین علیّ بن أبی طالب علیه السّلام و یری من الواجب علی إمام الشیعة الإمامیة و سیّد أهل البیت علیهم السّلام متابعة

المستخلفین بعد رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و أنه لیس له علیه السّلام و لا لغیره من أهل البیت علیهم السّلام أن یخالفوا لهم أمرا، أو ینقضوا لهم حکما، أو یعارضوهم فیما یفعلون، فهل یا تری من شرط التابع أن یکون متبوعا لمن یدّعی أنه تابع له؟ أو من شرطه أن یکون مطیعا لمن ثبتت إطاعته علیه؟ و ما أدری و لیتنی کنت أدری کیف صار من الحق الحقیق أن خصوم الشیعة صاروا من أتباع أهل البیت علیهم السّلام أ تری أنهم صاروا من أتباعهم علیهم السّلام بإعطائهم الأجر و الثواب لمن قاتل سیّد أهل البیت علیهم السّلام علیّا علیه السّلام بصفین و الجمل و النهروان؟ أو یا هل تری صاروا من أتباعهم علیهم السّلام فی أخذ أحکامهم من طریق سمرة بن جندب الخارجی [۱]، الّذی قتل الألوف من أصحاب علیّ علیه السّلام أو من مروان بن الحکم الوزغ بن الوزغ [۲] طرید رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أو من حریز بن عثمان الذی کان یسبّ

---

[۱] تجده فی (ص: ۴۸۴) من الإستیعاب لابن عبد البر من جزئه الثانی، و (ص: ۳) من منهاج السنّة لابن تیمیة من جزئه الثالث، و یقول أحمد بن حنبل فی: (ص: ۲۵) من مسنده من جزئه الأول: أن سمرة بن جندب، أحد ولاة معاویة، و أمره فی سفک دماء المؤمنین مشهور، کان یبیع الخمر أیام عمر، و کان عمر یقول: قاتل اللّه سمرة بن جندب أنه باع خمرا.

[۲]

أخرج الحاکم فی صحیح مستدرکه (ص: ۴۷۹) من جزئه الرابع: أنه کان لا یولد لأحد مولود إلّا أتی-

الآلوسی و التشیع، ص: ۱۰۱

علیّا علیه السّلام فی کلّ یوم سبعین مرّة، أو من معاویة ابن أبی سفیان الذی سنّ سبّ علیّ علیه السّلام [۱] علی المنائر و المنابر، و فی دبر کلّ صلاة، و فی سائر الأوقات، أو من عمران بن حطان الخارجی الّذی مدح ابن ملجم علی قتله علیّا علیه السّلام بقوله.

یا ضربة من تقیّ ما أراد بها إلّا لیبلغ من ذی العرش رضوانا

إنّی لأذکره یوما فأحسبه أوفی البریّة عند اللّه میزانا

أو من عکرمة الحروری [۲] أو من مقاتل بن سلیمان الخارجی الکذاب [۳]

- به النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فدعا له، فأدخل علیه مروان بن الحکم، فقال صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: هو الوزغ بن الوزغ، الملعون ابن الملعون

، و

عن عائشة فی حدیث أخرجه الحاکم و صححه علی شرط البخاری و مسلم فی (ص:

۴۸۷) من مستدرکه من جزئه الرابع، قالت فیه: و لکن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لعن أبا مروان و مروان فی صلبه، قالت فمروان قصص من لعنه اللّه.

[۱]

أخرج مسلم فی صحیحه (ص: ۲۷۸) من جزئه الثانی فی باب فضائل علیّ علیه السّلام و الترمذی فی سننه عن عامر بن سعد ابن أبی وقاص عن أبیه، قال: أمر معاویة بن أبی سفیان قل لسعد: ما منعک أن تسبّ أبا تراب، قال: أما ما ذکرت ثلاثا قالهن له رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فلن أسبّه، لأن تکون لی واحدة منهن أحبّ إلیّ من حمر النعم، سمعت رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم یقول له و قد خلّفه فی بعض مغازیه، فقال له علیّ: یا رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم خلّفتنی مع النساء و الصبیان، فقال له رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم:

أما ترضی أن تکون منّی بمنزلة هارون من موسی، إلّا أنه لا نبوّة بعدی، و سمعته یقول یوم خیبر: لأعطین الرایة رجلا یحبّ اللّه و

رسوله و یحبّه اللّه و رسوله، و دفع الرایة له ففتح اللّه علیه، و لما نزلت هذه الآیة:

نَدْعُ أَبْناءَنا وَ أَبْناءَکُمْ

دعا رسول اللّه علیّا و فاطمة و حسنا و حسینا، فقال: اللّهم هؤلاء أهلی.

[۲] یقول القاضی الجعابی فی کتاب الموالی عند ذکر عکرمة: أنه دخل فی رأی الحروریة من الخوارج، و قال علیّ الأهوازی کما فی ترجمة عکرمة من معجم یاقوت: إن عکرمة کان یری رأی الخوارج، و عن ابن أبی شیبة: أن عکرمة کذاب، و عن ابن المسیب: أنه کذّب عکرمة.

[۳] قال الجوزجانی: کان مقاتل کذابا جسورا، و هکذا صرح به الذهبی فی میزان الاعتدال (ص: ۲۰۸) من جزئه الثانی فی جرحه عکرمة (و ص: ۱۹۷) من جزئه الثالث، و الغریب أنک تری شیخ الحدیث و أمیره عند أخصام الشیعة محمّد بن إسماعیل البخاری صاحب الجامع المعروف عندهم یحتج بکل هؤلاء الخوارج الذین هو نفسه روی فیهم عدة أحادیث أنهم یخرجون من الدین کما یخرج السهم من الرمیة، منها ما فی (ص: ۱۸۴) من جزئه الثانی فی أواسط باب علامات النبوّة و فی بعث علیّ علیه السّلام إلی الیمن قبل حجة الوداع (ص: ۵۰) من جزئه الثالث (و ص: ۱۳۰) من جزئه الرابع فی باب قتل الخوارج و الملحدین لخروجهم عن الدین، و أما احتجاجه بهم فإنک تجده فی أبواب صحیحه فراجع (ص: ۵۲) من جزئه الأول فی باب إذا صلی فی الثوب الواحد فلیجعل علی عاتقیه، عن عکرمة (و ص: ۶) من جزئه الثانی فی باب أکل الربا و شاهده و کاتبه، و قوله تعالی:

الآلوسی و التشیع، ص: ۱۰۲

إلی غیر هؤلاء و أضعاف أمثالهم من الخوارج و النواصب من أعداء الوصی و آل النبی علیه السّلام الّذین جعلوهم رواة حدیثهم، و أخذوا دینهم من طریقهم مما یضیق صدر هذا الکتاب عن تعدادهم، أو یا تری تابعوهم فی انحرافهم عنهم علیهم السّلام إلی غیرهم من الأئمة الأربعة، فأخذوا عنهم فقههم و رجعوا إلیهم فی أخذ الأحکام من الحلال و الحرام دون أهل البیت علیهم السّلام إلی غیر ذلک من موارد انحرافهم عن أهل البیت النبویّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ما لو أردنا استقصاءه لملأنا به الکتب.

و إنما تلونا علیک هذا القلیل من أمارات انحرافه و أخیه و غیرهما عن أهل البیت علیهم السّلام فی أحکام أفعالهم و اعتقادهم لتعلم ثمة أن الرجل أراد بزعمه: (أن أهل السنّة هم أتباع أهل البیت علیهم السّلام) أن یدفع عن نفسه و عمن حذا حذوه ما

الَّذِینَ یَأْکُلُونَ الرِّبا لا- یَقُومُونَ إِلَّا کَما یَقُومُ الَّذِی یَتَخَبَّطُهُ الشَّیْطانُ مِنَ الْمَسِ

عن سمرة بن جندب (و ص: ۳۱) من جزئه الثالث فی باب غزوة الحدیبیة، عن مروان بن الحکم (و ص: ۳۰) من جزئه الرابع فی باب نقض الصور، عن عمران بن حطان، و غیرها من أبواب جامعه الصحیح، و یقول ابن تیمیة فی آخر (ص:

۱۴۳) من منهاج السنّة من جزئه الرابع: و قد استراب البخاری فی بعض أحادیثه- یعنی الإمام جعفر بن محمّد الصادق علیه السّلام)- لما بلغه عن یحیی بن سعید أن فیه کلاما فلم یخرج له، و

یقول ابن حجر العسقلانی فی تهذیب التهذیب (ص: ۱۰۳) من جزئه الثانی فی ترجمة الإمام الصادق علیه السّلام: إن المدینی سأل یحیی بن سعید عنه، فقال: (فی نفسی منه شیء و مجالد أحبّ إلیّ منه)

علی أن مجالدا هذا الّذی فضّله یحیی علی الإمام الصادق علیه السّلام ممن اشتهر بالکذب، و أدرجه علماء أهل السنّة فی عداد الضعفاء فراجع (ص: ۴۰ و ۴۱) من تهذیب التهذیب من جزئه العاشر، لتعلم ثمة فی أیة منزلة وضع یحیی بن سعید الخارجی الإمام الصادق علیه السّلام و أنت تری البخاری و ابن تیمیة قد بلغا فی العداء لآل رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم مبلغا قدّما علی صادقهم جعفر بن محمّد علیه السّلام الخوارج و النواصب و المارقین عن الدین المرتکبین للفجور الشاربین للخمور، و القاتلین للنفوس المحترمة، و هم یرون بأعینهم أن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم قد جعل عترته أهل بیته أعدال الکتاب و قدوة لأولی

الألباب، و مع ذلک کلّه یزعم الآلوسی: (بل الحق الحقیق أن أهل السنّة هم من أتباع أهل البیت علیهم السّلام) کذبا و تمویها، و هیهات أن تستر السّماء بالأکمام، و شمس الضحی بالغربال، فإن انحراف خصوم الشیعة عن أهل البیت النبویّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم إلی غیرهم من الأئمة الأربعة، و غیرهم ممن تقدم علیهم یعرفه جنّة الأرض و ملائکة السّماء، لذا تری ابن خلدون یقول علی ما سجله محمّد إسعاف النشاشیبی فی (ص: ۳۲۹) من إسلامه: (و شذّ أهل البیت علیهم السّلام بمذاهب ابتدعوها و فقه انفردوا به و بنوه علی مذهبهم فی تناول بعض الصحابة بالقدح و علی قولهم بعصمة الأئمة و رفع الخلاف عن أقوالهم و هی کلّها أصول واهیة) فهل یا تری بعد هذا یصح ما زعمه الآلوسی أنهم هم من أتباع أهل البیت علیهم السّلام دون شیعتهم المقتفین أثرهم و المنحرفین عن أعدائهم کابن خلدون، و ابن تیمیة، و البخاری و أضرابهم من مناوئیهم علیهم السّلام.

الآلوسی و التشیع، ص: ۱۰۳

یترتب علی انحرافهم عن أهل البیت النبویّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم من الضلال و الهلاک کما نصّت علیه أحادیث الفریقین المتواترة، لا- أنهم علی الحقیقة تابعون لهم، و قد عرفنا عدائهم لهم علیهم السّلام و التزلّف إلی أعدائهم و الوقیعة فی شیعتهم و مواليهم، و استسهاله نسبة الکفر إلیهم لأنهم یوالون الوصیّ و آل النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و یعادون معادیهم، کما هو الظاهر الواضح بین نبرات قلمه مما لا- سبیل إلی إنکاره، و لو کان صادقا فی دعوی المتابعة لهم علیهم السّلام لکان أول الداعین إلیهم و المنوهین بفضلهم و المبتعدین عن أعدائهم المقاتلین لهم علیهم السّلام و الدافعین لهم علیهم السّلام عن مراتبهم التی رتبهم اللّه تعالی فیها.

بل لو صح ما زعمه من المتابعة لهم علیهم السّلام لاهتدی بهداهم و لم ینقطع إلی سواهم من الدخلاء و الأجانب، و لما نظر إلی شیعتهم و متابعیهم نظر العدوّ لعدوّه البغیض، و استسهل فی شأنهم کلّ شنیع و فظیع، احتفاظا بکرامة أعدائهم و مریدی إطفاء نورهم کما تقدم البحث عنه مستوفی، و من حیث رأینا الأمر فیه علی عکس ذلک و أنه لم یزل یسعی فی کتمان فضائلهم علیهم السّلام و إخفاء ذکرهم، و إحیاء ذکر شانئیهم کمعاویة بن أبی سفیان، و ابن النابغة عمرو بن العاص و غیرهما من القاسطین و الناکثین و المارقین من أعداء أهل بیت النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم علمنا أن ما ادعاه من الولاء لهم علیهم السّلام کذب و انتحال لا أصل له، إذ من المستحیل الّذی لا یمکن أن یجتمع أبدا دعوی المتابعة لهم و المتابعة لأعدائهم المنحرفین عنهم علیهم السّلام علی صعید واحد، و لقد فات الآلوسی أن یتمثل بقول الشاعر العربی:

تودّ عدوّی ثم تزعم أننی صدیقک إن الرأی عنک لعازب

إذ لا- واسطة بین الولایة و العداوة، کما یقول القرآن: اللَّهُ وَلِیُّ الَّذِینَ آمَنُوا یُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُماتِ إِلَی النُّورِ وَ الَّذِینَ کَفَرُوا أَوْلِیاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ یُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَی الظُّلُماتِ

[البقرة: ۲۵۷].

ثالثا: قوله: «و لکن أین الشیعة الطغام من أولئک السّادات الکرام».

فیقال فیه: اللّه یعلم و کلّ الناس یعلمون- سواء فی ذلک العالم و الجاهل، و البر و الفاجر، و المؤمن و الکافر- أن الشیعة الإمامیة هم الّذین یهوون هوی عترة

الآلوسی و التشیع، ص: ۱۰۴

النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و یوالونهم، و معروفون بالانقطاع إلیهم علیهم السّلام و المتابعة لهم، و القول بخلافتهم بعد النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و بطلان خلافة غیرهم مطلقا کما هو صریح کلّ من جاء علی تعریف الشیعة من اللّغویین کتاج العروس، و لسان العرب، و القاموس فکیف یجوز أن یقال ذلک فیهم، أجل إنما یصح هذا القول فی الآلوسی و غیره من المنقطعین إلی سواهم و الموالین لأعدائهم علیهم السّلام و القائلین بخلافة غیرهم، و مما یدلک بوضوح علی کذب الرجل فی مقاله و عدم رجوعه فیه إلی

دین و عقل ما حکاه کبیر علماء خصوم الشیعة ابن خلکان فی (ص: ۳۵۰) من وفیات الأعیان فی ترجمة: (علیّ بن جهم) و إلیک نصّ قوله: (و کان علیّ بن جهم مع انحرافه عن علیّ بن أبی طالب علیه السّلام و إظهار التسنن مطبوعا مقتدرا علی الشعر) و أنت تری من خلال هذه العبارة أن معنی التسنن هو الانحراف عن علیّ و بنیه الطاهرین علیهم السّلام فکیف یزعم هذا الخرّاص أنه هو و إضرابه من المنحرفین عن أهل البیت علیهم السّلام طبعا من أتباع أهل البیت، و یخالف بذلک صریح قوله و فعله و قول أئمته و فقهاء مذهبه الّذین عوّل علیهم فی أخذ دینه.

أ یرید الآلوسی بهذا التمویه و الافتراء أن یغری العامة و یلبس علیهم الحقیقة؟

و لکن أنّی یمکن له ذلک و قد اتضح لدی العام و الخاص انحرافهم عن أهل البیت علیهم السّلام و انقطاعهم إلی غیرهم، و أما تسمیة نفسه بأهل السنّة ففی الحقیقة اسم علی غیر مسماه (و تسمیة الشیء باسم ضدّه) لأن حقیقة هذه التسمیة تعنی متابعة السنّة النبویّة صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و العمل علی طبقها و النزول علی حکمها، و هو قد نبذها نبذا و رفضها رفضا، و تمسّک بخلافها و أخذ بغیرها، فالحق و الحقیقة أن أهل السنّة هم الشیعة الإمامیة التابعون لأهل البیت علیه السّلام و المتمسکون بسنة جدّهم خاتم النبیّین و سیّد المرسلین صلّی اللّه علیه و آله و سلّم کأحادیث الثقلین، و السّفینة، و النجوم، و باب حطّة المتواترة بین الفریقین، الدالّة علی وجوب انقیاد الأمة بأسرها إلی أهل البیت النبویّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و الرجوع إلیهم فی کلّ أمر و نهی و تکلیف و حکم، و أنه لا یجوز العدول عنهم إلی غیرهم أیّا کانوا، لأن فیه أکبر محذور و هو الوقوع فی الضلال و الهلاک.

هذه هی عقیدة الشیعة الإمامیة فی أهل البیت علیهم السّلام و هذا ما نراه واجبا علیهم من اللّه و رسوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فی لزوم إطاعتهم و تنفیذ أمرهم و الابتعاد عن غیرهم.

الآلوسی و التشیع، ص: ۱۰۵

أما الآلوسی و غیره من أعداء الشیعة فقد عدلوا عنهم علیهم السّلام و تشبثوا بأذیال غیرهم، و لم یکفهم هذا الانحراف حتی أوجبوا علی أهل البیت الّذین قد عرفت قول اللّه و قول رسوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بوجوب انقیاد الناس إلیهم و امتثال أوامرهم أن یتبعوا أولئک المتقدمین علی العترة النبویّة صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ممن صفق علی یده (الخلیفة) عمر بن الخطاب (رض) و أربعة نفر من أتباعه فی السّقیفة، و مع ذلک کلّه یزعم هذا الآلوسی أنهم متّبعون لأهل البیت، و أنهم شیعة لهم علیهم السّلام و خصوم الشیعة أنفسهم یعلمون قطعا بانحرافهم عنهم علیهم السّلام و رجوعهم إلی الآخرین ممن لا صلة لهم بهم، و لیسوا هم منهم علیهم السّلام فی شیء، و لا أولئک علیهم السّلام منهم علی شیء.

رابعا: قوله: «کیف لا و أبو حنیفة و مالک و غیرهما من العلماء الأعلام قد أخذوا العلم من أولئک الأئمة العظام».

فیقال فیه: إن انحراف أبی حنیفة و مالک و غیرهما من أئمة خصماء الشیعة الّذین تقرر إجماع المتأخرین من السّلف علی وجوب تقلیدهم و الأخذ بقولهم و حرمة ما عدا ذلک مما لا یختلف فیه اثنان من أهل البصیرة، فإن کنت فی شک من ذلک فقارن بین عقائدهم و فقههم و بین عقیدة الأئمة العظام من أهل البیت علیهم السّلام و فقههم، فإنک تجد انحرافهم عن الأئمة الهداة من آل رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ماثلا للعیان بأجلی المظاهر، و أما کونهم أخذوا العلم عن أولئک الأئمة العظام فمضافا إلی أنه أعظم شهادة من خصماء الشیعة علی أفضلیة أهل البیت علیهم السّلام و أن لهم الفضل کلّه علی أئمته إلّا أنهم قابلوهم بالخلاف لهم و العدول عن علومهم علیهم السّلام حتی لقد أصحروا بالمخالفة لهم فی مختلف أعمالهم بمختلف أسفارهم.

ثم إن أراد الآلوسی من قوله: (إنهم أخذوا العلم عنهم) أنهم أخذوا علم الأحکام الشرعیة منهم علیهم السّلام و عملوا بها فی شتی مجالات حیاتهم فکذبه فی هذا أوضح من أن یخفی علی الأغبیاء، و یشهد لذلک مخالفة أفعالهم و آرائهم لأفعال أهل البیت و أحکامهم علیهم السّلام و الشاک فی ذلک مکابر متعصب مبطل، و إن أراد أنهم تعلّموا العلم منهم و تلمذوا علیهم فهو و إن کان صحیحا إلّا أن ذلک لا یدل

الآلوسی و التشیع، ص: ۱۰۶

علی إتباعهم لأولئک الأئمة العظام علیهم السّلام لأنه أعم منه و العام لا یدل علی إرادة الخاص، لا سیما قد أعلنوا مخالفتهم لهم علیهم السّلام فی سائر شئونهم الاعتقادیة و العملیة، لأن مجرد أنهم طلبوا العلم و التعلّم منهم لا یوجب کونهم متّبعین لهم فی شیء بعد ثبوت انحرافهم عنهم، و اختراعهم أحکاما من عند أنفسهم حسبما یؤدی إلیه آراؤهم و أهواؤهم، زاعمین أنهم مجتهدون فیها تارکین وراءهم تلک التعالیم القیمة و الأحکام العالیة، أحکام اللّه المتعلقة بحلّ مشکلات الدین و الدنیا التی أخذوها عن صادق أهل البیت علیهم السّلام الإمام جعفر بن محمّد علیه السّلام ضاربین بها عرض الجدار، و مقیمین أرکان آرائهم و أحکامهم علی روایة الضعفاء، و سوانح الأقیسة و الظنون، التی ما أنزل اللّه بها من سلطان، و قد طعن الخطیب البغدادی فی عقیدة أبی حنیفة و فی دینه، علی ما جاء تسجیله فی تاریخ بغداد (ص: ۳۹۳) إلی ما بعدها من جزئه الثالث عشر، و یقول الغزالی کما فی (ص:

۱۰۶) من کتاب غایة الکلام لمحمّد بشیر الدین القنوجی: (إن أبا حنیفة قلب الشریعة ظهرا لبطن، و شوّه مسلکها، و خرم نظامها) فراجع ثمة حتی تری ما سجله علماء أهل السنّة فی قدح أبی حنیفة الّذی یرجع إلیه الآلوسی فی أخذ دینه.

الآلوسی و نهج البلاغة

قال الآلوسی (ص: ۲۶): بعد أن عزا إلی الشیعة ما من شأنه الکذب: «أنهم- أی الشیعة- ینسبون إلی الأمیر من الروایات ما هو بریء منها، و یحرفون ما ورد عنه، فمن ذلک نهج البلاغة الّذی ألّفه الرضی و قیل المرتضی، فقد وقع فیه تحریف کثیر، و أسقط منه العبارات حتی لا یکون به مستمسک لأهل السنّة».

المؤلف: أولا: کان اللّازم علی الآلوسی أن یذکر لنا روایة واحدة ترویها الشیعة الإمامیة عن أمیرهم و إمامهم ما هو یتبرأ منه، و من حیث أنه لم یأت علی ذکر شیء من ذلک و إنما ألقی الکلام علی عواهنه مبهما، فقد علمنا أنه کذب و انتحال لا أصل له، ثم یقال له: أ تری أنهم

رووا ما سجّله مسلم فی صحیحه (ص: ۹۱) فی باب حکم

الآلوسی و التشیع، ص: ۱۰۷

الفیء من جزئه الثانی: «قال عمر لعلیّ علیه السّلام و العباس (رض) فقال أبو بکر، قال: رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ما نورّث ما ترکناه صدقة، فرأیتماه کاذبا آثما غادرا خائنا، ثم توفی أبو بکر، قلت أنا ولی رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و ولی أبی بکر، فرأیتمانی کاذبا آثما غادرا خائنا) و أخرجه البخاری فی صحیحه فی أوائل (ص: ۱۲) من جزئه الثالث فی باب حدیث بنی النضیر و مخرج رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم

فراجع ثمة حتی یتجلّی لک بوضوح صحة نسبة سائر الخطب المرویة فی نهج البلاغة إلی الأمیر علیه السّلام لا سیّما الخطبة الشقشقیة التی ذکر فیها تظلّمه من القوم لأخذهم حقّه و دفعهم عن مقامه الّذی أقامه اللّه تعالی فیه بعد نبیّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و قد اعترف غیر واحد من أعلام أهل السنّة بصحة نسبتها إلیه علیه السّلام فمنهم: ابن أبی الحدید الحنفی المذهب المعتزلی العقیدة فی شرحه، و عبد اللّه بن مسلم بن قتیبة فی الإمامة و السیاسة (ص: ۹) من جزئه الأول، و هو مات قبل أن یتولد أبو السیّد الرضی، و أبو هلال العسکری فی کتاب الأوائل، فلا سبیل إلی الإنکار.

ثانیا: قوله: «و قد وقع فیه تحریف کثیر».

فیقال فیه: علی المسلم الناقد أن یبیّن مورد ما ینتقده و إلّا فقد قال الکافرون إن کتاب اللّه سحر، و قال آخرون أساطیر الأولین، و قال خصوم الشیعة وقع فیه تحریف، فهل یا تری ترک المسلمون کتاب ربهم لأن الکافرین یقولون بسحره، أو یا هل تری أوجب ذلک و هنا فی کتاب اللّه، أم أنهم قوم یجهلون و هو واحد منهم، فإنه یزعم وقوع التحریف فی النهج، فکان لزاما علیه أن یبیّن لنا ذلک

بأسانید تفید العلم، و إلّا فمجرد اشتماله علی ثلب أولیائه ممن لا یرضی بثلبه لا یقال إن فیه تحریفا، لا سیّما إذا کان هناک ما یشهد لصحته من صحیح الأحادیث، و من حیث أنه لم یأت علی شیء من ذلک علمنا أن ذلک لا أصل له.

ثالثا: قوله: «و أسقط منه العبارات حتی لا یکون به مستمسک لأهل السنّة».

فیقال فیه: إنه مدخول من وجوه: الأول: أن دعوی أنه أسقط منه العبارات من الدعاوی المجردة التی لا یقودها شیء من البرهان، و إلّا کان علیه أن یبیّن لنا تلک العبارات المزعوم إسقاطها منه، نعم لما کانت تلک العبارات التی یزعم هذا

الآلوسی و التشیع، ص: ۱۰۸

سقوطها بتقدیر صحة هذا الزعم لم تکن من نهجه مطلقا، علمنا أن إسقاطها کان کسقوط ما یتمسک به لإثبات باطله.

الثانی: إن عدم وجدان جامعه لأکثر من ذلک لا یصح أن یقال فیه أنه أسقط منه العبارات، و لو کان یوجد غیر ما جمعه لعثر علیه، لا سیّما أن الجامع له قد بذل منتهی ما فی وسعه و جهده من قوة فی سبیل تألیف شتاته و جمع متفرقاته، فلم یعثر علی غیر ما نجده بین دفتی النهج، فعدم وجدانه لأکثر من ذلک و إن کان لا یدل علی عدم وجوده واقعا، و لکن لا یصح أن یقال فیه إنه أسقط منه العبارات علی حدّ تعبیره.

الثالث: من أین علم خصم الشیعة أن فی غیر ما عثر علیه جامعه دلیلا و مستمسکا لتصحیح ما یبتغیه؟ أو لیس من الجائز أن یکون ذلک بعد فرض وجوده دلیلا و مستمسکا لخصمه الشیعی و حجّة له علیه لا له، و یؤید الأخیر- بل یعینه- ما ورد عنه علیه السّلام فی النهج فی إبطال مذهبه و فساد خلافة من تقدم علیه، و أنهم أخذوها من أهل البیت علیهم السّلام غصبا، و یدلک علی هذا احتجاجه علیهم عند إبائه من البیعة فراجع (ص: ۱۱ و ۱۲) من الإمامة و السیاسة لعبد اللّه بن مسلم بن قتیبة المطبوع بمطبعة مصر، و غیره من أهل السیر و التواریخ ممن جاء علی ذکر البیعة کالطبری، و ابن الأثیر فی تاریخیهما، و ابن عبد ربه فی العقد الفرید و غیرهم من علماء أهل السنّة، لتعلم أن غیر الموجود من کلماته الشریفة فی النهج و التی لم یعثر علیها جامعه إنما یصلح دلیلا و مستمسکا لخصوم الآلوسی علی فساد مذهبه، لا مستمسکا له علی مذهبه فی شیء لو صحت مزعمته.

رابعا: قوله: (مع أن ذلک أمر ظاهر).

فیقال فیه: إنک قد عرفت ظهور ذلک فی خلاف ما یرید، و أن ما جاء به معکوس علیه، و دلیل لخصمه الشیعی، و لا شاهد له فیه علی صحة مذهبه بل هو شاهد علی بطلانه.

ثم أن أهل المعرفة بصیاغة الکلام البلیغ من ذوی الثقافة و العلم کلّهم لم یعلموا ما فیه من التحریف و إسقاط العبارات، إلّما هذا الآلوسی الّذی لم یعتمد فی علمه إلّا علی العصبیة الأثیمة المتمثلة فی کلامه بأجلی مظاهرها.

الآلوسی و التشیع، ص: ۱۰۹

حکایة الحجاج بن یوسف الثقفی

قال الآلوسی ص: (۲۹): «و من مکایدهم أنهم یذکرون فی کتب التأریخ حکایات موضوعة، و من تلک حکایة السّعدیة مرضعة النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و أنها قدمت علی الحجاج الثقفی فی العراق، و جری بینها و بینه حدیث فیه تفضیلها لعلیّ علی الأنبیاء علیهم السّلام و قالت فی بعض ما خاطبت به الحجاج: و أی فضل لأبی بکر و عمر (رض) حتی أفضّل علیّا علیه السّلام علیهما، و إنما أفضله علی آدم و نوح و إبراهیم و موسی و عیسی علیهم السّلام فاشتدّ حینذاک غضب الثقفی، فطلب منها أن تثبت ما ادّعت و إلّا قطّعها إربا إربا، ثم إنه سرد احتجاجها، و قال: انتهت الحکایة المکذوبة و القصة الأعجوبة التی لا یخفی ما فیها من البطلان علی الصبیان».

و سنشیر إلی ذلک عند تفنیدنا لمزاعم هذا الآلوسی الّذی حاول بها إبطال احتجاجها علی الثقفی، إلی أن قال الآلوسی (ص: ۳۵):

«کما لا یخفی علی من تصفح کتب التأریخ و السیر فإنها لم تدرک زمن الخلفاء (رض) بل اختلف فی أنها أدرکت زمن البعثة و آمنت بالنبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ثم إنّا إذا راجعنا إلی ما نسبوه إلی حلیمة من الشبهات و هاتیک الدلائل الواهیات وجدناها کسراب، و ذلک من وجوه، أما أولا: فلأن تفضیل الأمیر علیه السّلام علی الأنبیاء علیهم السّلام لا سیّما علی أولی العزم خلاف ما علیه العقلاء من سائر أهل الأنام، فضلا عن ملّة الإسلام، فإن الولیّ لا یصل إلی مرتبة النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فی کلّ شریعة من الشرائع، و نصوص الکتاب علی تفضیل الأنبیاء علیهم السّلام علی جمیع خلق اللّه.

و أما ثانیا: فلأن تلک الإحتجاجات مبنیة علی ملاحظة مناقب الأمیر علیه السّلام مع زلّات الأنبیاء علیهم السّلام و لو لوحظت مع کمالاتهم و مناقبهم لخفیت علی الناظر، و مع ذلک یلزم علیهم أن الأمیر علیه السّلام و أبا ذر، و عمار بن یاسر، و سلمان و غیرهم من الصحابة أفضل من النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم إذا نظرنا إلی ما ورد فی حقهم من الآیات المشعرة بمدحهم مع ما ورد من معاباته علیه السّلام (و علی آله) فی عدة مواضع و لا یقول ذلک عاقل.

الآلوسی و التشیع، ص: ۱۱۰

و أما ثالثا: فلأن آدم علیه السّلام أبو البشر و أصل النوع للإنسان، فکلّ ما یحصل لأولاده من الفضائل و الأعمال الصالحة فهی عائدة إلیه، نعم خرج أولو العزم لخصوصیات أکرمهم اللّه تعالی بها.

و أما رابعا: فلأن الأزواج لا دخل لهن فی المفاضلة، لأن الأمور العارضة لا دخل لها فی الفضل الذاتی و الکمال الحقیقی، و إنما المناط بالأمور الذاتیة و الصفات الحقیقیة، فتفضیل زوجة علیّ علیه السّلام علی زوجة نوح علیه السّلام غیر مستلزم لتفضیل علیّ علیه السّلام ألا تری أن زوجة فرعون کانت أفضل من زوجة نوح و لوط علیه السّلام و کذا زوجة الأمیر علیه السّلام أفضل من أزواج النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و لا قائل بالتفضیل.

و أما خامسا: فلأن حدیث: «لو کشف لی الغطاء ما ازددت یقینا» موضوع لا أصل له فی کتب الحدیث الصحیحة عند الفریقین، و علی فرض تسلیم صحته فهو غیر مفید للتفضیل، لأن معناه لو رفعت الأحجبة عن وجه الواجب جلّ شأنه لازداد علی الیقین الحاصل لی بوجوده و صفاته الکاملة و کمال قدرته، و إبراهیم علیه السّلام کان فی ذلک أعلی کعبا من الأمیر علیه السّلام.

و أما سادسا: فلأن الأمیر علیه السّلام کان یعلم أنه صبی، و عداوة الکفار له لیست بالذات، فلا طمع لهم فی قتله، و مع ذلک فقد أخبره النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أن الکفار لن یضروه إن هو نام علی فراشه، فزیادة إیمانه بذلک القول کان سببا لاطمئنانه، بخلاف موسی علیه السّلام فإنه ما کان له شیء من ذلک بل کان الغالب علی ظنه حسب العادة أن فرعون یقتله.

و أما سابعا: فلأن سلیمان علیه السّلام کما صرح المرتضی فی کتابه (تنزیه الأنبیاء و الأئمة علیهم السّلام) إنما طلب ذلک الملک لیکون له معجزة علی نبوته، و شرط المعجزة ألّا یکون للغیر قدرة علیها، و لا مزیة للأمیر علیه السّلام فی تطلیقه الدنیا علیه علیه السّلام علی أن طلب الملک لا ینافی التطلیق، ألا تری أن الأمیر طلب الخلافة بعد ذلک لأن مثله و أمثاله من الرجال إنما یطلبون المال و الملک للجهاد فی الدین، مع أن ترک الدنیا علی الإطلاق لیس محمودا فی الدین

الآلوسی و التشیع، ص: ۱۱۱

المحمّدی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و لو کان علی إطلاقه موجبا للتفضیل لزم أن یکون الرهبان و أمثالهم أفضل من سلیمان و یوسف علیه السّلام.

و أما ثامنا: فلأن تعزیر الأمیر علیه السّلام للمغالین فی محبته لا یوجب تفضیله علی عیسی علیه السّلام لأن المغالین فی حبّ الأمیر علیه السّلام قد أظهروا الکفر و الفسق بمرأی منه و مسمع فتمکن من الانتقام منهم، و غلاة عیسی علیه السّلام الّذین کانوا قائلین بالتثلیث ظهروا بعد أن رفع إلی السّماء و فی القرآن: قالَ الْمَسِیحُ یا بَنِی إِسْرائِیلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّی وَ رَبَّکُمْ إِنَّهُ مَنْ یُشْرِکْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَیْهِ الْجَنَّةَ وَ مَأْواهُ النَّارُ

[المائدة: ۷۲] فردّ علیهم ما زعموه و وبخهم غایة التوبیخ.

و أما تاسعا: فإن ما ذکر فی ولادة عیسی علیه السّلام غلط محض و کذب صریح، لأن الأصح أن مولده بیت لحم، و قیل فلسطین، و قیل مصر، و قیل دمشق و لم یقل أحد من المؤرخین إن مریم علیهم السّلام قد جاءها المخاض فی المسجد الأقصی، و لئن سلّم ذلک فمن أین علم أنها أخرجت بالوحی، و أما القول بأنه قد أوحی إلی فاطمة بنت أسد بأن تضع فی الکعبة فقول یضحک الثکلی و تضع منه الحبلی، و الصحیح فی ذلک أن عادة الجاهلیة أن تفتح باب الکعبة فی الیوم الخامس عشر من رجب و یدخلون جمیعهم للزیارة، و کانت العادة أن النساء یدخلن قبل الرجال بیوم أو یومین، و قد کانت فاطمة قریبة الوضع فاتفق أن ولدت هناک، علی أن ولادة الأمیر علیه السّلام فی الکعبة لو أوجبت تفضیله علی عیسی علیه السّلام لأوجبت تفضیله علی النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و لا قائل به، لأوجبت تفضیل حکیم بن خزام بن خویلد ابن أخ أم المؤمنین خدیجة علیهم السّلام علی سائر الأنبیاء علیهم السّلام و قد ولد فی الکعبة و بطلان ذلک غیر خفی».

المؤلف: و أنت تجد أیها القارئ خلال هذه المزاعم المطلقة التی لا یقودها إلّا القول الکذب من البغض لعلیّ علیه السّلام و الجحد لفضائله وجوها من الفساد:

القصص التأریخیة لا یحکم بکذبها مطلقا

الوجه الأول: قوله: «إنهم یذکرون فی کتب التأریخ حکایات موضوعة و خرافات عجیبة».

الآلوسی و التشیع، ص: ۱۱۲

فیقال: إنما یحکم بوضع الحکایات التأریخیة المدونة فی کتب التأریخ و السیر من أی ملّة و دین إذا خالفت قرآنا محکما، أو سنّة قطعیّة، أو إجماعا ثابتا، أو دلیلا عقلیا قاطعا و إلّا مجرد کونها مخالفة لهوی النفس لا یصلح دلیلا للحکم علی بطلانها و لا تدلیلا علی فسادها، فضلا عن کونها شنیعة- کما یزعم و أخوه- و الحکایة المذکورة سالمة من ذلک کلّه کما یأتی، و من المعلوم أن الّذی دفع الآلوسی إلی إنکار ما تضمنته هذه الحکایة التأریخیة، و حرّکت عضلاته المرتعشة، و أثارت غضبه فجعلته یهذی هذیان المحمومین، اشتمال هذه الحکایة علی تفضیل علیّ علیه السّلام إمام الأمة بعد أخیه النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم علی أولیائه، لذا تری روح العداء لعلیّ أمیر المؤمنین علیه السّلام ماثلة فی یراعه و منطقه.

الوجه الثانی: قوله: «انتهت الحکایة المکذوبة و القصة الأعجوبة».

فیقال فیه: أولا: إن الظاهر من قول هذا الرجل، و هو: (أنهم یذکرون فی کتب التأریخ حکایات موضوعة و من ذلک حکایة حلیمة السّعدیة) أن هذه الحکایة بما هی حکایة تاریخیة مکذوبة و موضوعة، و الّذی یظهر من کلامه أخیرا أن ما فیها مکذوب، فهی إنما صارت مکذوبة عنده و أعجوبة لدیه لما فیها من تفضیل علیّ علیه السّلام علی الخلفاء الثلاثة (رض) لا من حیث تفضیلها له علی الأنبیاء علیهم السّلام فإن تفضیلها له علی الأنبیاء علیهم السّلام أهون عند (الشیخ) من تفضیلها له علیه السّلام علی خلفائه (رض) لذا تراه تصدّی لتفنید ما فیها بوجوه تکاد إذا نفخت لها تذوب.

ثانیا: أن الظاهر المشهور بین أمناء التأریخ ثبوت هذه الحکایة عن ابنة حلیمة السّعدیة- و أظنها حرّة- و إنما نسب الحکایة إلی أمها لیوهن به جانب القصة، و یحکم بوضعها بدعوی عدم وجودها فی عصر الثقفی علی ما حکاه من تاریخ حیاتها، وهبها لم تکن موجودة و أن الحکایة موضوعة کما یدّعی، فلما ذا یا تری شمّر عن ساعدیه، و بذل کلّ ما فی وسعه و جهده لإبطال ما فیها؟ و جاءنا بأمور تجهض الحبلی منها، و أقبح من ذلک و أطم أن یحسب أولئک الّذین قرضوا

الآلوسی و التشیع، ص: ۱۱۳

کتابه أن أبحاثه ذات قیمة، مؤسسة علی أساس رصین من الحکمة، و هی فی الحقّ لیست إلّا شعر شعرور أو شویعر أو متشاعر [۱] لا

تلیق إلّا بمثل ذلک الکتاب الخارج عن الإعتبار فی أعین الناس.

و عقیدتی أن الآلوسی و غیره لو عارضوا عامیّا من الشیعة بما جاء به فی کتابه من الأضالیل المنکرة و المزاعم الفاسدة، لاستطاع ذلک العامیّ علی ردّها و تفنیدها بکلّ سهولة، فکان من اللّازم علیه قبل تحریره أن یلقی آراءه و سخافات أحلامه علی عوام الشیعة، فإن وجدهم قادرین علی ردّها و تزییفها کان ذلک کاف فی ردعه و تنبیهه علی ألّا یضیّع شطرا کبیرا من عمره، و قسطا وافرا من أمواله فی سبیل تحریره و نشره، إذ ما الفائدة فی مزاعم و آراء یستطیع العوام علی تفنیدها، و إلّا فلیکتب ما یشاء بأمانة و أدب کی لا یکون موضعا للسخریة و الاستهزاء بین طبقات ذوی الثقافة و الفضل و لا أضحوکة الدهر بینهم، فالآلوسی لم یحافظ علی هذا الأصل الأصیل فی کتابه و لم یعتدل فی مشیه، و کان کمن یمشی و القید فی رجلیه فجاء بخرافات التقطها من وراء بعض الدجالین الّذین یرون الرکض وراء کلّ بلیة کیاسة، ثم هو لم یبرهن علی بطلان ما فی الحکایة کما یبرهن العقلاء علی بطلان الأشیاء بل کلّ ما هنالک استغرابات و استبعادات و دعاو مجردة عن الدلیل، و حکایات خالیة إلّا من الإفک و السباب، خال الاستناد علیها یکون دلیلا علی ردّها، و إذا ما کشفنا لک عنها تعلم أنها کرماد اشتدّت به الریح فی یوم عاصف.

الوجه الثالث: قوله: «أما أولا فلأن تفضیل الأمیر علی الأنبیاء لا سیما علی أولی العزم خلاف ما علیه العقلاء».

فیقال فیه: و أنت لا تری فی هذه المزعمة ما یدل علی بطلان تفضیله علیه السّلام علیهم علیه السّلام سوی دعواه کون ذلک خلاف ما علیه العقلاء و مع ذلک، فنقول له:

---

[۱] الشعرور بضم الشین: الشاعر الضعیف جدا، و دونه الشویعر، و دون الشویعر متشاعر، هکذا سجّله الفیروزآبادی فی قاموسه المحیط فی (ص: ۵۹) من جزئه الثانی فی مادة (شعر).

إن أراد من العقلاء نفسه و من کان مثله من المخبولین فإنا لا نشک فی أنهم من الجهلاء الّذین یتقحمون فیما لا یعرفون و یفسدون و لا یشعرون، و إن أراد من العقلاء غیرهم من المسلمین فالمسلمون لا یشکّون فی أن علیّا علیه السّلام أفضل من سائر الأنبیاء و المرسلین علیهم السّلام إلّا محمّدا صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و لیس عند العقل ما یمنع ذلک مطلقا، ثم أن الحکم بتفضیل شیء علی آخر یدور مدار المعرفة و الإحاطة بفضل کلّ من الأفضل و المفضول، و لیس للإنسان أن یحکم علی ما فی باطن الغیب ما لم یطّلع علیه، و لا یصح أن یبدی رأیه فیه ما لم یحط به علما، و تفضیل بعض الأنبیاء علیهم السّلام علی بعض کتفضیل بعض الأولیاء علی بعض الأنبیاء علیهم السّلام لا یعلمه إلّا اللّه و الرسول صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فلیس لغیر اللّه و غیر رسوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم من قبله تعالی أن یطّلع علیه أو یحیط به حتی یحکم فیه بنفی أو إثبات، و لمّا کان أمر التفضیل راجعا إلی اللّه تعالی کان تعیین الأفضل من قبله، و إن کان ثمة من هو أفضل من جمیع الأنبیاء علیهم السّلام إلّا رسول اللّه محمّد بن عبد اللّه خاتم الأنبیاء صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فهو علیّ بن أبی طالب علیهما السّلام بنصّ کتاب اللّه، قال تعالی فی آیة المباهلة: وَ أَنْفُسَنا وَ أَنْفُسَکُمْ

[آل عمران: ۶۱] و لا خلاف بین الأمة فی أن المراد من: أَنْفُسَنا

فی الآیة الکریمة نفس علیّ علیه السّلام [۱] و لا جائز أن یرید أن هذه النفس هی عین تلک النفس بما هی علی نحو الحقیقة لأنها قطعا هی غیرها، و إنما یرید أن هذه النفس مثل تلک النفس، و ذلک ما یقضی بالمشارکة و المساواة للنبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فی کلّ شیء نزولا علی حکم عموم المنزلة و المشارکة فی صریح الآیة، إلّا أننا ترکنا العمل بذلک

---

[۱] راجع (ص: ۲۷۸) من صحیح مسلم من جزئه الثانی فی باب فضائل علیّ علیه السّلام و حکاه ابن حجر فی صواعقه (ص: ۷۲) فی الفصل الأول من الباب التاسع فی فضائل علیّ علیه السّلام فی الحدیث الثالث، و أخرجه جماعة آخرون من حفاظ أهل السنّة و

مفسریهم، منهم: البیضاوی فی تفسیره (ص: ۲۲) من جزئه الثانی، و ابن جریر الطبری فی تفسیره (ص: ۱۹۲) من جزئه الثالث، و الخازن فی تفسیره (ص:

۳۰۲) من جزئه الأول، و النیشابوری فی تفسیره بهامش الجزء الثالث من تفسیر ابن جریر (ص: ۲۰۶) و الفخر الرازی فی تفسیره الکبیر عند تفسیره للآیة، و ابن حجر العسقلانی فی إصابته (ص: ۲۷۱) من جزئه الرابع فی ترجمته لعلیّ علیه السّلام و البغوی محیی السنّة عند أهل السنّة فی ص: (۳۰۲) من تفسیره بهامش الجزء الأول من تفسیر الخازن، و جلال الدین السیوطی فی الدر المنثور عند تفسیره للآیة، و قد أجمع کلّهم علی أن المراد من: (أنفسنا) هو نفس علیّ علیه السّلام لا غیر فلتراجع فإنه متواتر.

الآلوسی و التشیع، ص: ۱۱۵

العموم فی حق النبوّة و الفضل بالنسبة إلی خصوص سیّد الأنبیاء علیه السّلام لقیام الدلیل القطعی علی أن محمّدا صلّی اللّه علیه و آله و سلّم کان نبیّا صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و علیّ علیه السّلام لم یکن کذلک، و لانعقاد الإجماع القطعی علی أن محمّدا صلّی اللّه علیه و آله و سلّم کان أفضل من علیّ علیه السّلام فیبقی ما عدا ذلک من العموم معمولا به، و من ذلک ما ثبت بإجماع الفریقین أن نفس محمّد صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أفضل من نفوس جمیع الأنبیاء علیهم السّلام و المرسلین علیهم السّلام فیجب أن یکون نفس علیّ علیه السّلام أفضل من جمیع الأنبیاء و المرسلین علیهم السّلام نزولا- علی عموم ذلک الحکم فیما عدا ما خرج عن عمومه من الفضل و النبوّة صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فی شأن النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم خاصة.

فلو لم یکن علیّ علیه السّلام أفضل منهم عند اللّه، لما جعل اللّه نفسه علیه السّلام کنفس نبیّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و آتاه من الفضل ما لم یؤت أحدا من العالمین بعد نبیّه و صفیّه خاتم النبیّین صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و لعمری إن هذه الآیة من أقوی الأدلة علی أفضلیته علیه السّلام منهم علیه السّلام و هی تکفی لقلع جذور إنکار الآلوسی تفضیله علیه السّلام علیهم علیه السّلام.

استلزام قول الآلوسی الکفر

الوجه الرابع: قوله: «فإن ذلک خلاف ما علیه العقلاء».

فیقال فیه: إن الآلوسی یکتب و لا یدری ما یکتب، فهو یکتب بدافع من عصبیته البغیضة، لذا تراه أورد هذه الکلمة دون أن یشعر بما تنطوی علیه من الکفر و النفاق، لأنه إن کان ثمة من یقول بأفضلیة علیّ علیه السّلام من سائر الأنبیاء علیه السّلام بعد کتاب اللّه هو رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فعلی زعمه أن أعقل العقلاء و أفضل الأنبیاء صلّی اللّه علیه و آله و سلّم- و العیاذ باللّه- ما کان من العقلاء حینما فضّله علیه السّلام علیهم علیه السّلام فی حدیثه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم الّذی یرویه المؤالف و المخالف- و هو من الأحادیث المقبولة عند الفریقین-

قوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: (من أراد أن یری آدم فی علمه، و نوحا فی طاعته، و إبراهیم فی خلّته، و موسی فی هیبته، و عیسی فی صفوته، فلینظر إلی علیّ بن أبی طالب)

[۱] و هو نص لا یقبل التأویل فی أن علیّا علیه السّلام کان

---

[۱] أخرج هذا الحدیث جماعة من أعلام أهل السنّة و ثقاتهم، منهم الفخر الرازی فی تفسیره الکبیر (ص: ۴۷۲) من جزئه الثانی عند تفسیر آیة المباهلة، و منهم محبّ الدین الطبری فی الریاض النضرة-

الآلوسی و التشیع، ص: ۱۱۶

جامعا لجمیع الفضائل المتفرقة فیهم علیهم السّلام و ذلک أقوی دلیل و أمتن برهان لمن لم یتسربل بسربال العصبیة، و لم یزل عقله بتیار الجهل و العمی علی أفضلیة علیّ علیه السّلام من جمیع الأنبیاء علیهم السّلام و الفخر الرازی مع ما اشتهر عنه من التشکیک فی

الأمور البديهية حتى سمى: سيّد المشككين) لم يناقش فى صحة هذا الحديث و لم يناقش فى دلالة الآية على ذلك، و لكن زعم انعقاد الإجماع على: أن النبيّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم أفضل ممن ليس بنبيّ، و أجمعوا على أن عليّا ما كان نبيّا، فيلزم القطع بأن عليّا ليس بأفضل من جميع الأنبياء عليهم السّلام هذا تقرير كلام الرازى.

و لكن كان على الرازى أولا: أن يحكى لنا ذلك الإجماع على صحة كبرى قياسه بأسانيد تفيد العلم، كما هو الشرط المعتبر فى حجيّة الإجماع عند علماء الأصول، و إلّا فمجرد دعوى الإجماع على ذلك لا يثبت فتيلا. ثانيا: أن دعوى الإجماع على هذه الكلية من أن النبيّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم على الإطلاق يكون أفضل ممن ليس بنبيّ لا سند له لا من الكتاب و لا من السّنّة، فهى أشبه بدعوى الإجماع على خلافة أبى بكر (رض) التى لا سند لها لا فى القرآن و لا فى سنّة النبيّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم لذا فإن الشيعة لا تعرف هذا الإجماع و تنكره. ثالثا: أن الحديث المتقدم سابق على الإجماع المدّعى لوضوح دلالته على بطلان تلك الكلية فيتعين الأخذ به، فنحن لا نرفع اليد عن عموم الآية و دلالتها القوية على أفضلية علىّ عليه السّلام من جميع الأنبياء عليهم السّلام بما فيهم أولو العزم- كما يقتضيه صريح الحديث- و لا نعدل عنه لأجل الدعاوى المجردة، ألّلهم إلّا إذا رجعوا فى تخصيص عموم الآية إلى بغض الوصىّ و آل النبيّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم.

قول محمّد عبده فى آية المباهلة و فساده

نعم يقول محمّد عبده فيما حكاه عنه تلميذه محمّد رضا صاحب منار الخوارج: إن الروايات متفقة على أن النبيّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم اختار للمباهلة عليّا و فاطمة

- (ص: ۲۱۸) من جزئه الثانى، عن جماعة من الصحابة، و أخرجه أيضا فى ذخائر العقبى من الطبعة الأولى بمصر القاهرة، عن جماعة من حملة العلم و الحديث من أهل السنّة، و أخرجه الحاكم فى مستدركه (ص: ۱۴۶) من جزئه الثالث، و الذهبى فى تلخيصه و صححاه على شرط البخارى و مسلم، و غيرهم من حفاظ أهل السنّة.

الآلوسى و التشيع، ص: ۱۱۷

و ولديهما عليهما السّلام و مصادر هذه الروايات الشيعة و مقصدهم منها معروف، و لكن واضعيها لم يحسنوا تطبيقها على الآية، فإن كلمة: (نساءنا) لا يقولها العربى و يريد بها بنته لا سيما إذا كان له أزواج، و لا يفهم هذا من لغتهم، و أبعد من ذلك أن يراد بأنفسنا علىّ.

و نحن نقول فى جوابه: ألا هلمّ فاستمع أيها الناقد البصير- و ما عشت أراك الدهر عجبا- فإن تعجب فعجب قول محمّد عبده: (و لكن واضعيها لم يحسنوا تطبيقها على الآية و أن مصادرها الشيعة) لأنك قد عرفت أن مصادرها حفاظ أهل السنّة و كبار مفسريها المعول عليهم فى الحديث و التأريخ و التفسير، تجاهل عنها محمّد عبده و تلميذه ليبنيا على تجاهلهما هذا الرأى السخيف، و ما ذنب الشيعة إذا قصدوا بذلك نشر الحقيقة التى أخفاها الدجالون تبعا للعصبية الجاهلية فغيروا دين اللّه بأمور تافهة، و كتموا حقائق شريعته، و فى القرآن يقول اللّه تعالى: إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ ما أَنْزَلْنا مِنَ الْبَيِّناتِ وَ الْهُدى مِنْ بَعْدِ ما بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتابِ أُولئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَ يَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ إِلَّا الَّذِينَ تابُوا وَ أَصْلَحُوا وَ بَيَّنُوا

[البقرة: ۱۶۰].

و أما قوله: فإن كلمة: (نساءنا) (لا يقولها العربى و يريد بها بنته) فدليل الجاهل أو المتجاهل بلغة العرب الّذى لم يعرف شيئا من لغتهم و موارد استعمالاتهم و ذلك لصدق النساء على البنات فى لغتهم، و إليك قول اللّه العربى المبين: فَإِنْ كُنَّ نِساءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثا ما تَرَكَ

[النساء: ۱۱] فإنه یرید البنات بالإجماع لأنهن من أفراد النساء، فعلی زعم محمّد عبده و تلمیذه أن القرآن لیس عربیا، و أن اللّه تعالی لا یعرف لغة العرب فأطلق ما لا یفهمون و کلف ما لا یعرفون، و هم عرفوا ذلک فأنکروا علیه هذا الإطلاق، نعوذ باللّه من الکفر و الهذیان، و بغض الوصیّ و آل النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم. و یقول الکتاب: إِنَّا أَنْزَلْناهُ قُرْآناً عَرَبِیًّا لَعَلَّکُمْ تَعْقِلُونَ [یوسف: ۲] فمن أنکر عربیة القرآن فقد خرج عن الإسلام.

و أما قوله: (و أبعد من ذلک أن یراد بأنفسنا نفس علیّ) فکلمة لا ینبغی صدورها ممن ترعرع قلیلا عن رتبة العوام، ألم تعلم أیها (الشیخ) أن هذا الاستعمال مما شاع و ذاع فی کلام العرب، کما یقول قائلهم لمحبوبه: (أنت

الآلوسی و التشیع، ص: ۱۱۸

نفسی) فإنه یرید أنه أحبّ الناس إلیه و أقربهم منه منزلة و أکثرهم عنده جاها، و لکن قاتل اللّه العصبیة العصبیة البغیضة و الحقد المقیت فإنها تجعل صاحبها لا یبصر بعینه و لا یفکر بعقله و لا یفقه بقلبه، و ما أدلی به هذا (الشیخ و تلمیذه) هنا یدلک بوضوح علی صدق ما قلناه.

الآلوسی و التشیع، ص: ۱۱۹

الفصل الخامس تفضیل علیّ علیه السّلام

قوله الولیّ لا یصل إلی مرتبة النبیّ فاسد

الوجه الخامس: قوله: «إن الولیّ لا یصل إلی مرتبة النبیّ».

فیقال فیه: من أراد أن یعرف الدعاوی المجردة و المزاعم الفاسدة فلینظر إلی مزاعمه التی أودعها کتابه، فإنک تراه لم یعتمد فیها علی غیر الهوی و العصبیة العمیاء، و إلّا فمن أین علم أن الولیّ لا یصل إلی مرتبة النبیّ علیه السّلام فی کلّ ملّة، و لیس فی کتاب اللّه آیة و لا فی السنّة روایة ما یصلح أن یکون مستندا له.

و بعد فإن أراد أن الولیّ لا یصل إلی مرتبة النبیّ أنه لا یصیر نبیّا فله صورتان:

الأولی: أن الولیّ لا یصل إلی مرتبة النبیّ بعد نبیّنا صلّی اللّه علیه و آله و سلّم خاتم الأنبیاء علیه السّلام فإن أراد هذا فهو متین لا نزاع فیه و لا کلام لنا فیه.

الثانیة: أن الولیّ لا یصل إلی مرتبة النبیّ قبل نبیّنا صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فإن أراد هذا فهو ممنوع علی إطلاق أشدّ المنع؛ لأن هارون علیه السّلام کان خلیفة موسی علیه السّلام و لو کان باقیا بعده لکان نبیّا، فکان اللّازم علیه ألّا یطلق المنع إلّا بعد العلم بأن الولی مطلقا لا یصل إلی مرتبة النبیّ، و إن أراد من أن الولی لا یصل إلی مرتبة النبیّ فی الفضل ففاسد جدا؛ لأنا نری أن اللّه تعالی و رسوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم قد فضلا علیّا علیه السّلام علی جمیع الأنبیاء علیهم السّلام بما ألمعنا.

فقول الآلوسی: إن الولیّ لا یصل إلی مرتبة النبیّ من خرصه الّذی یرید به کما ضلّ هو أن یضل الناس بغیر علم و لا هدی و لا کتاب منیر، فیأتی بمزاعم یختلقها من طینته فیحسبها قذائف تهدم حصون الدین، و تزعزع أرکان الشرع

الآلوسی و التشیع، ص: ۱۲۰

المبین، و لعل صاحب الکتاب اعتمد علی ظن أن کتابه هذا لا یصل إلی أیدی العلماء من شیعة علیّ و بنیه علیه السّلام فیکشفون للملإ الشاعر عواره و قبیح تشنیعاته و فساد تهاویله، و یرجعون کلّ کید من مکایده إلی نحره، و یکیلون له بصاعه، و یضعون کلّ سهم من سهامه فی محلّه، لأنه کتب ذلک و هو فی بلدة من بلاد الهند و أهلها عاکفون علی عبادة البقرة و الأوثان و الحجر، فهم لا یفرقون بین الحجر و البقر فکیف یرجی منهم أن یفرّقوا بین الحق و الباطل و الهدی و الضلال، و کیف أنهم یستطیعون الوقوف علی هذیان

صاحب الکتاب و هذره و فساد آرائه و سوء تفکیره، و من کان هذا شأنهم فلا شک فی أنهم جدیرون بأن یتلقوا أباطیله بالقبول و یحسبوها أدلة الباحث الخبیر.

الوجه السادس: قوله: «و نصوص الکتاب تنادی علی تفضیل الأنبیاء علی جمیع خلق اللّه».

فیقال فیه: إن هذا العبارة إن صح خروجها فإنما تصح من فم عالم یفهم معانی الآیات و یمیّز بین عموماتها و مخصصاتها، و مطلقاتها و مقیداتها، و ناسخها و منسوخها، و محکماتها و متشابهاتها، و لکنهما ما برحا من طبقة من یقرءون القرآن علی غیر بصیرة من أمره، و أصحاب هذه الطبقة طبعا لا یدخلون فی حساب علماء الشریعة و إن وضعوا علی رءوسهم شعار أهل العلم و جلسوا مجلس العلماء بین الناس.

یا هذا إن عموم آیات تفضیل الأنبیاء علیهم السّلام علی جمیع خلق اللّه علی تقدیر وجوده مخصص بالدلیل القاطع من الکتاب و السّنة فی غیر علیّ علیه السّلام و الخاص یقضی علی العام و یخصصه عند العلماء، فالأخذ بالعمومات مع وجود المخصصات لا یجوز عند علماء الدین أجمعین.

فمن المخصصات آیة المباهلة التی قد عرفت صراحتها فی أفضلیة علیّ علیه السّلام من سائر الأنبیاء علیه السّلام و من السنّة- فی الحدیث المتواتر المار ذکره- فیکون علی هذا معنی الآیات تفضیل الأنبیاء علیهم السّلام علی جمیع خلق اللّه إلّا علیّا علیه السّلام فإنه أفضل منهم ما عدا رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بصریح الآیة و نصّ الروایة.

الآلوسی و التشیع، ص: ۱۲۱

تفضیل علیّ علیه السّلام علی الأنبیاء علیهم السّلام لا یلزم تفضیل غیره من الصحابة (رض) علیهم علیهم السّلام

الوجه السابع: قوله: «و یلزم علیهم أن الأمیر بل و أبا ذر و عمار و غیرهما من الصحابة أفضل من النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم».

فیقال فیه: إن من الغباوة و الجهالة أن یلزم المرء غیره بما ألزم به نفسه، فإن هذا الإلزام مبنی علی ما ألزم الآلوسی به نفسه بنسبته الزلّة و العصیان إلی مقام النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أما المسلمون فلا یلزمهم ذلک لأنهم ینزهون النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم عن العصیان الّذی لا یلیق إلّا بمن جرتهم شقوتهم إلی تلویث نقاوة ثوب النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بالزلّة و المعصیة، یبتغون بذلک أن یجحدوا قوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فی أفضلیة علیّ علیه السّلام من أئمتهم؛ لأنه إذا ما ثبت کونه علیه السّلام أفضل من جمیع الأنبیاء علیهم السّلام ثبت کونه علیه السّلام أفضل من الخلفاء (رض) بالأولویة القطعیة، لذا تراهم یحرصون أشدّ الحرص علی رفض ما قاله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فی علیّ علیه السّلام من أفضلیته علیه السّلام علیهم، و ینبذونه وراء ظهورهم عداوة للنبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و بغضا للوصیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم:

ظنّت سخینة أن ستغلب ربّها فلیغلبنّ مغالب الغلّاب

و کیف یجوز لمسلم عرف اللّه و عرف رسوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أن ینسب العصیان إلیه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم دفاعا عن أئمته، فی حین أنه لو جاز علیه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ذلک لبطل الغرض من بعثه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم نبیّا لوجوب الانقیاد إلیه و إتباعه فیما یفعله، فإذا فعل الزلّة و المعصیة لوجب إما إتباعه أو عصیانه و کلاهما باطلان، فتنتفی بذلک فائدة البعثة من وجوب الانقیاد إلیه و إتباع الناس أمره و نهیه و امتثالهم قوله و فعله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بل لو عصی لزم وجوب متابعته و وجوب عدمها، و ما یلزم من وجوده عدمه محال بالضرورة عقلا، و ذلک لوضوح عدم جواز ارتکاب الزلّة و المعصیة قطعا، فمن حیث أنه نبیّ مرسل یجب تصدیقه و إتباعه، و من حیث أن ما فعله و أمر به معصیة لا یجوز إتباعه و ذلک کلّه باطل، و أما تخصیص وجوب إتباعه فی غیر فعل المعصیة فباطل من وجهین:

الآلوسی و التشیع، ص: ۱۲۲

الأول: أنه مخالف لنص آیة الطاعة المطلقة الآبیة عن التخصیص کلّ الإباء.

الثانی: أن المعصیة و کون فعل الشیء حراما أو واجبا لا یعرف إلّا من النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لا من غیره، و غیره لا یعرفه لقوله تعالی: وَ ما آتاکُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ ما نَهاکُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا

[الحشر: ۷] و حینئذ فلا یصح الاستثناء لا فی قوله و لا فی فعله مطلقا، فمتی ما فعل شیئا علمنا أنه طاعة فیجب إتباعه فیه، و لا سبیل لنا إلی معرفة أنه معصیة لنخالفه فیه لانحصار ذلک کلّه فیه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لا فی سواه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و لأنه لو فعل المعصیة أو نسی فأمر بخلاف أمر اللّه تعالی لوجب الإنکار علیه، لعموم وجوب الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر اللّذین علمناهما منه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم.

و هو ینافی أمر الطاعة فی قوله تعالی: أَطِیعُوا اللَّهَ وَ أَطِیعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِی الْأَمْرِ مِنْکُمْ

[النساء: ۵۹] و شیء آخر: أن وجوب ردعه و زجره علی فعل المنکر لو فعله یوجب إیذاءه، و هو منهی عنه شرعا و محرم معاقب صاحبه بالعذاب الألیم بقوله تعالی: وَ الَّذِینَ یُؤْذُونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذابٌ أَلِیمٌ

[التوبة: ۶۱] فیلزم من ذلک حرمة الشیء الواحد و عدم تحریمه، و هو معلوم بالضرورة من الدین بطلانه.

فهذه صورة صغیرة عن عصمة الأنبیاء علیهم السّلام قدمناها لک لتعرف کیف کان بحث عدو الشیعة عنهم علیهم السّلام و کیف أنه نسب إلیهم علیهم السّلام زلّاته، و لوّثهم بذنوبه و ألصق بهم أکاذیبه و سیئات أعماله.

فإذا کان لا یسلم من قدح الآلوسی نبیّ من الأنبیاء علیهم السّلام فکیف ترجو منه أن یسلم من سبّه و قذعه أهل البیت علیه السّلام فضلا عن شیعتهم و مواالیهم علیهم السّلام.

لیس کلّ ما یصل لأولاد آدم علیه السّلام یصل إلیه علیه السّلام

الوجه الثامن: قوله: «فلأن آدم أبو البشر و أصل النوع فکلّ ما یحصل لأولاده فهو عائد إلیه».

فیقال فیه: أولا: إن هذا الوجه الرکیک الذی أدلی به الآلوسی کسائر الوجوه لیوهن به رکن ذلک الدلیل القاطع لجذور الأباطیل، إن صح فهو غیر وارد من حیث تفضیل

الآلوسی و التشیع، ص: ۱۲۳

علیّ علیه السّلام فقط علی آدم علیه السّلام أبی البشر، بل یتعداه إلی جمیع الأنبیاء علیهم السّلام حتی نبیّنا محمّد صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و الحال أن کلّ واحد من أنبیاء اللّه تعالی نوح علیه السّلام و إبراهیم علیه السّلام و عیسی علیه السّلام أفضل من آدم علیه السّلام و نبیّنا صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أفضل من جمیع الأنبیاء علیهم السّلام و الجمیع أولاده علیهم السّلام.

فعلی ما زعمه یکون ملتقی لجمیع فضائلهم مطلقا و منهم هؤلاء الأنبیاء علیهم السّلام و اللّازم باطل إجماعا و قولا واحدا، فإن قال: إن أولی العزم فضّلوا علیه لخصوصیات أکرمهم اللّه تعالی بها، فیقال له:

أولا: کذلک علیّ بن أبی طالب علیه السّلام فضّله اللّه تعالی علیه و علی غیره من الأنبیاء علیهم السّلام إلّا محمّدا صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لخصوصیات موجودة فیه علیه السّلام متفرقة فیهم، أکرمه اللّه تعالی بها فامتاز بها علی جمیع الأنبیاء علیهم السّلام ثم أنه إذا کانت الأمور العرضیة لا دخل لها فی التفضیل الذاتی- علی حد تعبیر الآلوسی- فکیف یزعم هنا أن کلّ ما یحصل لأولاده من الفضائل عائد إلیه.

فالآلوسی إما أن یقول بأن الأمور العارضة لها دخل فی التفضیل أو لا دخل لها فیه، فإن قال بالأول- و هو قوله- بطل قوله أنه لا دخل فی التفضیل، و إن قال بالثانی- و هو قوله أیضا- بطل قوله أن کلّ ما یحصل لأولاده من الفضائل عائد إلیه، و لو لم یکن لنا إلّا تناقضه هذا لکفی دلیلا علی فساد مزعمته.

ثانیا: من أین علم أن آدم علیه السّلام أفضل من جمیع الأنبیاء علیهم السّلام سوی أولی العزم علیهم السّلام فإن إثبات ذلک یحتاج إلی الدلیل القطعی، فکان علیه التدلیل لإثبات هذه المزعمة التی لا یقودها سوی ما جاء به من التعلیل الواهی من کونه علیه السّلام الأصل للنوع الإنسانی، فإن هذا ما لم یستند إلی دلیل شرعی لا ینهض دلیلا لإثبات المدّعی، و لا ملازمة بین کونه علیه السّلام أصلا و بین رجوع ما لهم من الفضل إلیه، فإن إعطاء الفضائل الثابتة لهم علیهم السّلام یحتاج إلی دلیل و هو مفقود فیه، ثم یقال له: إن تعلیلک العلیل علی عمومه غیر مستقیم، و ذلک لأن الطین هو الأصل للنوع البشری، لقوله تعالی: إِنِّی خالِقٌ بَشَراً مِنْ طِینٍ فَإِذا سَوَّیْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِیهِ مِنْ رُوحِی فَقَعُوا لَهُ ساجِدِینَ

[ص: ۷۱] و قوله تعالی: إِنَّا خَلَقْناهُمْ مِنْ طِینٍ

الآلوسی و التشیع، ص: ۱۲۴

لازِبٍ

[الصافات: ۱۱] فلا یصح لقائل أن یقول: إن الطین أفضل من آدم علیه السّلام لأنه أصله و هو فرعه إلّا إذا کان مدخول العقل.

ثالثا: أن عموم تعلیله یقتضی طبعا رجوع کلّ ما لأولاده علیه السّلام إلیه لا خصوص فضائلهم بل حتی زلّاتهم و قبائحهم و کفر بعضهم من أولاده علیه السّلام لوجود العلّة فی الجمیع، و اتحاد المناط فیهم أجمعین، و لا یمکن تخصیصه بخصوص فضائل أولاده علیه السّلام فضلا عن المرسلین علیهم السّلام لاستحالة التخصیص فی عموم العلّة، ألا تری أنه لا یصح لقائل أن یقول: إن بعض النیران غیر محرقة، فثبوت العلّة و هی کونه علیه السّلام أصلا لهم یقتضی بطبیعة الحال رجوع کلّ ما لهم إلیه علیه السّلام سواء أ کان من الفضائل أو من الرذائل، و تلک قضیة عموم العلّة، فالمقام من هذا القبیل لأنه إنما رجعت إلیه لأنه الأصل لهم، فوجب رجوع کلّ ذلک إلیه لوجود العلّة الموجبة فی إرجاعها إلیه علیه السّلام فإذا کانت الأصلیة موجبة لرجوع ما لهم إلیه و فضائلهم علیه- کما یزعم- لزمه الکفر المتناهی فی القباحة لوجود عدو الشیعة و غیره من المنافقین و الکافرین فی أولاده علیهم السّلام فیجب- علی قوله هذا- عود ذلک کلّه إلیه و هذا هو الضلال البعید.

أفضلیة الزوجة لها دخل فی أفضلیة الزوج

و أما قوله: «إذ الأزواج لا دخل لهن فی المفاضلة».

فیقال فیه: إن أفضلیة الزوجة لا- سیّما مثل فاطمة بنت رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم سیّدة نساء العالمین لأقوی دلیل علی أفضلیة زوجها من العالمین أجمعین إلّا خاتم النبیّین صلّی اللّه علیه و آله و سلّم، و یدلک علی هذا ما

أخرجه الحافظ الکبیر عند أهل السّنة المتقی الهندی فی: (ص ۳۱ و ۳۸ و ۳۹) من منتخب کنز العمال بهامش الجزء الخامس من مسند أحمد بن حنبل، عن ابن جریر و صححه، و سجله محبّ الدین الطبری فی الریاض النضرة: (ص ۱۸۰) من جزئه الثانی، قال: (جاء أبو بکر إلی النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فقعد بین یدیه، فقال: یا رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم قد علمت من صحبتی و قدمی فی الإسلام و إنی و إنی، قال صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و ما ذاک؟ قال:

الآلوسی و التشیع، ص: ۱۲۵

تزوجنی فاطمة علیهم السّلام قال: فسکت عنه، قال: فرجع أبو بکر إلی عمر، فقال:

هلکت و أهلکت، قال: و ما ذاک؟ قال: خطبت فاطمة إلی النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فأعرض عنّی، قال: مکانک حتی آتی النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فأطلب مثل ما طلبت، فأتی عمر النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فقعد بین یدیه، فقال: یا رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم قد علمت منّی صحبتی و قدمی فی الإسلام و إنی و إنی، قال: و ما ذاک؟ قال تزوجنی فاطمة، فسکت عنه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فرجع إلی أبی بکر، فقال: إنه ینتظر أمر اللّه بها، قم بنا إلی علیّ حتی نأمره بطلب مثل الّذی طلبنا، قال علیّ

فأتیانی و أنا أعالج فسیلا لی، فقالا: إنا جئناک من عند ابن عمک صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بخطبة، قال علیّ: فنبهانی لأمر فقمت أجر ردائی حتی أتیت النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فقعدت بین یدیه، فقلت یا رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم قد علمت قدمی فی الإسلام و مناصحتی و إنی و إنی، قال: و ما ذاک؟ قلت: تزوجنی فاطمة علیهم السّلام قال: و ما عندک؟ قلت فرسی و بزتی، قال: أما فرسک فلا بد لک منها، و أما بزتک فبعها، قال: فبعتها بأربعمائة و ثمانین درهما، قال: فجئت بها حتی وضعتها فی حجر رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فقبض منها قبضة، فقال: أی بلال ائتنا بها طیبا، و أمرهم أن یجهزوا ... إلی آخر الحدیث).

و

أخرجه أبو حاتم، و أحمد فی المناقب من حدیث أبی یزید المدائنی، و یقول ابن جریر: إنه لما بلغ فاطمة ذلک بکت فدخل علیها رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فقال: مالک تبکین یا فاطمة؟ و اللّه لقد أنکحتک أکثرهم علما و أعظمهم حلما و أقدمهم سلما.

و

یحدثنا المحبّ الطبری أیضا فی الریاض النضرة (ص: ۱۸۲) من جزئه الثانی فی فضل علیّ علیه السّلام عن ابن عباس، قال: (لما زوج رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فاطمة علیه السّلام بعلیّ علیه السّلام قالت: یا رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم زوجتنی من رجل فقیر لا شیء له، قال صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: أما ترضین یا فاطمة أن اللّه اختار من أهل الأرض رجلین أحدهما أباک و الآخر بعلک).

و فی ص: (۱۸۳) من الریاض النضرة، من جزئه الثانی، قال: (و کان تزویج علیّ علیه السّلام بفاطمة علیها السّلام بأمر من اللّه تعالی).

الآلوسی و التشیع، ص: ۱۲۶

و حکی ذلک جماعة آخرون من أعلام أهل السنّة فی تواریخهم و أثبتوه فی مسانیدهم و سجلوه فی صحاحهم، و إنما أوردنا لک ذلک بطوله لتعلم أن قوله: إن تزویج فاطمة علیها السّلام بعلیّ لیس فیه ما یدل علی أفضلیته علی الأنبیاء علیهم السّلام شیء، لم یدفعه إلیه إلّا حقده علی النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و بغضه للوصیّ علیه السّلام فهو یرید أن یجعل ذلک الحقد دلیلا یسیر علیه فی کتمان فضائلهم علیهم السّلام و إخفاء مناقبهم علیهم السّلام التی لا تحجبها الجبال فکیف تستر بالغربال، ثم أن

قوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: (أما ترضین یا فاطمة أن اللّه اختار من أهل الأرض رجلین- إلی قوله- و الآخر بعلک)

لأدل دلیل علی أفضلیته من سائر الأنبیاء علیهم السّلام و أنه ما تزوجها إلّا لکونه أفضل خلق اللّه بعد أخیه رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لذا تراه أعرض عن کلّ من أبی بکر و عمر (رض) لمّا حاول کلّ منهما أن یتزوجها، و ما کان الرسول صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لیمتنع من تزویجها بأحدهما إلّا لأنهما دونها فی الفضل، فهی لا کفؤ لها إلّا علیّ علیه السّلام أفضل الناس بعد النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم کما یرشد إلیه

قوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فی الحدیث: (أکثرهم علما، و أعظمهم حلما، و أقدمهم سلما)

و أنهما الصفوة التی اختارها اللّه من أهل الأرض، کما یومی إلیه

قوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: (إن اللّه اختار من أهل الأرض رجلین أحدهما أبوک و الآخر بعلک)

و حاصل القول إن من امتناع النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم تزویجها بأحد الرجلین مع ما

ورد عنه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: (أن المؤمن کفؤ المؤمنة)

یستشرف القارئ علی القطع بأنهما لم یکونا بکفئین لها، و إلّا لزوجها من أحدهما قطعا.

الأمور العارضة علی الذات لها دخل فیها

و أما قوله: «فإن الأمور العارضة لا دخل لها فی الفضل الذاتی و الکمال الحقیقی».

فیقال فیه: إن أراد أن الذات من حیث هی تکون حسنة کاملة ففساده واضح؛ لأن الشیء من حیث هو بلحاظ ذاته لا یکون حسنا و لا قبیحا و إنما یکون کذلک بلحاظ ما یعرض علی ذاته من الصفات مطلقا، سواء أ کانت حسنة أم قبیحة، ألا تری أنه لا یحکم علی ذات الإنسان من حیث هو أنه عادل أو فاسق، و إنما یقال فیه إنه عادل أو فاسق بعد اتصافه بهما و لحوقها لذاته، فلا یقال ذلک

الآلوسی و التشیع، ص: ۱۲۷

فیه قبله لقصور الذات من حیث هی عن تناوله بالحمل الذاتی، و إنما یلحقه بالحمل الشائع الصناعی الّذی یعرفه العلماء.

و إن أراد أن ما یعرض علی الذات بالواسطة لیس من العوارض الذاتیة ففاسد أیضا؛ لأن العوارض إذا کانت لها واسطة فی الثبوت فهی أیضا من العوارض الذاتیة و الصفات الحقیقیة، بل و کذا العوارض إذا کانت لها واسطة فی العروض، فهی أیضا من العوارض الذاتیة، و إلّا لم یکن الضحک العارض علی الإنسان بواسطة التعجب العارض هو الآخر علیه بواسطة إدراک الکلیات الّذی هو من لوازم الفصل- من العوارض الذاتیة- لأن له واسطة فی العروض فإن واسطة عروضه تحتاج إلی واسطة أخری فی الثبوت.

علی أن قول الآلوسی هنا مناقض لما سیأتی من قوله: (إن الأشیاء لا توصف بصفة و أنها متساویة القدم فی عالم الإمکان و الذات، و أنه لیس للعقل أن یحکم بحسن شیء أو قبحه) فکیف یزعم هنا أن المناط فی الفضل الأمور الذاتیة و الصفات الحقیقیة، و الشیء عنده لا یکون متصفا بالحسن أو القبح إلّا بحکم الشارع دون العقل، و هل هذا إلّا قول متناقض مبطل لا یدری ما یقول.

و أما قوله: «فتفضیل زوجة علیّ علیه السّلام علی زوجة نوح علیه السّلام غیر مستلزم لتفضیل علیّ علیه السّلام.

فیقال فیه: مع قطع النظر عما تقدم من دلیل أفضلیته علیه السّلام علی نوح علیه السّلام و غیره من الأنبیاء علیه السّلام أن تزویج علیّ علیه السّلام بفاطمة علیها السّلام التی هی أفضل نساء العالمین، لأقوی دلیل علی أفضلیته علیه السّلام من نوح علیه السّلام و إلّا لجاز لنوح علیه السّلام أن یتزوج مثلها، فعدم تأتی ذلک له و لا لغیره من الأنبیاء علیهم السّلام لعدم وجود مثلها علیه السّلام دلیل علی وجود خصوصیة فی علیّ علیه السّلام یمتاز بها علیه و علی غیره من الأنبیاء علیهم السّلام فهو بتزویجه فاطمة علیها السّلام یکون واجدا علی ما کان مفقودا فی نوح علیه السّلام فتزویج علیّ علیه السّلام بفاطمة علیها السّلام هو أکبر فضیلة لعلیّ علیه السّلام لم یشارکه فیها أحد و لم یساوه فیها نفر ممن تقدم أو تأخر، فعدم مشارکة نوح لعلیّ علیه السّلام فی هذه الفضیلة دلیل علی أفضلیته منه علیه السّلام.

الآلوسی و التشیع، ص: ۱۲۸

خروج الآلوسی عن الموضوع فرار من الحجة

و أما قوله: «ألا تری أن زوجة فرعون کانت أفضل من زوجة نوح و لوط و کذا زوجة الأمیر أفضل من أزواج النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و لا قائل بالتفضیل».

فیقال فیه: أولا: جاء الآلوسی بهذا التمویه و هو یحسب أنه یوهن به ذلک الأساس المتین دون أن یشعر إلی أنه لم یمسه بشیء، و إنما أوهن قرنه قبل أن یوهنه، یا هذا لم یکن الکلام فی زوجة من لا فضل فیه کفرعون و غیره من الکافرین لخروج هذا بموضوعه تخصصا عما نحن فیه، و الخروج عن الموضوع فی باب المناظرة فرار من الحجّة، و غمط للحق، و محاولة للباطل، و هذا ما یتنزه عنه العلماء الّذین بیدهم أزمة الشرع و علیهم مدار حرکات الحل و العقد و هم الذین یبحثون عن الحقیقة بإخلاص، أما الرعاع و الأغرار الّذین ینعقون مع کلّ ناعق- کما هو شأن کثیرین فی کلّ ملّة و دین- فنحن ننبه إخواننا المسلمین بألّا یعولوا علیهم حتی فی بسیط الأشیاء و ساذجها، لأنهم ینقادون إلی العصبیة و یتأثرون بالعاطفة، فلا یصلحون بوجه أن یکونوا مدارا للتمیز فی الأمور الدقیقة و المسائل العویصة.

ثانیا: أن زوجة الأمیر علیه السّلام و إن کانت أفضل من أزواج النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و لکن لما انعقد الإجماع علی أفضلیة

النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم من علیّ علیه السّلام خرج هذا عن مورد ذلک الدلیل، و هذا بخلاف ذلک فی نوح علیه السّلام فإنه لا مخرج له فلا یقاس ما قام علیه الدلیل بما لا دلیل علیه لوضوح بطلانه.

حدیث: «لو کشف لی الغطاء ما ازددت یقینا» غیر موضوع

و أما قوله: «أما

حدیث: «لو کشف لی الغطاء ما ازددت یقینا»

فموضوع لا أصل له فی کتب الحدیث الصحیحة بین الفریقین».

فیقال فیه: هذا قول بجهالة، و رمی بسهام خاسئة، ویله کأنه أعلم بما فی کتب الشیعة منهم، أو أنه یخفی علیهم کتبهم الصحیحة لیوهم علی العامة عدم وجود ذلک فی کتبهم الصحیحة.

الآلوسی و التشیع، ص: ۱۲۹

أما الحدیث فترویه الشیعة بأسانیده الصحیحة، و أما أهل السنّة فقد أخرجه ابن حجر فی صواعقه (ص: ۷۷) فی الفصل الثالث من الباب التاسع الّذی عقده فی ثناء الصحابة علیه علیه السّلام فراجع ثمة حتی تعلم صحة الحدیث و اشتهاره بین الفریقین، و أن ما زعمه من وضعه کذب و انتحال لا أصل له، و یشهد له ما

أخرجه المتقی الهندی فی (ص: ۳۳) من منتخب کنز العمال بهامش الجزء الخامس من مسند أحمد بن حنبل، عن النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أنه قال: (أعلم الناس باللّه علیّ بن أبی طالب)

و هو عبارة أخری عن

قوله علیه السّلام: (لو کشف لی الغطاء ما ازددت یقینا)

، و یعنی هذا أنه علیه السّلام لا یزداد علما و إیمانا باللّه لبلوغه علیه السّلام فی الإیمان به منتهاه، و وصوله فیه إلی أقصاه، بحیث لو فرض انکشاف الغطاء لا یزیده ذلک عرفانا و علما و إیمانا باللّه تعالی علی ما هو فیه من أقاصیه.

و قول الآلوسی: إن إبراهیم الخلیل علیه السّلام کان أعلی کعبا من الأمیر فی ذلک عین المدعی، فکیف یجعله دلیلا علی ثبوت الدعوی؟ بل و کیف یکون أعلی کعبا منه فی ذلک و تلک خصوصیة تفرّد بها لم تکن فی إبراهیم علیه السّلام و لا فی غیره من الأنبیاء علیهم السّلام إلّا رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و حسبک شهادة النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بکونه علیه السّلام أعلم الناس باللّه تعالی علی أنه علیه السّلام أفضل منه علیه السّلام علی أننا قد أثبتنا فیما تقدم بشهادة آیة المباهلة و الحدیث الصحیح أفضلیته علیه السّلام من سائر الأنبیاء علیهم السّلام ما یقطع جهیرة کلّ أفاک عنید.

حدیث مبیت علیّ علیه السّلام علی فراش النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لا یقبل التحریف

و أما قوله: «أما حدیث مبیت الأمیر علی فراش الرسول فلأن الأمیر کان یعلم أنه صبی، و معاداة الکفار له لیست بالذات فلا طمع لهم فی قتله، و مع ذلک فقد أخبره النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أن الکفار لن یضرّوه إن هو بات علی فراشه».

فیقال فیه: أما حدیث مبیت علیّ علیه السّلام علی فراش النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لیلة الهجرة فهو من الأحادیث المتواترة، و قد اعترف هو بثبوته، و لکن دفعه حقده و بغضه إلی تحریفه و تحویره حسبما یهوی، لیقول فیه ما یشاء کما هو شأنه فی سائر ما یرویه

الآلوسی و التشیع، ص: ۱۳۰

من الأحادیث فی فضل علیّ علیه السّلام فإنه لا یحکیها کما هی مدونة فی کتب أئمته بل یأخذ فی تحریفها و یخون فی نقلها لیسقطها عن الدلالة علی أفضلیته علیه السّلام من سائر الأمة و بلا استثناء، و قدیما

قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: (من لا أمانة له لا دین له).

و إلیک نص الحدیث الذی سجّله ابن عبد ربه فی العقد الفرید (ص: ۲۸۴) من جزئه الثالث من الطبعة الأولی فی باب إحتجاج المأمون علی المخالفین، قال: (إن اللّه تعالی أمر رسوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أن یأمر علیّا بالنوم علی فراشه، و أن یقی رسوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بنفسه، فأمره رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بذلک،

فبکی علیّ علیه السّلام فقال له رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: ما یبکیک یا علیّ، أ جزعا من الموت؟ قال: لا و الّذی بعثک بالحقّ نبیّا یا رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و لکن خوفا علیک، أ فتسلم یا رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم قال: نعم، قال: سمعا و طاعة و طیبة نفس بالفداء لک یا رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ثم أتی مضجعه و اضطجع و تسجّی بثوبه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و جاء المشرکون من قریش فحفّوا به لا یشکّون أنه رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و قد أجمعوا علی أن یضربه من کلّ بطن من بطون قریش رجل ضربة بالسیف لئلا یطلب الهاشمیون من البطون بطنا بدمه

. و قد اعترف بصحة ذلک کلّه غیر واحد من فحول أعلام أهل السنّة، فمنهم:

إسحاق بن إبراهیم، و قاضی القضاة یومذاک یحیی بن أکثم، و منهم الشیخ محمّد بن عبد الجواد فی کتابه: (خلاصة التحقیق فی أفضلیة الصدّیق) فی الردّ علی إحتجاج المأمون علی علماء عصره، و قد تصدّی لتفنیده علّامة عصره و فرید دهره السیّد محمّد مهدی الکاظمی القزوینی فی کتابه الّذی سمّاه: (فاضحة اللّصوص بشموس النصوص) و ناهیک ما أدلی فیه من الأدلة القاطعة و البراهین الدامغة، زیّف فیه جمیع ما جاء به من الأباطیل و ناقشه الحساب بدقة.

و ممن اعترف بصحته الخطیب البغدادی فی تاریخ بغداد (ص: ۱۹۱) من جزئه الثالث عشر، فإنه أخرجه عن ابن عباس فی قوله تعالی: وَ إِذْ یَمْکُرُ بِکَ الَّذِینَ کَفَرُوا لِیُثْبِتُوکَ

[الأنفال: ۳۰] و المحب الطبری فی الریاض النضرة من جزئه الثانی فی فضائل علیّ علیه السّلام و غیر هؤلاء من أهل السیرة و التاریخ من أهل السنّة.

الآلوسی و التشیع، ص: ۱۳۱

و أنت تری أنه لیس فی الحدیث شیء مما ذکره الآلوسی من أن الأمیر علیه السّلام کان یعلم أنه صبیّ فلا طمع للکفار فی قتله، و أن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أخبره أن الکفار لن یضرّوه، و لا جرم أن ذلک من تحریفه الّذی یروم ترویج سلعته الفاسدة فیقلب الوقائع التاریخیة رأسا علی عقب، و یأخذ فی تأویل الأحادیث النبویة کیف شاء لأنها واردة فی فضل الوصیّ و آل النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و کیف یا تری أن الأمیر علیه السّلام کان یعلم هذا و أن النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أخبره کما یزعم، و أنت تراه بأمّ عینک یقول:

(أ فتسلم یا رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم؟ قال: نعم، فقال له: سمعا و طاعة و طیبة نفس بالفداء لک یا رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم)

و کیف یعقل أن یقول ذلک و هو یعلم أن الکفار لن یضروه و لکونه صبیا لن یقتلوه کما یزعم الآلوسی، و لا شک فی وضوح قوّة دلالته علی ثبات الأمیر علیه السّلام و رسوخ إیمانه و عدم تزلزله، و أنه ممن لا یخافون و لا یضطربون کما اضطرب و خاف و تزلزل و حزن و بکی أشد البکاء إمامه فی الغار و هو یعلم أنه لا شیء علیه إطلاقا، و لقد فات الآلوسی أن یتمثل بقول ابن أبی الحدید الحنفی المعتزلی:

فتی لم یعرق فیه تیم بن مرّة و لا عبد اللّات الخبیثة أعصرا

و لا کان معزولا غداة براءة و لا عن صلاة أمّ فیها مؤخّرا

و لا کان یوم الغار یهفو جنانه حذارا و لا یوم العریش تستّرا

فعدم خوف الأمیر علیه السّلام و عدم تزلزله و مفاداته للنبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بنفسه الطاهرة أکبر فضیلة له یمتاز بها علی

موسی الکلیم علیه السّلام علی أنّا قد ألمعنا فیما مضی قیام النصّ الجلیّ فی أفضلیة علیّ علیه السّلام علی موسی علیه السّلام و أن قول الآلوسی:

إن علیّا علیه السّلام دونه فی الفضیلة، لم ینبعث إلّا عن الجهل بالأحادیث تارة و الإنتصار لخلفائه (رض) مرّة، و البغض لعلیّ علیه السّلام تارة أخری.

لا منقصة علی سلیمان علیه السّلام فی طلبه الملک و لا تکون سعة الملک مطلقا إعجازا

و أما قوله: «إذ لا منقصة علی سلیمان علیه السّلام فی طلبه الملک لأنه طلبه لیکون دلیلا و إعجازا علی ثبوت نبوّته».

الآلوسی و التشیع، ص: ۱۳۲

فیقال فیه: لا قائل بأن طلب سلیمان علیه السّلام: (ملکا لا ینبغی لأحد) کان فیه منقصة علیه حتی یزعم هذا أن ذلک لا منقصة فیه، و لیس معنی تفضیل علیّ علیه السّلام علی الأنبیاء علیهم السّلام لقیام النصّ علی تفضیله أن یکون ذلک نقصا فیهم، و إلّا لزم من تفضیل رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم علیهم أن یکون ذلک نقصا فیهم، بل و یلزم أن یکون فی تفضیل اللّه بعض الرسل علی بعض نقص علیهم علیه السّلام لقوله تعالی: تِلْکَ الرُّسُلُ فَضَّلْنا بَعْضَهُمْ عَلی بَعْضٍ

[البقرة: ۲۵۳] و قوله تعالی: وَ لَقَدْ فَضَّلْنا بَعْضَ النَّبِیِّینَ عَلی بَعْضٍ

[الإسراء: ۵۵] و هذا ما لا یقول به ذو دین، و إنما نقول إن تطلیق الدنیا و الزهد فیها مع القدرة علی تحصیلها و لو بطلب ذلک من اللّه تعالی- لا- سیّما من مثل علیّ علیه السّلام مثال الإیمان و الإخلاص للّه تعالی و لرسوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و الخیرة التی اختارها اللّه من أهل الأرضین أجمعین- لأعظم مزیة فیه تفضله علی من طلبها فی المباح بل فی الراجح شرعا، بل لو کان یلزم من طلب سلیمان علیه السّلام الملک و لو لأجل أن یکون معجزة علی ثبوت نبوّته- کما یزعم- أن یکون أفضل ممن لیس له ذلک، و لو کان قادرا علی تحصیله بالطلب من اللّه لکان سلیمان علیه السّلام أفضل من رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لأنه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أیضا ممن طلّق الدنیا و زهد فیها کما یعرف ذلک المتتبعون لسیرته و حاله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بل یلزم أن یکون أفضل من جمیع الأنبیاء علیهم السّلام لأنهم أیضا زهدوا فیها مع أنهم قادرون علی تحصیلها.

علی أن طلب سعة الملک لا- یمکن أن یکون معجزة علی ثبوت النبوّة مطلقا، إذ لو کان یلزم من سعة الملک و اتساع نطاقه علی الإطلاق أن یکون إعجازا علی ثبوت النبوّة لزم أن یکون الکثیر من أعداء أنبیاء اللّه کشدّاد الّذی ملک شرق الأرض و غربها، و فرعون الّذی دعاه سعة سلطانه و اتساع سلطته و عظیم طغیانه إلی دعوی الربوبیة، و فی القرآن یقول اللّه تعالی: إِنَّ قارُونَ کانَ مِنْ قَوْمِ مُوسی فَبَغی عَلَیْهِمْ وَ آتَیْناهُ مِنَ الْکُنُوزِ ما إِنَّ مَفاتِحَهُ لَتَنُوأُ بِالْعُصْبَةِ أُولِی الْقُوَّةِ

[القصص: ۷۶] و یقول الحافظ- عند أهل السنّة- السّیوطی فی الدر المنثور (ص: ۱۳۶ و ۱۳۷) من جزئه الخامس: إن مفاتیح خزائن قارون کانت تنوف علی حمل أربعین بعیرا، فلیس سعة الملک أو طلب سعته من حیث هو مطلقا یکون إعجازا لإثبات النبوّة لوجودها عند کثیرین من الکافرین باللّه، و شرط الإعجاز ألّا یکون أحد من المخلوقین قادرا علیه.

الآلوسی و التشیع، ص: ۱۳۳

الخلافة صنو النبوّة و لیست ملکا

و أما قوله: «علی أن طلب الملک لا ینافی التطلیق، ألا تری أن علیّا علیه السّلام طلب الخلافة بعد ذلک و سعی لها سعیها».

فیقال فیه: لیست الخلافة ملکا- کما یزعم- و إنما هی صنو النبوّة، و قائمة مقامها، و سادّة مسدّها، فی غیر الوحی الإلهی، و هی خلافة النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فی حفظ الشریعة و إقامتها، و نشر أحکامها، و إقامة الحدود، و درء المفاسد، و الانتصاف للمظلوم

من الظالم علی ضوء القانون الإلهی و القرآن السّماوی، و ما کان علیّ و هو أمیر المؤمنین علیه السّلام وحده لیطلب الملک کما یزعم، و إنما طلبه و سعی له سعیه أولئک الّذین دفعوه عن حقّه، فسارعوا إلی إقامة السّقیفة لیبعدوه عن مقامه الّذی خصّه اللّه تعالی به حبّا لجاه الخلافة و طمعا بالإمارة، و قد کشف عن ذلک قول طلحة عند ما کتب الخلیفة أبو بکر (رض) وصیّته لعمر (رض) بالولایة، فإنه قال مخاطبا عمر (رض): (ولّیته أمس و ولّاک الیوم) و

قول الأمیر علیه السّلام فی إحتجاجه علیهم مخاطبا عمر (رض): (احلب حلبا لک شطره، شدّ له الیوم یردّه علیک غدا، أم و اللّه لو لا أولئک الدافعون للخلافة عن أهلها و محلّها) [۱]

ما کان للآلوسی و غیره من أعداء الوصیّ علیه السّلام و آل النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم سلطان یعتمدون علیه، و لولاهم ما عاث فی الدین عائث و لا ظهرت فی الإسلام بدعة و لا تمزق ثقلا رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم اللّذان أودعهما فی الأمة، و طالما کان یوصی بهما حتی أکّد ذلک علیهم فی مرضه الّذی توفی فیه و الحجرة مملوءة بهم، بل و لو لا قول الخلیفة عمر (رض): إن النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لیهجر، وردّه قوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم عند ما

قال صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: (آتونی بدواة و کتف أکتب لکم کتابا لن تضلّوا بعده أبدا)

لما نزغ الآلوسی و غیره فألصقوا بأهل البیت علیهم السّلام و شیعتهم الوصمات إلی غیر ما هنالک، مما یدعوننا هؤلاء إلی مکاشفتهم به و حینئذ نأتیهم بما لا قبل لهم به، و کلّ آت قریب و العاقبة الحساب.

---

[۱] هکذا سجله ابن قتیبة فی الإمامة و السیاسة (ص ۱۰) من جزئه الأول و غیره من مؤرخی أهل السنّة ممن جاء علی ذکره.

الآلوسی و التشیع، ص: ۱۳۴

و أما قوله: «مع أن ترک الدنیا مطلقا لیس محمودا فی الدین المحمّدی».

فیقال فیه: أولا: کان علی الآلوسی أن یذکر لنا الدلیل علی أن ترک الدنیا مطلقا غیر محمود فی الدین المحمّدی، و من حیث أنه أهمل ذکره فقد علمنا أنه أراد بذلک أن یعیب علیّا علیه السّلام و یصحح ما فعله أولئک الّذین تربعوا علی دست الإمارة فی هذه الأمة للمال الکثیر و الجاه العریض و الغلّ الثابت فی قلوب الکثیر منهم للوصیّ و آل النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم حتی إذا تقمصوها أخذوا یقضمون مال اللّه قضم الإبل نبتة الربیع، و یجرفون بأموال الأمة إلی بیوتهم و بیوت أبی معیط، علی أنه لا دخل لکثرة المال و قلّته فی أمر الخلافة و إنما الخیر کلّ الخیر فی هدایة الناس إلی الطریق المنجی فی العاجل و الآجل، و أن ترک الدنیا مطلقا مع إمکان الحصول علیها شیء محمود حسن عند عباد اللّه الصالحین و أولیائه المقربین، فهذا

البخاری یقول، قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لعلیّ علیه السّلام: (لأن یهدی اللّه بک رجلا واحدا خیر لک من أن یکون لک حمر النعم) [۱].

ثانیا: لا ینتقض ذلک بالرهبان و أمثالهم حتی یقال أنه لو کان التطلیق علی الإطلاق موجبا للتفضیل لزم أن یکون الرهبان أفضل من سلیمان علیه السّلام و ذلک لأنه إنما یکون ترکها علی الإطلاق موجبا للتفضیل، إذا کان التارک لها قادرا علی تحصیلها و مع ذلک ترکها و زهد فیها، أما ترکها مع عدم القدرة علیها کما فی الرهبان و أمثالهم فلا یلزم منه التفضیل فی شیء لعدم صدق الترک لها و الزهد فیها علی أمثال أولئک الّذین ذکرهم، هذا الّذی خلط هنا و هناک خلطا فاحشا، فتراه یزعم تارة أن ترک الدنیا مطلقا غیر محمود فی الدین المحمّدی، و أخری ینتقل إلی قوله: و لو کان الترک مطلقا موجبا للتفضیل لزم تفضیل الرهبان و أمثالهم علی سلیمان علیه السّلام و یوسف علیه السّلام فأیّ صلة یا تری بین الموضوعین، إذ من الجائز ألّا یکون الترک مطلقا فی الشرائع السّابقة محمودا فکیف یقاس به إمام الأمة

---

[۱] تجده فی (ص ۱۹۷) من صحیح البخاری من جزئه الثانی فی باب مناقب علیّ علیه السّلام.

الآلوسی و التشیع، ص: ۱۳۵

و خلیفتها الأول فی شریعتنا الّذی قد عرفت فیه

قول النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: (یا علیّ لأن یهدی اللّه بک رجلا واحدا خیر لک من أن یکون لک حمر النعم)

الدال بصراحة علی أن المناط فی التفضیل هو العلم و التقی و رسوخ الإیمان باللّه تعالی و برسوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و هدایة الناس إلی دینه، و هذه فضیلة لعلیّ علیه السّلام قد امتاز بها علی سلیمان علیه السّلام إضافة إلی ما تقدم من قیام البرهان علی أفضلیته علیه السّلام منه علیه السّلام.

تعزیر الأمیر للمغالین فضیلة غیر موجودة فی عیسی علیه السّلام

ثالثا: قوله: «أما تعزیر الأمیر للمغالین فی محبته فإنه لا یوجب تفضیله علیه السّلام علی عیسی علیه السّلام».

فیقال فیه: لا شک فی أن المسارعة إلی إقامة الحدود و التعزیر و النکایة بالکافرین و المبادرة إلی استئصالهم فضیلة لعلیّ علیه السّلام لم تکن فی عیسی علیه السّلام.

و أما قول الآلوسی: «إن عیسی علیه السّلام قد ردّ علیهم و وبخهم غایة التوبیخ».

فلیس فی الآیات ما یدلّ علیه، و یقول الکتاب: وَ قالَ الْمَسِیحُ یا بَنِی إِسْرائِیلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّی وَ رَبَّکُمْ إِنَّهُ مَنْ یُشْرِکْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَیْهِ الْجَنَّةَ وَ مَأْواهُ النَّارُ وَ ما لِلظَّالِمِینَ مِنْ أَنْصارٍ

[المائدة: ۷۲] فلیس فی الآیة ما یدلّ علی أنه علیه السّلام وبخهم غایة التوبیخ فضلا عن التنکیل بهم، و إنما الموجود فیها أنه أمرهم بترک ما هم علیه من دعوی تألیهه، و بیّن لهم أن من یشرک باللّه فقد حرم علیه الجنّة و مأواه النار، فهو قد خوفهم و أرهبهم و أرعبهم باللّازم لقولهم و شرکهم بما ینالونه فی الآخرة من العذاب علی کفرهم و شرکهم، و أین هذا من ذاک کما لا یخفی علی أولی الألباب.

المسئول فی القیامة عما قاله بنو إسرائیل هو عیسی علیه السّلام دون علیّ علیه السّلام

رابعا: قوله: «ثم من أین لهم أن عیسی یسأل یوم القیامة و علیّ لا یسأل، و قد قال تعالی: وَ یَوْمَ یَحْشُرُهُمْ وَ ما یَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَیَقُولُ أَ أَنْتُمْ أَضْلَلْتُمْ عِبادِی هؤُلاءِ أَمْ هُمْ ضَلُّوا السَّبِیلَ

[الفرقان: ۱۷].

الآلوسی و التشیع، ص: ۱۳۶

هذا قول مدخول من وجهین:

الأول: لا شک فی أن عیسی علیه السّلام یسأل عن ذلک یوم القیامة بدلیل قوله تعالی مخاطبا إیّاه: أَ أَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِی وَ أُمِّیَ إِلهَیْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ قالَ سُبْحانَکَ ما یَکُونُ لِی أَنْ أَقُولَ ما لَیْسَ لِی بِحَقٍ

- إلی قوله- ما قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا ما أَمَرْتَنِی بِهِ أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّی وَ رَبَّکُمْ

[المائدة: ۱۱۶- ۱۱۷].

و أما کون الأمیر علیه السّلام لا یسأل فیمکن أن نقول فیه إن المغالین فی حبّه علیه السّلام لم یعبدوه و لم یتخذوه إلها من دون اللّه و إنما وصفوه بصفات لا تلیق إلّا باللّه وحده، کالخلق و الرزق و الحیاة و الممات إلی غیر ما هنالک من صفات اللّه العینیة و الفعلیة، و الظاهر من حال الغلاة المفرطین فی حبّه علیه السّلام أنهم یعبدون اللّه و یعترفون للنبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بأنه مرسل من عند

اللّه و لکنّهم غالوا فی حبّه علیه السّلام فوصفوه بما لا یجوز أن یوصف به إلّا اللّه وحده بالأصالة.

الثانی: لیس فی الإحتجاج المذکور ما یدل علی أن الأمیر علیه السّلام لا یسأل حتی یقول: و من أین لهم أن عیسی علیه السّلام یسأل و علیّ علیه السّلام لا یسأل، فهو شیء جاء به من نفسه لیصبّ علیه رأیه الفاسد.

و أما ما أورده من الآیة الکریمة و استدل به علی أن الأمیر علیه السّلام یسأل فمدخول بأن المروی عن الضحاک، و عن سیّد الآلوسی عکرمة أنها ترید الأصنام التی کانت تعبد من دون اللّه إذا أحیاهم اللّه و أنطقهم، و هو الّذی تفیده کلمة (ما) الموصولة التی تستعمل غالبا فی اللّغة لغیر العاقل.

تناقض الآلوسی فی قوله بظهور الغلاة بعیسی علیه السّلام بعد رفعه إلی السماء

و أما قوله: «إن القول بالتثلیث إنما ظهر بعد رفع عیسی علیه السّلام إلی السّماء».

فیقال فیه: أنه إذا کان ظهور غلاة عیسی علیه السّلام بعد رفعه إلی السّماء فکیف یزعم هذا فیما تقدم عنه أنه علیه السّلام وبخهم غایة التوبیخ، و هل یعقل أن یکون قد وبخهم بعد رفعه إلی السّماء، فالآلوسی إما أن یقول بظهورهم قبل رفعه أو بعد

الآلوسی و التشیع، ص: ۱۳۷

رفعه، فإن قال بالأول- و هو قوله- بطل قوله أنهم ظهروا بعد رفعه الّذی نفی عنه الإشکال، و إن قال أنهم ظهروا بعد رفعه- و هو قوله الثانی- بطل قوله الأول أنه وبخهم غایة التوبیخ، و لو لم یکن لنا إلّا تناقضه هذا لکفانا مؤنة الردّ علیه و قلع جذور أباطیله.

غلط الآلوسی فی ولادة عیسی علیه السّلام

و أما قوله: «أما ما ذکر فی ولادة عیسی علیه السّلام فغلط محض و کذب صریح، لأن الأصح أن مولده بیت اللّحم».

فیقال فیه: أظنک لا تعجب أیها القارئ إذا قلنا لک أن الآلوسی کتب ما کتب و هو لا یفهم ما کتب، و لخص ما لا یفهم فساده و لا یتعقل بطلانه، و کأنه یکتب لأمة غارقة فی الجهالة و الضلالة من أسفلها إلی أعلاها، یا هذا کیف یصح لعاقل عربی فهم کلام العرب و عرف کیفیة استعمالها أن یقول فی شیء أنه غلط محض و کذب صریح، ثم یعود بعد ذلک و یقول فیه إن الأصح فیه غیره، فإن العربی لا یقول إن زیدا أعلم من بکر إذا لم یکن بکر عالما، و لا یقول إن عمرا أقوی من خالد إذا لم یکن خالد قویا و هلمّ جرا، أیها العربی الفطن إن فی باب العربیة بابا یقال له باب التفضیل، و فی ذلک الباب أن التفضیل صفة یلزم فیها المشارکة بین شیئین من جهة و المفارقة من أخری، فلا یقال فی المدیة أنها أمضی من العصی لعدم وجود معنی المضی فی العصی، نعم یصح أن یقال مدیة بکر أمضی من مدیة خالد لأن المضی أخذ فی مفهوم المدیة و هو قابل للتفاوت.

و هذا البحث من المبادئ الملقاة علی قارعة الطریق لا یمتاز به الذکی عن الغبی، فإذا کان المذکور فی ولادة عیسی علیه السّلام شیئا غلطا محضا و کذبا صریحا- کما یزعم- فکیف یصح أن یقول فیه إن الأصح غیره لعدم وجود معنی الصحیح فی الغلط المحض و الکذب الصریح حتی یقول فیه أن هذا أصح منه أو أن الأصح غیره، بل لا بد للآلوسی أن یقول إن ما ذکره فی ولادته شیء صحیح (کما هو الصحیح) و لکن الأصح غیره و لا ینفک عنه هذا کما لا ینفک الظلام عن الأعمی، و لست أقصد من هذا الإطناب إلّا بیان جهله بمبادئ علوم العربیة، و أن الموقف

الآلوسی و التشیع، ص: ۱۳۸

الّذی وقف فیه لیس من نصیبه فی شیء و إنما هو من نصیب العلماء الّذین یکتبون و هم علی بیّنة مما یکتبون و یفهمون ما یکتبون و یکتبون ما یفهمون.

نفی الآلوسی لقول المؤرخین أن مریم علیها السّلام جاءها المخاض فی المسجد

و أما قوله: «فإنه لم یقل أحد من المؤرخین أن مریم علیها السّلام جاءها المخاض فی المسجد الأقصی».

فیقال فیه: من أین لک أنه لم یقل بذلک أحد من المؤرخین؟ و جهلک به لا یکون علما بعدمه، و عدم وجدانک له لا یکون دلیلا علی عدم وجود القائل به، و لو کان الآلوسی ممن یتوخی الحقیقة لفتش عنها فی منابتها و لکن یهون علیه أن یرتکب کلّ شیء، ثم لیس فی الإحتجاج ما یدل علی أن مولده لم یکن بیت لحم أو فلسطین أو غیر ذلک حتی یقال فیه إنه کذب محض، و إنما الموجود فی الإحتجاج أنه لما جاءها المخاض أمرها اللّه تعالی أن تخرج إلی الصحراء و تضع حملها تحت جذع النخلة و لیس فی هذا ما یقتضی الکذب، و قد اقتص خبره القرآن بقوله تعالی: فَحَمَلَتْهُ فَانْتَبَذَتْ بِهِ مَکاناً قَصِیًّا. فَأَجاءَهَا الْمَخاضُ إِلی جِذْعِ النَّخْلَةِ

[مریم: ۲۲- ۲۳].

فعلی زعمه یلزم أن یکون القرآن جاء بالکذب الصریح و هو کفر صراح نعوذ باللّه منه، و لا منافاة بین هذا و بین کون مولده فی بیت لحم إذ أن بیت لحم- علی ما حکاه ابن کثیر فی (ص: ۶۶) من البدایة و النهایة من جزئه الثانی کغیره من مؤرخی أهل السنّة- موضع بنی علیه ملوک الروم فیما بعد؛ أی فیما بعد ولادة عیسی علیه السّلام هناک، و هو أیضا کان فی الصحراء علی ما قاله الفخر الرازی فی تفسیره الکبیر (ص ۵۲۶) من جزئه الخامس، فراجع ثمة حتی تعلم جهل الآلوسی بالتأریخ، و أن قوله لم یقل ذلک أحد من المؤرخین لم ینشأ فی الحقیقة إلّا عن عدم وقوفه علی ما أدلیناه، و إلیک ما قاله ابن کثیر أحد مؤرخی علماء أهل السنّة فی البدایة و النهایة (ص: ۶۳ و ۶۴) من جزئه الثانی.

الآلوسی و التشیع، ص: ۱۳۹

(إن مریم ابنة عمران ما برحت فی المسجد تعبد اللّه بفنون العبادة، و کانت لا تخرج من المسجد إلّا فی زمن حیضها أو لحاجة ضروریة لا بد منها، و لمّا جاءها المخاض و ألجأها الطلق اضطرت إلی الخروج منه و الذهاب إلی جذع النخلة حیث یکون محلّ ولادتها) و یشهد لهذا قوله فی (ص: ۶۵) عند قوله:

فَانْتَبَذَتْ بِهِ مَکاناً قَصِیًّا

: أی انفردت وحدها شرقی المسجد الأقصی فیکون مجیء الطلق لها و هی کذلک ما ألجأها إلی الخروج منه إلی هنالک حیث یکون موضع وضعها.

خروج مریم علیها السّلام من المسجد عند مخاضها کان بالوحی

و أما قوله: «و أما القول بأنه قد أوحی إلی فاطمة بنت أسد (رض) بأن تضع فی الکعبة فقول یضحک الثکلی».

فیقال فیه: إن أراد أنه لا جائز أن یوحی إلیها بذلک لامتناعه عقلا ففاسد جدا لعدم امتناعه، و إلّا لامتنع قوله تعالی: وَ أَوْحَیْنا إِلی أُمِّ مُوسی

[القصص: ۷] و قوله تعالی: وَ أَوْحی رَبُّکَ إِلَی النَّحْلِ

[النحل: ۶۸] و قوله تعالی: وَ إِذْ أَوْحَیْتُ إِلَی الْحَوارِیِّینَ أَنْ آمِنُوا بِی وَ بِرَسُولِی قالُوا آمَنَّا

[المائدة: ۱۱۱] و قوله تعالی مخاطبا موسی علیه السّلام: إِذْ أَوْحَیْنا إِلی أُمِّکَ ما یُوحی

[طه: ۳۸] و قوله تعالی فیما حکاه عن زکریا: فَخَرَجَ عَلی قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرابِ فَأَوْحی إِلَیْهِمْ

[مریم: ۱۱] فلو کان ذلک یضحک الثکلی و تضع منه الحبلی- علی حد تعبیر الآلوسی- کانت هذه الآیات کلّها تضحک الثکلی، و هو کفر صریح لا ینطق به إلّا کافر، و إن أراد أنه لم یثبت أنه قد أوحی إلیها ففاسد أیضا، و ذلک لوروده عن أهل البیت النبوی صلّی

اللّه علیه و آله و سلّم.

الّذین قد عرفت غیر مرّة أن کلّ ما یأتی عنهم علیهم السّلام فهو الهدی و الحق و لا محذور فیه إطلاقا، و لعلّ الآلوسی فهم من قول القائل: و قد أوحی إلی فاطمة بنت أسد علیه السّلام أنه یرید وحی النبوّة الممتنع بعد ختم النبوّة بنبیّنا صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لذا حکم جاهلا- بأنه یضحک الثکلی دون أن یهتدی إلی أن هذا الوحی إلیها هو کالوحی إلی أم موسی علیه السّلام لا وحی النبوّة لوضوح بطلانه عند من فهم و وعی.

الآلوسی و التشیع، ص: ۱۴۰

و أما ما نسبه إلی کتب الشیعة أنه لم یوح إلیها بذلک فکان علیه أن یذکر لنا ذلک الکتاب الّذی نقله عنه لنری صحته من فساده و إلّا فمجرد الحکایة عن کتبهم- لا- سیّما من مثل الآلوسی الذی قد عرفت غیر مرّة خیانته فی النقل مطلقا- لا یکون دلیلا علی صدق الناقل، و من حیث أنه أهمل ذکره علمنا أنه کذب لا أصل له.

خلاصة القول فی ولادة علیّ علیه السّلام

و خلاصة القول فی ولادته علیه السّلام ما ثبت فی التأریخ الصحیح و صحیح الحدیث: أن فاطمة بنت أسد علیه السّلام دخلت المسجد الحرام مبتهلة إلی اللّه تعالی بکلمات ملؤها الإیمان بعظمة اللّه، متوسلة إلیه أن یسهّل ولادتها، و ییسّر لها ما تعسر من أمرها، متمسکة بأستار الکعبة و هی تقول: (ربی إنی مؤمنة بک و بما جاء من عندک من رسل و کتب، و إنی مصدّقة بکلام جدی إبراهیم الخلیل علیه السّلام و أنه بنی البیت العتیق، فبحق الّذی بنی هذا البیت و بحق المولود الّذی فی بطنی لما یسّرت علیّ ولادتی)، فاستجاب اللّه دعاءها و أمرها أن تدخل الکعبة لتضع مولودها، فقال من حضر: رأینا البیت قد انشق و دخلت فاطمة علیها السّلام و مکثت هناک ثلاثة أیام، ثم خرجت و علی یدیها ذلک المولود السّعید، و کان أبو طالب علیه السّلام یدعو اللّه متوسلا إلیه بالولید المبارک، و هو یقول:

أدعوک ربّ البیت و الطّواف بالولد المحفوف بالعفاف

و کان یقول أیضا:

أطوف للإله حول البیت أدعوک بالرغبة محیّی المیّت

بأن ترینی الشّبل قبل الموت غرّ نور یا عظیم الصّوت

فولادته علیه السّلام فی بیت اللّه الحرام فضیلة من فضائله الخاصة التی تفرد بها و امتاز بها علی من سواه ممن کان قبله و من یأتی بعده إلی یوم القیامة، و قد أجمع المؤرخون و أهل السیر علی أنه لم یولد فی الکعبة مولود فی الجاهلیة أو فی الإسلام غیر أمیر المؤمنین علیّ علیه السّلام.

الآلوسی و التشیع، ص: ۱۴۱

و أما قول الآلوسی: «علی أن ولادته لو أوجبت تفضیله علی عیسی لأوجبت تفضیله علی النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم».

فیقال فیه: لا ملازمة بین تفضیل علیّ علیه السّلام علی عیسی علیه السّلام و بین تفضیله علی سیّد الأنبیاء صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و ذلک لقیام النص القاطع علی أفضلیة النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم علی علیّ علیه السّلام و غیره مطلقا، فیمنع ذلک من تفضیله علیه السّلام علیه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و لا دلیل علی تفضیل عیسی علیه السّلام علی علیّ علیه السّلام بل النص قام علی أفضلیة علیّ علیه السّلام منه علیه السّلام و من سائر الأنبیاء و المرسلین، فیخرج ذلک عن مورده بدلیله دونه.

دعوی الآلوسی ولادة غیر علیّ علیه السّلام

و أما قوله: «و لأوجبت تفضيل حكيم بن خزام إذ قد ولد فى الكعبة».

فيقال فيه: أولا: أن دعوى ولادة حكيم بن خزام فى الكعبة دعوى باطلة لا أصل لها، فهى مردودة على ناصية قائلها و صلابة خدّه بما حكاه لنا الحافظ الكبير من أهل السنّة ابن الصباغ المكّى المالكى فى كتابه الفصول المهمة (ص: ۱۴) من أنه:

«لم يولد أحد قبله عليه السّلام فى الكعبة» و هكذا حكاه غيره من مؤرخيهم و حفاظهم فلتراجع.

ثانيا: كان اللّازم على الآلوسى أن يثبت لنا ما يدّعيه من ولادة غير علىّ عليه السّلام فى الكعبة و لو عن بعض المؤرخين من أهل مذهبه، و البيّنة على المدعى و الأصل مع المنكر، و ليس علينا أن نأتى بما يبطل هذه الدعوى لأنها لم تثبت بل لم أر فيما أعلم أن واحدا من المؤرخين أو المحدثين المعول عليهم فى الحديث و التأريخ عند أهل السنّة حكى غير ولادة علىّ عليه السّلام فى الكعبة، و أن ذلك من خصائصه التى لم يشاركه أحد قبله و لا بعده.

ثالثا: لو فرضنا جدلا وجود ذلك فى كتاب ما من كتب قومه و مع ذلك فلا حجّة فيه على خصومه، بخلاف ذلك فى علىّ عليه السّلام فإن ولادته فى الكعبة ثابتة

الآلوسى و التشيع، ص: ۱۴۲

بإجماع الأمة قاطبة، فلا ينتقض ما نحن فيه طردا و لا عكسا بمدعيات الآلوسى التى لا أساس لها من الصحة.

رابعا: لو فرضنا باطلا صدقه فى هذه الدعوى فمن الجهل الفاضح أن يقول إن ذلك يوجب تفضيله على الأنبياء عليهم السّلام و ذلك لقيام النصّ القالع لدبر هذا القياس الفاسد و غيره من أقيسته الباطلة على أفضليتهم عليهم السّلام من جميع البشر إلّا رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و علىّ و الأئمة المعصومين من بينه عليهم السّلام فإنهم عليهم السّلام أفضل من جميع الأنبياء عليهم السّلام و سيّدهم رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم أفضل من جميع خلق اللّه تعالى.

ما أورده الآلوسى من كتب قومه مما يزرى بشأن النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم

قال الآلوسى (ص ۳۴): «أن الشيعة يقولون إن أهل السنّة يروون فى كتبهم الصحيحة ما يزرى بشأن النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم من ترك الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر و عدم الغيرة، فيقولون إنهم يروون، عن عائشة أنها قالت: رأيت رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم يسترنى بردائه و أنا أنظر إلى الحبشة يلعبون بالدرق و الحراب يوم العيد، و أنهم يروون

عن النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم أنه قال: «أ تعجبون من غيرة سعد و أنا أغير منه و اللّه أغير منّى».

و أدنى الناس لا يرضى برؤية زوجته إلى الأجانب فكيف بسيّد الكونين صلّى اللّه عليه و آله و سلّم.

و الجواب أن هذه وقعت قبل آية الحجاب و أن ذلك جائز باتفاق الفريقين، حتى

روى أن فاطمة بنت رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم كانت تغسل الجراح التى أصابته صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فى غزوة أحد بمحضر سهل بن سعد و الشىء قبل تحريمه لا يكون فعله موجبا للطعن، فقد صح بين الفريقين أن سيّد الشهداء حمزة عليه السّلام و جماعة آخرين من الصحابة شربوا الخمر قبل تحريمها، ثم أن عائشة إذ ذاك صبية غير مكلّفة فلو نظر مثلها إلى لهو فأى محذور فيه، و أما زجر عمر بن الخطاب للحبشة فلمكان ظن أن ذلك من سوء الأدب بمحضر النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم لهذا

قال له النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: يا عمر امتنع عن الإنكار.

و العجب من الشيعة أنهم يعدّون مثل هذا من قلّة الغيرة و هم يروون عن أئمة أهل البيت الطاهرين حكايات تقشعر منها جلود المؤمنين، فقد ثبت فى كتبهم

الآلوسى و التشيع، ص: ۱۴۳

الصحيحة

عن أبی عبد اللّه علیه السّلام أنه قال لأصحابه و شیعته أن خدمة جوارینا لنا و فروجهن لکم

، و ذکر مقداد صاحب کنز العرفان الّذی هو أجلّ المفسرین عندهم فی تفسیر قوله تعالی: هؤُلاءِ بَناتِی

[الحجر: ۷۱] أن لوط النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أراد بذلک الإتیان من غیر الطریق المعهود بین الناس، فیا ویلهم من هذا الافتراء، و سحقا لهم بسبب هذه المقالة الشنیعاء».

المؤلف: أما نسبة خصوم الشیعة إلی النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أمورا لا تلیق نسبتها لعاقل فضلا عن أعقل العقلاء و أشرف الأنبیاء صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فشیء کثیر أخرجوها فی کتبهم الصحیحة، فمن ذلک ما أخرجه البخاری فی صحیحه (ص: ۶۲) من جزئه الأول فی باب أصحاب الحراب فی المسجد

عن عائشة، قالت: (رأیت رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم یوما علی باب حجرتی و الحبشة یلعبون فی المسجد، و رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم یسترنی بردائه أنظر إلی لعبهم).

و فیه أیضا (ص: ۱۱۶) فی باب الحراب و الدروق یوم العید من جزئه الأول،

عن عائشة، قالت: (دخل علیّ رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و عندی جاریتان تغنیان، فاضطجع علی الفراش و حوّل وجهه، و دخل أبو بکر فانتهرهن و قال مزمارة الشیطان عند رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فأقبل علیه رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فقال: دعهما، و کان یوم عید و یلعب السودان بالدرق و الحراب، و قال أ تشتهین تنظرین؟ قلت: نعم، قالت: فأقامنی وراءه خدی علی خده و هو یقول: دونکم یا بنی رفدة، حتی إذا مللت، قال: حسبک؟ قلت: نعم، قال: فاذهبی).

و

فیه (ص: ۱۱۶) من جزئه الأول فی باب الدعاء فی العید عن عائشة، قالت: (دخل أبو بکر و عندی جاریتان من جواری الأنصار تغنیان بما تقاولت الأنصار یوم بعاث، فقال أبو بکر: أ مزامیر الشیطان فی بیت رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و ذلک فی یوم عید، فقال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: یا أبا بکر إن لکل قوم عیدا و هذا عیدنا).

و أنت تجد فی هذه الأحادیث المرویة فی أصح الکتب عند خصوم الشیعة أن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم کان یحب الغناء و یحب مزامیر الشیطان، و أبو بکر کان لا

الآلوسی و التشیع، ص: ۱۴۴

یحبهما، فأبو بکر یقول: مزامیر الشیطان فی بیت رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم یقول له: دعهما فإن لکلّ قوم عیدا و هذا عیدنا.

فرسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: - و العیاذ باللّه- یحب الباطل و هو مزمارة الشیطان، و أبو بکر لا یحب الباطل، و کأن مسجد النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أسس علی أن یلعب فیه السّودان بالدرق و الحراب لا- علی ذکر اللّه و العبادة فیه، فهل یا تری لم یجدوا مکانا فی أرض اللّه الواسعة یلعبون فیه إلّا مسجد النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم مکان العبادة و موضع الدعاء، و کأن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم عندهم لا یملک شیئا من الغیرة فیقول لزوجته: (أ تشتهین تنظرین) أو أنه یجوز علی رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أن یأمر زوجته بالنظر إلی الأجانب، و یخالف بذلک قول ربّه الّذی أمر بوجوب الغضّ من أبصارهن بقوله تعالی:

وَ قُلْ لِلْمُؤْمِناتِ یَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصارِهِنَ

[النور: ۳۱] و هل هناک طعن فی قداسة النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و عفافه غیر هذا.

و

یقول ابن أبی الحدید فی شرح نهج البلاغة (ص: ۱۴۲) من جزئه الثالث، و محب الدین الطبری فی الریاض النضرة (ص: ۲۱۰) من

جزئه الأول: (إن شاعرا أنشد النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم شعرا، فدخل عمر فأشار النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم إلی الشاعر أن أسکت، و لما خرج عمر قال له: عد، فعاد، فدخل عمر فأومأ إلیه بالسّکوت مرّة ثانیة، فلما خرج، قال الشاعر: یا رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم من هذا الرجل؟

فقال صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: هذا عمر بن الخطاب و هو رجل لا یحب الباطل).

و

یقول البخاری فی صحیحه (ص: ۴۸) من جزئه الثانی فی باب الوقوف و البول عن سباطة قوم، عن حذیفة: (إن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) أتی سباطة قوم فبال قائما).

و أنت تری ما فی هذه الأحادیث من نسب قبیحة و تهم شنیعة یکاد المسلم أن یموت منها أسفا و ینخلع فؤاده جزعا، و أقبحها أن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم یحب الباطل و کلّ من أبی بکر و عمر (رض) لا- یحبان الباطل، و لو عرف هؤلاء رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم حق معرفته لما نسبوا إلیه ما یوجب تشویه سمعته، و التنقص من قدره، و الحط من کرامته عند أعداء الإسلام، و إذا تعدینا ما عزوه إلی رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم من الوصمات إلی ما نسبوه إلی اللّه تعالی لرأینا الأمر فیه أدهی و أطم.

الآلوسی و التشیع، ص: ۱۴۵

ما نسبه خصوم الشیعة إلی اللّه تعالی من القبائح

فهذا

الخطیب البغدادی یقول فی تاریخ بغداد (ص: ۴۴) من جزئه الثالث عشر: قالت عائشة: قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: (إن اللّه تعالی یضحک من أیاس العباد و قنوطهم، فقالت عائشة: قلت یا رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أو یضحک ربنا؟ قال: و الّذی نفس محمّد بیده إنه یضحک، قلت: لن یعد منّا منه خیر إذا ضحک).

و یحدثنا البخاری فی (ص: ۱۲۷) من جزئه الثالث فی باب قوله تعالی:

«وَ تَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِیدٍ»

عن أبی هریرة: (یقال لجهنم هل امتلأت و تقول هل من مزید فیضع الربّ تبارک و تعالی قدمه علیها فتقول قط قط).

و فیه عن أبی هریرة، قال: (تحاجّت الجنّة و النار، فقالت النار: أوثرت بالمتکبرین و المتجبرین، و قالت الجنّة: ما لی لا یدخلنی إلّا ضعفاء الناس و سقطهم، فأما النار فلا تمتلئ حتی یضع رجله فتقول قط قط) [۱] و یعنی حدیث أبی هریرة هذا- و العیاذ باللّه- أن الأنبیاء و المرسلین و الصدیقین و الشهداء و الصالحین کلّهم من سقط الناس لأنهم جمیعا یدخلون الجنّة، و هل هناک ضلال أعظم من هذا.

و

فیه (ص: ۱۳۸) فی باب یوم یکشف عن ساق من جزئه الثالث، عن أبی سعید، قال: سمعت النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم یقول: «یکشف ربنا عن ساقه فیسجد له کلّ مؤمن و مؤمنة».

و

أخرج فی أول کتاب الاستئذان فی باب بدء السلام (ص: ۵۷) من جزئه الرابع من صحیحه، قال النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: «خلق اللّه آدم علی صورته طوله ستون ذراعا»

تعالی اللّه من أن تکون له ساق أو رجل أو صورة، و سبحانه عما یصفون.

و أخرج فی باب الصراط جسر جهنّم (ص: ۹۲) من جزئه الرابع من صحیحه، عن أبی هریرة: (تبقی هذه الأمة فیها منافقوها فیأتیهم اللّه فی غیر

---

[۱] تجده فی (ص: ۱۲۷) من صحیح البخاری فی باب قوله تعالی: وَ تَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِیدٍ

من جزئه الثالث.

الآلوسی و التشیع، ص: ۱۴۶

الصورة التی یعرفون، فیقول: أنا ربکم، فیقولون: نعوذ باللّه منک) [۱] هذا مکاننا حتی یأتینا ربنا، فإذا أتانا عرفناه، فیأتیهم اللّه فی الصورة التی یعرفون، فیقول: أنا ربکم، فیقولون: أنت ربنا،- إلی أن قال البخاری- و یبقی رجل مقبل بوجهه علی النار، فیقول: یا ربّ قد غشینی ریحها و أحرقنی ذکاؤها فأصرف وجهی عن النار- إلی أن قال- فلا یزال یدعو فیقول لعلک إن أعطیتک أن تسأل غیره، فیقول: لا- و عزتک لا- أسألک غیره، فیصرف وجهه عن النار، ثم یقول بعد ذلک: یا ربّ قربنی إلی باب الجنّة، فیقول: أ لیس قد زعمت أنک لا تسألنی غیره؟ ویلک یا ابن آدم ما أغدرک، فیقول: یا ربّ لا تجعلنی أشقی خلقک، فلا یزال یدعو حتی یضحک فإذا ضحک منه إذن له بالدخول فیها).

و أخرج فی کتاب الدعوات (ص: ۶۸) من جزئه الرابع فی باب الدعاء نصف اللّیل من صحیحه، عن أبی هریرة، قال: (ینتزل ربنا تبارک و تعالی کلّ لیلة إلی سماء الدنیا حین یبقی ثلث اللّیل الآخر، یقول: من یدعونی فأستجیب له، من یسألنی فأعطیه، من یستغفرنی فاغفر له) و یعنی هذا الحدیث أنه سبحانه و تعالی یوصف بالصعود و النزول، و القیام و القعود، سبحانه و تعالی عما یفترون.

و

أخرج فی باب قول النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم من آذیته فأجعله له زکاة و رحمة (ص:

۷۱) من جزئه الرابع من صحیحه، عن أبی هریرة: أنه سمع النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم یقول:

(أللّهم فأیّما مؤمن سببته فاجعل ذلک له قربة إلیک یوم القیامة)

نعوذ باللّه من هذا الافتراء علی رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و حاشاه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم من أن یسبّ من لا یستحق السبّ، و قدیما

قال صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: (سباب المسلم فسوق و قتاله کفر)

و هو ینطق عن الهوی، و الویل لمن سبّه رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و لعنه لعن من تناسل منه کمروان بن الحکم، و معاویة، و أبی سفیان، و ابنه یزید و أضرابهم [۲] من الأمویین الشجرة الملعونة فی

---

[۱] یظهر من هذا أن الّذی جاءهم کان بصورة شیطان لذا تعوذوا باللّه منه، فإنه لا یستعاذ باللّه إلّا من کلّ شیطان رجیم و کاذب أثیم.

[۲]

یقول ابن الجوزی فی تذکرته، قال الحسن بن علیّ بن أبی طالب علیه السّلام لمعاویة بن أبی سفیان: و أنت یا معاویة نظر النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم یوم الخندق إلیک و إلی أبیک و هو علی جمل أحمر یحرّض الناس علی-

الآلوسی و التشیع، ص: ۱۴۷

القرآن، و هم الّذین تزلّف إلیهم أبو هریرة و غیره بوضع هذا الحدیث و نحوه من أحادیثه، و عجائب أبی هریرة و خرافاته لا یسعها هذا الکتاب، و لکن شیخ الحدیث عند خصوم الشیعة البخاری و غیره یتعبدون بها و یرتاحون إلیها و یتعامون عن أنوار أهل البیت

علیهم السّلام لا سیّما البخاری فإنه أهمل جمیع فضائلهم و خصائصهم و لم یورد منها فی صحیحه إلّا القلیل النزر، و لکن مثل هذه الأباطیل أولی بالذکر عنده من حدیث الثقلین و غیره من أحادیث فضل الوصیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و آل النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و أکثر هذه الخرافات مقتبسة من الیهود و موافقة لما بأیدیهم من التوراة المحرّفة، و قد أخذها أبو هریرة عن کعب الأحبار المعروف بابن الیهودیة، حاول بها تشویه

- قتاله، و أخوک عتبة یقود الجمل و أنت تسوقه فلعنکم جمیعا و لعن أباک فی کلّ موطن قاتلتماه فیه.

و

یقول الخطیب البغدادی فی تاریخ بغداد (ص: ۱۸۱) من جزئه الثانی عشر (و ص: ۴۰۳) من جزئه الرابع، قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: (إذا رأیتم معاویة علی منبری فاقتلوه).

و

أخرج الحاکم فی مستدرکه (ص: ۴۸۱) من جزئه الرابع و صححه علی شرط البخاری و مسلم، عن الشعبی، عن عبد اللّه بن الزبیر، قال: (لعن اللّه الحکم و ولده)

، و

قال: استأذن الحکم بن أبی العاص علی النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم مرّة فعرف صوته و کلامه، فقال: (ائذنوا له علیه لعنة اللّه و علی من یخرج من صلبه).

و

أخرج الخطیب فی تاریخ بغداد (ص: ۴۴) من جزئه التاسع: أن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم رأی بنی أمیة فی صورة القردة و الخنازیر یصعدون منبره، فشقّ علیه ذلک، فأنزل اللّه: إِنَّا أَنْزَلْناهُ فِی لَیْلَةِ الْقَدْرِ

و

أخرج أیضا فی ص: (۲۸۰) من جزئه الرابع، عن ابن عباس، قال: (رأی رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بنی أمیة علی منبره فساءه ذلک، فأوحی اللّه إلیه إنما هو ملک یصیبونه، فأنزل اللّه: إِنَّا أَنْزَلْناهُ فِی لَیْلَةِ الْقَدْرِ

لَیْلَةُ الْقَدْرِ خَیْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ

یملکها بعدک بنو أمیة یا محمّد صلّی اللّه علیه و آله و سلّم قال القاسم: فعددنا فإذا هی ألف شهر لا تزید یوما و لا تنقص یوما).

و

أخرج أیضا فی (ص: ۱۹۱) من جزئه الرابع فی تفسیر قوله تعالی: وَ ما جَعَلْنَا الرُّؤْیَا الَّتِی أَرَیْناکَ

من سورة الإسراء، عن ابن عمر، أن النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم قال: رأیت ولد الحکم بن أبی العاص علی المنابر کأنهم القردة، و أنزل اللّه فی ذلک: وَ ما جَعَلْنَا الرُّؤْیَا الَّتِی أَرَیْناکَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَ الشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِی الْقُرْآنِ

یعنی الحکم و ولده.

و أخرجه النیشابوری فی تفسیر هذه الآیة (ص: ۵۵) بهامش الجزء الرابع عشر من تفسیر ابن جریر و البیضاوی فی (ص: ۲۰۶) من تفسیره من جزئه الثالث، و الحاکم فی مستدرکه (ص: ۴۸۰) من جزئه الرابع فی کتاب الفتن و الملاحم، و الذهبی فی تلخیصه معترفا بصحته علی شرط البخاری و مسلم، و یقول الرازی فی تفسیره الکبیر، فی تفسیر قوله تعالی: وَ الشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِی الْقُرْآنِ

قال ابن عباس: (هی بنو أمیة) و هکذا ذکره النیشابوری فی تفسیره (ص: ۵۵) بهامش الجزء الرابع عشر من تفسیر ابن جریر فی تفسیر الآیة، و البیضاوی فی تفسیره.

الآلوسی و التشیع، ص: ۱۴۸

سمعة النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم النقیة، و تلویث ثوبه النظیف عن کلّ دنس، و قدیما

قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: (من کذّب علیّ فلیتبوأ مقعده من النار)

و أنذر بکثرة الکذابة علیه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم.

فالآلوسی یقول: إن الشیعة تقول إن أهل السنّة ینقلون فی صحاحهم ما یزری بشأن النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و أهل السنّة أنفسهم- کما قدمنا- یثبتون فی أصح کتبهم ما یوجب الطعن فی النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و سقوط درجته الرفیعة عن درجة أقلّ النّاس، فما ذنب الشیعة إذا کان ذلک الازدراء و الاحتقار و إلصاق حب الباطل بالنبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم کلّها مسجلة فی أصح الکتب عندهم، و لیس فی إظهار الحق من غضاضة و إن غیظ المضل (علی أهلها جنت براقش).

و أما قول الآلوسی: «لأن هذه القصة- أی قصة الحبشة و لعبهم بالدرق فی المسجد- وقعت قبل نزول آیة الحجاب، و کنّ أمهات المؤمنین یخرجن إذ ذاک بلا حجاب».

فیقال فیه: أولا: من أین علم أن أمهات المؤمنین کن یخرجن إذ ذاک بلا حجاب؟ و من هم الناقلون له؟ و فی أی کتاب هو مسطور؟ و کیف ساغ له الإخبار به جازما و هو لم یکن یومئذ موجودا لیطلع علیه؟ و من حیث أنه أهمل توضیح ذلک کلّه علمنا أنه من کذبه و خرصه الّذی یحاول به تصحیح الباطل بمثله.

ثانیا: لو فرضنا جدلا أنها وقعت قبل نزول آیة الحجاب، و مع ذلک فهو لا یناسب مقام النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و عظیم غیرته علی حریمه، و یتنافی مع سموّه و تعالیه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم نعم یجوز ذلک علی من سجل علیه خصوم الشیعة من أنه یحبّ الغناء، و یحبّ مزامیر الشیطان، و یطرب لغناء المغنیات، و یمیل إلی المنکرات التی تنزه عنها أبو بکر (رض)- لشدّة إیمانه و عظیم تقواه- کما یزعمون فإنّا للّه و إنّا إلیه راجعون.

أما النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم الأعظم فالمسلمون کلّهم ینزهونه عن کلّ تهمة و وصمة وجهها إلیه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أعداء الوصیّ و آل النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و یقدسون زوجاته، و لا ینسبون

الآلوسی و التشیع، ص: ۱۴۹

إلیهن ما من شأنه التنقص من قدرهن و الحطّ من کرامتهن، أو یمسّ بشیء من عفافهن کما صنعه معهن الخصوم.

فالشیعة یقدّرون رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم حقّ قدره، و یحفظونه فی زوجاته و أهله و لا یقولون فیه ما یوجب اللّوم علیه، فضلا عما یوجب الطعن فی ربیع شأنه و علوّ مقامه.

و یعتقد النّاس أن الآلوسی الّذی عزا إلی أمهات المؤمنین خروجهن بلا حجاب بین طبقات بنی آدم لا یری من الجائز فی غیرته- لو کانت له غیرة- أن تخرج نساؤه بلا حجاب فکیف یری جواز ذلک فی غیرة النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم العظیمة و عفاف نسائه المصونة، و

فی الحدیث: (من لا غیرة له لا دین له).

ثالثا: لو سلّمنا جدلا أن هذه القصة وقعت قبل نزول آیة الحجاب، و سلّمنا باطلا أن أمهات المؤمنین کنّ یخرجن إذ ذاک بلا حجاب- علی حد زعمه- و لکن هل یا تری کانت قصة المزامیر و عمل الشیطان و قصة حبّ النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم للباطل و عدم حبّ عمر (رض) له قبل نزول التحریم؟ و إذا کان ذلک قبل نزول التحریم فکیف جاز لأبی بکر (رض) أن یقول إنه من عمل الشیطان؟ فهل یا تری أن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ما کان یعلم أن ذلک من عمل الشیطان؟ و أبو بکر (رض) علم ذلک؟! أو کان یعلم و لکن أراد اللّهو و الطرب و الاستماع إلی الغناء [۱] و أبو بکر (رض) منع ذلک لأنه من الباطل، و هو لا یحب الباطل و رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم یحبه نعوذ باللّه من ذلک کلّه، أو أن خصوم الشیعة أرادوا تنزیه أبی بکر و عمر (رض)

عن کلّ منکر

---

[۱] و قد أخرج السیوطی فی الدرّ المنثور (ص: ۱۵۹) من جزئه الخامس أکثر من عشرة أحادیث فی تفسیر قوله تعالی: وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ یَشْتَرِی لَهْوَ الْحَدِیثِ لِیُضِلَّ عَنْ سَبِیلِ اللَّهِ

أن لهو الحدیث فی الآیة هو الغناء، و من ذلک ما

أخرجه عن ابن أبی الدنیا، و البیهقی، عن ابن مسعود، قال: قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: (الغناء ینبت النفاق فی القلب کما ینبت الماء البقل)

و منها ما

أخرجه، عن أبی أمامة: أن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم قال: (ما رفع أحد صوته بغناء إلّا بعث اللّه إلیه شیطانین یجلسان علی منکبیه یضربان بأعقابهما علی صدره حتی یمسک)

و فی أواخر (ص: ۱۵۹) قال: قال یزید بن الولید الناقص: یا بنی أمیة إیّاکم و الغناء فإنه ینصل الحیاء، و یزید فی الشهوة، و یهدم المروءة، و إنه لینوب عن الخمر، و یفعل ما یفعل السّکر، فإن کنتم لا بدّ فاعلین فجنبوه النساء، فإن الغناء داعیة الزنا) فلتراجع.

الآلوسی و التشیع، ص: ۱۵۰

و دنس من طریق الغضّ من کرامة النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و هذه جرأة علی قداسة النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لا یرتکبها ذو دین و من کان من المسلمین.

و أما قوله: (مع أنهن کنّ یخدمن الأزواج بحضور الأجانب باتفاق الفریقین).

فیقال فیه: إن أراد بالضمیر فی قوله (یخدمن) أزواج النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و أن ذلک مما اتفق الفریقان علیه، فإن أراد أنهن یخدمن و هن محجبات فذلک مما لا کلام فیه، و إن أراد أنهن کن یخدمن و هن بلا حجاب فذلک ما تتبرأ الشیعة أشدّ البراءة منه و ممن ینسبه إلیهم إفکا و زورا، إذ لا یجوز عند عقولهم- و هم القائلون بالتحسین و التقبیح العقلیین- أن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم یدع زوجته سافرات بحضور الأجانب فضلا من أن یتفقوا علیه.

نعم هذا شیء اتفق علیه خصوم الشیعة فیمن نسبوا إلیه أنه یحبّ مزمارة الشیطان و یحبّ الأغانی و الطرب، و لا ینکر الباطل الّذی أنکره أبو بکر (رض) و شدّد النکیر علیه فی بیته علی مرأی منه و مسمع، و هذه هی الطامة التی یصغر عندها الطامات و هی الرزیة التی ما أصیب الإسلام بمثلها أبدا.

و أما قوله: «کیف لا و

روی أن فاطمة بنت رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم کانت تغسل جراحه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بمحضر سعد

». فیقال فیه: أولا: إنّا نطالب الآلوسی عمن روی هذا الحدیث و أین رواه و من هم الناقلون له؟ لنری مبلغ صدقه من کذبه، و لما لم یأت علی ذکره علمنا أنه موضوع لا أصل له، أو مجهول ساقط لا یساوی فلسا.

ثانیا: لو سلّمنا به جدلا فإن أراد أنها کانت بلا حجاب بمحضر سعد فذلک باطل و هو من أقبحه، فإن المسلمین یربأون عن نسبة ذلک إلی الصدّیقة الطاهرة البتول علیه السّلام لا سیّما أن غسل جراحة بمحضر سعد لو صح لا یدل علی أنها کانت بلا حجاب، لأنه أعمّ منه و العام لا دلالة فیه علی إرادة الخاص عند العلماء، و إن أراد أنها کانت بحجاب فذلک لا محذور فیه و لم یکن کلامنا فیه.

الآلوسی و التشیع، ص: ۱۵۱

و أما قوله: «مع أن الشیء قبل تحریمه لا یکون فعله موجبا للطعن».

فیقال فیه: أولا: إنّا لو قطعنا النظر عن التحریم لکان خروجهن بلا حجاب بین الأجانب یعنی- علی زعم الآلوسی- أنهن فاقدات الحیاء:

(و من لا حیاء له لا غیرة له) و هل یکون الطعن فی غیرة النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و حیاء نسائه غیر هذا.

ثانیا: إن الشیء قبل تحریمه لا- یمنع من الطعن فی ارتکابه لانتفاء الملازمة، إذ ربّ فعل لا یکون حراما أولا و بالذات و لکن فعله موجب للطعن کجلوس بعض الذوات الرفیعة مع زوجاتهم فی المقاهی العامة من غیر ضرورة، أو التجوال معهن فی الأزقة جنبا إلی جنب أو یدا بید و نحو ذلک مما یوجب عیبا و حطّا من قدرهم مع أنه لیس بحرام و قد یکون حراما ثانیا و بالعرض کما لو کان فعله مخالفا للمروءة کأکل العالم الدینی الطعام ماشیا فی الأسواق بین الناس، فإن ذلک یجعله موضع السّخریة و الاستهزاء بینهم.

و الخلاصة أن الطعن و عدمه فی ارتکاب غیر الحرام یختلف باختلاف أشخاص المکلفین رفعة و ضعة، فرب فعل یفعله الشریف و هو مناف لشرفه، و هو و إن لم یکن حراما و لکن فعله یوجب الطعن فیه، و علی العکس من ذلک لو فعله غیره فإنه لا یکون موجبا للطعن فیه و هلم جرا.

الّذی شرب الخمر هو غیر سیّد الشهداء حمزة علیه السّلام

و أما قوله: «و قد صح بین الفریقین أن سیّد الشهداء حمزة شرب الخمر».

فیقال فیه: لم یصح شیء من ذلک بین الفریقین کما یزعم هذا الآلوسی الّذی یحیف علی من یبغض، فیلصق به الدواهی و ینسب إلیه العظائم.

نعم إنما صح بین الفریقین أن الخلیفة عمر (رض) شرب الخمر بعد نزول آیات التحریم، و قد سجّل ذلک علیه

شیخ أهل السّنة شهاب الدین محمّد بن أحمد، فی کتاب المستطرف (ص: ۲۶۰) من جزئه الثانی، قال: (قد أنزل اللّه

تعالی فی الخمر ثلاث آیات، فکان من المسلمین من شارب و من تارک، حتی شربها عمر (رض) فأخذ بلحی بعیر و شجّ به رأس عبد الرحمن بن عوف، ثم قعد ینوح علی قتلی بدر بشعر الأسود بن یعفر، یقول:

و کائن بالقلیب قلیب بدر من الفتیان و العرب الکرام

أ یوعدنی ابن کبشة [۱] أن سنحیا و کیف حیاة أصداء و هام

أ یعجز أن یردّ الموت عنّی و ینشرنی إذا بلیت عظامی

ألا من مبلغ الرّحمن عنّی بأنّی تارک شهر الصّیام

فقل للّه یمنعنی شرابی و قل للّه یمنعنی طعامی

فبلغ ذلک رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فخرج مغضبا یجرّ ردائه فرفع شیئا کان فی یده فضربه به، فقال: أعوذ باللّه من غضبه و غضب رسوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فتلا رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم قوله تعالی: إِنَّما یُرِیدُ الشَّیْطانُ أَنْ یُوقِعَ بَیْنَکُمُ الْعَداوَةَ وَ الْبَغْضاءَ فِی الْخَمْرِ وَ الْمَیْسِرِ وَ یَصُدَّکُمْ عَنْ ذِکْرِ اللَّهِ وَ عَنِ الصَّلاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ

[المائدة: ۹۱]، فقال عمر (رض): انتهینا انتهینا).

---

[۱]

أخرج البخاری فی باب ما جاء فی ضرب شارب الخمر من کتاب الحدود (ص: ۱۱۳) من جزئه الرابع من صحیحه، عن أنس بن مالک: (أن النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ضرب فی الخمر بالجرید و النعال)

و لا شک فی أن الضرب بالنعال ادعی إلی التأدیب لشارب الخمر عندهم.

الفصل السادس دفاع عن السنّة و الرسول صلّی اللّه علیه و آله و سلّم

بطلان قوله: إن عائشة إذ ذاک کانت صبیّة غیر مکلفة

و أما قوله: «أما عائشة فکانت إذ ذاک صبیة غیر مکلفة، فلو نظر مثلها إلی لهو فأیّ محذور فیه».

فیقال فیه: إن هذا الاعتذار بارد و غیر وارد؛ لأنها إن کانت صبیة غیر مکلفة فکیف دخل بها النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم قبل بلوغها و تکلیفها، و قد أجمع المسلمون کلّهم أجمعون علی حرمة الدخول بالزوجة قبل بلوغها، و إن زعم الآلوسی أنه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم عقد علیها قبل بلوغها و دخل بها بعد بلوغها فباطل من وجهین:

الأول: لا دلیل علی ثبوته بین الفریقین فلا حجّة فیه علی شیء.

الثانی: لا ضرورة تدعو إلی عقد النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم علیها قبل بلوغها و الحدیث ظاهر فی بلوغها، و أیّ حاجة لرسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم إلی أن یعقد علیها و لها من العمر ست سنین- کما یزعم أولیاؤها- و هی فی دور الحضانة، فهل یا تری کان صلّی اللّه علیه و آله و سلّم یرید أن یحتضنها من دون من وجبت علیه حضانتها؟ أو کان یخشی من ولیّها أبی بکر (رض) أن یزوجها بعد بلوغها من غیره رغبة منه فی ذلک الغیر دون النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فما بال الآلوسی یهرف بما لا یعرف و یرکب رأسه و هو لا یدری، و لو سلّمنا جدلا أنها إذ ذاک کانت صبیة غیر مکلفة فلو نظر مثلها إلی لهو فلا محذور فیه علی حدّ زعمه، و لکن هل کان النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم یومئذ غیر مکلّف فلو نظر مثله إلی لهو فلا محذور فیه.

فالآلوسی یرید تصحیح ما ثبت فی الصحیح عنده بما یرتعد من هو له فرائض أهل الدین، و ترجف منه قلوب المؤمنین، و یندی منه جبین الإنسانیة حیاء و خجلا، و کان الأجمل بالآلوسی أن یتجافی عن ذکر الشیعة رعایة لمذهبه الأود و سلوکه المعوج، فهو لم یکثر بذلک إلّا لجاجه، و لم یظهر للملإ إلّا اعوجاجه،

الآلوسی و التشیع، ص: ۱۵۴

فأوقف الناس علی مواضع خطأه و خطیئته بجرأته علی مقام الجناب الأقدس المستحق لکلّ کمال أنفس، و علی نبیّه و صفیّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم خاتم النبیّین المنزّه عن کلّ رذیلة نسبها إلیه أعداؤه و أعداء أهل بیته معدن الرسالة و أزواجه أهل العفة و النجابة، و اتضح لدیهم ما وقع فیه من زلّات یستمر شؤمها سرمدا و عثرات لا تقال أبدا.

بطلان قوله: إنها کانت متسترة و إن لهو الحبشة کان لتعلم الحرب

ثامنا: قوله: «و لا سیما إذا کانت متسترة یعنی أم المؤمنین عائشة».

فیقال فیه: قل لی بربک کیف کانت متسترة و

الحدیث یقول: (یسترنی بردائه)

فهل یا تری هذا قول متسترة أم مکشوفة سافرة: بَلْ رانَ عَلی قُلُوبِهِمْ ما کانُوا یَکْسِبُونَ

[المطففین: ۱۴].

و أما قوله: (أما لهو الحبشة و لعبهم کان لتعلّم الحرب).

فیقال فیه، أولا: لیس فی الحدیث ما یدل علی أن لهوهم و لعبهم کان لتعلّم الحرب لو صح أنهما کانا لتعلم الحرب علی حدّ زعمه.

ثانیا: لو سلّمنا ذلک جدلا فهل یا تری ضاقت علیهم الأرض بما رحبت حتی یتخذوا من مسجد رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ملها و ملعبا، و ما هو الوجه یا تری فی توقف معرفة الحرب و أسالیبها علی اللّهو و الضرب بالطبل و اللّعب بالدرق لا سیما فی مسجد رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و أغرب من ذلک أن یزعم الآلوسی حضور الملائکة مثل هذا اللّهو و اللّعب عازیا ذلک إلی

النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم تسامی قدره صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و قدر ملائکة اللّه المکرمین من هذه المنکرات التی تصرخ منها جنّة الأرض و ملائکة السماء: وَ لَیَحْمِلُنَّ أَثْقالَهُمْ وَ أَثْقالًا مَعَ أَثْقالِهِمْ وَ لَیُسْئَلُنَّ یَوْمَ الْقِیامَةِ عَمَّا کانُوا یَفْتَرُونَ

[العنکبوت: ۱۳].

زجر عمر (رض) للحبشة بحضرة النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم

و أما قوله: «و أما زجر عمر عن ذلک فلمکان ظن أن ذلک بمحضر النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم من سوء الأدب».

فیقال فیه، أولا: أن زجر عمر (رض) الحبشة عن ذلک بمحضر النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم إن صح کان هو الآخر من سوء الأدب بمحضره صلّی اللّه علیه و آله و سلّم، إذ لیس له و لا لغیره من

الآلوسی و التشیع، ص: ۱۵۵

أفراد الأمة أن ینهی و یزجر بحضوره صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أحدا مطلقا، و القرآن یقرر هذا: یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا لا تَرْفَعُوا أَصْواتَکُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِیِ

[الحجرات: ۲] فما ارتکبه عمر من الزجر بمحضر النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم داخل فی النهی المدلول علیه فی الآیة.

ثانیا: أن سوء الأدب المذکور فی فعل الحبشة بمحضر النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم إن کان حراما کان رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أولی بزجرهم من عمر (رض) و إن لم یکن حراما کان زجر عمر (رض) لهم حراما، لأنه زجر من لا یستحق الزجر شرعا، أللّهم إلّا أن یقول أولیاء عمر (رض) إن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ما کان یعلم حرمته و علم ذلک عمر (رض) أو أن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم کان یرغب فی فعل الحرام بمحضره صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و عمر (رض) ما کان یرغب فیه و ذلک کلّه هو الضلال البعید.

وطیء الإماء بالتحلیل شرعا

و أما قوله: «و العجب من الشیعة أنهم یروون عن أهل البیت ما تمجّه أسماع المسلمین».

فیقال فیه: کان علی الآلوسی أن یذکر لنا هذه الروایة بتلک العبارة فی أی کتاب من کتبهم الصحیحة موجودة؟ و من هم الناقلون لها بأسانیدها؟ لنری هل هی صحیحة أو أنها مکذوبة لا أصل لها؟ و من حیث أنه قد اقتصر علی ذکرها و لم یذکر شیئا من ذلک علمنا أنها موضوعة لا سیّما بعد أن عرفت غیر مرّة عدم دقته فی نقل الروایات، و أنه یذکر روایات مجهولة و الناقل لها مجهول و المعزیها إلیهم جاهل متعصب مرذول، فلیس علینا و لا علی أحد أن یفهم مدعیات هذا الآلوسی و مفترایاته، فإنک تراه یسند إلی الشیعة أمورا لم یعتمد فیها علی رکن وثیق.

نعم یستباح وطء الإماء بالتحلیل عند أکثر الإمامیة، فإذا أحل الرجل لغیره نکاح جاریته جاز له وطؤها من غیر حاجة إلی العقد علیها، و هو کما لو أباح له التصرف فی شیء من ماله، و یدل علیه قوله تعالی: وَ الَّذِینَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حافِظُونَ إِلَّا عَلی أَزْواجِهِمْ أَوْ ما مَلَکَتْ أَیْمانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَیْرُ مَلُومِینَ

[المؤمنون: ۵- ۶]

الآلوسی و التشیع، ص: ۱۵۶

فالآیة تفید جواز ذلک لأنها شاملة لملک العین و ملک المنفعة فیدخل ذلک فیها لفظا و مفهوما، و قد جزم به أکثر علماء الشیعة و خالف فیه خصومهم، لذا تری الآلوسی یقول إن هذا مما تمجّه أسماع (المسلمین) لأنه مخالف لهواه و لما أجمع علیه أهل الأهواء، فکأن الآلوسی یری أن أسماع المسلمین تمج ما جاء به کتاب اللّه، و أن جلود المؤمنین تقشعر من أحکام اللّه، فلا و ربک لا تمجه إلّا

أسماع المعاندین، و لا تقشعر منه إلّا جلود أعداء الوصیّ و آل النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم.

و

قد ورد فی الصحیح عن صادق أهل البیت علیهم السّلام الإمام جعفر بن محمّد علیه السّلام، قال: سألته عن امرأة أحلّت لابنها جاریتها، قال: هو له حلال، قلت: أ فیحلّ له ثمنها؟ قال: إنما یحلّ ما أحلّت له.

فإذا کان هذا ما حکاه اللّه تعالی فی کتابه من حلیّة ذلک، و إذا کان هذا ما حکاه أهل البیت علیهم السّلام عن جدّهم الأعظم رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فی إباحته، فکیف یزعم هذا العدو أن ذلک تمجّه أسماع المسلمین بهتانا و زورا.

ما نسبه إلی مقداد صاحب کنز العرفان فی تفسیر الآیة کذب لا أصل له

و أما قوله: «و ذکر مقداد صاحب کنز العرفان الّذی هو أجلّ المفسرین عندهم فی تفسیر قوله تعالی: هؤُلاءِ بَناتِی أن لوطا النبیّ علیه السّلام أراد بذلک الإتیان من غیر الطریق المعهود».

فیقال فیه: لا غرابة أیها القارئ إذا قلنا لک إن الآلوسی لا یعرف شیئا عن مقداد بن عبد اللّه السّیوری، و لم یقف علی شیء من کتابه، و لم یدر ما فیه، یدلک علی ذلک قوله: (هو أجلّ المفسرین عندهم) و الحال أنه لیس من مفسری الشیعة و إنما هو من مصنّفیهم فی آیات الأحکام کما یرشد إلیه قوله (رض) فی تسمیة کتابه: (کنز العرفان فی فقه القرآن) و هو عبارة عن استخراج الآیات التی یستفاد منها الأحکام الشرعیة و هی تسمی بفقه القرآن، فهذا کتابه (کنز العرفان) بین أیدینا، قال بعد ما أورد الآیة الکریمة ما نصّه: (قالوا فیها دلالة علی جواز الوطء فی الدبر، و تحریر القول هنا أن نقول: أکثر المخالفین منعوا منه، و أجازه مالک

الآلوسی و التشیع، ص: ۱۵۷

- إلی أن قال-: و أما أصحابنا فلهم فی ذلک روایتان، إحداهما: التحریم و هو

قول النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: (محاشّ النساء حرام علی أمتی).

و ثانیتهما: الحلّ، و هو

روایة عبد اللّه فی الصحیح عن الصادق علیه السّلام (قال: سألته عن الرجل یأتی المرأة فی دبرها؟ قال: لا بأس به- إلی أن قال-: و احتجوا لتأیید ذلک بآیات الأولی: هذه الآیة نِساؤُکُمْ حَرْثٌ لَکُمْ فَأْتُوا حَرْثَکُمْ أَنَّی شِئْتُمْ

[البقرة: ۲۲۳] و لفظ أنّی للمکان کأین، یقال اجلس أنّی شئت أی أیّ موضع شئت، إن قیل: یحمل علی القبل لکونه موضع الحرث، قلنا: إنما یصح ذلک لو کان الحرث اسما للقبل، و أما إذا کان للنساء فلا، کیف و لو حمل علی القبل فقد لزم تحریم التفخیذ أیضا و لا قائل به، الثانیة قوله: هؤُلاءِ بَناتِی هُنَّ أَطْهَرُ لَکُمْ

[هود: ۷۸] وجه الاستدلال: أنه علم رغبتهم فی الدبر فیکون الإذن مصروفا إلی منزل الرغبة، الثالثة قوله: أَ تَأْتُونَ الذُّکْرانَ مِنَ الْعالَمِینَ وَ تَذَرُونَ ما خَلَقَ لَکُمْ رَبُّکُمْ مِنْ أَزْواجِکُمْ

[الشعراء: ۱۶۵] و فی هذین نظر».

هذا ما قاله الشیخ الجلیل مقداد (رضوان اللّه علیه) فی کتابه المذکور، فهل یا تری أنه نسب فی کلامه هذا إلی أهل البیت علیهم السّلام ما لا یوافق ذوق الآلوسی و طبعه؟

أم یا هل تراه قال عند الآیة: (إن لوطا النبیّ علیه السّلام أراد بذلک الإتیان من غیر الطریق المعهود) کما یزعم الآلوسی: إِنَّما یَفْتَرِی الْکَذِبَ الَّذِینَ لا یُؤْمِنُونَ بِآیاتِ اللَّهِ وَ أُولئِکَ هُمُ الْکاذِبُونَ

[النحل: ۱۰۵] ألم تر أنه کان فی مقام الإحتجاج بالآیة و ذکر الاحتمالات التی یمکن تطرقها علی الاستدلال بها شأن العلماء فی استدلالاتهم علی صحة الأشیاء و عدمها، فکیف یزعم أنه نسب إلی أهل البیت علیهم السّلام أن لوطا النبیّ علیه السّلام أراد ذلک

الإتیان من غیر الطریق المعهود إفکا و زورا.

و أما قوله: «فیا ویلهم من هذا الافتراء و سحقا لهم بسبب هذه المقالة الشنیعاء»، فلسان حال الشیعة فی جوابه یقول:

إذا نطق اللّئیم فلا تجبه فخیر من إجابتک السّکوت

لئیم القوم یشتمنی فیخطئ و لو دمه سفکت لما خطیت

فلست مشاتما أبدا لئیما جزیت لمن یشاتمه جزیت

الآلوسی و التشیع، ص: ۱۵۸

خصوم الشیعة یجوزون الغناء المحرّم شرعا

قال الآلوسی ص: (۳۵): «و من مکایدهم یقولون إن أهل السنّة یجوزون التغنی و قد النهی عنه فی الأحادیث، الجواب: هذا محض افتراء و کلام أشبه بالهراء فإن ذلک الغناء عند جمیع أهل السّنة حرام، و لکن الشیخ المقتول ذکر فی کتاب الدروس أنه یجوز الغناء بشروط فی العرس، و تلک الشروط هی أن یکون المستمع إمرأة و ألّا یکون شعرا فی الهجاء کذا فی شرح القواعد، و هذا ما یقضی منه العجب و یزید الطرب، و قد طعنوا أنفسهم و أصابهم سهمهم، و مکایدهم لا تحصی و لا تعدّ و لا ترسم و لا تحدّ».

المؤلف: أما قوله: «یقولون إن أهل السنّة یجوزون التغنی و هو محض افتراء».

فیقال فیه: لقد تقدم منا أن شیخ الحدیث عند أهل السنّة البخاری یقول فی صحیحه عن عائشة: (أن جاریتین کانتا تغنیانها و رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم مضطجع علی فراشه) و قد سجل جوازه عند أهل السنّة محمّد رضا فی مناره بمصر القاهرة: (ج ۳ م ۱۷ ص ۱۸۵) و نسب الحکم بکراهته إلی بعضهم، و کیف یا تری یکون حراما عندهم و هم یزعمون أن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم منع أبا بکر (رض) من زجر المغنیتین حینما کانتا تغنیان لابنته عائشة فی بیت رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فی حدیث البخاری المتقدم ذکره، فلیس للآلوسی أن یزعم أن ذلک محض افتراء، و هو لم یقف علی شیء من صحاح أئمته و فقهاء مذهبه و إلّا کان هو المفتری علیهم فی نسبة المنع عنه إلیهم دون خصومهم.

لیس فی الغناء تشویق للعبادة کما یزعم الآلوسی

و أما قوله: «أللّهم إلّا إذا کان فیه تشویق للعبادة».

فیقال فیه: ما قاله إمامه یزید بن الولید الأموی علی ما تقدم تسجیله فی الدر المنثور: (إن الغناء ینقص الحیاء، و یزید فی الشهوة، و یهدم المروءة، و إنه لینوب

الآلوسی و التشیع، ص: ۱۵۹

عن الخمر، و یفعل ما یفعل السّکر، و هو داعیة الزنی للنساء) فهو من أشدّ المرغبات للعهور و الفجور و فیه من التشویق إلی الزنی و العبث بالنساء ما لا یخفی أمره علی أحد من العالمین، و کیف یا تری یکون فیه تشویق للعبادة و

رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم یقول فیما تقدم فی حدیثه: (ما رفع أحد صوته بغناء إلّا بعث اللّه إلیه شیطانین یجلسان علی منکبیه یضربان بأعقابهما علی صدره حتی یمسک)

و

قوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: (إن الغناء ینبت النفاق فی القلب کما ینبت الماء البقل)

نعوذ باللّه من الخبط و الخلط و الکذب و الافتراء و سبات العقل.

و أما قوله: «إن الشیخ المقتول أجاز ذلک فی الأعراس بشروطه».

فیقال فیه: إن جواز الغناء فی الأعراس خاصة شریطة ألّا تکون المغنیة من اللّواتی یدخل علیهن الرجال و لا ینطقن بالباطل و لا یلعبن بآلات اللّهو و الطرب فلقیام النص المخصص لعموم تحریمه فی خصوص الأعراس بشروطه المذکورة عن أهل البیت علیه السّلام الّذین یجب علی الناس أجمعین الرجوع إلیهم فی أخذ الأحکام من حلال و حرام نزولا علی أمر النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بالتمسک بثقلیه کتاب اللّه و عترته أهل بیته صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فی کافة شئون حیاتهم العملیة، فهو کما تراه یقضی منه العجب و یزیده الطرب من جواز الغناء فی الأعراس بشروطه المقررة فی الشریعة مستهزئا بحکم اللّه و جاحدا لأمره و آخذا بخلافه لأنه وارد عن ثقل رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أعدال کتاب اللّه، و لا یقضی منه العجب و یزیده الطرب عند ما یقول بجواز الغناء إذا کان فیه تشویق للعبادة لأنه وارد عن المنحرفین عن الثقلین المستهزئین بهما: اللَّهُ یَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَ یَمُدُّهُمْ فِی طُغْیانِهِمْ یَعْمَهُونَ [البقرة: ۱۵].

و أما قوله: (و قد طعنوا أنفسهم و أصابهم سهمهم).

فنقول فیه: ما قاله الشاعر العربی:

و ذی سفه یواجهنی بجهل فأکره أن أکون له مجیبا

یزید سفاهة فأزید حلما کعود زاده الإحراق طیبا

الآلوسی و التشیع، ص: ۱۶۱

الفصل السابع الروایة عند الشیعة

الخبر و أقسامه

قال الآلوسی (ص: ۳۶): «الباب الثانی فی بیان أقسام أخبار الشیعة: اعلم إنّ أصولها عندهم أربعة: صحیح، و حسن، و موثق، و ضعیف، أما الصحیح:

فکلّ ما اتصل رواته بالمعصوم بواسطة عدل إمامی، و علی هذا فلا یکون المرسل و المنقطع داخلا فی الصحیح لعدم اتصالهما و هو ظاهر، مع أنهم یطلقون علیهما لفظ الصحیح کما قالوا روی ابن عمیر فی الصحیح، و لا یعتبرون العدالة فی إطلاق الصحیح، فإنهم یقولون بروایة مجهول الحال کصحیحة کالحسین بن الحسن بن أبان فإنه مجهول الحال نصّ علیه الحلّی فی المنتهی مع أنها مأخوذة فی تعریفه، و کذا لا یعتبر عندهم کون الراوی إمامیا فی إطلاق الصحیح فقد أهملوا قیود التعریف کلّها، و أیضا قد حکموا بصحة حدیث من دعا علیه المعصوم بقوله:

أخزاه اللّه، و قاتله اللّه، أو لعنه اللّه، أو حکم بفساد عقیدته، أو أظهر البراءة منه، و حکموا أیضا بصحة روایات المشبّهة و المجسّمة و من جوّز البداء علیه تعالی، مع أن هذه الأمور کلّها مکفّرة و روایة الکافر غیر مقبولة فضلا عن صحتها، فالعدالة غیر معتبرة عندهم و إن ذکروها فی تعریف الصحیح لأن الکافر لا یکون عدلا، هذا حال حدیثهم الصحیح.

أما الحسن: فهو عندهم ما اتصل رواته بالمعصوم بواسطة إمامی ممدوح من غیر نصّ علی عدالته، و علی هذا فلا یکون المرسل و المنقطع داخلین فی تعریف الحسن مع أن إطلاقه علیهما شایع عندهم، حیث صرح فقهاؤهم بأن روایة زرارة فی مفسد الحج إذا قضاه فی عام آخر حسن مع أنها منقطعة، و یطلقون لفظ

الآلوسی و التشیع، ص: ۱۶۲

الحسن علی غیر الممدوح، حیث قال ابن المطهّر الحلّی: طریق الفقیه إلی المنذر بن جبر حسن، مع أنه لم یمدحه أحد من هذه الفرقة.

و أما الموثّق: و یقال له القویّ، فکلّ ما دخل فی طریقه من نصّ الأصحاب علی توثیقه مع فساد عقیدته، کالخبر الّذی رواه السّکونی.

و بکلمة واحدة یعتقد الآلوسی: أن الشیعة قد أهملوا قیود التعریف التی أخذوها فی تعریف أقسام الخبر- إلی أن قال-:

فأعلم أن العمل بالصحیح واجب عندهم اتفاقا مع أنهم لا یعملون بموجبها فهم یقولون ما لا یفعلون، ثم اعلم أن أکثر علماء الشیعة کانوا یعملون سابقا بروایات أصحابهم بدون تحقیق، و لم یکن فیهم من یمیّز رجال الإسناد و لا من ألّف کتابا فی الجرح و التعدیل حتی صنّف الکشی» إلی نهایة ما قاله الآلوسی و ادعاءاته التی ستقف علیها.

المؤلف: و الحق أنه جاهل بخصوصیات الشیعة و جاهل بأحادیثهم و لا یعرف شیئا من کلمات علمائهم و لا یفهم مصطلحاتهم، و إنما کتب هذا و هو علی غیر بیّنة من معناه و لا معرفة من مغزاه بل وجده مسجلا فی کتبهم فظن و: إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ

[الحجرات: ۱۲] أن ذلک عندهم کما أدّی إلیه نظره القاصر، ولیته رجع قبل هذا فی فهم مصطلحاتهم و معانی کلماتهم إلی علماء الشیعة فی عصره لیعلّموه غامض ما اشتبه علیه من أقوالهم و یبیّنوا له معانی کلماتهم، لذا تری علی الأکثر أن الجاهلین بأقوال الفطاحل من أفذاذ الشیعة و أعلامهم یوردون علیهم و یطعنون فیهم و هم لا یفقهون شیئا من حدیثهم و لا یدرکون ما یهدفون إلیه فی أقوالهم، فیحشرون أنوفهم فیما لا یعرفون و یجادلون بما لا یعلمون، و هذا ما ارتکبه الآلوسی هنا، فإن اعتراضه علی علماء الشیعة أشبه باعتراض البیطار علی المنجم و الزارع علی الفقیه من وجوه:

الأول: قوله: «إن أصول الأخبار عند الشیعة أربعة».

فیقال فیه: إنّ الأقسام التی ذکرها أعلام الدرایة فی الحدیث إنما کان بلحاظ لحوقها لذات الحدیث مطلقا أولا و بالذات، و تلک قضیة الموضوع فی کلّ علم

الآلوسی و التشیع، ص: ۱۶۳

لأنه إنما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیة اللّاحقة لذاته مما هو مفاد کان الناقصة بصورة عامة من غیر فرق بین الحدیث المتضمن للحکم الشرعی و غیره، فإن البحث فیه عن ذات الخبر بما هو خبر لا بما هو متحمل للحکم الشرعی.

التعریف لأقسام الخبر شامل لأفراده طردا و عکسا

فالتعریف الثابت لکلّ قسم من هذه الأقسام للخبر الّذی جاء الآلوسی علی ذکره شامل لأفراده طردا و عکسا، و ینطبق علیها انطباق الکلّی علی مصداقه و الطبیعی علی فرده، و لا ینافیه عروض ما یحصل بسببه وقوع الاختلاف بین العلماء فی تعیین بعض المصادیق الخارجیة و کونها داخلة فی هذا المفهوم أو غیره، کما هو الشأن فی کلّ تعریف جامع مانع، فإنه یقع الاختلاف فی فردیة أحد المصادیق لأحد المفاهیم بسبب عروض ما یحصل معه التردید و الاختلاف فی الصغری لکلّ واحد منها، لذا کان إطلاق الصحیح عند بعضهم علی الضعیف عند آخرین لمکان ثبوت صحته عنده و أنه من مصادیق مفهوم ذلک التعریف، و علی عکس ذلک تراه عند بعضهم حسنا و هو ضعیف أو قوی عند قوم آخرین، و ذلک کلّه لا ینافی التعریف الجامع المانع لکلّ قسم من أقسام الخبر لأن الجمیع متفقون علی صحة الکبری الکلّیة و غیر مختلفین فی شیء من تعریفها و إنما اختلفوا فی صغریات الکبریات، فیری بعضهم أن هذا الحدیث صغری لتلک الکبری و الآخر یری عکسه، فهذا لا یعنی أنهم قد أهملوا قیود التعریف لأقسام الخبر- علی حدّ تعبیر الآلوسی- بل هی فی مرتبتها محفوظة عندهم فی جمیع مراتب الاختلاف، و إنما کان اختلافهم فی ثبوت تلک القیود الثابتة بالیقین للصحیح من الضعیف عند بعضهم و عدمه عند آخرین و کذا الحال فی البعض الآخر، هذا کلّه فی مرحلة الثبوت أما مرحلة الإثبات، و بعبارة أخری مرتبة العمل بالخبر المتضمن لحکم من الأحکام الشرعیة فالضابط فیه عند الشیعة هو: أن کلّ ما کان من الحدیث صحیحا بأن رواه العدول، أو کان محفوفا بالقرائن المفیدة للعلم، أو الوثوق و الاطمئنان بصدوره عن المعصوم علیه السّلام فهو حجّة عندهم، و کلّ ما کان ضعیف السند و لم یصل إلی هذه المرتبة، أو صحیح السند و لکن أعرض عنه العلماء من الشیعة

الآلوسی و التشیع، ص: ۱۶۴

فلیس بحجّة فی شیء عندهم، لذا تراهم یقولون فیما اشتهر عنهم: إن کلّ حدیث و إن کان بأعلی مراتب الصحة مع کونه بمرأی من الأصحاب و مسمع منهم و قد أعرضوا عنه فهو أجدر ضعفا من غیر الصحیح.

خلاصة القول فی المناط فی قبول الخبر عند الشیعة

و خلاصة القول فی هذا: إنّ المناط عند الشیعة فی قبول الحدیث هو عملهم بالحدیث لا مجرد کونه صحیحا أو مرویا فی کتاب من کتبهم أکثر روایاته صحیحة، فقول الآلوسی: (فقد أهملوا قیود التعریف) کذب لا أصل له لما تقدم منّا أنهم لم یهملوا تلک القیود فی أقسام الخبر، و إنما أطلقوا الصحة علی بعضها مع ضعفه أو إرساله أو توثیقه، فهو إما لثبوت صحته عند بعضهم فلا یدخل عنده فی الضعیف و غیره کما لا یدخل عند من ثبت عدم صحته فی الصحیح و یدخل فی الضعیف أو المرسل، أو أنهم أطلقوا الصحیح علی الضعیف أو المرسل و الموثق باعتبار أنه معمول به عندهم، و أطلقوا الضعیف علی الصحیح لمکان إعراض العلماء عنه الموجب لضعفه و وهنه فلا یعمل به، و من ذلک کلّه یتضح لک عدم الملازمة بین صحة الخبر فی نفسه و بین وجوب العمل به، و عدم الملازمة بین ضعف الخبر فی نفسه و عدم جواز العمل بن عندهم، فالنسبة بین الخبر بالأقسام المذکورة و بین عملهم به عموم و خصوص من وجه، و إطلاق بعض هذه الأقسام علی بعض بلحاظ العمل مجازا لا یخرجه عن معناه الحقیقی، فالقیود التی أخذت فی تعریف کلّ قسم من أقسام الخبر مطردة و منعکسة فی تعریفه، و العمل بالخبر لم یؤخذ قیدا فی تعریف کلّ قسم من أقسامه حتی ینخرم بانخرامه.

العبرة فی قبول الخبر القطع بصدوره

الثانی: قوله: «و قد حکموا بصحة حدیث من دعا علیه المعصوم».

فیقال فیه: أولا: إن قبول الخبر عند العقلاء لیس منوطا بعدم فسق الراوی أو عدم کفره، و إنما المعتبر فی قبوله عندهم کونه محفوفا بالقرائن المفیدة للقطع بصحته

الآلوسی و التشیع، ص: ۱۶۵

و ثبوت مضمونه مطلقا سواء أ کان مرویا عن المعصوم علیه السّلام أو عن غیره، إذ لا دخل لفسق الراوی و کفر الحاکی فی ثبوته و صدوره إذا کان مقطوع الصدور، و لا ملازمة بین کفر ناقل الخبر أو فسقه و بین القطع بصدور مضمونه، و لیس فی العقلاء من یحکم بصحة أخبار أولئک من حیث هی أخبار صادرة عنهم، و لا ملازمة بین قبول الخبر و بین کونه صحیحا بالمعنی الّذی اصطلحوا علیه فی تعریفه، و لا قائل منهم بصحة مثل هذه الأخبار لعدم توفر شروط الصحیح فیها.

ثانیا: من أین علم الآلوسی أن الشیعة یحکمون بصحة أخبار من لعنه المعصوم علیه السّلام أو دعا علیه أو کان من الکافرین، فإنه لا یوجد فی الشیعة أحد یحکم بصحة أخبار هؤلاء فی شیء مطلقا، أجل إنما حکم بصحة حدیث من لعنه الرسول صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و حکم بخروجهم عن الدین و مروقهم عن الإسلام خصماء الشیعة الّذین یرجعون إلی معاویة، و ابن النابغة عمرو بن العاص، و الحکم، و مروان و أمثالهم من المنافقین الأولین و الکافرین باللّه العظیم و یجعلونهم طریقا فی أخذ أحکامهم و النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم قد لعنهم و شدّد اللّعن علیهم کما مرّ علیک البحث عنهم مستوفی، و الشیعة أبرّ و أتقی من أن یجعلوا أولئک طریقا فی أخذ أحکامهم، و هم أشدّ الناس حریجة فی الدین.

ا

الشیعة لم تحکم بصحة روایات المشبّهة و المجسّمة بل خصومهم حکموا بها

الثالث: قوله: «و أیضا حکموا بصحة روایات المشبّهة و المجسّمة».

فیقال فیه: إن أراد من الحکم بصحة روایاتهم أنهم یحکمون بصحة ما ورد فی التشبیه و التجسیم فهو کذب و افتراء لا أصل له، فإنهم ما برحوا یطاردون هذه الأخبار و لا یذکرونها إلّا بالوهن و الشذوذ و الضلال و الکفور، و إن أراد أنهم یحکمون بصحة ما یرویه المجسّم و المشبّه فهو افتراء کسابقه فی الافتراء، فإنهم لا یحکمون بصحة أخبارهم فی شیء لعدم وجدانهم القیود المعتبرة فی معنی الصحیح.

نعم یعتمد الجل لو لا الکلّ من خصماء الشیعة علی أحادیث المجسّمة و المشبّهة کمقاتل بن سلیمان الّذی هو من أجلّ مفسری خصومهم فی تفسیر

الآلوسی و التشیع، ص: ۱۶۶

القرآن، فهذا ابن خلکان یحکی لنا فی ترجمته من وفیات الأعیان (ص: ۱۱۲) من جزئه الثانی، و الخطیب البغدادی فی تاریخ بغداد (ص: ۱۶۱) من جزئه الثالث عشر، عن الإمام الشافعی، أنه قال: (الناس کلّهم عیال علی ثلاثة: علی مقاتل بن سلیمان، فی التفسیر)....

و یقول أبو حاتم فی ترجمة مقاتل من وفیات الأعیان (ص: ۱۱۳) من جزئه الثانی: (کان مقاتل یأخذ علم القرآن من الیهود و النصاری الّذی یوافق کتبهم، و کان مشبّها یشبّه الربّ بالمخلوقین، قال: و کان مع ذلک یکذّب بالحدیث).

و قال أبو حنیفة إمام الآلوسی فی ترجمة مقاتل من میزان الاعتدال للذهبی (ص: ۱۱۹) من جزئه الثالث: (و أفرط مقاتل حتی جعل اللّه مثل خلقه).

و هذا مذهب جماعة من أصحاب الحدیث من خصوم الشیعة یعرفون بالحشویة، و قد ذکرهم الشهرستانی فی الملل و النحل بهامش الجزء الأول من الفصل لابن حزم فی الأشاعرة (ص: ۱۱۹) و صرّح بأنهم من محدثی خصماء الشیعة، و ذکر منهم: - نصر، و کهمش، و أحمد الهجیمی و غیرهم، فی ص: (۱۳۹).

و قالوا أیضا: (إن معبودهم جسم و لحم و دم و له جوارح و أعضاء من ید و رجل و رأس و غیر ذلک، و أنه أجوف من أعلاه إلی صدره و مصمد فیما سوی ذلک، و أن له وفرة سوداء و شعرا قططا، حتی قالوا إنه بکی علی طوفان نوح إلی أن رمدت عیناه فعادته الملائکة، و أن العرش لیئط من تحته کاطیط الرحل الجدید).

و یقول الخطیب البغدادی فی تاریخ بغداد (ص: ۵۸) من جزئه الثامن: (إن الکرسی الّذی یجلس علیه الربّ ما یفضل منه إلّا قدر أربع أصابع، و أنه لیئط من تحته کاطیط الرحل الجدید) و لم یحکم بضعفه، و قد جرت سیرته علی تضعیف ما هو ضعیف مما یحکیه فیه.

فالحدیث الّذی لم یتعرض لضعفه إما حسن أو صحیح أو جید أو قوی و کلّها حجّة عند أهل السنّة، و کیف یمکنه أن یحکم بضعفه و قد أخرج بمعناه شیخهم و إمامهم فی الحدیث البخاری فی صحیحه علی ما تقدم ذکره من مجیء

الآلوسی و التشیع، ص: ۱۶۷

اللّه تعالی یوم القیامة فی صورة لا یعرفونه بها، ثم یأتیهم بصورته التی یعرفونه بها، حیث یکشف لهم عن ساقه فیسجدون، تعالی اللّه عن ذلک علوّا کبیرا.

فأمثال هؤلاء عند الآلوسی أولی بالاعتماد علی روایاتهم من الاعتماد علی روایات أهل البیت من آل رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و من ذلک یتضح فساد ما جاء به من الهذیان و الهذر الّذی لا یفید سوی الإکثار من سواد کتابه و إیضاح جهله بأئمة دینه و محدّثی مذهبه.

الخبر الصحیح لیس واجب العمل مطلقا عند الشیعة

الرابع: قوله: «إن العمل بالصحیح واجب عندهم اتفاقا».

فیقال فیه: لقد کشفنا فیما تقدم منا کذبه فی هذه الدعوی و غیرها من مدعیاته حول الشیعة، و أنهم متفقون علی عدم العمل بالخبر مطلقا و إن کان صحیحا إذا أعرض عنه العلماء، کما اتفقوا علی العمل به و إن کان ضعیفا إذا عمل به أصحابهم من علماء الدین و زعماء المسلمین رضوان اللّه علیهم أجمعین.

الخامس: قوله: «مع أنهم یروون بعض الأخبار الصحیحة و لا یعملون بموجبها».

فیقال فیه: ما تقدم من عدم الملازمة بین صحة الخبر فی نفسه و بین وجوب العمل به عندهم لأن الخبر و إن کان بظاهره صحیحا لکن إعراض العلماء عنه یسقطه عن درجة الصحة فی مرحلة العمل فلا یکون صحیحا واقعا، و مجرد اتصاله بالمعصوم علیه السّلام بواسطة عدل إمامی لا یکفی فی الحکم بصحته بل یعتبر فی ذلک أن یکون ما فی سلسلة الخبر من الرواة کلّهم عدولا شریطة أن یکون واردا لبیان الواقع لا لغیره.

قوله إن الشیعة یقولون ما لا یفعلون باطل

السّادس: قوله: (فهم یقولون ما لا یفعلون).

فیقال فیه: لیس هذا واردا علیهم لأنهم لا یقولون بوجوب العمل بالخبر الصحیح مطلقا و إن خالف الضروری من مذهبهم حتی یقول فیهم الآلوسی: (إنهم

یقولون ما لا یفعلون) و قد ألمعنا إلی أن عدم عمل العلماء بالصحیح ظاهرا المنکشف خلافه واقعا بإعراضهم عنه لیس من الصحیح المصطلح علیه عندهم فی شیء حتی یرد علیهم قول الآلوسی الّذی یحرص أشدّ الحرص علی الطعن فی أعلام الشیعة الّذین بهم أسست قواعد الشریعة و بهم أقیم عمودها و اتسع رواقها.

بقاء الشریعة بعلماء الشیعة بشهادة علماء أهل السنّة

و قد شهد لهم بذلک غیر واحد من أعلام أهل السّنة و رجال درایتهم، فمنهم: الذهبی فی میزان الاعتدال (ص: ۴) من جزئه الأول فی ترجمة أبان بن تغلب من أصحاب الإمام الصّادق جعفر بن محمّد علیه السّلام فإنه بعد أن نقل توثیقه عن جماعة من أئمة الجرح و التعدیل کالإمام أحمد بن حنبل، و ابن معین، و ابن أبی حاتم، قال:

(و قد کثر التشیع فی التابعین و تابعیهم مع الثقة و الدیانة و الصدق و الأمانة، فلو ردّ ما نقلوه لذهبت جملة الآثار النبویة صلّی اللّه علیه و آله و سلّم انتهی نقل بعضه بالمعنی، و أنت تری هذا الناقد للمنقول من أعلام أهل السنّة مع تعصبه المتین و حقده الدفین ما استطاع أن ینکر ما للشیعة من الآثار الجمیلة التی تخلّد لهم الذکر إلی أبد الدهر، و أکبرها ثبوت قواعد الشریعة بأصولها و فروعها بسبب نقلهم لأحادیث النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم کما قد رجع الکثیر من علماء أهل السنّة و فقهائهم فی علم الحدیث و غیره إلی أعلام الشیعة و فقهائهم.

فهذا أبو حنیفة النعمان بن ثابت إمام الحنفیة جمیعا قد أخذ عن الإمام الصّادق جعفر بن محمّد علیه السّلام و قد اعترف الآلوسی بذلک، و ذاک أحمد بن حنبل إمام الحنابلة کلّهم کان شیخه فی العلم و الحدیث محمّد بن فضیل بن غزوان الضبّی، و قد نصّ علی تشیّعه السّمعانی فی کتاب الأنساب و ابن حجر العسقلانی فی تهذیب التهذیب (ص: ۴۰۶) من جزئه الثالث، و ذلک محمّد بن إسماعیل البخاری صاحب الجامع الصحیح کان شیخه عبید اللّه بن موسی العبسی الکوفی و کان من الشیعة، و قد نصّ علیه السّمعانی فی الأنساب، و الذهبی فی میزان الاعتدال (ص: ۱۷۰) من جزئه الثانی، و هؤلاء الترمذی، و أبو داود، و أبو

عروبة، و ابن خزیمة و خلائق کان شیخهم فی الحدیث إسماعیل بن موسی الفزاری الکوفی و کان من الشیعة نصّ علی تشیّعه الذهبی فی (ص: ۱۱۷) من میزان الاعتدال من جزئه الأول.

و أولئک العلاء بن صالح، و صدقة بن المثنی، و حکیم بن جبیر کان شیخهم فی الحدیث جمیع بن عمیرة التمیمی- تیم اللّه- و کان من الشیعة، نصّ علیه الذهبی فی المیزان (ص: ۱۹۵) من جزئه الأول، وها هم الثوری، و مالک بن مغول، و عبد اللّه بن نمیر، و طائفة من تلک الطبقة کان شیخهم الحارث بن حصیرة الأزدی أبو النعمان الکوفی، نصّ علیه الذهبی فی (ص: ۱۹۵) من المیزان من جزئه الأول.

وها هم مسلم، و أبو داود، و البغوی و کثیر من طبقتهم، کان شیخهم فی الحدیث عبد اللّه بن عمر بن محمّد بن أبان بن صالح بن عمیر القرشی الکوفی الملقب مشکدانة و کان من الشیعة، نصّ علیه الذهبی فی (ص: ۹۵) من المیزان من جزئه الثانی، فراجع ثمة حتی یتجلّی لک بوضوح طغیان الآلوسی و بغیه علی الشیعة حینما رماهم بالکفر و هو یری بأم عینیه إن لم تکن علیهما غشاوة أئمته و فقهاء مذهبه قد رجعوا إلیهم فی أخذ العلم و الفقه و الحدیث.

علماء الشیعة الذین یمیّزون رجال الإسناد لا خصومهم

السّادس: قوله: «علی أن أکثر علماء الشیعة کانوا یعملون سابقا بروایات أصحابهم بدون تحقیق، و لم یکن فیهم من یمیّز رجال الإسناد و لا من ألّف کتابا».

فیقال فیه: و أنت تری الآلوسی من وراء هذه المفتریات لم یدع لعلماء الشیعة ضلعا إلّا طحنه و ذراه فی الهواء، و قد مرّ علیک أنه لو لا علماء الشیعة و علی رأسهم إمامهم أمیر المؤمنین علیّ بن أبی طالب و أولاده المعصومون الهداة علیهم السّلام لما عرف أهل السّنة شیئا من الأحادیث و لا أحدا من رجالها، بل لولاهم لانحلّت عری الدین و لذهب عودا علی بدء، فکیف یزعم هذا الآلوسی أنه لم یکن فی علماء الشیعة الّذین أحکموا أصول الشریعة و بنوا قواعدها من یمیّز

الآلوسی و التشیع، ص: ۱۷۰

رجال الإسناد، و لو فرضنا جدلا أنه لم یکن فیهم من یمیّز رجال الإسناد و لا من ألّف کتابا فی هذا الشأن و کان ذلک موجودا (فی علماء أهل السنّة) لما جاز علی علماء الشیعة أن یقتنعوا بالجهل بأحوال الرواة و ما علیه یبتنی أدلة الدین فی تلک القرون الکثیرة، و لیس بعزیز علیهم أن یرحلوا من جمیع الأقطار إلی (علماء أهل السنّة) الّذین میّزوا رجال الإسناد و ألّفوا کتبا فیه- کالآلوسی مثلا- و یتلقوا منهم ما یؤهلهم لتمییز رجال الإسناد و معرفة أحوال الرواة، و ذلک بالطبع أهون علیهم من تعلیم مثل أبی حنیفة و أحمد بن حنبل و أمثالهما من أئمة خصومهم بأصول الحدیث و الفقه و الحلال و الحرام و الأدلة و الأحکام.

قول الآلوسی: إن أول من ألف فی الرجال هو الکشی باطل

السّابع: قوله: «حتی صنّف الکشی و کان مختصرا لم یزد الناظر فیه إلّا تحیّرا».

فیقال فیه: من أین علم الآلوسی أن أول من صنف فی الرجال هو الکشی (رض) و مؤلّفوا الشیعة فی علم الرجال و أحوال الطبقات کثیرون جهلهم الآلوسی کما جهل غیرهم من علماء مذهبه، فهو یرید أن یجعل جهله أصلا آخر یسیر علیه فی کتابه.

المؤلفون فی الرجال و الدرایة من علماء الشیعة

فباللّه علیک أیها القارئ إذا کان الآلوسی لا یعرف رجلا من علماء مذهبه و لا محدّثا من محدّثیهم و لا کتابا من کتبهم فکیف یا تری یستطیع أن یعرف شیئا من أحوال الرواة من الشیعة أو یعرف عالما من أعلامهم أو محدّثا من محدّثیهم أو یعلم شیئا من دخیلة

أمرهم، إذن فلا تعجب و أنت تراه ينسب إليهم الإفك و الزور و يتكهن فی نتائج أبحاثه العقيمة و أحكامه الظالمة القاسية الأثيمة.

يا هذا، إن أول من صنّف فی علم الرجال من الشيعة هو عبيد اللّه بن أبی رافع كاتب أمير المؤمنين علیّ عليه السّلام قال شيخنا شيخ الطائفة فی فهرسته: (له كتاب من شهد معه الجمل وصفين و النهروان من الصحابة، و كان فی المائة الأولی من الهجرة).

الآلوسی و التشيع، ص: ۱۷۱

و منهم هشام بن محمّد بن السّائب الكلبی، و كان فی أوائل القرن الثالث من الهجرة، و له فی هذا الشأن مؤلفات كثيرة، و منهم محمّد بن عمر الواقدی و كان فی القرن الثالث من الهجرة علی ما فی (ص: ۱۴۰ و ۱۴۴) من فهرست ابن النديم، فراجع ثمة حتی تعلم جهله و خرصه، و أن أول من ألّف فی علم الرجال و معرفة رجال الإسناد هم الشيعة و عنهم أخذ علماء أهل السّنة- كما أخذوا عنهم غير هذا علی ما قدمنا- ثم حادوا عنه إلی غيره.

أما مؤلفوا الشيعة فی علم الدراية (دراية الحديث) فأول من تصدّی لذلك:

الحاكم أبو عبد اللّه محمّد بن عبد اللّه النيشابوری المعروف بابن البيع، صنّف فيه كتابا سمّاه (معرفة علوم الحديث) علی ما فی كشف الظنون (ص: ۱۲۹) من جزئه الثانی فی باب العين، و قد نصّ علی تشيّعه السّمعانی فی كتاب الأنساب، و الذهبی فی ميزان الاعتدال (ص: ۸۵) من جزئه الثالث و (ص: ۲۶) من تذكرة الحفاظ من جزه الثالث فتأمل.

و منهم: السّيد العلّامة جمال الدين أحمد بن موسی بن جعفر بن طاوس الحسينی، و منهم السيّد علیّ بن عبد الحميد الحسنی، و منهم: المولی السّعيد الشهيد الثانی الشيخ زين الدين بن علیّ العاملی، و غير هؤلاء من كبار أعلامهم الّذين رجع إليهم علماء أهل السّنة فی أخذ علومهم و معارفهم ثم انحرفوا عنهم.

الأدلة عند الشيعة أربعة

قال الآلوسی (ص: ۳۸): «اعلم أن الأدلة عندهم أربعة: كتاب، و خبر، و إجماع، و عقل، أما الكتاب: فهو القرآن المنزّل الّذی لم يبق حقيقا بأن يستدل به بزعمهم الفاسد لأنه لا اعتماد علی كونه قرآنا إلّا إذا أخذ بواسطة الإمام، و ليس القرآن المأخوذ من الأئمة موجودا فی أيديهم، و القرآن المعروف غير معتدّ به عند أئمتهم بزعمهم، و أنه لا يليق بالاستدلال به لوجهين، الأول: لما ورد عن عن جماعة من الإمامية عن أئمتهم أن القرآن المنزّل وقع فيه تحريف فی كلماته عن مواضعها، بل قد أسقط منه بعض السّور، و أن الموجود الآن فی أيدی المؤمنين

الآلوسی و التشيع، ص: ۱۷۲

هو مصحف عثمان الّذی كتبه، فلا يصحّ التمسك لإثبات العام و الخاص و الظاهر و النص و نحوها.

الثانی: أن نقلة هذا القرآن مثل ناقلی التوراة و الإنجيل، لأن بعضهم كانوا منافقين كالصحابة العظام- و العياذ باللّه- و بعضهم كانوا مداهنين فی الدين كعوام الصحابة، فإنهم يتبعون رؤساءهم طمعا فی زخارف الدنيا فارتدوا عن الدين كلّهم إلّا أربعة أو ستّة فغيّروا خطاب اللّه، فكما أن التوراة و الإنجيل لا يعمل بهما أصلا كذلك هذا القرآن» إلی نهاية ما قاله و بهتاته و إفكه و عدوانه.

تناقض الآلوسی فی قوله الأدلة عندهم أربعة

المؤلف: أيها القارئ إذا كان الآلوسی يعترف أن الأدلة عند الشيعة أربعة فكيف يعود و يقول بعدم كون الكتاب دليلا عندهم و أنه لا يمكن الاستدلال به، فإذا كان لا يمكن أن يستدل به عندهم فكيف يا ترى صار من الأدلة لديهم كما يزعم هذا المتناقض الذی لا يعلم بأنه سيعاقب عن كلّ ما يكتب: ثُمَّ كانَ عاقِبَةَ الَّذِينَ أَساؤُا السُّواى أَنْ كَذَّبُوا بِآياتِ اللَّهِ وَ كانُوا بِها يَسْتَهْزِؤُنَ

[الروم: ۱۰] و كيف لا يكون دليلا عندهم و أنت تراهم يستدلّون به علی خصومهم فی إثبات آرائهم و أقوالهم، و لا يخفی بعد ذلك

سقوط قوله: (و القرآن عندهم لا- یلیق بالاستدلال به) لأن الشیعة یعتقدون کما تقدمت الإشارة إلیه أن القرآن الّذی هو بأیدی المسلمین الیوم هو المنزّل علی رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لم ینقص منه حرف، و لم یزد فیه حرف و التحریف فیه مخالف للضروری من مذهبهم الإسلامی، و من نسب إلیهم تحریفه فلا شک فی أنه مفتر علیهم کالآلوسی الذی لا یری محذورا و لا إثما فی ارتکاب الزور و البهتان ترویجا لسلعته الفاسدة، و نحن قد أدلینا علیک طوائف من الأحادیث مسجلة فی أصح الکتب لخصومهم تنادی بصراحة علی وقوع التحریف فیه و النقص منه.

و نحن نسأل الآلوسی عن تلک الأحادیث: أ هی للشیعة أم لخصومهم؟ و هل الشیعة تذکرها إلّا بالوهن و الشذوذ، و أنها من وضع الخرّاصین لوضوح ثبوتها فی صحاح أخصامهم، ثم لو صح ما زعمه الآلوسی من وقوع التحریف فیه لکان

الآلوسی و التشیع، ص: ۱۷۳

المحرّف له (الخلیفة) عثمان بن عفان (رض) لأنه هو الّذی أمر بجمعه و ترتیبه- کما اعترف به فی بعض کلماته علی ما تقدم فی أوائل الکتاب.

و أما قوله: (و علیه فلا یصح التمسک به علی مذهبهم).

فیقال فیه: إنه إنما لا یصح التمسک به علی مذهب الآلوسی الذی ثبت فی صحاح أئمته لا سیما عن إمامه عمر (رض) وقوع التحریف فیه و إسقاط الکثیر منه دون خصومه الّذین یعتقدون خلاف ذلک و یرون بطلانه.

و أما قوله: «لأنهم یزعمون أن نقلة هذا القرآن مثل ناقلی التوراة و الإنجیل».

فیقال فیه: إن الشیعة یقولون: إن الّذی جمع القرآن و رتبه کما أنزل اللّه تعالی هو أمیر المؤمنین علیّ بن أبی طالب علیه السّلام و هو الموجود الیوم بأیدی المسلمین، و لکن لما وصل إلی أیدی الآخرین کعثمان و غیره قدّموا و أخروا بعض الآیات المکّیة علی المدنیّة، فلم یکن ترتیبه فی جمعه حینئذ علی حسب ترتیبه فی النزول علی ما سجل ذلک السّیوطی فی إتقانه و غیره من مفسری أهل السنة و ذلک لا یعنی تحریفه إطلاقا.

و أما قوله: (کالصحابة العظام فإنهم یعتقدون فیهم أنهم منافقون).

فیقال فیه: سبحانک أللّهم من هذا الافتراء، فإن تعظیم أصحاب النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم العظام و صحبه الکرام و إجلال شخصیاتهم کاد أن یکون من الضروری فی مذهبهم، نعم یقولون کما یقول القرآن فی آیتی الانقلاب علی الأعقاب و المرود علی النفاق، و تقول الأحادیث المحمدیّة الصحاح [۱]: إن الصحابة انقسموا علی أنفسهم صنفین، صنف المؤمنین العدول، و صنف آخر غیر مؤمن و لا عادل، فانحازت الطائفة الأولی إلی علیّ علیه السّلام و الطائفة الأخری إلی غیره، فإذا کان قول الشیعة بهذا الانقسام فی أصحاب النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم تمسّکا بقوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و نزولا علی حدیثه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فیهم یعدّ ذنبا فالمسئول عنه کتاب اللّه و خاتم

---

[۱] و قد أشار إلی هذا الانقسام البخاری فی أبواب صحیحه فی أحادیث الحوض، و البطانتین، و لتتبعن سنن من کان قبلکم شبرا شبرا، کما مرّ علیک تبیانه فتذکر.

الآلوسی و التشیع، ص: ۱۷۴

الأنبیاء صلّی اللّه علیه و آله و سلّم إذ هما قالا و أخبرا بتکوین ذلک الانقسام بین صفوفهم و هما أعرف بهم من الآلوسی البعید الّذی کال لهم جمیعا و بلا استثناء من المدح و الثناء ما لا یستحقه منهم إلّا القلیل، فلیس للشیعة ذنب إذا قالوا بذلک الانقسام الّذی حکام اللّه فی کتابه و رسوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فی سنّته کما تقدم البحث عنه مستوفی، و لکن نفسه لم تسمح له بکشف الحقیقة و بیان الصواب خشیة أن ینقلع بذلک جذور ما ذهب إلیه، فإن المجاهرة بالحقائق المختبئة یقضی علی أمهات عقائده بالدمار و ینسف

ما بناه سلفه الراحل من أساسه: أَ تَخْشَوْنَهُمْ فَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ

[التوبة: ۱۳].

الآلوسی و التشیع، ص: ۱۷۵

الفصل الثامن بحوث فی الإمامة

لا اختلاف بین الشیعة فی أصل الإمامة

قال الآلوسی (ص: ۳۸): بعد أن ذکر أمورا تعدّ من المعلومات الأولیة من ارتداد جمهرة الصحابة علی أعقابهم بعد التحاق النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بالرفیق الأعلی، و عدم اعتبار الشیعة لناقلی الخبر من خصومهم المنحرفین عن أهل البیت علیهم السّلام قال: «و بین الشیعة إختلاف کثیر فی أصل الإمامة و تعیین الأئمة و عددهم، و لا یمکن إثبات قول من أقوالهم إلّا بالخبر، لأن کتاب اللّه لا اعتماد علیه و مع ذلک فهو ساکت عن هذه الأمور، فلو توقف ثبوت الخبر و حجیّته علی ثبوت ذلک القول لزم الدور الصریح و هو محال».

المؤلف: أولا: قوله: «و بین الشیعة إختلاف عظیم فی أصل الإمامة».

فیقال فیه: الشیعة لا یشکّون فی وجوب أصل الإمامة، لقوله تعالی:

کَتَبَ رَبُّکُمْ عَلی نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ

[الأنعام: ۵۴] و لا ریب فی أن الإمام من الرحمة، و قوله تعالی: إِنَّ عَلَیْنا لَلْهُدی

[اللیل: ۱۲] و الإمام من الهدی قطعا فیلزم، و فی القرآن یقول اللّه تعالی لعباده: یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا أَطِیعُوا اللَّهَ وَ أَطِیعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِی الْأَمْرِ مِنْکُمْ

[النساء: ۵۹] و هذه آیة ثالثة علی وجود من تجب إطاعته کإطاعة اللّه و إطاعة رسوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فی کلّ زمان، و الّذی یجب إطاعته کإطاعة اللّه و رسوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لا یکون إلّا الإمام المعصوم علیه السّلام و هو ثابت بنصّ کتاب اللّه.

أما ثبوته بحدیث رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم

ففی الصحیح المتفق علیه بین الفریقین، قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: (من مات و لم یعرف إمام زمانه مات میتة

الآلوسی و التشیع، ص: ۱۷۶

جاهلیة) [۱]

- أی میتة کفر- فکیف تختلف الشیعة فی أصل الإمامة و هی من الضروریات الأولیة عندهم، و قد رتب نبیّهم رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم علی التخلّف عنه أکبر محذور و هو المیتة الجاهلیة، نعم إنما اختلف فیه من مات و لم یعرف إمام زمانه مثله و غیره من القاسطین و الناکثین و المارقین و أضرابهم من المنافقین الّذین ماتوا و لیس فی عنقهم بیعة و خرجوا عن الطاعة، و کانوا یتبصبصون حول العروش و التیجان طمعا بزخارف الدنیا و حطامها، فلم یعترفوا بإمام الأمة من عترة النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فی عصورهم، و قد نصّ علی إمامته علیهم کتاب اللّه و السّنة المتواترة بین الأمة کما یأتی.

الشیعة لم تختلف فی تعیین الأئمة من أهل البیت علیهم السّلام

ثانیا: قوله: «و بینهم اختلاف فی تعیّین الأئمة».

فیقال فیه: الشیعة لا یختلفون فی تعیّین أئمتهم بعددهم و أسمائهم الّذین نصّ علیهم رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بالخلافة بعده.

و قد حکی ذلک جماعة من حملة الحدیث من أعلام أهل السنّة، و دوّنوه فی صحاحهم و مسانیدهم عن النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم کتمه عداوة للنبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و حقدا علی آله علیه السّلام و جحودا لما جاء به صلّی اللّه علیه و آله و سلّم.

ناقلوا الحدیث فی تعیین أئمة أهل البیت من أعلام أهل السّنة

فمنهم: حافظهم المعروف ابن أبی الفوارس فی أربعینه، و هو حدیث طویل نصّ فیه النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم علی أن أئمة الهدی بعد رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم إثنا عشر إماما، أولهم أمیر المؤمنین علیّ بن أبی طالب علیه السّلام و آخرهم المهدیّ علیه السّلام، و منهم شیخ الإسلام إبراهیم بن محمّد الحموینی فی مناقبه، و منهم شهاب الدین بن عمر الهندی فی مناقبه، و منهم عبد اللّه بن أحمد المعروف بابن الخشاب فی کتابه الّذی

---

[۱] أخرج هذا الحدیث الحمیدی فی جمعه بین الصحیحین صحیح مسلم و صحیح البخاری، و قد سجّلا نحوهما فی صحیحیهما کما مرّ ذکره فلتراجع.

الآلوسی و التشیع، ص: ۱۷۷

وضعه لبیان تاریخ تولّد أئمة أهل البیت النبویّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و منهم نور الدین علیّ بن محمّد المکّی المالکی المعروف بابن الصباغ فی فصوله المهمة، و منهم حافظهم الکبیر الگنجی محمّد بن یوسف بن محمّد فی کتابه البیان و قد طبق ما ثبت من النصوص الموجودة فی المهدی و آبائه علیهم السّلام علی ما تقول الشیعة، و منهم موفق ابن أحمد المکّی الحنفی فی مناقبه، و منهم قطب العارفین الزهری فی الفتوحات المکیة (ص: ۱۲۸) من الجزء الثانی من الیواقیت و الجواهر للعارف الشعرانی فی المبحث (۶۵) و غیر هؤلاء من مشاهیر حملة الحدیث من أهل السنّة، فراجع لیتجلی لک واضحا کذبه و زوره علی الشیعة بنسبته الاختلاف إلیهم فی تعیین أئمتهم بعددهم و أسمائهم أئمة الهدی و مصابیح الدجی من آل رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم.

نعم إنما خالفهم و اختلف فیهم هو و غیره من المنحرفین عنهم و المنقطعین إلی أعدائهم بغضا للنبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و آله علیهم السّلام و فی الحدیث الّذی أخرجه الحاکم فی مستدرکه (ص: ۱۴۹) من جزئه الثالث، و صححه علی شرط

البخاری و مسلم، قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: (النجوم أمان لأهل الأرض من الغرق، و أهل بیتی أمان لأمتی من الاختلاف، فإذا خالفتها قبیلة- اختلفوا فصاروا حزب إبلیس).

ثالثا: قوله: «و لا یمکن إثبات قول من أقوالهم بالخبر».

فیقال فیه: أولا: «إذا کان لا یمکن إثبات قول من أقوالهم بالخبر فلا یمکن أیضا إثبات قول من أقوال النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بالخبر، فإن صح هذا صح ذلک و هذا باطل و ذلک مثله باطل».

ثانیا: إن إثبات قولهم علیهم السّلام الّذی هو من قول رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بالخبر أولی من إثبات الأقوال التی ینسبها الدجالون إلی النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أمثال کعب الأحبار، و مروان بن الحکم، و معاویة بن أبی سفیان و یزعمون أنها أحادیث صادرة عنه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بهتانا و زورا، و کم من هؤلاء کذّبوا علی رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فنسبوا إلیه ما یتبرأ منه الدین الحنیف.

رابعا: قوله: «لأن کتاب اللّه لا اعتماد علیه».

الآلوسی و التشیع، ص: ۱۷۸

فیقال فیه: إن کان ثمة من لم یعتمد علی کتاب اللّه فی أحکام دینه فهم خصوم الشیعة الّذین قالوا فی الدین بالرأی و الهوی، و أنکروا أحادیث رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم تعصبا، و ضربوا بکتاب اللّه عرض الجدار بغیر هدی، و هذا هو الّذی فتح لهذا العدو و غیره من المضلّین باب تکفیر المؤمنین الّذین لا یقبلون أهواءهم و لا ینزلون عند مدّعیاتهم، و هو الّذی دعاه إلی أن ینبز الشیعة بالکفر و یعزو إلیهم النفاق، و هو الّذی أدی إلی اعتیاد الناس أن یأخذوا مسائل دینهم بدون وصلها بأصلها من کتاب اللّه و سنّة نبیّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و هذا لعمر إلهک هو القطع الفظیع لحبل اللّه و رسوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بین المؤمنین.

أما شیعة آل محمّد صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فإنهم ما برحوا یأخذون مسائل الدین و أحکام الشریعة من الثقلین کتاب اللّه و عترة نبیّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أهل بیته، و یواصلون أحکامهم بأصلها من حبل اللّه المتین و صراطه المستقیم، و لا یرجعون إلی غیرهم فی أقوالهم و أفعالهم مطلقا، و تشهد بذلک أعمالهم فی شتّی أدوارهم بمختلف أجیالهم.

خامسا: قوله: «فلو توقف ثبوت الخبر و حجیّته علی ثبوت ذلک القول لزم الدور»، فمدخول:

أولا- بالنقض، بأن نقول: لا یمکن إثبات قول النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم إلّا بالخبر، فلو توقف ثبوت الخبر و حجّیته علی ذلک القول لزم الدور، فما یکون جوابه هنا یکون هناک.

ثانیا: إن ثبوت الخبر من حیث هو لا یتوقف علی ذلک القول، و إنما الموقوف علیه هو الحجیّة و هو غیره، فحجیّة الخبر لا تتوقف علی ذلک القول الّذی أشار إلیه و زعم لزوم الدور فیه، و إنما تتوقف حجیّته علی الدلیل القطعی من الکتاب و العقل و الأخبار المتواترة و الإجماع القطعی لا منه کما توهمه.

سادسا: قوله: «و الأدلة عندهم کتاب و خبر».

فیقال فیه: لیس فی الشیعة من یقول بهذه المقالة، و إنما الموجود فی کتبهم، و المصرّح به فی أقوالهم المشهورة: أن الأدلة، کتاب، و سنّة، و إجماع،

الآلوسی و التشیع، ص: ۱۷۹

و عقل، فهو حرّف ذلک فوضع مکان السنّة (الخبر) لیوهم أن السّنة لیست من الأدلة عند الشیعة، فی حین أن السّنة عندهم هی: قول المعصوم علیه السّلام أو فعله أو تقریره، أما الخبر فهو الحاکی لها و هی الأخری غیره کما مرّ ذکره.

الإجماع و ما یعتبر فی حجیته عند الشیعة

قال الآلوسی (ص: ۳۸): «أما الإجماع فباطل أیضا، لأن کونه حجّة لیس بالأصالة بل لکون قول المعصوم فی ضمنه، فمدار حجیّته علی قول المعصوم لا علی نفس الإجماع، و ثبوت عصمة المعصوم و تعیّینه إما بخبره أو بخبر معصوم آخر فقد جاء الدور، و أیضا إجماع الصدر الأول أو الثانی یعنی قبل حدوث الاختلاف فی الأمة غیر معتبر، لأنهم أجمعوا علی خلافة أبی بکر و عمر (رض) و حرمة المتعة، و تحریف الکتاب، و منع میراث النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و غصب فدک من البتول، و بعد حدوث الاختلاف فی الأمة و تفرقهم بفرق مختلفة کیف یتصور الإجماع و لا سیّما فی المسائل الخلافیة المحتاجة إلی الاستدلال» إلی نهایة أساطیره.

المؤلف: أولا: قوله: «أما الإجماع فباطل».

فیقال فیه: إن أراد من بطلانه عدم صحة إطلاق الإجماع علی اتفاق الجماعة التی علم دخول المعصوم فیهم لوجود مناط الحجیّة فیه کما یعتقد الشیعة من عدم خلوّ عصر من العصور عن المعصوم علیه السّلام و قد تقدم ثبوت ذلک من طریق خصوم الشیعة علی سبیل القطع مما لا سبیل إلی إنکاره ففاسد جدا، لصحة إطلاق الإجماع علی مثل ذلک شرعا و لغة، و فی القرآن یقول اللّه تعالی:

وَ أَجْمَعُوا أَنْ یَجْعَلُوهُ

[یوسف: ۱۵] و المجمعون یومئذ هم أخوة یوسف علیه السّلام لا غیرهم.

و فی اللّغة: أجمع القوم علی الأمر اتفقوا علیه، و یطلق علی الکثیر و القلیل فالموضوع له (الإجماع) فی أصل وضع اللّغة هو ما یعم الکثیر و القلیل لا خصوص الأخیر، و إن أراد من بطلانه عدم کونه اصطلاحیا ففاسد أیضا، لأنه إنما یکون باطلا علی مذهب مخالفی الشیعة القائلین بأن الإجماع هو اجتماع جمیع

الآلوسی و التشیع، ص: ۱۸۰

علماء الأمة علی أمر أو أمور فی وقت واحد و إن کان فیهم من لا دلیل علی اعتبار قوله، بل و إن قام الدلیل علی عدم اعتباره بأن کان من الکاذبین أو المنافقین أمثال المنقلبین علی الأعقاب و المتمردین علی النفاق فی المدینة، کما دلّ علیه کلّ من آیة الانقلاب علی الأعقاب و المرود علی النفاق، و حدیث الحوض و البطانتین المرویّین فی الصحیحین و غیرهما من الصحاح عندهم.

أما فی اصطلاح الأصولیّین من الشیعة فیکفی فی تحققه اتفاق طائفة من علماء الشیعة علی أمر دینی علم دخول قول المعصوم علیه السّلام فی أقوال المجمعین، بحیث یکون دلالته علیه بالتضمن، و إن أراد من بطلانه عدم حجیّته فأشدّ فسادا من سابقیه، إذ کیف لا یکون حجّة و قد تضمن قول المعصوم علیه السّلام الّذی لا یجوز علیه الخطأ، و إنما لا یکون حجّة إجماع من خلا إجماعهم من قول المعصوم علیه السّلام و دخل فیه الدجالون و المنافقون کما تقدم منا ذکره مفصلا.

عصمة الأئمة من أهل البیت النبویّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ثابتة بالأدلة الثلاثة

ثانیا: قوله: «و ثبوت عصمة المعصوم و تعیینه إما بخبره أو بخبر معصوم آخر فقد جاء الدور».

فیقال فیه: أما عصمة الأئمة من أهل البیت علیهم السّلام فلیست بأخبارهم و إن کانت لعمر الحق تکفی فی إثباتها عند من عرفهم علیهم السّلام حق معرفتهم، و لکننا نبرهن علی عصمتهم بالأدلة القاطعة و البراهین السّاطعة من المجمع علیها بین الفریقین من الکتاب و السنّة و العقل التی یجب علی کلّ من الفریقین الوقوف عندها و النزول علی حکمها، و لا محیص لهما عن الأخذ بها و العمل علی طبقها و التی لا یجحدها إلّا الّذی لربّه کنود.

أما من الکتاب فآیات، منها قوله تعالی: یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا أَطِیعُوا اللَّهَ وَ أَطِیعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِی الْأَمْرِ مِنْکُمْ

[النساء: ۵۹] فإنه یفید عصمة أولی الأمر، و تلک قضیة وحدة السّیاق و تساوی المتعاطفات فی الحکم، و ذلک لأن النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم معصوم فوجب عصمة أولی الأمر، و أولوا الأمر فی منطوقها لا ینطبقون علی غیر الأئمة من آل رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فهم صغراها و کبراها، فإن غیرهم

الآلوسی و التشیع، ص: ۱۸۱

لم یکن معصوما بالإجماع، و قد اعترف الفخر الرازی فی تفسیر هذه الآیة من تفسیره الکبیر و غیره من أعلام أهل السّنة بأن الآیة تفید عصمة أولی الأمر لأن من تجب طاعته کطاعة اللّه و رسوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم یجب أن یکون معصوما علی أساس أن اللّه تعالی أمر بطاعته علی سبیل الجزم و الإطلاق، و من أمر اللّه بطاعته علی سبیل الجزم و الإطلاق یجب أن یکون معصوما، فأولوا الأمر فی منطوقها معصومون فهی لا تفید إلّا عصمة الأئمة من البیت النبویّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لا سواهم لوضوح بطلان عصمة غیرهم من الأمة إجماعا و قولا واحدا.

و منها، قوله تعالی: وَ مِمَّنْ خَلَقْنا أُمَّةٌ یَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَ بِهِ یَعْدِلُونَ

[الأعراف:

۱۸۱]، و تقریب الاستدلال بهذه الآیة علی عصمة الأئمة من البیت النبویّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم هو: أنهم علیهم السّلام یهدون بالحق و به یعدلون و لو بقرینة إطلاقات أحادیث السّفینة، و باب حطّة، و النجوم، و

حدیث: (فلیتولّ علیّا و ذریته من بعدی، فإنهم لن یخرجوکم من باب هدی و لن یدخلوکم باب ضلالة)

کما مضی، فترک التفصیل مع إطلاق الحکم بأنهم یهدون إلی الحق مطلقا دلیل علی عصمتهم، و بعبارة أخری أن کونهم یهدون بالحق مطلقا یجب أن یکون ذلک فی سائر أوقاتهم و فی مختلف أحوالهم و تلک قضیة إطلاق الآیة و هذا هو معنی عصمتهم، و أنهم لا یقولون إلّا الحقّ و إلّا لم تکن من الهدایة بالحق فی شیء، و قد ثبت أنها من الهدایة به مطلقا فثبت أنهم معصومون.

فأهل البیت علیهم السّلام یهدون بالحقّ و به یعدلون مطلقا، و کلّ من یهدی بالحق مطلقا مصیب مطلقا، و کلّ مصیب معصوم، فالنتیجة من هذا الشکل المنطقی أن أهل البیت النبویّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم معصومون، و دلیل صغری القیاس قطعی، و أما کبراه فلأنه لو جاز علیهم الخطأ لجاز علیهم الضلال خطأ و لا شیء من الضلال خطأ، یکون من الهدی بالحقّ، و قد ثبت أنهم یهدون بالحقّ مطلقا فثبت أنهم معصومون علیهم السّلام.

و منها، قوله تعالی: فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّکْرِ إِنْ کُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ

[النحل: ۴۳] و وجه الاستدلال بهذه الآیة هو: أن المراد من أهل الذکر فی منطوقها خصوص

أهل العلم و أهل البیت النبویّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم هم المعنیون به دون الآخرین، و ذلک لأن وجوب السّؤال یستلزم وجوب الجواب و وجوب الجواب، یستلزم وجوب العمل مطلقا، و وجوب العمل مطلقا بجواب المسئول یقتضی عصمته، و ذلک لأنه لو لم یکن المسئول معصوما لأجاب بالخطإ و لا شیء من الخطأ یجوز العمل به، و من حیث أنه یجب العمل بالجواب مطلقا کما یقتضیه إطلاق الآیة علمنا أنهم معصومون، و لا قائل من الأمة بعصمة غیرهم علیهم السّلام إطلاقا.

و إن کنت فی شک مما أدلینا علیک فدونک السنّة المتفق علیها بین الفریقین فإنها توضح لک ما عسی أن تجده فی الآیات من الإجمال علی عصمة عترة النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أهل بیته علیهم السّلام.

دلالة السنّة علی عصمة الأئمة من البیت النبویّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم

فمن السنّة روایات: منها حدیث الثقلین المتواتر نقله عن نیف و ثلاثین صحابیا علی روایة الترمذی فی سننه الصحیحة، و قد اعترف الآلوسی بإجماع الفریقین علی ثبوت صدوره و صحته عن النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فهو من الأدلة القطعیة علی إثبات عصمتهم علیهم السّلام و هو الّذی یکشف لک غامض ما فی الکتاب من الآیات التی ترمز إلی عصمتهم علیهم السّلام من

قوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: (إنّی مخلّف فیکم الثّقلین کتاب اللّه و عترتی أهل بیتی، إن تمسّکتم بهما لن تضلّوا أبدا، و لن یفترقا حتی یردّا علیّ الحوض).

و هو نصّ صریح فی عصمتهم علیهم السّلام ذلک لأن أهل البیت مع القرآن دائما، و کلّ من کان مع القرآن دائما مصیب دائما، و کل مصیب دائما معصوم، فالنتیجة من هذا القیاس أن أهل البیت علیهم السّلام معصومون؛ و ذلک لأن أهل البیت یأمرون بالصواب مطلقا، و کلّ من یأمر بالصواب مطلقا معصوم فأهل البیت معصومون، و دلیل الصغریّین من القیاسین حدیث الثقلین، أما دلیل الکبریّین: فلأنه لو جاز علیهم الخطأ لفارقوا القرآن، إذ لا شیء من القرآن بخطإ، و من حیث أنهم لم یفارقوا القرآن أبدا علمنا أنهم معصومون، و لأنه لو جاز علیهم الخطأ لجاز التمسک بهم فی الأمر بالخطإ، و لا شیء من الخطأ یجوز التمسک به مطلقا، و لمّا

علمنا وجوب التمسک بهم مطلقا من ظاهر إطلاق الأمر علمنا أنهم معصومون علیهم السّلام و حسبنا من السنّة هذا القدر لأنّا لو أردنا استقصاء ما جاء من الأحادیث فی عصمتهم علیهم السّلام لضاق به الکتاب.

دلالة العقل علی عصمة الأئمة من أهل البیت علیهم السّلام

أما العقل فتقریره من وجوه.

الأول: إنّ الحاجة لنصب الإمام بعد النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم إنما هو جواز الخطأ من الأمة، لأن غیر المعصوم مطلقا قد یخطئ فیحصل بسبب ذلک الجهل و الضلال فی کثیر من الأحکام المتعلقة بأمور الدین و الدنیا، فلو جاز الخطأ علی الإمام أیضا لاحتاج إلی إمام آخر فیتسلسل أو یدور و هما محالان عقلا، فلا بد أن ینتهی إلی إمام لا یجوز علیه الخطأ و هو الإمام فی الأصل.

الثانی: إن الأئمة حافظون للشریعة و قوامون بها، فیجب أن یکونوا معصومین لأن غیر المعصوم یخطئ فیؤدّی خطأه إلی عدم إقامتها علی الوجه الّذی أمر اللّه به، کما أن الاجتهاد یخطأ فیؤدی إلی إضاعتها لا حفظها و رعایتها، و من حیث أن حفظها واجب فالعصمة أیضا واجبة، و لیس فی الأمة من یدّعی العصمة لغیر العترة من آل النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فوجب أن یکونوا هم الأئمة المعصومین علیهم السّلام لا سواهم.

الثالث: لو کان الإمام یخطأ لوجب الإنکار علیه، و هو مناف لأمر الطاعة فی قوله تعالی: وَ أُولِی الْأَمْرِ مِنْکُمْ [النساء: ۵۹] و قد تقدم أن تخصیص الآیة بغیر المعصیة غیر ممکن؛ و ذلک لأن المعصیة لا تعرف إلّا من طریقه، فلو فعل شیئا أو أمر به وجبت إطاعته سواء أ کان ذلک فی الواقع واجبا أو حراما، أما الأول فواضح، و أما الثانی فلدلالة الأمر علی الوجوب اللازم إطاعته فیه، و اللّازم باطل فتجب عصمته مع أن الآیة صریحة فی الإطلاق و آبیة عن التخصیص، علی أنه موجب للتفکیک بین المتعاطفات من غیر دلیل و هو باطل، کما أن الإمام لو عصی لانحطّت بذلک درجته فیکون أقل درجة من العوام، لأن عقله أقوی و معرفته باللّه أکثر و عقابه أعظم و هذا باطل لا یجوز علی الإمام مطلقا.

الآلوسی و التشیع، ص: ۱۸۴

ثالثا: قوله: «أو بخبر معصوم آخر فقد جاء الدور».

فیقال فیه: لا دور فی إخبار المعصوم بعصمة معصوم آخر، و ذلک لعدم التوقف من الجانبین فی شیء، لأن الّذی أخبر بعصمتهم هو النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فعصمتهم موقوفة علی إخبار النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و عصمته صلّی اللّه علیه و آله و سلّم موقوفة علی إخبار اللّه تعالی بعصمته صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لا علی إخبارهم علیه السّلام لکی یستلزم الدور، هذا کله من جهة النصّ الشرعی، أما من جهة العقل فلا دور مطلقا لأن المعصوم الّذی أخبر بعصمة معصوم آخر قد ثبتت عصمته بدلیل العقل لا بإخبار المعصوم، و لو کان خبر المعصوم بعصمة معصوم آخر یستلزم الدور- کما زعم- لکان إخبار اللّه تعالی بعصمة نبیّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أیضا یستلزم الدور و بطلانه واضح، نعم إنما یلزم الدور فی اعتبار خلافة المستخلفین بعد رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و ذلک لأن اعتبار خلافتهم موقوف علی اعتبار قول من أجمعوا علیهم، فلو توقف اعتبار قولهم علی اعتبار خلافتهم لزم الدور و علی عکسه کذلک دور صریح.

إجماع الصدر الأول و ما فیه

رابعا: قوله: «أیضا إجماع الصدر الأول و الثانی- یعنی قبل حدوث الاختلاف فی الأمة-»، فباطل من وجهین:

الأول: إن أول إختلاف حدث فی الأمة و منه نشأت الاختلافات بینهم هو الاختلاف الّذی حدث یوم السّقیفة (سقیفة بنی ساعدة) الّذی کثر فیه اللّغط و النّزاع، و قام فیه علی ساق یبتغون بذلک عرض الحیاة الدنیا فانتزعوا الأمر من أهله اختلاسا، و قول الآلوسی: (و قد أجمعوا علی خلافة أبی بکر) کذب و انتحال لا أصل له إذ کیف یا تری أجمعوا علیه- لو سلّمنا جدلا صحة مثل هذا الإجماع- و قد تخلّف عن بیعتهم عیون الصحابة و أفذاذهم و فی طلیعتهم إمام الشیعة و سیّد أهل البیت علیهم السّلام أمیر المؤمنین علیّ بن أبی طالب علیه السّلام فإنه علیه السّلام لم یبایع أحدا منهم قط، و تخلّف عنها سعد بن عبادة فإنه لم یبایع أحدا من أبی بکر و عمر (رض) حتی قتل غیلة بحوران علی ما سجّل ذلک کلّ من جاء علی ذکره من أهل التاریخ و السیرة کالطبری و ابن الأثیر فی تاریخیهما و

غیرهما من مؤرخی أهل

الآلوسی و التشیع، ص: ۱۸۵

السنّة، کما تخلّف عنها قومه من الخزرج و جماعة من قریش، و إنما بایعه الخلیفة عمر (رض) الّذی کان السّابق إلیها و المحرّک الکبیر فیها، و وافقه علی ذلک جماعة من أحلاس الدنیا و طلّاب أطماعها، فلم یکن هناک إجماع و لا بعض إجماع.

و معلوم أنه بعد ما استتب الأمر لهم و تربعوا علی ذلک الدست الّذی خصّه اللّه لولیّه علیه السّلام لا لهم، أخذوا یطاردون الّذین تخلّفوا عن بیعتهم فأجبروهم علی الدخول معهم حتی قتلوا الصحابی الکبیر مالک بن نویرة و جماعة من قومه إزاء أطماعهم، و لم یمتنع عنها إلّا علیّ علیه السّلام و بنو هاشم و سعد فما استطاعوا علی قهره لکثرة أقوامه من الخزرج فخافوا فتنتهم فراجع (ص: ۳۴۲) من استیعاب ابن عبد البر من جزئه الثانی، (ص: ۹) من الإمامة و السیاسة للمؤرخ الکبیر عند أهل السنّة عبد اللّه بن مسلم بن قتیبة من جزئه الأول، و (ص: ۱۸۸) من تاریخ الخمیس من جزئه الثانی، و آخر (ص: ۳۷) من صحیح البخاری من جزئه الثالث فی باب غزوة خیبر من کتاب المغازی، لتعلم ثمة کیف ینعقد إجماع مثل هذا و قد تخلّف عنه وجوه أصحاب النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و أهل بیته علیهم السّلام و دخل الباقون فیما دخل فیه الأولون- علی فرض دخولهم- کرها و قهرا.

و إنما یصح لو صح شیء من ذلک إذا دخلوا فیما دخل فیه الأکثر علی فرضه طوعا و رغبة، علی أن احتمال رجوع المتقدم قبل دخول المتأخر موجب لانحلال الإجماع لو کان ثمة إجماع و لو من بعضهم، ثم کیف یصح هذا الإجماع و فی المجمعین أقوام مردوا النفاق و انقلبوا علی الأعقاب، و فیهم بطانة الشرّ کما اقتص بذلک خبرهم القرآن و أخبر النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بوجودهم بأفصح بیان، فأی أثر یا تری لهذا الإجماع الملفق من هؤلاء فی إثبات خلافتهم (رض) أجل و أی دلیل دلّهم علی اعتبار قول عمر (رض) و من وافقه علیه إذ لیس فی کتاب اللّه آیة و لا فی السنّة روایة تدل علی اعتبار أقوالهم فی شیء.

و لو فرضنا جدلا أن الخلافة فرع من الفروع و لیست بأصل من أصول الإسلام- کما یزعمون- فلا یجوز للأمة أو لآحادها أن تشرّع أحکاما و فروعا من عند أنفسهم، فهل یا تری أنهم شرکاء اللّه فی تشریع أحکامه من حلاله و حرامه

الآلوسی و التشیع، ص: ۱۸۶

و سائر أحکامه؟ أو یا هل تری قصّر النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فی تبلیغ رسالته صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فترک دینه ناقصا لیکمّلوه بإجماعهم، و القرآن یقول: الْیَوْمَ أَکْمَلْتُ لَکُمْ دِینَکُمْ وَ أَتْمَمْتُ عَلَیْکُمْ نِعْمَتِی وَ رَضِیتُ لَکُمُ الْإِسْلامَ دِیناً

[المائدة: ۳].

و قد ثبت فی صحاح القوم أن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم وقف فیهم موقفا بیّن لهم جمیع ما یحتاجون إلیه إلی یوم القیامة، و ثبت بالإجماع

قوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: (حلال محمّد صلّی اللّه علیه و آله و سلّم حلال إلی یوم القیامة، و حرامه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم حرام إلی یوم القیامة)

و لیس فی الأمة من یجهل حدوث بیعتهم لأبی بکر (رض) فی السّقیفة بعد وفاة النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و عدم کونها من دینه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و لو کانت من دینه أو هداه لبیّنها رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم قطعا، و لحثّ الأمة علی اعتناقها و المسارعة إلیها کما أمرهم بالبیعة لعلیّ علیه السّلام فی یوم الغدیر، و أوجب علیهم المسارعة إلی التسلیم علیه بإمرة المؤمنین کما دلّت علیه أحادیث الفریقین المتواترة.

بل لو کانت بیعة السّقیفة من الدین لدلّ النّاس علیها و لأقام أبا بکر (رض) علما فی حیاته صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لئلّا یقع الاختلاف بینهم بعد وفاته، و کیف یرضی رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أن یترک شیئا یعلم أنه من دینه بل فی ترکه ذهاب الأحکام و درس الشریعة و تعطیل الحدود و لا یبیّنه لهم أو یوکل أمره إلیهم مع ما هم علیه من إختلاف الطباع و تضارب الآراء و

تصادم الأهواء و جهلهم بالصالح و غیره، و یخالف بذلک ربّه حیث یقول تعالی فی الآیة (۱۲۳) من سورة هود: وَ إِلَیْهِ یُرْجَعُ الْأَمْرُ کُلَّهُ [هود: ۱۲۳] و هو یفید أن أمر الخلافة و غیره یعود إلیه تعالی لا لغیره مطلقا، لا سیّما إذا لا حظنا کلمة (کلّ) فی الآیة- و التی ستتلی علیک بعدها- الدالّة علی الاستغراق و الاستیعاب.

فلیس لهم و لا من حقّهم أن ینصّبوا لأنفسهم إماما و یخالفوا اللّه و رسوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فی ذلک، و قال تعالی: یَقُولُونَ هَلْ لَنا مِنَ الْأَمْرِ مِنْ شَیْءٍ قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ کُلَّهُ لِلَّهِ

[آل عمران: ۱۵۴] و لا شک فی أن أمر التکوین و التشریع فی الآیتین یرجع إلی اللّه تعالی وحده لا شریک له فی ذلک من أحد من العالمین أجمعین، و منه أمر الإمامة فإنه من أعظم الأمور و علیه تبتنی مصالح العباد و البلاد الدینیة و الدنیویة، و ذلک کلّه للّه وحده لیس لأحد أیّا کان نفیه أو إثباته إطلاقا، ألا

الآلوسی و التشیع، ص: ۱۸۷

تراه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بأمّ العین قد أقام سیّد أهل بیته صلّی اللّه علیه و آله و سلّم إمام الشیعة علیّا إماما و هادیا علیه السّلام علیهم فی ذلک الیوم لئلا یختلفوا فیه من بعده، و قد بایعه جمیع المهاجرین و الأنصار و کانوا یومئذ یزیدون علی عشرین و مائة ألف.

و منهم هذا الّذی یزعم الآلوسی إجماع أهل السّقیفة علیه حتی قال (الخلیفة) عمر (رض): (بخ بخ لک یا أبا الحسن لقد أصبحت مولای و مولی کلّ مؤمن و مؤمنة) علی ما سجّله الحافظ الخوارزمی فی مناقبه ص: (۹۴) و (۹۷) و الخطیب البغدادی فی تاریخ بغداد ص: (۲۹۰) من جزئه الثامن و غیرهما من حفاظ أهل السّنّة و أعلامها، و هی من الشواهد الواضحة علی إمامة علیّ علیه السّلام و مبایعة القوم له علیه السّلام بالخلافة فی ذلک الیوم، و لکن بعد هذا غلب الهوی لحبّ الرئاسة و حمل عمود الخلافة فتجاوزوا بها إلی غیره للمال الکثیر و الجاه العظیم و الغل الثابت فی قلوب جماعة للأمیر علیه السّلام.

و جملة القول: إنه لیس بالممکن و لا بالمعقول أن یترک النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أمته تأخذ فی شعاب الجهل و تسلک أودیة الضلال بعده- علی قرب عهدهم بالکفر- و لا ینصّب علیهم من یقوم مقامه فی غیبته الدائمة، کما لا یعقل أن یحیل أمر ذلک إلیهم مع علمه بأن ذلک سیکون معرّضا للفتن و الخلاف لاختلافهم فی المیول و الاتجاهات، لا سیّما أن المرأ حریص علی حبّ الجاه العریض و حبّ الإمارة، کما لا یرضی لأمته إمامة الجاهل بأحکام شریعته فیحکم فیها بالرأی و النظر، فهذا ابن حجر یحدّثنا فی صواعقه فی الفصل الثالث من الباب الأول الّذی عقده لخلافة أبی بکر (رض) ص: (۱۶) [۱] عن میمون بن مهران، قال: کان أبو بکر إذا ورد علیه الخصم نظر فی کتاب اللّه فإن وجد فیه ما یقضی بینهم قضی به، و إن لم یکن فی الکتاب [۲] و علم من رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فی ذلک الأمر سنّة قضی بها، فإن أعیاه

---

[۱] من الطبعة الجدیدة التی کانت سنة ۱۳۷۵ ه و قد ناقشنا ابن حجر الحساب بدقة فی کتابنا (نقض الصواعق المحرقة لابن حجر) و أرجعنا کل طعنة من طعناته إلی نحره، یجدر بالباحثین الوقوف علیه.

[۲] کیف یصح نسبة خلو الکتاب من ذلک و اللّه تعالی یقول فی وصف کتابه: وَ نَزَّلْنا عَلَیْکَ الْکِتابَ تِبْیاناً لِکُلِّ شَیْءٍ وَ هُدیً وَ رَحْمَةً وَ بُشْری لِلْمُسْلِمِینَ

کما فی الآیة (۸۹) من سورة النحل، فتأمل.-

الآلوسی و التشیع، ص: ۱۸۸

خرج فسأل المسلمین، و إن أعیاه ذلک جمع رءوس الناس و خیارهم و استشارهم، فإن أجمع أمرهم علی رأی قضی به، و کان عمر یفعل ذلک.

و نحن نقول لو لم یجتمع رأیهم علی شیء فما ذا تراه یصنع فهل یتوقف؟ و فی توقفه هضم الحقوق و تعطیل القوانین و فساد سوق

المسلمین، أو تراه یقول و یقولون برأیهم ما یشاؤون و شاء لهم الهوی و به هدم الدین و تحلیل حرامه و تحریم حلاله.

أ رأیت کیف یجب أن نقول بعصمة الإمام و أنه یجب أن یکون عالما بجمیع الأحکام لأن به تحفظ الشریعة و یصل به کلّ ذی حقّ فی کتاب اللّه إلیه حقّه، لذا تری إمام الشیعة علیّا علیه السّلام الّذی نعتقد أنه هو الخلیفة بعد رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم قد تأخر عن بیعتهم، فهذا البخاری یقول فی آخر ص: (۱۲۳) من صحیحه فی باب فرض الخمس من جزئه الثانی، و فی ص: (۳۸) من صحیحه فی باب غزوة خیبر من جزئه الثالث:

(إن فاطمة ابنة رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم سألت أبا بکر بعد وفات رسول اللّه أن یقسّم لها میراثها ما ترک رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم مما أفاء اللّه علیه، فقال لها أبو بکر: إن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم قال: لا نورّث ما ترکناه صدقة، فغضبت فاطمة بنت رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فهجرت أبا بکر، فلم تزل مهاجرته حتی توفیت، و عاشت بعد رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ستّة أشهر، فلما توفیت دفنها زوجها علیّ لیلا و لم یؤذن بها أبا بکر و صلّی علیها، و کان لعلیّ من الناس وجه حیاة فاطمة فلما توفیت استنکر علیّ وجوه الناس فالتمس مصالحة أبی بکر و مبایعته، و لم یکن یبایع تلک الأشهر).

و إنما أوردناه بطوله لتعلم ثمة تأخر علیّ علیه السّلام عن بیعتهم، و یقول النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فیما أخرجه الحاکم فی مستدرکه ص: (۱۱۹) من جزئه الثالث، و الذهبی فی تلخیصه و

قد صححاه علی شرط البخاری و مسلم: (علیّ مع الحقّ و الحقّ مع علیّ)

و

أخرج الحاکم أیضا فی ص: (۱۲۵) من مستدرکه من جزئه الثالث عن النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أنه قال: (تکون بین الناس فرقة و اختلاف، فیکون هذا و أصحابه علی الحقّ- و أشار إلی علیّ-)

و هو یفید أن الحقّ فی جانب علیّ علیه السّلام فی جمیع قضایاه، لأن کلمة (الحقّ) اسم جنس قد دخله الألف و اللام فهو یفید العموم مطلقا عند علماء الأصول من المسلمین أجمعین.

الآلوسی و التشیع، ص: ۱۸۹

فالشیعة لمّا رأت تخلّف إمامهم علیه السّلام عن تلک البیعة و علمت أن الحق فی تأخره علیه السّلام عنها بما سجّله لهم حفاظ أهل السنّة عن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم من أن الحق فی جانب علیّ علیه السّلام عند إختلاف الناس علموا أن بیعتهم لیست حقّة و باطلة، و أما دعوی مبایعته علیه السّلام لهم فباطلة لأمرین:

الأول: لیس فی حدیث البخاری ما یدلّ علی مبایعته لهم غیر

قوله علیه السّلام لأبی بکر (رض): (موعدک العشیة للبیعة)

من حدیثه فی باب غزوة خیبر عن عائشة لا سیّما مع اشتماله علی لفظ المصالحة و هی لیست من البیعة فی شیء، و لو سلّمناه جدلا فهو معارض بحدیثها الآخر فی باب فرض الخمس الخالی مما لفقته فی حدیثها فی باب غزوة خیبر من أمر المصالحة و البیعة، و الترجیح فی جانب حدیثها فی باب فرض الخمس لأنه متفق علیه بین الفریقین، فیسقط حدیثها فی باب غزوة خیبر لأجله.

الثانی: لو سلّمناه باطلا فلا حجّة فی حدیث البخاری و لا فی غیره مما لم یتفق علیه الفریقان فهو ساقط لا حجّة فیه مطلقا، و بعد فهل یا تری کانت خلافتهم باطلة فی تلک المدّة ثم صارت حقّة؟ و کیف یا تری کان عملهم فی أیام خلافتهم الباطلة؟

الناس کلهم تابعون لتصرف الشارع بهم

الوجه الثانی: إن النّاس کلّ النّاس تابعون لتصرف الشارع بهم، فلیس لهم جمیعا فضلا عن بعضهم أن یتصرفوا فی أی أمر من أمورهم إطلاقا، سواء أ کان متعلقا بأمور معاشهم أو معادهم سلبا و إیجابا، فلیس لهم أن یجعلوا من یتصرف فی شئونهم الخاصة و العامة فی

أموالهم و أعراضهم و أنفسهم، لأن اللّه تعالى يقول: اتَّبِعُوا ما أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَ لا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِياءَ [الأعراف: ۳] و يعنى هذا أنه لا يجوز إتباع غير ما أنزل اللّه، و أن كلّ من اتّبع غير ما أنزل اللّه فقد اتّبع من دونه أولياء، و من اتّبع من دون اللّه أولياء مشرك.

فإذا كان إعتقاد الشيعة بطلان خلافة الخلفاء (رض) يعدّ ذنبا فالمسئول عن

الآلوسی و التشیع، ص: ۱۹۰

ذلك كتاب اللّه و سيّد الأنبياء صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و علىّ سيّد الأوصياء عليه السّلام و ما كان للشيعة أن يخالفوهم فى شىء أبدا.

أما كتاب اللّه فقد مرّت عليك آياته البيّنات الحاكمة بأنه ليس للناس من الأمر شىء و إنّ الأمر كلّه للّه، و لا شك فى أن أمر الإمامة من أهم الأمور فيرجع أمرها إلى اللّه تعالى وحده، و قد أمر اللّه نبيّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم بأن ينصّب عليّا عليه السّلام إماما من بعده، و جعله هاديا لأمته فى أحاديث التى سجّلها حفاظ أهل السنّة فى صحاحهم و دونوها فى مسانيدهم، و قد مرّت عليك شذرة منها آمن بها قوم و جحدها قوم آخرون، فهى مقدمة على الإجماع المدّعى لأبى بكر (رض) فى السّقيفة و هى أحق بالاتباع منه لو كان ثمة إجماع، و أما رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فقد أودع فى الأمة الثّقلين كتاب اللّه و عترته أهل بيته عليهم السّلام و أمر النّاس بالتمسك بهما، و رتّب الضلال على المنحرفين عنهما، و نهى أشدّ النهى عن التقدم عليهما و التأخر عنهما، و حكم بأنهما لن يفترقا حتى يردا عليه الحوض فنصّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم نصّا واضحا جليّا على خلافة علىّ و الأئمة الأحد عشر من بعده عليه السّلام و لم ينصّ على خلافة المستخلفين بعده بإجماع الأمة، و لم يكن واحدا ممن زعم الآلوسى إجماع أهل السقيفة عليه من عترته أهل بيته صلّى اللّه عليه و آله و سلّم إطلاقا.

أما أمير المؤمنين علىّ عليه السّلام فإنه لم يبايع أحدا منهم، فلو كانت خلافتهم حقّة لكان أول المبادرين إليها لما مرّ عليك قول رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: (علىّ مع الحقّ و الحقّ مع علىّ يدور معه حيث دار)

و من حيث أنه تخلّف عنها و لم يبادر إليها علمنا بطلانها.

أما خلافة عمر (رض) فقد كانت بالنصّ من أبى بكر (رض) عليه، و هذا ما دعا (الخليفة) عمر (رض) يوم السّقيفة إلى أن يبادر إلى بيعته (رض) و يسبق الآخرين بها، و إن وصفها بعد ذلك: (بأنها فلتة وقى اللّه المسلمين شرها)، و رتب القتل على من عاد إلى مثلها، على ما سجّله الهيتمى فى (ص: ۳۴) من صواعقه فى الشبهة السّادسة من شبهاته، أما الأمة فما أجمعت على الأول (رض) منهم فضلا عن الثانى (رض) فأبو بكر (رض) كما ترى قد نصّبه (الخليفة) عمر (رض)

الآلوسی و التشیع، ص: ۱۹۱

فهو خليفة له (رض) لا لرسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و أما عمر (رض) فبالطبع هو خليفة أبى بكر (رض) و يرشدك إليه أنهم لما وجدوا أن قولهم لعمر (رض)، خليفة خليفة رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم يطول قالوا له أنت أمير المؤمنين، قال: نعم أنتم المؤمنون و أنا أميركم [۱].

فرسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم لم يستخلف أحدا منهم من بعده بإجماع الفريقين، أما الشيعة فواضح، و أما أهل السنّة فقد حكى هذا الإجماع عنهم النواوى فى شرحه لحديث مسلم ص: (۱۲۰) من جزئه الثانى فى باب الاستخلاف، و تركه من صحيحه عند قول عمر بن الخطاب (رض) لما قيل له: (ألا تستخلف؟ فقال: فإن أستخلف فقد استخلف من هو خير منّى- يعنى أبا بكر- و إن أترككم فقد تركك من هو خير منّى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم).

قال النواوى: (و فى هذا الحديث دليل أن النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم لم ينصّ على خليفة و هو إجماع أهل السّنة) و من هذا تفقه أن كلّ واحد من (الخليفتين) (رض) قد خالف رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فى فعله و قوله، أما أبو بكر (رض) فقد

استخلف عمر (رض) و أما عمر (رض) فقد خالف رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و خالف أبا بكر (رض) لأنه جعل الأمر شورى فى ستّة نفر لا يزيدون واحدا و لا ينقصون، لذا فإن الشيعة تقول: إن كان ترك الاستخلاف حقّا كان فعله باطلا، و إن كان فعله حقّا كان تركه باطلا فإن قالوا بالأول- و هو قولهم- لزم أن يكون استخلاف أبى بكر لعمر (رض) باطلا و إن قالوا بالثانى لزمهم أن يلصقوا الباطل بالنبيّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم لأنه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ترك الاستخلاف فيما يزعمون، و أيّا قالوا فهو دليل على بطلان خلافتهما معا.

---

[۱] أخرجه الهيتمى فى صواعقه ص: (۸۸) فى الفصل الثالث من الباب الرابع الّذى عقده فى خلافة عمر (رض) قال: و قيل إن أول من سمّاه به المغيرة بن شعبة، و هذا الأخير معروف فى عدائه و بغضه لأمير المؤمنين علىّ عليه السّلام.

الآلوسى و التشيع، ص: ۱۹۳

الفصل التاسع حليّة المتعة

عقد المتعة كان حلالا على عهد النبيّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و لم يحرّمه مطلقا

خامسا: قوله: «و قد أجمعوا على حرمة المتعة».

فيقال فيه: إن أردت أيها القارئ أن تعرف الكذب الصريح فأنظر إلى قول هذا، فإن أحدا من أعلام أهل السنّة لم يقل إن الصحابة الأولين أجمعوا على حرمة المتعة و قد نزل بها كتاب اللّه على مرأى منهم، و جاءت بها السنّة القطعية على مسمع منهم، و فعلوها مع رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فكيف يزعم هذا أنهم أجمعوا على حرمتها، فهذا السّيوطى يحدّثنا فى الدر المنثور ص: (۱۴۰) من جزئه الثانى عند تفسير قوله تعالى: فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَ

[النساء: ۲۴] عن عبد بن حميد، و ابن جرير، و ابن الأنبارى فى المصاحف، و الحاكم و صححه من طرق، عن أبى نضرة، قال: (قرأت على ابن عباس فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً

قال ابن عباس: فما استمتعتم به منهن إلى أجل مسمى، فقلت ما نقرؤها كذلك، فقال ابن عباس: و اللّه لأنزلها كذلك.

و فيه عن سعيد بن جبير، عن قتادة، قال فى قراءة أبىّ بن كعب: (فما استمتعتم به منهن إلى أجل مسمى).

و فيه عن عبد بن حميد، و ابن جرير، عن مجاهد: فما استمتعتم به منهن، قال: يعنى نكاح المتعة.

و فيه عن ابن جرير، عن السدّى فى الآية، قال: هذه المتعة الرجل ينكح المرأة بشرط إلى أجل مسمى، فإذا انقضت المدّة فليس له عليها سبيل، و هى منه بريئة، و عليها أن تستبرئ ما فى رحمها، و ليس بينها ميراث ليس يرث واحد منهما صاحبه.

الآلوسى و التشيع، ص: ۱۹۴

و فيه ص: (۱۴۱) عن ابن عباس، قال: يرحم اللّه عمر ما كانت المتعة إلّا رحمة من اللّه رحم بها أمة محمّد صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و لو لا نهيه عنها ما أحتاج إلى الزنا إلّا شقى، قال: و هى التى فى سورة النساء فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَ

إلى كذا و كذا من الأجل على كذا و كذا، قال: و ليس بينهما وراثة، فإن بدا لهما أن يتراضيا بعد الأجل فنعم، و إن تفرّقا فنعم، و ليس بينهما نكاح، و أخبر أنه سمع ابن عباس يراها الآن حلالا.

و فيه من طريق عمار مولى الشريد، قال: سألت ابن عباس عن المتعة أ سفاح هى أم نكاح؟ فقال، لا سفاح و لا نكاح، قلت فما هى؟ قال: هى المتعة، كما قال اللّه، قلت هل لها من عدّة؟ قال: نعم.

و فيه، عن سعيد بن المسيب، قال: نهى عمر عن متعتين متعة النساء و متعة الحج.

و فیه، عن خالد بن المسیب، قال: نهی عمر عن متعتین متعة النساء و متعة الحج.

و فیه، عن خالد بن المهاجر، قال: أرخص ابن عباس فی المتعة، فقال له ابن أبی عمرة الأنصاری: ما هذا یا ابن عباس؟ فقال ابن عباس: فعلت مع إمام المتقین.

و فیه ص: (۱۴۰) من جزئه الثانی أیضا، عن ابن أبی شیبة، و البخاری، و مسلم، عن ابن مسعود، قال: کنا نغزو مع رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و لیس معنا نساؤنا، فقلنا ألا نستخصی؟ فنهانا عن ذلک، و رخص لنا أن نتزوج المرأة بالثوب إلی أجل، ثم قرأ عبد اللّه: یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا لا تُحَرِّمُوا طَیِّباتِ ما أَحَلَّ اللَّهُ لَکُمْ

[المائدة: ۸۷].

و یقول البخاری فی صحیحه ص: (۷۱) من جزئه الثالث فی باب قوله:

وَ أَنْفِقُوا فِی سَبِیلِ اللَّهِ وَ لا تُلْقُوا بِأَیْدِیکُمْ إِلَی التَّهْلُکَةِ

[البقرة: ۱۹۵] قال عمران بن الحصین: نزلت آیة المتعة فی کتاب اللّه ففعلناها مع رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و لم ینزل

الآلوسی و التشیع، ص: ۱۹۵

قرآن یحرّمه، و لم ینه عنها حتی مات، قال رجل برأیه ما شاء، قال محمّد- یعنی البخاری- یقال إنه عمر.

و أخرج فی باب قوله: یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا لا تُحَرِّمُوا طَیِّباتِ ما أَحَلَّ اللَّهُ لَکُمْ

عن إسماعیل، عن قیس عن عبد اللّه، قال: کنا نغزو مع النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و لیس معنا نساء، فقلنا ألا نختصی؟ فنهانا عن ذلک، فرخّص لنا بعد ذلک أن نتزوج المرأة بالثوب، ثم قرأ یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا لا تُحَرِّمُوا طَیِّباتِ ما أَحَلَّ اللَّهُ لَکُمْ

ص: (۸۴) من جزئه الثالث فی باب تفسیر سورة المائدة من کتاب التفسیر.

و

یقول مسلم فی صحیحه ص: (۴۵۰) من جزئه الأول فی باب نکاح المتعة، عن إسماعیل، عن قیس، قال: سمعت عبد اللّه یقول: کنا نغزو مع رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لیس لنا نساء، فقلنا ألا نستخصی؟ فنهانا عن ذلک، ثم رخص لنا أن ننکح المرأة بالثوب إلی أجل، ثم قرأ عبد اللّه: یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا لا تُحَرِّمُوا طَیِّباتِ ما أَحَلَّ اللَّهُ لَکُمْ

.و

فیه، عن عمرو بن دینار، قال: سمعت الحسن بن محمّد یحدّث، عن جابر بن عبد اللّه، و سلمة بن الأکوع، قالا: خرج علینا منادی رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فقال: إن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم قد أذن لکم أن تستمتعوا، یعنی متعة النساء.

و

فیه فی أوائل ص: (۴۵۱): أن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أتانا فأذن لنا فی المتعة.

و فیه: (۴۵۱) عن جابر بن عبد اللّه، أنه قال: استمتعنا علی عهد رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و أبی بکر و عمر.

و فیه ص: (۴۵۱) قال: أخبرنی أبو الزبیر، قال: سمعت جابر بن عبد اللّه، یقول: کنا نستمتع بالقبضة من التمر و الدقیق الأیام علی عهد رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و أبی بکر و عمر، حتی نهی عنها عمر فی شأن عمر بن حریث) [۱].

---

[۱] قالوا: إن عمرو بن حریث تمتع بامرأة فی أیام عمر (رض) و هو لا یعلم بها، فظهر أنها ابنته من امرأة تمتع بها من ذی قبل فحرّمها لذلک، و نحن نقول: إن ذلک إن أوجب الحکم بحرمتها لأوجب أیضا حرمة النکاح الدائم، و ذلک إن من الجائز لرجل من أهل-

الآلوسی و التشیع، ص: ۱۹۶

و فیه ص: (۴۵۱) قال: کنت عند جابر بن عبد اللّه فأتاه آت، فقال: ابن عباس و ابن الزبیر اختلفا فی المتعتین، فقال جابر: فعلناهما مع

رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ثم نهانا عنهما عمر.

و يقول الفخر الرازى فى تفسيره الكبير ص: (۱۹۴) من جزئه الثالث عند تفسير آية المتعة، قال عمر بن الخطاب (رض): (متعتان كانتا على عهد رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم حلالا أنا أنهى عنهما و أعاقب عليهما، متعة النساء و متعة الحج) و نحن الشيعة قبلنا شهادة عمر (رض) و اعترافه بأن متعة النساء كانت حلالا على عهد رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و فهمنا من مجموع كلامه و كلام جابر بن عبد اللّه المتقدم ذكره فى حديث مسلم: (كنّا نستمتع الأيام على عهد رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و أبى بكر و عمر حتى نهى عنه عمر).

و بقية الأحاديث الواردة فى هذا الباب عن حفاظ أهل السنّة أن هذه المتعة كانت حلالا فى جميع أوقات حياة النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و حياة أبى بكر (رض) و شطر من حياة عمر (رض) و أنه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم لم ينه عنها و لم ينزل وحى فى تحريمها حتى مات عليها، كما يشير إليه مقاله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و يؤكده حديث ابن الحصين المسجل فى صحيح البخارى، و يدلك على ذلك قوله (رض): (أنا أنهى عنهما) فإنه أسند النهى عنهما إلى نفسه.

فلو كان النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم نهى عنهما فى وقت من الأوقات لأسند النهى إليه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم لا إلى نفسه، لكونه أدخل فى الزجر، بل و لو كان صلّى اللّه عليه و آله و سلّم قد نهى عنهما فى وقت كان عليه أن يعلل نهيه عنهما بنهى النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم دون نفسه، على أن قوله (رض): (كانتا على عهد رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم حلالا) يدلّ بوضوح على أنه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم لم ينه عنهما أبدا، و أن نهى عمر (رض) عنهما كان من رأيه و اجتهاده،

- السنّة ممن لا يرى حلية المتعة أن يتزوج بامرأة ثم يفارقها بالطلاق فيمضى عليها سنين فيتزوج بأخرى و هو لا يعلم بها فيظهر أنها ابنته من تلك المرأة فيكون قد وطأ بنته، فيجب لهذا أن يحرّم كلّ نكاح لا خصوص المتعة لأن ما يرد عليها واردا على الدائم، و كل ما يقولونه فى الدائم نقوله فى المتعة.

الآلوسى و التشيع، ص: ۱۹۷

و هو باطل بشهادته و اعترافه بحلّيتها فى عصر رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و فى سائر حياته صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و باطل بما تقدم من الأحاديث الصريحة فى حلّيتها على عهد النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و عهد أبى بكر (رض) و المحرّم لها نفسه (رض) فيكون ذلك من الاجتهاد المقابل للنصّ المحجوج به.

و أخرج الإمام أحمد بن حنبل فى مسنده ص: (۴۳۸) من جزئه الرابع، عن ابن الحصين، قال: نزلت آية المتعة فى كتاب اللّه، و عملنا بها مع رسول اللّه، فلم تنزل آية تنسخها، و لم ينه عنها حتى مات، و فيه ص: (۴۳۹) من طريق حميد، عن الحسن، عن عمران مثله، و أخرج نحوه فى ص: (۳۲۵ و ۳۵۶ و ۳۶۳) من جزئه الثالث.

و يقول ابن جرير الطبرى فى ص: (۹) من تفسيره، عند تفسير الآية من جزئه الخامس، عن شعبة، عن الحكم و هو من أكابر أعلام أهل السنّة، قال:

سألته عن هذه الآية: فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَ

أ منسوخة هى؟ قال: لا، قال الحكم [۱]: و

قال علىّ عليه السّلام: (لو لا أن عمر نهى عن المتعة ما زنى إلّا شقى).

و يقول ابن الأثير فى نهايته فى مادة شقى، قال ابن عباس: ما كانت المتعة إلّا رحمة رحم اللّه بها أمة محمّد صلّى اللّه عليه و آله و سلّم لو لا نهيه- يعنى عمر- عنها ما احتاج إلى الزنا إلّا شقى، أى قليل من الناس.

و يقول الرازى فى: (ص ۲۰۰) من تفسيره من جزئه الثالث، عن تفسير الطبرى فى تفسير آية المتعة،

عن علیّ علیه السّلام أنه قال: (لو لا أن عمر نهی عن المتعة ما زنی إلّا شقی).

و إنما تلونا علیک ذلک کلّه لیتجلّی لک بطلان قول الآلوسی إجماع الصحابة الأولین علی حرمة المتعة، و أنها کانت حلالا علی عهدهم و ما بعده إلی یوم القیامة، و أن الّذی نهی عنها هو (الخلیفة) عمر (رض) فقبله قوم و قدّموه علی قول

---

[۱] و أخرجه السّیوطی فی الدر المنثور من جزئه الثانی فی أواخر ص: (۱۴۰) عن عبد الرزاق، و أبی داود فی ناسخه، و ابن جریر عن الحکم.

اللّه و قول رسوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و علی حکمهما بإباحتها، و لم تقبله الشیعة تمسّکا بکتاب اللّه و سنّة نبیّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و نزولا علی حکمهما بحلیتها.

دعوی أن آیة المتعة منسوخة کدعوی إرادة النکاح الدائم من المتعة باطلتان

فإن قال خصومنا: إن آیة المتعة منسوخة بنهی رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم عنها فی کثیر من أحادیث، فیقال لهم:

أولا: إن حلّیتها قطعیة فهی درایة، و ما قیل فی نسخها روایة لا تتعدی مراتب الظنون، و الحکم القطعی لا ینسخه إلّا برهان قطعی مثله و هو مفقود.

ثانیا: إن ما ورد من النهی عنها کلّه آحاد، و قد عارضه ما هو أقوی منه سندا و أظهر دلالة، فهو لا یقتضی علما و لا عملا و لا یرجع بمثله عن الدلیل القطعی.

ثالثا: لو سلّمنا جدلا معارضته لتلک الأحادیث الناصّة علی حلیتها، کان الترجیح فی جانب الأحادیث الحاکمة بتحلیلها لموافقتها للکتاب و لما أجمع علیه المسلمون أجمعون علی حلّیتها فیجب طرحه لأجلها.

رابعا: إن شهادة- الخلیفة- عمر (رض) و اعترافه بحلّیتها علی عهد النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و إضافة النهی عنها إلی نفسه تمنع القول من الخصوم بنسخها و إذ لو کانت منسوخة لأسند نهیه إلی نسخها، و من حیث أنه لم یقل ذلک علمنا أنها غیر منسوخة أللّهم إلّا أن یقولوا بجواز النسخ بعد موت النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و انقطاع الوحی، و لیس هناک مسلم یقول به.

خامسا: إن- الخلیفة- عمر (رض) قرن بین [۱] متعة الحج و متعة النساء فی النهی، فوجب أن یکون حکم متعة النساء حکم متعة الحج، و لما کانت متعة

---

[۱] متعة الحج التی نهی عنها عمر (رض) هی العدول عن حج الإفراد المندوب إلی عمرة التمتع کما نهی عن متعة النساء، إلّا أن أهل السنّة لم یقبلوا ذلک منه و قبلوه فی متعة النساء، و نحن لم نقبل ذلک منه فیهما معا.

الحج غیر منسوخة و لا محرّمة فوجب أن یکون حکم متعة النساء أیضا غیر منسوخ و غیر محرّم.

سادسا: إن نکاح المتعة من الطیّبات المدلول علیها بقوله تعالی: یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا لا تُحَرِّمُوا طَیِّباتِ ما أَحَلَّ اللَّهُ لَکُمْ

فی قول عبد اللّه بن مسعود المتقدم ذکره، و قد نهی اللّه تعالی عن تحریم طیّبات ما أحلّه للنّاس و منها متعة النّساء، فکیف یصح نسبة النهی إلیه تعالی عنها إذ لا شیء بحرام طبعا و لا بمنسوخ من طیّبات ما أحلّه إطلاقا، و من ذلک تفقه أن متعة النّساء من الطیّبات الثابتة بنصّ الکتاب و السنّة فی حال السّعة و لیست من الخبائث حتی یتوهم اختصاصها فی حال الضرورة، و ابن مسعود هذا من أکابر علماء القرن الأول خیر القرون عند أهل السنّة، و هو أحد الأربعة الّذین أوجب النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم الرجوع إلیهم فی تعلّم

القرآن، فهذا

البخاری یقول فی صحیحه من جزئه الثانی فی آخر ص: (۲۰۱) فی باب مناقب عبد اللّه بن مسعود، قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: (استقرءوا القرآن من أربعة، من عبد اللّه بن مسعود)...

الحدیث.

و إن قال خصومنا: بأن المراد من قوله تعالی: فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَ

فما انتفعتم و تلذذتم بالجماع من النّساء بالنکاح الشرعی الدائم.

فیقال لهم: أولا: إنّ حملها علی إرادة الانتفاع و التلذذ بعد تسلیمه لا یخرجها عن مسمّی النّکاح الصحیح الشرعی لبداهة صحة نکاح المتعة فی صدر الإسلام، و قد فعلها أهل القرون الثلاثة کما ألمعنا إلیه.

ثانیا: إنّ عدم استنادهم فی هذا الحمل علی آیة محکمة أو سنّة ثابتة مانع من صحة إرادته من الآیة، لا سیّما إذا لا حظنا أن صریح الأحادیث یرید منها نکاح المتعة المعمول به فی عصر رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فیجب النزول عندها و العمل بمنطوقها و مفهومها دونه.

ثالثا: إنّ لفظ الاستمتاع و إن وقع فی الأصل علی الانتفاع و التلذذ و لکن الشیء الّذی یجب أن یؤخذ بعین الإعتبار هو أن لفظ القرآن إذ احتمل أمرین،

الآلوسی و التشیع، ص: ۲۰۰

أحدهما: وضع اللّغة، و الآخر: عرف الشّرع، فإنه یجب حمله علی الثانی، و من هنا حملوا لفظ الصّلاة و الحج و الزّکاة و غیرها علی عرف الشّریعة، و من الواضح أن لفظ الاستمتاع قد أضیف إلی النّساء و علیه یکون المراد: متی عقدتم علیهن بهذا العقد الخاص فآتوهن جمیع أجورهن أی مهورهن، و لو لم یکن المراد المتعة المذکورة لم یجب شیء من المهر علی من لم ینتفع من المرأة بشیء بالنّکاح الدائم و اللّازم باطل و الملزوم مثله باطل، لأنه یجب و إن لم ینتفع بشیء منها إجماعا.

توضیح البطلان: هو أنّ اللّه تعالی قد علّق وجوب إیتاء الأجور علی الاستمتاع بهن فلا یجب بدونه، و قد علمنا أنّه إذا طلّقها قبل الدخول لزمه نصف المهور فی النّکاح الدائم فیکون معناه هذا النّکاح المنعقد بمهر معیّن إلی أجل معلوم.

و شیء آخر: أنّه لو أراد النّکاح الدائم لوجب علی الزوج بحکم الآیة جمیع المهر بمجرد العقد، لقوله تعالی: فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَ

أی مهورهن و لا قائل به إجماعا، و إنّما تجب الأجور بتمامها بنفس العقد فی نکاح المتعة خاصّة دونه.

رابعا: لو کانت الآیة ترید النکاح الدائم لکان علی الخصوم أن یکتفوا فی انعقاده بلفظ التمتع کما ینعقد بلفظ التزویج و النّکاح، لأن الآیة صریحة فی الاکتفاء بلفظ الاستمتاع فی انعقاده، و من حیث أنّهم لا یکتفون بلفظ التمتع فی انعقاده دواما علمنا باختصاصه فی نکاح المتعة المدلول علیه فی الآیة.

خامسا: إن الاستمتاع أعمّ من الجماع، فتخصیصه به تخصیص بلا مخصص و هو باطل و إرادته من الآیة خاصّة باطلة.

موسی جار اللّه و فساد قوله فی المتعة

و إن عشت أراک الدهر عجبا فإن تعجب فعجب قول موسی جار اللّه فی (و شیعته): «لو کان فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَ

فی حلّ المتعة بکفّ من بر فکیف یکون قوله تعالی بعد هذه الآیة: وَ مَنْ لَمْ یَسْتَطِعْ مِنْکُمْ طَوْلًا أَنْ یَنْکِحَ الْمُحْصَناتِ الْمُؤْمِناتِ فَمِنْ ما مَلَکَتْ أَیْمانُکُمْ

[النساء: ۲۵]

الآلوسی و التشیع، ص: ۲۰۱

و هل یتصور عاقل أن یکون الإنسان عاجزا عن کف من بر، ثم یشتری و یملک یمینه جاریة، و مجرد نزول هذه الآیة بعد قوله: فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ

یکفی فی تحریم المتعة- إلی أن قال-: و لو کانت متعة الشیعة حلالا لکان قوله جلّ جلاله: وَ لْیَسْتَعْفِفِ الَّذِینَ لا یَجِدُونَ نِکاحاً حَتَّی یُغْنِیَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ

[النور: ۳۳] مهملا لا معنی له، عبثا باطلا لیس له فی الوجود صورة، و أی معنی لقوله: لا یَجِدُونَ نِکاحاً

لو حلّ التمتع بکف من بر، و أی معنی لقوله: حَتَّی یُغْنِیَهُمُ اللَّهُ

و أی حاجة إلی الاستعفاف، بل لو کانت متعة الشیعة حلالا فی شرع القرآن لکان اللّه جلّ جلاله بقوله:

وَ لْیَسْتَعْفِفِ

قد غفل فی شرع القرآن الکریم، لأن وجوب الاستعفاف عن العجز عن النکاح یناقض حلّ المتعة».

هذا تقریر کلام موسی جار اللّه فی و شیعته التی زعم أنّه نقد بها کتب الشیعة، و قد ردّ علیه العلّامة المغفول له (السیّد محمّد مهدی الکاظمی القزوینی) بأدلّة تثلج الصدور و تنقاد لها أعناق النقاد، زیّف بکتابة کلّ ما جاء به من السّمادیر و أرجع طعناته إلی نصابها.

و نحن نقول فی جوابه: لیس من الغریب أن نقول للقارئ إن الرجل بعید عن لغة العرب و قلیل المعرفة بأسرارها، لأنه کان یعیش فی روسیا و أهلها یجهلون لغة القرآن و لا یفهمون شیئا منها، لذا تری موسی یلتمسها عند ما یظهر فیه عیّ عن مجابهة خصمه بالدلیل العلمی و البرهان المنطقی، فیرکن إلی التمویه و قلب الحقیقة ظنا منه أن کتابه الّذی تجشأه هذا الهرم لا تناله الأیدی بالنقد و التزییف، أو أن الناقد الخبیر سیسکت عن کشف عواره فیخبط فی بحثه خبط عشواء.

فإن أضرّ شیء علی العلم و أهله أن یتلبس الجاهل بشیء من صبغة العلم، و یتخطی بخطوات مرتعشة فی مبادئه، و هو لم یصل إلی الجهل المرکب بحدود إدراکه، لذلک تری موسی یقتحم حقیقة هو یعلم خروجها عن حدّ إدراکه فیخلط الحابل بالنابل، لأن الحکم بالتناقض و التعارض قبل إرساله موقوف علی معرفة

الآلوسی و التشیع، ص: ۲۰۲

الحاکم بهما، و موسی لمّا لم یکن له نصیب من المعرفة بشیء من ذلک أخذ یکثر من خبطه و خلّطه فی تأویل المعانی اللّغویة الواردة فی الکتاب، فزعم أنّ آیة:

وَ مَنْ لَمْ یَسْتَطِعْ مِنْکُمْ طَوْلًا

معارضة لآیة: فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَ

و هی الأخری مناقضة لآیة: وَ لْیَسْتَعْفِفِ

.و لکن کان علیه قبل هذا الحکم أن یراجع اللّغة فی فهم معنی (النکاح و الطول) فإن الأول ورد علی عدّة معان فی لغة القرآن، منها: المهر کما فی آیة (وَ لْیَسْتَعْفِفِ)

و منها: العقد، و منها: الوطء، إلی غیر ذلک من معانیه.

و الثانی: بمعنی السّعة و الغنی و القدرة دون المهر، کما توهمه (شیخ الإسلام) موسی، و لعلّ الّذی أوقعه فی هذا الخطأ- و ما أکثر خطأه- توهمه الفاسد من أن لفظ النکاح إذا أطلق لا یتناول إلّا العقد الدائم، و هو غلط فاضح یکشف عن بطلانه قوله تعالی بعد ذکر المحرّمات من النّساء: وَ أُحِلَّ لَکُمْ ما وَراءَ ذلِکُمْ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوالِکُمْ مُحْصِنِینَ غَیْرَ مُسافِحِینَ

[النساء: ۲۴] فإن الابتغاء یتناول من ابتغی المؤقت و المؤبد، بل الأول أشبه بالمراد لتعلیقه علی مجرد الابتغاء، و المؤبد لا یحلّ عند الخصم إلّا بولیّ و شهود.

و أما اشتمال الآیة علی نفی الإحصان و أن الإحصان لا یکون إلّا فی الدائم عند الشیعة فباطل و غیر صحیح.

أولا: لا دليل على أن الإحصان لا يكون إلّا فى العقد الدائم، و لم تقل به الشيعة إطلاقا.

ثانيا: لو سلّمنا تنازلا فإن المراد بالإحصان فى الآية التعفف لا الإحصان الّذى يثبت به الرجم، و يعضده قوله تعالى بعدها: غَيْرَ مُسافِحِينَ فأين التعارض و التنافى بين الآيتين يا موسى.

و بعد أليس من حقنا أن نخاطبه بما خاطب به عبد اللّه بن عباس عبد اللّه بن الزبير حيث كان يرى حرمتها بقوله له: إنك لجلف جاف إنها- أى المتعة- كانت تفعل على عهد إمام المتقين- يعنى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم-.

الآلوسى و التشيع، ص: ۲۰۳

و لا يخفى بعد هذا كلّه سقوط قول موسى جار اللّه: (لم يكن فى الإسلام نكاح متعة و لم ينزل فى جوازها قرآن و ليس بيد أحد دليل لإباحتها) لوضوح دلالته على أن صاحبه لم يطّلع على آية من القرآن، و لم يقف على رواية من روايات أئمته، و لا على شىء من أحوال الصّحابة حتى يعرف كذبه و بهتانه على كتاب اللّه و سنّة نبيّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و لكن موسى لا يهمّه فى قليل و لا كثير إذا قال باطلا و تحكّم جزافا.

أليس من البليّة على الإسلام و أهله أن يقول موسى: (لم يكن فى الإسلام متعة و لم ينزل فى جوازها قرآن) إلى نهاية أسطورته الغريبة و أساطيره المهملة، و يضرب عرض الحائط كلّ ما سجّله حفّاظ أهل السنّة فى صحاحهم من أحاديث رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فى حليّة المتعة، و يسخر من شهادة إمامه عمر (رض) و اعترافه بحلّيتها فى الإسلام و نزول القرآن بجوازها كما تقدم البحث عن ذلك كلّه مستوفى، ثم أن قوله: (و مجرد نزول هذه الآية فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ

يكفى فى تحريم المتعة) يفيد أنها كانت حلالا، و لكن ما زعمه من باطل القول صيّره حراما، و هذا إقرار منه بالحليّة- كإمامه عمر (رض)- فيؤخذ به دون ما زعمه من التحريم، فإنه دعوى مجردة و إقرار العقلاء على أنفسهم حجّة، أللّهم إلّا أن يكون خارجا عنهم فيكون مجنونا و حينئذ يكون ساقط العبارة لأجل جنونه.

ما زعمه خصوم الشيعة فى حرمة المتعة باطل

قالوا: «إنّ المتمتّع بها ليست مملوكة لبداهة بطلانه، و ليست زوجة لانتفاء لوازم الزوجية عنها كالعدّة، و الميراث، و الطلاق، و النفقة، و اللّعان و غير ذلك من لوازمها، لقوله تعالى: إِلَّا عَلى أَزْواجِهِمْ أَوْ ما مَلَكَتْ أَيْمانُهُمْ*

فحصرت الآية أسباب حليّة الوطء بأمرين: الزوجية و ملك اليمين، و هما منتفيان فى المتعة».

فيقال لهم: أما دعوى أنها ليست زوجة فمردودة بحديث ابن مسعود:

(و رخص لنا أن نتزوج المرأة بالثوب إلى أجل) و رواية الربيع بن سبرة، بقوله:

(فتزوجت إمرأة) و أما دعوى أن انتفاء لوازم الزوجية عنها يثبت أنها ليست زوجة فمردودة.

الآلوسى و التشيع، ص: ۲۰۴

أولا: إنّ انتفاء بعض الأحكام كعدم الإرث لا يقتضى خروجها عن مسمّى الزوجة لا لغة و لا شرعا كما تقدم إطلاق الزوجة عليها فى حديث ابن مسعود و رواية الربيع.

ثانيا: إنّ الإرث و النفقة و غيرهما من الأحكام ليست من لوازم الزوجة مطلقا، بل هى تابعة لصفات زائدة عليها، كعدم الانقطاع و عدم الاختلاف فى الدين و غيرهما، فهى تلازم الزوجة طردا و عكسا لسقوط الإرث بالقتل و الكفر و الرق و سقوط النفقة بالنشوز إجماعا و قولا واحدا، و ذلك كلّه لا يخرجها عن الزوجية.

و أما العدّة فثابتة عندنا لها بالإجماع، بل عند كلّ من أباحها، و أما الطلاق فليس من لوازم النكاح الدائم و ذلك لتحقق الانفصال بين الزوجين بالفسخ بسبب العيوب المنصوص عليها فى الشريعة و هو ليس بطلاق، و هكذا حال التفريق بين الزوجين عند أهل السنّة فإنه

لیس بطلاق، لأن الطلاق بید من أخذ بالسّاق- کما نصّ علیه الحدیث- و لیس التفریق منه فی شیء، و أما ما ادّعوه علی علیّ علیه السّلام من الروایة، و

أنه علیه السّلام روی أن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم نهی عن متعة النساء یوم خیبر

فباطل و غیر صحیح، لأن الثابت بالضرورة من مذهب علیّ علیه السّلام و الأئمة الهداة من أبنائه علیه السّلام إباحتها و إنکار تحریمها، فهی مردودة و غیر مقبولة مطلقا.

و أما ما رووه من طریق سبرة، عن أبیه، أنّه قال: شکونا الغربة فی حجّة الوداع، فقال: استمتعوا من هذه النسوة، فتزوجت إمرأة، ثم عدوت علی رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و هو قائم بین الرکن و الباب، و هو یقول: إنّی کنت قد أذنت لکم فی الاستمتاع ألا إنّ اللّه قد حرّمها إلی یوم القیامة، فباطل و غیر صحیح.

أمّا أولا: فلأنها ضعیفة السند و مضطربة اللّفظ و هی من آحاد الخبر لا سیّما فیما یعمّ به البلوی، و معارضة بما هو أقوی منها سندا و أظهر دلالة من المتفق علیه بین الفریقین، و مثلها لا تصلح و لا تقوی علی معارضة النّصوص الصحیحة الصریحة فی بقاء شرعیة المتعة بعد موت النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم من غیر نسخ إلی یوم القیامة، و أنها من الطیبات التی لا یجوز لأحد تحریمها إطلاقا فهی الحجّة دونها.

الآلوسی و التشیع، ص: ۲۰۵

ثانیا: إن الروایة مشتملة علی إباحتها فی حجّة الوداع، و ما رووه عن علیّ علیه السّلام دالّ علی تحریمها یوم خیبر، و یعنی ذلک کلّه أنها منسوخة مرتین لوضوح تأخر حجّة الوداع عن خیبر، و هذا مع ضعفه و عدم القول به لا یصح الاستدلال به مطلقا.

ثالثا: إنّها معارضة بحدیث الحکم المارّ ذکره الصریح فی أن آیة المتعة غیر منسوخة، و بما حکاه

عن علیّ علیه السّلام من قوله علیه السّلام: (لو لا أنّ عمر نهی عن المتعة ما زنی إلّا شقی)

، و الترجیح فی جانب حدیث الحکم لأنه متفق علیه بین أهل السنّة و الشیعة فتسقط الروایة لأجله.

آیة وَ الَّذِینَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حافِظُونَ

غیر ناسخة لآیة المتعة

و من الغریب بعد هذا کلّه أن یستدلّوا علی حرمة المتعة بقوله تعالی:

وَ الَّذِینَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حافِظُونَ

[المؤمنون: ۵] زاعمین أنها ناسخ لآیة المتعة من حیث لا یعلمون أو یعلمون أنّ آیة المتعة مدنیة و آیة: وَ الَّذِینَ هُمْ

مکّیة، و الّذی علیه المشهور و المذهب المنصور عندهم أن المکّی ما کان نزوله بمکّة و المدنی ما کان نزوله بالمدینة، فکیف یا تری یعقل تقدم زمان الناسخ علی المنسوخ؟

آیة المواریث و الطلاق غیر ناسخة لآیة المتعة

و أغرب من ذلک ما نسبوه إلی سعید بن جبیر، و عبد اللّه بن مسعود، و علیّ علیه السّلام من أن آیة المواریث و الطلاق ناسخة لآیة المتعة، لأن زوجة المتعة لا میراث لها و لا طلاق.

و الجواب، أولا: أن النسبة غیر صحیحة و باطلة، و هم أجلّ من أن یقولوا بذلک، و علیّ علیه السّلام أعلی کعبا و أجلّ قدرا من أن یخالف کتاب ربّه و سنّة نبیّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أو یتکلم بما لا یتکلم به أدنی فقهاء المؤمنین.

ثانیا: یردّ علیه بالنقض بالزوجة الکافرة فإنها زوجة و لکنها لا ترث، و بالزوجة المملوکة و الزوجة القاتلة بغیر حقّ فإنهما لا ترثان من

الزوج بإجماع الخصمين.

الآلوسی و التشیع، ص: ۲۰۶

ثالثا: بأن النّسخ عبارة عن رفع الحكم الشرعی عن موضوعه الّذی علّق عليه لانقطاع استمراره و دوامه فی الواقع، أما زوجة المتعة فلم يثبت لها بأصل الشرع طلاق و ميراث، فأی شیء يا ترى ينسخ و هو من قبيل السّالبة المنتفية بانتفاء موضوعها؟ و إنّما لا ترث و لا يقع عليها طلاق بوجود النّص و الدلالة دون النسخ- كما مرّ- و يدلّك على ذلك ما تقدم من حديث ابن جرير، عن السدّی: و ليس بينهما ميراث ليس يرث واحد منهما صاحبه، و حديث ابن عباس المتقدم ذكره:

و ليس بينهما وراثة.

رابعا: لو كانت آية المتعة منسوخة بآية الطلاق و المواريث فتكون زوجة المتعة بهما محرّمة لكانت الآيتان ناسختين لآية النكاح الدائم، لاستلزامه حرمة الزوجة المطلّقة مطلقا و حرمة الزوجة الكافرة أبدا، لأن الأولى مطلّقة فتحرم مطلقا و الثانية هی الأخرى لا ترث فتحرم أبدا و بطلانه واضح، فإذا بطل هذا بطل ذاك، و من ذلك كلّه يظهر لك واضحا أن تحريم بعض الصحابة لها لم يكن إلّا عن طريق الاجتهاد، و هو فاسد فی مقابل النصّ بل و إجماع الصحابة حتی من المحرّم نفسه كما مرّ عليك فی حديث مسلم و ما حكاه العينی فی شرحه لصحيح البخاری.

فإن زعم أولياؤه أن تحريمه (رض) كان بطريق الرواية عن النبیّ صلّی اللّه عليه و آله و سلّم فيقال لهم، أولا: يبطله فعل الصّحابة لها فی عهده كما هو صريح

حديث جابر: (استمتعنا على عهد رسول اللّه صلّی اللّه عليه و آله و سلّم و أبی بكر و عمر)

و نصّ قوله: (كنا نستمتع الأيام على عهد رسول اللّه صلّی اللّه عليه و آله و سلّم و أبی بكر و عمر حتی نهی عنه عمر فی شأن ابن حريث).

ثانيا: لو كان تحريمه لها بطريق الرواية كيف خفی ذلك على عامّة الصّحابة من زمن النبیّ صلّی اللّه عليه و آله و سلّم و جميع خلافة أبی بكر (رض) و بعض خلافة المحرّم لها نفسه.

ثالثا: لو سلّمنا جدلا فإنه رجوع إلی قول صحابی و هو معارض بقول ابن عباس، و ابن مسعود و غيرهما من أصحاب النبیّ صلّی اللّه عليه و آله و سلّم و مما يدلّ على أن تحريمه لها كان عن طريق الاجتهاد و النظر لا عن رواية، و خبر قوله المشهور المتقدم

الآلوسی و التشیع، ص: ۲۰۷

ذكره: (متعتان كانتا على عهد رسول اللّه صلّی اللّه عليه و آله و سلّم حلالا أنا أنهی عنهما و أعاقب عليهما) فإن قالوا: إنّ مراده من قوله: (أنا أنهی عنهما) أی أخبركم بالنهی و أوافق رسول اللّه صلّی اللّه عليه و آله و سلّم فيه، فيقال فيه، أولا: ما تقدم من بطلانه بفعل الصّحابة لها فی زمانه و أنّه رجوع إلی قول صحابی المعارض بقول غيره من الصحابة.

ثانيا: إنّ هذا الحمل من أفحش التأويل و أقبحه يستحی من ارتكابه، لأنّه لم يقل أنا أخبركم بالنهی و إنما قال: (أنا أنهی) فلا يدلّ عليه بإحدی الدلالات الثلاث، و لو أراد القائل أی قائل منه ذلك لعدّة العقلاء غالطا سفيها ملغزا و ذلك لا يصح نسبته إليه، و لو صح فلا يصح فی المقام لأن متعة الحج مفروضة فی كتاب اللّه فلا وجه لمنع صحة إحدی المتعتين و القول بها دون الأخرى.

و يقول الترمذی فی صحيحه: (إن رجلا من أهل الشام سأل ابن عمر (رض) عن متعة النّساء فقال: هی حلال، فقال إنّ أباك قد نهی عنها؟! فقال ابن عمر:

أ رأيت أبی كان نهی عنها و صنعها رسول اللّه صلّی اللّه عليه و آله و سلّم أ نترك السنّة و نتبع قول أبی) و هو نص فی أن هذه المتعة كانت على عهد رسول اللّه صلّی اللّه عليه و آله و سلّم تفعل و أن نهيه (رض) عنها لم يكن إلّا عن طريق النظر.

و من ذلك كلّه و أضعافه تستشرف على القطع بأن متعة النّساء من السنّة، و قديما

قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: (من رغب عن سنّتى فليس منّى)

و من جميع ما أدلیناه يتضح أن ما زعمه الآلوسى من إجماع الصّحابة على حرمة المتعة كذب و انتحال لا أصل له.

الآلوسى و التشيع، ص: ۲۰۹

الفصل العاشر مباحث فى الإجماع

دعواه إجماع الصّحابة كلّهم على أخذ فدک من فاطمة عليهم السّلام بنت رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم باطلة

سادسا: قوله: «و قد أجمعوا- أى الصحابة- على منع ميراث النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و غصب فدک من البتول».

فيقال فيه: إن أراد من ذلک أن جميع الصّحابة أجمعوا على منع ميراث النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و غصب فدک من فاطمة عليهم السّلام بنت رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فباطل و غير صحيح؛ لأن مثل هذا الإجماع لم يتحقق من جميعهم و بلا استثناء فى حال، و إن أراد إجماع أهل الأطماع من رواد الأصفر الرّنّان فمما لا خلاف فيه بين الفريقين.

فهذا البخارى- و هو شيخ أهل الحديث- قد سجّل ذلک فى باب فرض الخمس فى أواخر ص: (۱۲۳) من جزئه الثانى، و فى باب قول النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: لا نورّث

، من كتاب الفرائض من جزئه الرابع من أبواب صحيحه و قد تقدم ذكره، و ذلک شيخ الإسلام عندهم مسلم قد سجّله فى باب حكم الفىء ص: (۹۱) من جزئه الثانى من أبواب صحيحه، و أخرجه الإمام أحمد بن حنبل فى ص: (۹۶) من مسنده من جزئه الأول، و غيرهم من محدثى أهل السنّة و حفّاظهم، فراجع ثمة حتى تعلم منعهم فاطمة عليهم السّلام بنت رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ميراثها من أبيها صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و غصبهم نحلة أبيها صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فدک التى أعطاها إيّاها فى حياته صلّى اللّه عليه و آله و سلّم.

فهذا السّيوطى يحدثنا فى الدر المنثور ص: (۱۳۰) من جزئه الثانى فى آخر باب، و من الدليل على أن الخمس لنواب المسلمين، عن أبى يعلى، و ابن أبى

الآلوسى و التشيع، ص: ۲۱۰

حاتم، و ابن مردويه و غيرهم، عن أبى سعيد، قال: لمّا نزل قوله تعالى: وَ آتِ ذَا الْقُرْبى حَقَّهُ

[الإسراء: ۲۶] دعا رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فاطمة عليهم السّلام و أعطاها فدک.

و فيه من طريق ابن عباس: إنّه لما نزلت أقطع رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فاطمة فدكا)، و قد ثبت أن تفسير ابن أبى حاتم من التفاسير المعتمدة، و قد تابعه على ذلک جم غفير من حفاظ أهل السنّة فلا سبيل إلى الإنكار.

و كان الأحرى بهم احترامها عليهم السّلام و إجلالها و رعاية حقّها و حرمتها لا ظلمها و هضمها و دفعها عن إرثها و طردها عن تراثها، أ فتراهم لغيرها يورّثون و لها خاصة يمنعون فإنّا للّه و إنا إليه راجعون.

إختلاف أهل السّقيفة فى تعيين الخليفة أول اختلاف حدث فى الإسلام

سابعا: قوله: «و بعد حدوث الاختلاف فى الأمة و تفرقهم».

فيقال فيه: لقد ألمعنا فيما تقدم منا أن أول إختلاف وقع فى الأمة هو إختلاف أهل السّقيفة فى تعيين الخليفة و قول عمر بن الخطاب (رض) البادئ فى البيعة و المحرّک الكبير فيها: (إن بيعة أبى بكر كانت فلتة وقى اللّه المسلمين شرها فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه) [۱].

و لا شک فى أن الفعل إذا استحق فاعله القتل كان من أعظم البدع فى الدين و أكبر الضلال فى الإسلام، و هذا ما يثبت لنا أن البيعة

التی نتجت عنها تلک الخلافة فی السّقیفة لم تکن من هدی رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و لا من دینه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و إلّا لو کانت من الدین لم یحکم عمر (رض)- و هو أعرف الناس بها- بقتل من عاد إلی مثلها، و من حیث أنه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم حکم بقتل من أحدثها فی الإسلام علمنا بارتکاب الرجلین ما یوجب القتل و لکن أحدا لم یعمل بموجبه فیهما، و هذا ما عناه اللّه تعالی بقوله:

---

[۱] سجله علیه ابن حجر الهیتمی فی صواعقه فی الشبهة السادسة من شبهات کتابه، و البخاری فی باب رجم الحبلی من الزنا إذا أحصنت ص: (۱۱۹) من صحیحه من جزئه الرابع، و محمّد بن عبد الکریم الشهرستانی فی ص: (۱۳) من الملل و النحل و هذا من المقطوع به بین الأمة.

الآلوسی و التشیع، ص: ۲۱۱

وَ ما مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَ فَإِنْ ماتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلی أَعْقابِکُمْ

[آل عمران: ۱۴۴] و عناه رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فی أحادیث الحوض و البطانتین و إتّباع سنن من کان قبلکم شبرا شبرا کما تقدمت الإشارة إلیه.

إجماع أهل البیت هو الحجّة لا سواه

ثامنا: قوله: «و بعد تفرقهم بفرق مختلفة کیف یتصور الإجماع علی المسائل الخلافیة».

فیقال فیه: إنما یرجع إلی إجماع المنقلبین علی الأعقاب و المتمردین علی النفاق من بغاة صفین و أمثالهم فی مسائل الدین کلّ أفاک أثیم من المنحرفین عن عترة النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أما الشیعة فیرجعون إلی إجماع أهل البیت النبویّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم الّذین أذهب اللّه عنهم الرّجس و طهّرهم تطهیرا، و قرنهم رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بالقرآن، و جعلهم قدوة لأولی الألباب، و شبّههم بسفینة نوح علیه السّلام التی من رکبها نجا و من تخلّف عنها غرق و هوی، و جعلهم باب حطّة یأمن من دخلها، و أحد الثّقلین، لا یضلّ من تمسک بهما و لا یهتدی إلی اللّه من ضلّ عن أحدهما، و أنهم علیهم السّلام السّبل إلی اللّه و الهداة إلی الحقّ، و الأمان للأمة من الاختلاف، فإذا خالفتهم قبیلة اختلفوا فصاروا حزب إبلیس کما دلّ علی ذلک کلّه أحادیث الفریقین المتواترة.

لذا فإن الشیعة یحکمون بحجیّة إجماع الصّحابة الکرام الّذین لا یخلوا إجماعهم من قول المعصوم من البیت النبویّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم الّذین قصدهم النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فیما أخرجه البخاری فی صحیحه ص: (۱۸۸) من جزئه الثانی فی باب حدثنی ابن المثنی، بقوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: (لا تزال من أمتی أمة قائمة بأمر اللّه لا یضرّهم من خذلهم و لا من خالفهم حتی یأتیهم أمر اللّه و هم علی ذلک).

و ما أخرجه فی صحیحه ص: (۱۷۴) من جزئه الرابع، فی باب

قول النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: (لا تزال طائفة من أمتی ظاهرین علی الحقّ)

، عن المغیرة بن شعبة، عن النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم قال: (لا یزال طائفة من أمتی ظاهرین حتی یأتیهم أمر اللّه و هم ظاهرون).

و ما أخرجه مسلم فی صحیحه فی آخر ص (۱۴۳) من جزئه الثانی فی باب

قول النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: (لا تزال طائفة من أمتی ظاهرین علی الحقّ لا یضرّهم من خالفهم)،

الآلوسی و التشیع، ص: ۲۱۲

عن معاویة، قال: سمعت رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم یقول: (لا تزال طائفة من أمتی قائمة بأمر اللّه، لا یضرّهم من خذلهم-

أو خالفهم- حتی یأتی أمر اللّه و هم ظاهرون).

فکلّ أولئک أدلّة واضحة علی أن الطائفة التی ما برحت قائمة علی الحقّ لا یضرّهم من خالفهم و خذلهم و انحرف عنهم هم أهل بیت النبوّة صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و موضع الرسالة و مهبط الوحی و التنزیل، و شیعتهم الموالون لهم و المعادون لأعدائهم، و تلک قضیة تعبیر النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم عنهم بالطائفة الظاهرة فی القلّة کما یشیر إلیه القرآن، بقوله تعالی: وَ ما کانَ الْمُؤْمِنُونَ لِیَنْفِرُوا کَافَّةً فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ

[التوبة: ۱۲۲] فهو لا ینطبق علی غیرهم و غیر شیعتهم فهم المنصورون بالحجج و البراهین علی أعدائهم الکثیرین، و لا یضرّهم من خذلهم من الأمویّین و العباسیّین، و لا من خالفهم من أتباعهم الظالمین من المتقدمین و المتأخرین، أ یرید الآلوسی أن تأخذ الشیعة بمذاهب اختلقها الدخلاء و اخترعها الأجانب کما صنع هو و یترکوا أهل البیت النبویّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و الصّحابة الکرام، کلّا ما کان ذلک من الدین الّذی أمر اللّه تعالی به و دعا نبیّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أن یدعو الناس إلیه.

تاسعا: قوله: «لا سیّما فی المسائل الخلافیة التی تحتاج إلی الاستدلال».

فیقال فیه: لیس بالمسلمین من حاجة إلی إجماع من حکم القرآن بمروده علی النفاق و انقلابه علی الأعقاب، و حکم رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم علیه بدخول النار فی إثبات المسائل الخلافیة، و قد أغناهم کتاب اللّه الّذی فیه الهدی و النور لمن اتبعه الثقل الأکبر و سنّة رسوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم الأمین علی وحیه، و إجماع أهل البیت الثقل الأصغر الّذین من تمسّک بهم کان علی الهدی و من أخطأهم ضلّ و هوی من المنحرفین عنهم و المتمسکین بأعدائهم الّذین جدعوا أنف الحقّ جدعا و رفعوا لواء الباطل رفعا.

العقل حجّة متبعة

قال الآلوسی ص: (۳۸): «أما العقل فهو أیضا باطل، لأن التمسک به إما فی الشرعیات أو غیرها، فإن کان فی الشرعیان فلا یصح التمسک به عند هذه الفرقة، لأنهم منکرون أصل القیاس و لا یقولون بحجیّته، و إمّا فی غیر الشرعیات

الآلوسی و التشیع، ص: ۲۱۳

فیتوقف تجریده عن شوائب الوهم و الألفة و العادة و الاحتراز عن الخطأ فی الترتیب و الفکر، و هذه الأمور لا تحصل إلّا بإرشاد إمام لأن کلّ فرقة من طوائف بنی آدم یثبتون بعقولهم أشیاء و ینکرون أشیاء أخری، و هم متخالفون بینهم بالأصول و الفروع و لا یمکن الترجیح بالعقل فقط، فالتمسک إذن بقول الإمام و مع ذلک لا یمکن إثبات الأمور الدینیة بالعقل الصرف لأنه عاجز عن معرفتها تفصیلا بالإجماع، نعم یمکنه معرفتها إذا کان مستمدا من الشریعة».

حکم العقل لا یدور وجودا و عدما مدار القیاس

المؤلف: أولا: «قوله: إما فی الشرعیات فلا یصح التمسک بالعقل عند هذه الفرقة لأنهم منکرون حجیّة القیاس».

فیقال فیه: إن حکم العقل لا یدور وجودا و عدما مدار القیاس حتی یکون إنکار حجیّته فیه إبطالا لحکم العقل مطلقا، أما القیاس فهو کالظن إن لم یکن دونه، فلا یحکم بحجیّته فی الشرعیات مطلقا من جهات مضافا إلی ما تقدم منافی بطلانه.

الأولی: فلاستلزامه تحلیل الحرام و تحریم الحلال، إذ لا یؤمن أن یکون ما ثبت به الحلیة حراما و بالعکس، فاعتبار القیاس لیس من حکمه فی شیء حتی یکون إنکاره إنکارا لحکمه کما یزعم الخصم، و إنّما التمسک به کان لأجل هوی النفس، لأن العقل حاکم بقبحه فکیف یحکم بحجیّة ما حکم بقبحه، و هو لا یتردد و لا یشک إطلاقا بعد إدراک مناطه.

الثانیة: لو جاز العمل بالقیاس فی اقتناص الشرعیات من النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لجاز العمل به فی اقتناصها من اللّه تعالی

مباشرة لاتحاد المناط فیهما، بل اقتناصها من اللّه أولی و الثانی معلوم بالضرورة بطلانه إذ یلزم منه بطلان بعثة الأنبیاء علیهم السّلام إذ ما الفائدة فیها بعد جواز استلهام الأحکام من المصدر الحقیقی و الینبوع الأصلی بالقیاس و هو باطل قطعا و ذلک مثله باطل.

الثالثة: إنّ حرمة العمل بالقیاس من البدیهیات الأولیة عند عوام النّاس فضلا عن العلماء، و ذلک فإن من القبیح عند العقلاء أن یتکلف العبد من قبل مولاه بما

الآلوسی و التشیع، ص: ۲۱۴

لم یعلم أنه صادر منه، فالالتزام بالحکم المقتنص بالقیاس علی أنه من اللّه تعالی مع عدم العلم بأنه منه افتراء من العبد علی مولاه و هو قبیح و تشریع محرم لا یجوز، قال تعالی: وَ لا تَقُولُوا لِما تَصِفُ أَلْسِنَتُکُمُ الْکَذِبَ هذا حَلالٌ وَ هذا حَرامٌ لِتَفْتَرُوا عَلَی اللَّهِ الْکَذِبَ إِنَّ الَّذِینَ یَفْتَرُونَ عَلَی اللَّهِ الْکَذِبَ لا یُفْلِحُونَ

[النحل: ۱۱۶].

لیس العقل شریکا للّه فی التشریع

ثانیا: قوله: «لأن التمسک به».

فیقال فیه: إن اعتبار حکم العقل عند الشیعة لا یعنی کونه حاکما بحلیّة الأشیاء و حرمتها بالأصالة مطلقا، و بعبارة أوضح لیس معناه أنه یجوز له تشریع الحلال و الحرام إطلاقا کما ذهب إلیه ظن الآلوسی و قد خاب ظنه و طاش سهمه و کثر جهله و ذهب لبّه، و إلّا لزم أن یکون العقل شریکا مع اللّه تعالی فی تشریع حلاله و حرامه و سائر أحکامه و هذا ما لا یقول به من کان من الإسلام علی شیء، نعم ذهب إلی هذا المذهب خصوم الشیعة الّذین یقولون فی الدین بالرأی و الهوی و القیاس و الاستحسان، و یرون أنهم شرکاء اللّه فی شرعیاته تعالی.

أما الشیعة فیقولون: إنّ العقل فی غیر ما یستقل به کقبح الظلم و حسن العدل و قبح الخیانة و حسن الأمانة و قبح الکذب مع عدم الضرورة، و حسن الصدق و نحو ذلک متی ما قطع بموضوع أحد الأحکام الشرعیة فإنه یوجب العمل به و النزول علی حکمه، کما إذا رتب الشّارع الحرمة علی الخمر و قطع المکلف بخمریة شیء کان واجبا علیه ترتیب ما یلزمها من الآثار الشرعیة کحرمة شربها و وجوب الاجتناب عنها و غیر ذلک من لوازمها، و لا یتوقف شیء منه علی الدلیل الشرعی کما سیأتی توضیحه فی الوجه الثالث.

ثالثا، قوله: (و أما فی غیر الشرعیات).

فیقال فیه: إنّ الثابت عند الشیعة أن الأدلة العقلیة علی قسمین، القسم الأول: ما یتوقف علی الخطاب الشرعی فیکون حکمه فیه تابعا للأحکام الشرعیة

الآلوسی و التشیع، ص: ۲۱۵

فی مرحلة الامتثال و الطاعة، فمتی جزم به حکم به، القسم الثانی: ما لا یتوقف علی الخطاب المولوی.

مع العقل فی أقسام حکمه

أما القسم الأول فهو علی أنواع: الأول: کتوقف حکمه بوجوب المقدمة فی الواجب المطلق علی خطاب المولی به، و کتوقف حکمه فی وجوب المقدمة أو حرمتها علی وجوب ذی المقدمة أو حرمته، سواء أ کان مما یتوقف علیه وجوده و صحته کالطهارة للصلاة و قطع المسافة للحج، أو توقف العلم بوجوده علیه کتکرار الصّلاة عند اشتباه القبلة، أو تردد الصلاة الفائتة، أو غسل زیادة علی الحدّ المنصوص قلیلا- فی الوضوء، أو الغسل الترتیبی، أو العلم بنجاسة أحد الثوبین المتعیّن فیهما السّاتر للصلاة، و ترک الإنائین المعلوم نجاسة أحدهما لا بعینه و هی المسماة بالمقدمة العلمیة، و الحاکم فی ذلک کلّه هو العقل، و إنّما سمیت علمیّة علی أساس أن العلم

بالتکلیف المولوی ثابت فیجب الخروج عن عهدته، و لا یحصل العلم بالخروج عنها إلّا بذلک، لأن اشتغال الذمة بالتکلیف الیقینی یستدعی الیقین بالبراءة.

الثانی: کتوقف حکمه باقتضاء الأمر بالشیء النهی عن ضدّه علی الأمر المولوی، و غیر ذلک من الموارد لحکمه.

الثالث: دلیل الخطاب و یسمی (بالمفهوم) کمفهوم الشرط و الحصر و الغایة و الوصف علی الخلاف فی الأخیر.

الرابع: حکمه عند تزاحم الواجبین أو الحرامین أو الواجب و الحرام بتقدیم الأهم الثابت أهمیته عقلا- أو شرعا بموجب آثاره علی المهم، کتزاحم حرمة قطع الصلاة أو وجوبه مع وجوب إنقاذ الغریق من ذوی النفوس المحترمة علی القادرین، و کوجوب إنقاذه علی القادر بالتصرف بالمرور فی أرض الآخرین بغیر إذن منهم، إلی غیر ما هنالک من موارد وقوع التزاحم بین الواجبات و المحرمات.

الآلوسی و التشیع، ص: ۲۱۶

الخامس: الاستقراء إذا کانت العلّة فیه منصوصة، کما إذا ورد النصّ بلفظ:

(حرّمت الخمر لإسکارها) بأن کان الملاک فی حرمتها هو وجود علّة الإسکار فیها الّذی یدور الحکم مداره وجودا و عدما، و قد وافق الشیعة فی حرمة العمل بالقیاس جماعة من أعلام أهل السنّة، فمنهم: النظّام، و یحیی الإسکافی، و جعفر بن مبشر و أمثالهم و کثیر من المعتزلة، و قد مرّ علیک قول ابن حزم فی بطلان القیاس فتذکر، فمن هذا تفهم أن ما ذکره الآلوسی من بطلان دلیل العقل عند الشیعة بدلیل عدم قولهم بحجیّة القیاس باطل و غیر صحیح.

أما ما لا- یتوقف من أحکام العقل علی الخطاب المولوی و إن ورد الدلیل الشرعی فی مورد حکمه فهو إرشادی مؤکد لحکومته للتلازم بین الحکومتین الشرعیة و العقلیة، و هو أیضا علی أنواع:

الأول: ما یستقلّ به العقل من الحسن أو القبح المعلومین بالبداهة، کوجوب ردّ الودیعة و وفاء الدین و الإنصاف و الشفقة و الصدق و نحو ذلک.

الثانی: حکمه علی الأشیاء فیما لا نصّ فیه من الشارع بعدم الوجوب و الحرمة بعد إفراغ الوسع فی البحث و الفحص عن الدلیل و عدم وجدانه، و حینئذ فإنه یستقلّ بعدم وجوبه و عدم حرمته علی أساس حکمه بقبح العقاب بلا بیان و المؤاخذة بلا برهان و هی المسماة عندهم: (بالبراءة الأصلیة).

الثالث: حکمه بإباحة المنافع.

فهذه أحکام العقل و هذه موارد حکمه و هذا هو معنی حجیّة حکم العقل عندهم لا سواه.

الآلوسی و التشیع، ص: ۲۱۷

الفصل الحادی عشر حدیث العترة

الآلوسی و حدیث الثقلین

قال الآلوسی ص: (۳۹): «و هنا فائدة جلیلة لها مناسبة، و هی

قول رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم «إنّی تارک فیکم الثّقلین، إن تمسّکتم بهما لن تضلّوا بعدی، أحدهما أعظم من الآخر: کتاب اللّه و عترتی أهل بیتی»

و هذا الحدیث ثابت عند الفریقین أهل السنّة و الشیعة، و قد علم منه أن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أمرنا فی المقدمات الدینیة و الأحکام الشرعیة بالتمسک بهذین العظیمی القدر و الرجوع إلیهما فی کلّ أمر.

فمن کان مذهبه مخالفا لهما فی الأمور الشرعیة اعتقادا أو عملا فهو ضالّ و مذهبه باطل و فاسد و لا یعبأ به، و من جحدهما فقد غوی

و وقع فی مهاوی الردی.

و لیس المتمسّک بهذین الحبلین المتینین إلّا أهل السنّة لأن کتاب اللّه ساقط عند الشیعة عن درجة الإعتبار.

ثم أورد بعض الأخبار المکررة و عزاها إلی محمّد بن یعقوب الکلینی (نوّر اللّه مرقده) إلی أن قال:

و أما العترة الشریفة فهی بإجماع أهل اللغة أقارب الرجل، و الشیعة ینکرون بعض العترة کرقیّة، و أم کلثوم بنتی رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و لا یعدّون بعضهم داخلا فی العترة کالعباس عمّ النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و أولاده، و کالزبیر بن صفیة بل یبغضون أکثر أولاد فاطمة و یسبونهم کزید بن علیّ- إلی أن قال-: فقد بان لک أن الدین عند هذه الطائفة الشنیعة قد انهدم بجمیع أرکانه و انفلّ ما تشیّد من محکم بنیانه ... إلخ».

الآلوسی و التشیع، ص: ۲۱۸

أولاد العباس (رض) خارجون عن عترة النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فی حدیث الثقلین

المؤلف: أولا:

قوله: «إنی تارک فیکم الثقلین».

فیقال فیه: إن الآلوسی قد خان فی نقل

الحدیث: (و من لا أمانة له لا دین له)

فإنه أسقط ما فی آخر الحدیث من

قوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: (و قد أنبأنی اللّطیف الخبیر أنهما لن یفترقا حتی یردا علیّ الحوض)

و

قوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: (فلا تقدموهما فتهلکوا، و لا تقصّروا عنهما فتهلکوا، و لا تعلّموهم فإنهم أعلم منکم)

علی ما [۱] سجّل ذلک ابن حجر الهیتمی فی حدیث صحیح من صواعقه ص: (۱۴۸) فی الفصل الأول فی فضائل أهل البیت النبویّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم من الباب الحادی عشر، و أنه وارد عن نیف و عشرین صحابیا بألفاظ مختلفة، منها:

(إنّی تارک فیکم ما إن تمسّکتم به لن تضلّوا بعدی، أحدهما أعظم من الآخر: کتاب اللّه حبل ممدود من السّماء إلی الأرض، و عترتی أهل بیته، و لن یفترقا حتی یردا علیّ الحوض، فانظروا کیف تخلّفونی فیهما).

و منها:

(إنّی أوشک أن أدعی فأجیب، و إنّی تارک فیکم الثّقلین کتاب اللّه حبل ممدود من السّماء إلی الأرض، و عترتی أهل بیتی، و إنّ اللّطیف الخبیر أخبرنی أنهما لم یفترقا حتی یردا علیّ الحوض، فانظروا بم تخلفونی فیهما).

و منها:

(إنّی تارک فیکم أمرین لن تضلّوا إن تبعتموهما)

إلی آخر الحدیث.

و هو یدل بصراحة علی عدم مفارقة العترة لکتاب اللّه ما دامت الدنیا، و یعنی ذلک وجود من تجب طاعته کالقرآن من رجل من أهل البیت علیهم السّلام فی کلّ زمان، و إذا کان کذلک وجب أن یکون معصوما، لأن القرآن معصوم فکذلک من لا یفارقه أبدا مطلقا یکون معصوما و تلک قضیة

قوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: (لن یفترقا حتی یردا علیّ الحوض)

و هذا ما یقتضی خروج من لم یکن مقارنا لکتاب اللّه و کان مفارقا له بتمامه من أولاد العباس عن العترة المعنیّة فی منطوق الحدیث و

مفهومه لثبوت

---

[۱] من الطبعة الجديدة التی کانت سنة ۱۳۷۵ ه.

الآلوسی و التشیع، ص: ۲۱۹

انحرافهم عن القرآن بأفعالهم السّیئة المخالفة لروح الشریعة من ارتکاب الفسوق و الفجور و شرب الخمور و هتک الحرمات و قتل النفس المحرّمة بل النفوس الزکیة الطّاهرة من عترة النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم.

و الآلوسی إنّما أسقط أواخر الحدیث لیقول: (إن الشیعة یبغضون أولاد العباس (رض) مع أنهم من العترة و قد أوجب رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم التمسک بالعترة لا بغضهم و سبّهم و تکفیرهم) فیخدع بذلک نفسه، و یغری العامة بتمویهه دون أن یشعر إلی أن المسلمین أبعد غورا و أکثر انتباها من أن تنطلی علیهم هذه التمویهات و الترهات، فالمسلمون إذن لا یشکّون فی خروج أولئک الظالمین المفسدین فی الأرض بالتخصص موضوعا من العترة ذاتا و أنهم لیسوا من العترة فی شیء و لیست هی منهم علی شیء فی منطوقه بالمرّة.

و ما أشدّ ما تعجب من هذا الآلوسی فإنک تراه هنا یقول: (إن الرجوع إلی غیرهم فی کلّ أمر سواء أ کان اعتقادا أم عملا فهو ضلال و باطل، و من جحدهم فقد غوی و وقع فی مهاوی الردی) و هو لم یعمل مطلقا بما قاله هاهنا، لأن من الواضح فی عقیدته و سلوکه انحرافه عن العترة علیهم السّلام و لم یکفه ذلک الانحراف عنهم حتی أنه أوجب علی عترة النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أهل بیته أن یرجعوا إلی خلفائه و یطیعوا أمراءه فی کلّ ما یأمرون به و ینهون عنه، و أن علیهم أن یصلّوا خلف أئمته و یتمسکوا ببیعتهم التی قد عرف العام و الخاص فلتتها و زلّتها علی حد تعبیر المحرّک الکبیر فیها کما تقدم بحثنا عنه فاستوفیناه.

فالآلوسی بهذا قد حکم علی نفسه بالغوایة و الوقوع فی مهاوی الردی من حیث یدری أو لا یدری، و زاد علی ذلک الطعن فیمن أسقط خلافة خلفائه (رض) من حسابه و لم یعتقد شرعیتها و لم یقل بصحتها کالشّیعة الذین تمسّکوا بعترة النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أهل بیته علیهم السّلام و رجعوا إلیهم خاصة فی اعتقادهم و أعمالهم، و رفضوا الآخرین من أن یکونوا خلفاء النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم إطلاقا، و الأقبح من ذلک التناقض القبیح أنک تراه یزعم فی أوائل کتابه: و قدّمته- أی الکتاب- لأعتاب خلیفة اللّه فی أرضه و نائب رسوله فی إحیاء سنّته و فرضه- إلی قوله-: و هو أمیر المؤمنین

الآلوسی و التشیع، ص: ۲۲۰

الواجب طاعته علی الخلق أجمعین سلطان البرّین و خاقان البحرین السّلطان ابن السّلطان السّلطان عبد الحمید)، و هاهنا تراه یقول إن الرجوع إلی غیرهم فی کلّ أمر سواء أ کان اعتقادا أم عملا ضلال و باطل، و هل هذا إلّا قول متناقض مبطل؟!

مدح الآلوسی لعبد الحمید السّلطان العثمانی

و ظنّی، و ربّ ظن یقین، أنّ الآلوسی لم یغال فی عبد الحمید هذا الغلوّ الّذی کاد بسببه أن یدّعی فیه النبوّة لو لا الألوهیة، و لم یعطه تلک الألقاب الضخمة کرما إلّا و هو علی ثقة من أنه سیصله بشیء من الأصفر الرنّان أو یمنحه وظیفة القضاة و الحکام، لذا تراه باع آخرته بدنیاه و تفانی فی سبیله و بذل کلّ ما کان فی استطاعته من حیلة و مکر و خدیعة و ألفاظ معسولة لیتزلّف بها إلیه لیسدل علیه بشیء من حطام الدنیا، الأمر الّذی ترک الآلوسی یفرط بواجباته الدینیة و الدنیویة لأجله، فهو إذ یحکم علی الشیعة بالکفر و الضلال لا یرتکز إلّا علی تحصیله الدرهم و الدینار لأنه علی یقین أن أمیره الّذی أعطاه إمرة المؤمنین من خصماء الشیعة و أعدائها لثبوت انحرافه عن عترة النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أهل بیته علیهم السّلام فإذا ما طعن فیهم و نسب إلیهم المخازی و المردیات علی مسمع منه فلا شک فی أنه یستطیع من وراء ذلک أن یتزلّف إلیه و یستدر عواطفه و یتقرب من ساحته، و هکذا کان علماء السّوء و

روّاد المنافع فی کلّ عصر من العصور یفعلون، فإنهم کانوا یتزلفون فی تلک العصور المظلمة المتشبعة بروح الاستبداد إلی أمراء الجور بما یبیح لأولئک الظالمین أن یرتکبوا من شیعة الوصیّ علیه السّلام و آل النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ما کانوا یرتکبوا من أنواع العذاب و النکال.

عبد الحمید العثمانی لا یصلح لخلافة النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم

ثم کیف یا تری صار عبد الحمید الترکی خلیفة اللّه فی أرضه و نائب رسوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم؟ و متی یا تری استخلفه اللّه تعالی فی أرضه و استنابه رسوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم؟

أجل و بأی شیء صار أمیر المؤمنین و واجبا طاعته علی الخلق أجمعین؟ و لیس فی کتاب اللّه آیة و لا فی سنّة نبیّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم روایة تدل علیه، و کیف یصح أن یستخلفه اللّه فی أرضه و یستنیبه نبیّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و نحن نسمع رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم یقول: (الخلافة فی

قریش و لو بقی من الناس اثنان)

علی ما أخرجه البخاری فی صحیحه ص: (۱۵۴) من جزئه الرابع فی باب الأمراء من قریش من کتاب الأحکام، و النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم یؤکد هذا

بقوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: (لا یزال الدّین قائما حتّی تقوم السّاعة أو یکون علیهم إثنا عشر خلیفة کلّهم من قریش)

علی ما سجله مسلم فی صحیحه ص: (۱۱۹) من جزئه الثانی فی باب الناس تبع لقریش و الخلافة فی قریش، و

یقول صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: (یکون بعدی إثنا عشرا أمیرا کلّهم من قریش)

علی ما أخرجه البخاری فی صحیحه ص: (۱۶۴) من جزئه الرابع فی باب حدّثنی محمّد بن المثنی من کتاب الأحکام، و

یقول صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: (لا یزال الدّین قائما ما ولیهم إثنا عشر خلیفة من بنی هاشم)

کما فی ص: (۴۴۰) من ینابیع المودّة للحافظ القندوزی من جزئه الثانی.

و لم یکن عبد الحمید و لا غیره من أمراء العثمانیین من قریش فی شیء و لا هی منهم علی شیء فضلا من أن یکونوا عترة النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أهل بیته علیهم السّلام.

و من ذلک کلّه یتضح کذبه فی دعواه و تناقضه فیما ادّعاه و أنّه کان یحاول بتلک الصّفات الهائلة التی کالها لعبد الحمید العثمانی- لا بخلا و لا کرما- أن یصل إلی أغراضه الشخصیة و مشتهیاته النفسیة، و لو سلّمنا جدلا أن العثمانیّین کانوا من قریش و مع ذلک فلا ینطبق علیهم شیء من مضامین تلک الأحادیث من وجوه:

الأول: أنّهم لیسوا من عترة النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أهل بیته علیهم السّلام فلا یجوز إطاعتهم و لا التمسک بهم و لا الرجوع إلیهم فی شیء مطلقا.

الثانی: إنّهم أکثر من إثنی عشر فلا تنطبق علیهم کما لا تنطبق علی الأمویّین و العباسیّین و لا علی العلویّین فی مصر من وجهین:

الأول: إنهم لم یکونوا إثنی عشر و الحدیث نصّ فی أنهم اثنا عشر لا یزیدون واحدا و لا ینقصون.

الثانی: أن هؤلاء کلّهم لا یصلحون لخلافة النبوّة صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و إمامة الرسالة لمخالفة أفعالهم و أقوالهم لصمیم القرآن و قانون الإسلام علی ما سجّل ذلک علیهم التأریخ الصحیح المتفق علیه بین الفریقین مما لا سبیل إلی إنکاره.

حدیث إثنی عشر خلیفة من قریش یرید عترة النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أهل بیته علیهم السّلام دون غیرهم

فالأحادیث المذکورة لا ترید بالخلفاء الإثنی عشر کلّهم من قریش إلّا الأئمة الإثنا عشر من عترة النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أهل بیته علیهم السّلام کما تقول الشیعة و لا تنطبق علی غیرهم مطلقا، لأن أحدا لم یقل بانحصار الخلفاء فی إثنی عشر سواهم، فإن أئمتهم أئمة أهل البیت علیهم السّلام الّذین عناهم النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بهذه الأحادیث و غیرها لا یزیدون علی إثنی عشر إماما فیتعیّن فیهم و یختص ذلک بهم فلا یدخل معهم فی ذلک داخل، لا سیّما إذا لا حظنا

قوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: (حتّی تقوم السّاعة)

التی هی عبارة أخری عن

قوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فی حدیث الثقلین: (و لن یفترقا حتّی یردا علیّ الحوض)

فوجب أن یکون المراد من

قوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: (إثنا عشر خلیفة کلّهم من قریش)

و لو بقرینة ما فی حدیث الثقلین و غیره هم الأئمة الإثنی عشر من آل النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم الّذی جعل الهدی باتباعهم و الضّلال فی خلافهم.

فالشیعة یقولون و یعتقدون کما یقول رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و یعتقد، أن الأئمة بعده صلّی اللّه علیه و آله و سلّم إثنا عشر إماما، فأول أئمة الشیعة هو سیّد أهل البیت علیهم السّلام أمیر المؤمنین علیّ بن أبی طالب علیه السّلام ثم من بعده سبط النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم الأول الحسن بن علیّ علیه السّلام ثم من بعده سبط النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم الثانی الحسین بن علیّ علیه السّلام ثم من بعده علیّ بن الحسین زین العابدین علیه السّلام ثم من بعده ابنه الباقر محمّد علیه السّلام ثم من بعده ابنه الصّادق جعفر علیه السّلام ثم من بعده ابنه الکاظم موسی علیه السّلام ثم من بعده ابنه الرضا علیّ علیه السّلام ثم من بعده ابنه التقیّ الجواد محمّد علیه السّلام ثم من بعده ابنه النقی الهادی علیّ علیه السّلام ثم من بعده ابنه الحسن العسکری علیه السّلام ثم من بعده ابنه الحجّة محمّد المهدی علیه السّلام.

فهؤلاء إثنا عشر إماما کلّهم أئمة الشیعة یوالونهم و ینقطعون إلیهم و یعتقدون خلافتهم بعد رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم واحدا بعد واحد کما جاء التنصیص علیهم من النبیّ الأعظم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم، و یتبعونهم فی أمورهم کافّة سواء أ کانت اعتقادیة أم فرعیة عملیة

الآلوسی و التشیع، ص: ۲۲۳

أم قولیة، و یعتقدون بطلان خلافة من تقدم علیهم إطلاقا، فالإمام للشیعة حتی تقوم السّاعة کما نصّ علیه مسلم فی صحیحه و غیره من حفّاظ أهل السّنة بعد أبیه الإمام الحسن العسکری علیه السّلام هو أبو القاسم محمّد المهدی الحجّة المنتظر من أهل البیت علیهم السّلام و هو الّذی نصّ النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم علیه بالإمامة بعد آبائه الطاهرین علیهم السّلام و عناه

بقوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: (و لن یفترقا حتّی یردا علیّ الحوض)

و هو إمام زمانهم الّذی یدعون به یوم القیامة.

فهم ما برحوا متمسکین به و آخذین أحکامهم منه و من آبائه علیهم السّلام من طریق رواة حدیثهم الأمناء علی الدین و الدنیا سواء فی ذلک بین من کان معاصرا لآبائه علیهم السّلام أو من کان فی عصر نوابه علیهم السّلام الأربعة أو کان بعدهم من رواة حدیثهم علیهم السّلام فهم لا شک علی الحقّ و الهدی باتباعهم لأولئک الأئمة الکرام البررة من آل رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و غیرهم فی مهاوی البوار و الردی، و قدیما

قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فی صحیح الحدیث: (من مات و لم یعرف إمام زمانه مات میتة جاهلیة) [۱]

أی میتة کفر.

و من المعلوم أن المراد بإمام الزمان فی مثل هذا العصر و ما قبله إلی سنة إحدی و ستین و مائتین و ما بعد هذا العصر إلی قیام السّاعة هو الثانی عشر من أئمة أهل البیت علیهم السّلام الّذی کان مولده علیه السّلام سنة ست و خمسین و مائتین، و تاریخه نور لا سواه بقرینة ما فی حدیث الثّقلین الدال علی أنه علیه السّلام لا یفارق القرآن أبدا، و

حدیث: (یکون بعدی إثنا عشر خلیفة کلّهم من قریش)

فکلّ أولئک لا ینطبق علی غیرهم، فالّذین لم یقولوا بإمامته بعد أبیه الإمام الحسن العسکری علیه السّلام حتی تقوم السّاعة و لم یتمسّکوا بأذیال طهارته و ماتوا و لیس له فی عنقهم بیعة فلیسوا من المسلمین علی شیء بنصّ هذا الحدیث المجمع علیه بین الأمة أجمعین.

و الشیعة الإمامیة هم أول القائلین به و أول من آمن و صدّق بذلک کلّه.

---

[۱] أخرجه الحمیدی فی جمعه بین الصحیحین صحیح مسلم و البخاری، و سجله محمّد الخضر حسین فی ص: (۲۵) من کتابه (نقض کتاب الإسلام و أصول الحکم).

الآلوسی و التشیع، ص: ۲۲۴

الّذین یعتقد الآلوسی بإمامتهم بعد النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم

أما الآلوسی فیقول و یعتقد أنّ الخلیفة بعد رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: (أبو بکر بن أبی قحافة (رض)) ثم من بعده (عمر بن الخطاب (رض)) ثم من بعده (عثمان بن عفان (رض)) ثم من بعده رئیس الفئة الباغیة (معاویة بن أبی سفیان) ثم من بعده ابنه: (یزید بن معاویة) ثم من بعده: (مروان بن الحکم) الوزغ ابن الوزغ طرید رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ثم من بعده: (عبد الملک بن مروان) ثم من بعده: (الولید بن عبد الملک) ثم من بعده: (هشام بن عبد الملک) ثم من بعده: (عبد العزیز بن عبد الملک) ثم من بعده: (عمر بن عبد العزیز) حتی تنتهی السلسلة التی أولی حلقاتها من عرفت و آخرها متصل بالحمار ثم من بعد الحمار.

یعتقد الآلوسی أن إمامه و خلیفته: (أبو عبد اللّه السّفاح العباسی) و من بعده:

(الدوانیقی أبو جعفر المنصور) حتی تنتهی السلسلة إلی المستعصم العباسی و من بعدهم، یعتقد بخلافة التتر، و من بعدهم یعتقد بخلافة آل عثمان حتی انتهت النوبة إلی عبد الحمید سلطان الترک فیعتقد أنه خلیفة اللّه فی أرضه و نائب رسوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و أنه أمیر المؤمنین و واجب الطاعة علیه و علی مثله من المألوسین، و قد ثبت أنه لیس من عترة النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أهل بیته صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بل لیس من قریش فی شیء فثبت أنه لیس هو خلیفة علی شیء.

و أن إطاعة الآلوسی له و حکمه بأنه (أمیر المؤمنین و خلیفة اللّه فی أرضه و نائب رسوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) کان یمشی وراء میوله و أطماعه، و أن تمسّکه به لیس من التمسک بواحد من آل رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و قد ثبت باعترافه أن غیر المتمسّک بهم فی اعتقاده و أعماله ضالّ و مذهبه باطل، فالآلوسی لا شکّ فی أنّه ضالّ و مذهبه باطل علی حدّ اعترافه لأنه لم یتمسک بأبی القاسم المهدی علیه السّلام خاتمة الأئمة من أهل البیت النبویّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم الّذین قصدهم رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فی حدیث الثّقلین و غیره من أحادیثه، و إنّما أطاع فی أعماله و اعتقاده کما تشهد بذلک أقواله: (عبد الحمید سلطان العنصر الترکی) فدلّ قوله هذا علی ضلالة نفسه و بطلان مذهبه، فانظروا یا أولی الألباب إلی تناقض هذا الرجل و تداعی أرکانه و انهدام أساس مذهبه، فإنّک

الآلوسی و التشیع، ص: ۲۲۵

تراه هنا یقول و حقا ما یقول: (إن من تمسّک بأهل البیت فی أعماله و اعتقاده بل فی کلّ أمر یکون من أهل الهدی، و من خالفهم فی ذلک یکون من أهل الغوایة و الردی) و هناک تراه قد تمسک باطلا بالسلطان عبد الحمید و دعاه (خلیفة اللّه فی أرضه و نائب رسوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و أمیر المؤمنین الواجب إطاعته علی الخلق أجمعین) و هو لیس من عترة النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أهل بیته علیهم السّلام و لا من قریش أصلا.

و حسبک هذا دلیلا علی انحرافه عن أهل البیت النبویّ علیه السّلام و تمسّکه بغیرهم علیهم السّلام من أهل الضلال، فوقع فی مهاوی الردی الّذی جعله هو لغیر المتمسّک بهم أیا کانوا، فهو قد حکم- و الحمد للّه- علی غوایة نفسه بنفسه، و عبّر عن سوء أصله بدلالة قوله و یکفینا هذا وحده مؤنة الردّ علیه.

إمام الزمان فی الحدیث لیس هو القرآن

فإن قالوا: إنّ المراد من إمام الزمان فی الحدیث القرآن.

فیقال لهم: إنّ ذلک باطل و غیر صحیح من وجوه أما:

أولا: فلأن أحدهما لا یفید معنی الآخر عند إطلاقه، فهما غیر مترادفین فلا یکونان واحدا مفهوما، و بعبارة أوضح إنّ لفظ الإمام إذا أطلق فلا یفهم منه القرآن و کذا القرآن إذا أطلق فلا یفهم من لفظه معنی الإمام، و إرادة ذلک سلب لمعناه المطابقی و تحمیله معنی لا صلة بینه و بینها، و لیس فی الحدیث قرینة مطلقا تدلّ علی إرادة خلاف الظاهر الموضوع لکلّ واحد منهما من المعنی فی اللّغة، فهل یا تری فی النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم عیّا من أن یأتی بلفظ القرآن بدلا من لفظ الإمام لو کان یرید القرآن؟ أو تراه ملغزا مغریا لأمته بالجهل فیطلق لفظا و یرید غیر معناه المطابقی بلا قرینة ترشدهم إلی إرادة خلافه، و لو أراده لعبّر به لا بغیره، فذلک کلّه غیر ممکن و لا معقول صدوره من أقلّ النّاس فکیف بأفصح العرب نطقا و أبلغهم لسانا.

الثانی: لو کان یرید بالإمام القرآن لکان تقییده بالزمان- أی زمان المکلف- لغوا عبثا باطلا- و ذلک لوجود القرآن علی مرّ الدهور و الأیام منذ نزوله علی النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و لا یختص بزمان دون زمان.

الآلوسی و التشیع، ص: ۲۲۶

الثالث: لو کان یرید به القرآن لوجب علی أعیان المکلفین أجمعین تعلّم القرآن، و التالی باطل بالضرورة لا سیّما عند الإمام أبی حنیفة الّذی ثبت عنه أنه لا یوجب حتّی الفاتحة منه.

الرابع: إن

قول النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فی حدیث: (إنّی مخلّف فیکم أمرین: کتاب اللّه و عترتی أهل بیتی)

أوضح دلیل علی أنه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم یرید بالإمام معناه المطابقی المعروف و هو من یقوم مقامه بأمر الأمة فی الدین و الدنیا، و یؤکد هذا ما فی غیره من الأحادیث

کقوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فیما مر: (من مات و لیس فی عنقه بیعة مات میتة جاهلیة)

و

قوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: (من خرج عن السّلطان شبرا و مات فقد مات میتة جاهلیة)

فإنه لا یفهم منه فی أیّ محاورة و لسان أنه یرید القرآن لأنّه لا یفیده.

خصوم الشیعة غیر متمسکین بعترة النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أهل بیته علیهم السّلام فی شیء

ثانیا: قوله: «و لیس المتمسّک بهذین الحبلین إلّا أهل السنة».

فیقال: نحن لا نشک فی أن الآلوسی نفسه یعلم کذبه و افتراءه فی هذا الأمر، و لکن یحاول عبثا أن یستر الحقیقة بهذا التمویه المکشوف عن وجه أبناء المسلمین.

و نحن نقف هنا قلیلا و نسأل الآلوسی، فنقول له: بما ذا یا تری تمسّک أهل السّنة بهذین الحبلین؟ أ تراهم تمسّکوا بهما بقولهم فی سیّد النبیّین (یهجر) عند ما أمرهم بأن یأتوه بدواة و کتف لیکتب لهم کتابا لن یضلوا بعده أبدا، فقال- الخلیفة- عمر (رض): إن النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لیهجر، أو قال ما معناه: غلبه الوجع [۱] حسبنا کتاب اللّه فالتعویل علیه، أی أنه یتکلم بکلام المرضی و هو عین قوله فیه یهجر، و کتاب اللّه یقول فی وصف نبیّه: وَ ما یَنْطِقُ عَنِ الْهَوی إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْیٌ یُوحی

و یقول تعالی: ما آتاکُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ ما نَهاکُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا

[الحشر: ۷].

---

[۱] و قد أبدل أولیاء الخلیفة کلمة (یهجر) مع ثبوتها فی صحاحهم إلی کلمة (غلبه الوجع) لیرفعوا بذلک ما فیها من الاستهجان دون أن ینتبهوا إلی أن ذلک لم یغیّر شیئا من معناها، لأن معناها أنه یتکلم بکلام المرضی و هو عین الهذیان و الهذر فی قول عمر (رض) (و هل یصلح العطّار ما أفسد الدهر).

الآلوسی و التشیع، ص: ۲۲۷

أو یا هل تری أنّهم تابعوا الثّقلین بنصبهم غیر علیّ علیه السّلام للخلافة و دفعهم له علیه السّلام عن منصبه الّذی نصّبه اللّه تعالی فیه، فقال تعالی: وَ رَبُّکَ یَخْلُقُ ما یَشاءُ وَ یَخْتارُ ما کانَ لَهُمُ الْخِیَرَةُ

[القصص: ۶۸] إطلاقا لا فی تکوین و لا فی تشریع، و قال تعالی: وَ ما کانَ لِمُؤْمِنٍ وَ لا مُؤْمِنَةٍ إِذا قَضَی اللَّهُ وَ رَسُولُهُ أَمْراً أَنْ یَکُونَ لَهُمُ الْخِیَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَ مَنْ یَعْصِ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالًا مُبِیناً

[الأحزاب: ۳۶] و قد قضی اللّه و رسوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أن یکون علیّا إمام الأمة و خلیفتها الأوّل بعد النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم دون من تمسّکوا به.

أو یا هل تری تمسّکوا بالعترة بانحرافهم عنهم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فی أخذ أحکامهم من الأئمة الأربعة، أو أنهم تابعوا عترة النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بمنعهم فاطمة بنت رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم إرثها من أبیها و سلبهم منها فدک، أو أنهم تمسّکوا بأهل البیت علیه السّلام فی حربهم لنفس [۱] رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و قتلهم و قتالهم لعترته صلّی اللّه علیه و آله و سلّم تحت کلّ حجر و مدر، أو أنهم تمسّکوا بالثّقلین فی نقضهم بیعة علیّ أمیر المؤمنین علیه السّلام یوم الغدیر و طلبوا بعد ذلک البیعة منه، و حاولوا قتله و حرق بیته و من فیه و کان فیه فاطمة بنت رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم [۲] سیّدة نساء العالمین، و الحسن و الحسین سیّدا شباب أهل الجنّة من الأولین و الآخرین و ریحانتا رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم من الدنیا، أو یا هل تری تمسّکوا بهم بترک الروایة عن العترة علیهم السّلام فی صحاحهم و مسانیدهم، و عدم الإحتجاج بشیء منها و الإعراض عنها و احتجاجهم بروایات أعدائهم، فهذا شیخ الحدیث و أجلّ حفاظ أهل السّنة قد أعرض عن الروایة عنهم لا سیّما عن الصّادق جعفر بن محمّد علیه السّلام علی ما سجله ابن تیمیة فی منهاجه ص: (۱۴۳) من جزئه الرابع حیث یقول: (و قد استراب البخاری فی بعض أحادیث- یعنی الإمام الصادق علیه السّلام- لما بلغه عن یحیی بن سعید القطان فیه کلام فلم یخرّج له).

---

[۱] کما دلّ علیه آیة المباهلة من أن نفس علیّ کنفس رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم من علیّ علیه السّلام و أنّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم نبیّ و لیس علیّ علیه السّلام نبیّا کما مرّ.

[۲] قد سجل هذا ابن قتیبة فی الإمامة و السیاسة، و ابن عبد ربه فی العقد الفرید، و الشهرستانی فی ص: (۷۳) من الملل و النحل

بهامش الجزء الأول من الفصل و غيرهم من مؤرخى أهل السنة.

الآلوسى و التشيع، ص: ۲۲۸

و يقول ابن حجر العسقلانى فى تهذيب التهذيب ص (۱۰۳) من جزئه الثانى فى ترجمة الإمام الصّادق عليه السّلام: (إن ابن المدينى سأل يحيى بن سعيد عنه عليه السّلام فقال: فى نفسى منه شىء، و مجالد أحبّ إلىّ منه).

هذا ما دعا البخارى على قول ابن تيمية أن يترك الإحتجاج بحديث الصّادق عليه السّلام ممن اشتهر بالكذب و أدرجه علماء أهل السّنة فى عداد الضعفاء كما تجده فى ص: (۴۰) و: (۴۱) من تهذيب التهذيب من جزئه العاشر، فإذا كان شيخ الحديث عند أهل السّنّة و الآخر شيخ إسلامهم و غيرهم من حفاظهم قد قدموا على صادق أهل البيت عليهم السّلام الخوارج و النواصب و المارقين المرتكبين الفجور و الشاربين للخمور و القاتلين النفوس المحترمة من أعداء الوصىّ و أهل بيت النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فكيف يزعم الآلوسى أنهم من أتباع الوصىّ و آل النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم إفكا و زورا.

فالشيعة يا هذا هم الّذين تمسّكوا بثقلى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و دخلوا من الباب الّذى أمروا بالدخول منه: باب مدينة علم النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم علىّ بن أبى طالب عليه السّلام الإمام بعد رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و أخذوا أحكام الشريعة من كتابها و سنّتها و أوصلوا فرعها بأصلها، و ركبوا سفينة نجاة الأمة من كلّ هلكة، و التجئوا إلى أمانها، و جاءوا من باب حطّتها، و اعتصموا بالعروة الوثقى التى لا انفصام لها من هدى آل محمّد صلّى اللّه عليه و آله و سلّم يحرّمون حرامهم و يحللون حلالهم، و ينشرون أحكامهم و يبيّنون للملإ فضائلهم عليهم السّلام و يظهرون للناس ضلالة من خالفهم و كفر من جحد ولايتهم عليهم السّلام و آل رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم على الحقّ و الهدى الّذى كان عليه جدّهم سيّد الأنبياء صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و أعداؤهم على الضلال و العمى، فكيف يجوز على شيعتهم و هم المتمسّكون بهم شىء مما ينسبه إليهم الخرّاصون، و يقوله فيهم المبطلون الّذين يخلطون الضلال بالهدى و لا يميزون بين أهل الحقّ و الباطل، قاتل اللّه الحرص على الدنيا و قبّح اللّه التفانى فى الخسائس و التهالك فى الرذائل، فبئس ما سوّلت لهم أنفسهم أن سخط اللّه عليهم و فى العذاب هم خالدون، نبذوا حكم اللّه وراء ظهورهم طمعا فى المال، و حكموا بما تقتضيه رغبة ملوكهم و أمرائهم جشعا

الآلوسى و التشيع، ص: ۲۲۹

بزخارف الدنيا و حرصا على الوظائف و المناصب، فأرجفوا فى المؤمنين و شتّتوا شمل المسلمين، و فرّقوا كلمتهم، و مزّقوا جامعتهم، و خرقوا وحدتهم، و لو لا أولئك الدجالون لائتلفت قلوبهم، و اتّحدت نفوسهم، و تعارفت أرواحهم، و لأصبح الجميع إخوانا يقوّى بعضهم بعضا، و لكن و للأسف غلبهم أولئك المفسدون، و استحوذوا على مشاعرهم بالتمويه فخلبوا أبصارهم بأصباغه، و لعبوا أفكارهم بألوانه، فنحروا دين اللّه فى سبيل أغراضهم الشخصية، و ضحّوا عباده المخلصين بإزاء أهوائهم النفسية: وَ سَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ

[الشعراء: ۲۲۷].

كتاب اللّه ساقط عند خصوم الشيعة لا عندهم

ثالثا: قوله: «لأن كتاب اللّه ساقط عند الشيعة».. إلى نهاية قوله.

فيقال فيه: قد عرفت غير مرّة أن القائل بسقوط كتاب اللّه و تحريفه هم خصوم الشيعة على ما سجله عليهم السّيوطى فى الدر المنثور و فى إتقانه و البخارى فى صحيحه كما مرّت الإشارة إليه فلا حاجة إلى التكرار بالإعادة.

و أما ما حكاه هذا العدو عن الكلينى (رض) ففاسد و هو من أقبحه، إذ يكفى فى كذبه و افترائه أنه موافق لخصوم الشيعة فهى من رواياتهم المسجلة فى أصح كتبهم- كما مرّ ذكره- و ليس هو من أخبار الشيعة فى شىء، بل الشيعة تطعن فيه و تنبذه.

رابعا: قوله: «أما العترة ففی اللّغة أقارب الرجل».

فیقال فیه: مضافا إلی ما ألمعنا من عدم دخول غیر الأئمة من أهل البیت علیهم السّلام فی الحدیث و أنه لا ینطبق علی غیرهم مطلقا، أنه لا یرید بعترة فی الحدیث بقرینة قوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: (أهل بیتی) إلّا أخصّ أقاربه- و هم علیّ و فاطمة و أولادهم الطاهرون سلام اللّه علیهم أجمعین- و لو لم یقل: (أهل بیتی) لجاز لمتوهم أن یتوهم أنه یرید غیرهم أیضا، و یؤکد هذا ما رواه مسلم فی صحیحه فی آخر ص: (۲۷۸) من جزئه الثانی فی باب فضل علیّ بن أبی طالب علیه السّلام عند آیة المباهلة و حدیث الکساء، عن سعد بن أبی وقاص، عن أبیه، قال: (دعا رسول

اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم علیّا و فاطمة و حسنا و حسینا فقال: هؤلاء أهلی)

و حینئذ فلا یدخل معهم فی ذلک داخل و لا داخلة و لا دخیلة.

الشیعة لا ینکرون بعض العترة

خامسا: قوله: «و الشیعة ینکرون نسبة بعض العترة کرقیة و أم کلثوم ابنتی رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم».

فیقال فیه: الشیعة لا ینکرون ما هو المراد من العترة فی الحدیث، و لا ینکرون أقارب النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و إنّما ینکرون من ألصق نفسه بآل النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم- کالآلوسی مثلا- من الدخلاء و الأجانب و قدیما:

(لعن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم الداخل فی غیر نسبه و الخارج عنه).

و أما قوله: «کرقیة و أم کلثوم ابنتی رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم».

فیقال فیه: إن ما ادعاه من وجود بنات لرسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم غیر فاطمة الزهراء علیهم السّلام لم یأت علیه بدلیل کعادته من الاقتصار علی صرف الدعاوی المجردة التی لا یقودها سوی العصبیة المقیتة، و قد فاته أن یتمثل بقول الشاعر العربی:

و الدّعاوی ما لم تقیموا علیها بیّنات أبناؤها أدعیاء

أما أن فاطمة علیها السّلام وحدها بنته صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فثابت بالضرورة لا یختلف فیها من المسلمین اثنان، و أما غیرها فقد اختلفوا فیهن فبین مثبت و بین ناف، فمدعی الإثبات یحتاج إلی التدلیل بأدلة مقبولة، أما أن الخصم یدلی علی خصمه بأحادیثه الخاصة لإثبات أن غیر فاطمة علیهم السّلام بناته صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فلیس من الحجّة علی خصمه المنکر فی شیء و الدلیل علی المدّعی و الأصل مع المنکر، و لیس علی المنکر أن یأتی بما یبطل هذه الدعوی و ینفیها لأنها غیر ثابتة عنده، و لیس علیه النزول عند مدعیات خصمه لأنه لیس بأولی من عکسه.

و طبیعی إلی درجة البداهة بین الفریقین أن لفاطمة علیه السّلام- و هی أصغر هاتیک سنا- من رفیع الشرف و عظیم القدر أجلّه و أعلاه:

(أن اللّه یرضی لرضاها و یغضب لغضبها)

فهذا ابن حجر العسقلانی یحدّثنا فی إصابته ص: (۱۵۸) من

جزئه الثانی فی ترجمته لفاطمة بنت رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم

عن عائشة، و قال: فیه صحیح علی شرط البخاری و مسلم، عن النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أنه قال لفاطمة علیها السّلام: (یا فاطمة إن اللّه یرضی لرضاک و یغضب لغضبک).

و

یقول البخاری فی صحیحه ص: (۱۹۸) من جزئه الثانی فی باب مناقب قرابة الرسول صلّی اللّه علیه و آله و سلّم، و منقبة فاطمة بنت النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: (إن فاطمة سیّدة نساء أهل الجنّة).

و

یقول مسلم فی صحیحه فی أواخر ص: (۲۹۰) من جزئه الثانی فی باب فضائل فاطمة علیه السّلام قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: (إن فاطمة سیّدة نساء المؤمنین و سیّدة نساء هذه الأمة).

هذا ما أوحی اللّه تعالی به لنبیّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فی أن یعطیه لابنته الصدّیقة الکبری فاطمة الزهراء علیهم السّلام من الفضل أعلاه و من القدر أسماه، الأمر الّذی لم ینله غیرها من أقرانها مطلقا، و لم یرد فی شأن رقیة و أم [۱] کلثوم من اللّاتی یقولون أنهن بناته شیء من الفضل، و لم تکن لهما میزة علی سائر النّساء بفضل إطلاقا، و إنما الوارد من طریق خصوم الشیعة بالأسانید الصحیحة شیء من الفضل لغیرهما ما لم یرد مثله و لا بعضه فیهما، فهذا المؤرخ الکبیر عند أهل السنّة ابن عبد البر فی استیعابه یقول فی ص: (۷۷۴) من جزئه الثانی، و ذاک ابن حجر العسقلانی یقول فی إصابته ص: (۱۶۰) من جزئه الثانی فی ترجمة فاطمة بنت أسد (رض) أم أمیر المؤمنین علیّ بن أبی طالب علیه السّلام:

(لمّا توفیت فاطمة بنت أسد (رضوان اللّه علیها) ألبسها رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم قمیصه المبارک و اضطجع فی قبرها، فقیل له:

یا رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ما شاهدناک تصنع ما صنعت لفاطمة؟ قال: لم یکن بعد أبی طالب علیه السّلام أبرّ بی منها، ألبستها قمیصی لتکسی من حلل الجنّة، و اضطجعت فی قبرها لیهون علیها).

---

[۱] قیل إن رقیة و أم کلثوم کانتا ابنتی هالة أخت خدیجة (رض) و القائل بذلک غیر واحد من أمناء الحدیث و التأریخ، و من ذلک یقوی القول إنهما لیستا بناته، و قال جماعة آخرون کانتا ربیبتیه من جحش، و لعلم الهدی (رض) السیّد المرتضی تحقیق جمیل فیهما یجدر بالمحققین الوقوف علیه.

الآلوسی و التشیع، ص: ۲۳۲

و

فی الإصابة أیضا أنه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: (کفّنها فی قمیصه، و قال صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: لم ألق بعد أبی طالب علیه السّلام أبرّ بی منها).

و

قال: (قال ابن سعد. و کانت امرأة صالحة، و کان النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم یزورها).

و

یقول العسقلانی فی ص: (۱۱۴) و: (۳۱۲) و: (۴۱۴) من جزئه الثامن، قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فی أم أیمن: (إنها إمرأة من أهل الجنّة).

و

قال صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فی سمیّة أم عمار و فی زوجها یاسر: (إنّ موعدکم الجنّة).

و لم یرد شیء من هذا القبیل و لا بعضه بأسانید صحیحة فی أم کلثوم و رقیة، و الّذی یوجب قوة القول بعدم کونهما ابنتیه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ما أخرجه العسقلانی فی إصابته ص: (۱۶۱) من جزئه الثانی، و

حکاه محبّ الدّین الطبری فی الریاض النضرة من جزئه الثانی قالا: (أهدی للنبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم حلّة إستبرق فقال صلّی

اللّه علیه و آله و سلّم لعلیّ علیه السّلام:

(اقسمها أخمرة بین الفواطم؛ فاطمة بنت رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و فاطمة بنت أسد، و فاطمة بنت حمزة)

قال: و لم یذکر غیرهن، و لعلّ الباقیة فاطمة زوجة عقیل، فلو کانتا ابنتیه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لکان من غیر الممکن المعقول أن یؤثر رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم علی ابنتیه غیرهما من الأخریات و هما أقرب إلیه رحما و أشدّهنّ به صلّی اللّه علیه و آله و سلّم نوطا، و

هو صلّی اللّه علیه و آله و سلّم القائل فی الصحیح المتواتر: (الرحم شحنة من الرحمن قال اللّه من وصلک وصلته و من قطعک قطعته) . و هو صلّی اللّه علیه و آله و سلّم القائل فیما أخرجه البخاری فی صحیحه ص: (۳۴) من جزئه الرابع فی باب من وصل وصله اللّه من کتاب الأدب: (قالت الرحم هذا مقام العائذ بک من القطیعة، قال: نعم أما ترضین أن أصل من وصلک و أقطع من قطعک، قالت: بلی یا ربّ، قال: فهو لک) فراجع ثمة حتی تعلم أن قول الآلوسی إنهما ابنتاه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لم یرتکز إلّا علی التقلید الأعمی الّذی لا یعتمد علی فهم و لا یستند إلی منطق و إن أدی ذلک بصاحبه إلی الکفر و الخروج عن الدین فیختار القول فی رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أنه قطع رحمه فی تلک القسمة، و أنه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أمر بوصلها و خالف هو صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ما أمر به فقطعها فی ما ادعاه الخصم من ابنتیه، و أنه خالف قول اللّه تعالی حیث یقول: وَ أُولُوا الْأَرْحامِ بَعْضُهُمْ أَوْلی بِبَعْضٍ فِی کِتابِ اللَّهِ

[الأنفال: ۷۵]

الآلوسی و التشیع، ص: ۲۳۳

فقدّم فی وصله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم من أمر اللّه تعالی بتأخیره و أخّر من أمر اللّه بتقدیمه، أو أنّه أمر الآخرین و نسی نفسه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فکان داخلا فی قوله تعالی: أَ تَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَ تَنْسَوْنَ أَنْفُسَکُمْ وَ أَنْتُمْ تَتْلُونَ الْکِتابَ أَ فَلا تَعْقِلُونَ

[البقرة: ۴۴] و کلّ هذا لعمر اللّه کفر صراح نعوذ باللّه منه.

أولاد العباس غیر داخلین فی عترة النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فی حدیثه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم

خامسا: قوله: «و لا یدخلون- أی الشیعة- أولاد العباس فی العترة».

فیقال فیه: قد عرفت فیما تقدم أن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم هو الّذی أخرج أولاد العباس من حدیثه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم إخراجا، و لم یدخلهم مع عترته موضوعا و ذاتا، فالحدیث لا ینطبق علی أحد منهم أبدا کما لا ینطبق المؤمن علی المنافق و المسلم علی الکافر، و لقد فات الآلوسی قول أبی فراس الحمدانی فی قصیدته العصماء مخاطبا بنی العباس (رض) و مشیرا إلی ما ارتکبوه مع عترة النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم من ألوان العذاب و النکال و القتل و التشرید کما یحدّثنا بذلک أمناء التأریخ عند أهل السنّة ممن جاء علی ذکرهم:

ما نال منهم بنو حرب و إن عظمت تلک الجرائم إلّا دون نیلکم

یا جاهدا فی مساویهم یکتمها غدر الرّشید بیحیی کیف ینکتم

کم غدرة لکم فی الدّین واضحة و کم دم لرسول اللّه عندکم

و أنتم آله فیما ترون و فی أظفارکم من بنیه الطّاهرین دم

هیهات لا قربت قربی و لا رحم یوما إذا قست الأخلاق و الشّیم

کانت مودّة سلمان لهم رحما و لم یکن بین نوح و ابنه رحم [۱]

[۱] یشیر بقوله هذا إلی قول اللّه تعالی فیما اقتصّه فی القرآن من خبر ابن نوح علیه السّلام: وَ نادی نُوحٌ رَبَّهُ فَقالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِی مِنْ أَهْلِی وَ إِنَّ وَعْدَکَ الْحَقُّ وَ أَنْتَ أَحْکَمُ الْحاکِمِینَ. قالَ یا نُوحُ إِنَّهُ لَیْسَ مِنْ أَهْلِکَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَیْرُ صالِحٍ فَلا تَسْئَلْنِ ما لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّی أَعِظُکَ أَنْ تَکُونَ مِنَ الْجاهِلِینَ

کما فی الآیتین (۴۵- ۴۶) من سورة هود، و فی الآیة دلالة واضحة علی أن الصّلاح هو الملاک فی إلحاقه بأهله لا مجرد کونه خارجا من صلبه، لذا تراه تعالی نفاه عن أهله حکما لأنه غیر صالح فلا یصلح أن یکون منهم، فبنو العباس من هذا القبیل فقد ترکوا سفینة النجاة من کلّ هلکة و لم یرکبوا فیها، و لم یکتفوا بذلک-

الآلوسی و التشیع، ص: ۲۳۴

باءوا بقتل الرّضا من بعد بیعته و أبصروا بعض یوم شرّهم و عموا

بئس الجّزاء جزیتم فی أبی حسن أباهم العلم الهادی و أمّهم

لا بیعة ردعتکم عن دمائهم و لا یمین و لا قربی و لا ذمم

لا یطغین بنی العباس ملکهم بنوا علیّ مواریهم و إن رغموا [۱]

أ تفخرون علیهم لا أبا لکم حتّی کأن رسول اللّه جدّکم

منکم علیه أمّ منهم و کان لکم شیخ المغنین إبراهیم أم لهم

یا باعة الخمر کفّوا عن مفاخرکم لمعشر حبّهم یوم الهیاج دم

إذ تلوا آیة غنّی خطیبکم قف بالدّیار الّتی لم یعفها قدم

بنوا علیّ رعایا فی دیارهم و الأمر تملکه النّسوان و الخدم

لیس الرّشید کموسی بالقیاس و لا مأمونکم کالرّضا إن أنصف الحکم

و من الطبیعی إلی درجة البداهة عند المسلمین أجمعین أن التبری من أعداء آل محمّد صلّی اللّه علیه و آله و سلّم من الضروریات الأولیة فی الدین الإسلامی، و لا شک فی أن من عادی الصالحین منهم و إن کان من قرباهم- کبنی العباس مثلا- کانوا من أظهر أفراد القاطعین لرحمهم، و من أقذر الجرائم و أقبحها قتلهم ذرّیة المصطفی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و تمزیقهم کلّ ممزق، حتی ضیّقوا علیهم الأرض بما رحبت و أوسعوهم قتلا و تشریدا و ملئوا منهم السّجون و الطوامیر، و جعلوهم فی الأسس و بنوا علیهم الإسطوانات إلی غیر ذلک مما یفتّت الأکباد و یمزّق المرائر و یملأ قلوب الإنسانیة دما.

ألا هلم فاستمع أیها المسلم إلی ما یقول کتاب اللّه: وَ لا تَرْکَنُوا إِلَی الَّذِینَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّکُمُ النَّارُ

[هود: ۱۱۳] و یقول تعالی: إِنَّ اللَّهَ لا یُحِبُّ الْمُفْسِدِینَ

[القصص: ۷۷] و یقول تعالی: وَ لا تُفْسِدُوا فِی الْأَرْضِ

[الأعراف: ۵۶] و یؤکد القرآن

- حتی خرّقوها خرقا و مزّقوها مزقا فکانوا من المغرقین و فی زمرة الکافرین.

[۱] یشیر بهذا إلی أمّ العباس (رض) فقد أثبت التاریخ أنها کانت أمة لعبد المطّلب (رض) و لمّا ولدت العباس (رض) اجتمع أولاد عبد المطّلب إلی أبیهم و قالوا له إن العباس هو مولی لنا فلیس له التقدم علینا فی شیء و لا یقاسمنا فی شیء مطلقا فتأمل.

الآلوسی و التشیع، ص: ۲۳۵

ذلک بقوله تعالی: فَهَلْ عَسَیْتُمْ إِنْ تَوَلَّیْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِی الْأَرْضِ وَ تُقَطِّعُوا أَرْحامَکُمْ أُولئِکَ الَّذِینَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فَأَصَمَّهُمْ وَ أَعْمی أَبْصارَهُمْ

[محمّد: ۲۲].

فأی قطع یا تری من بنی العباس لأرحامهم قربی رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أفظع من قتلهم و تذلیلهم و تحقیرهم و تشریدهم و بناء الإسطوانات علیهم و فی طلیعتهم أئمة الهدی من عترة رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فإنهم علیهم السّلام لاقوا من العباسیّین العتاة المردة أنواع التعذیب و الأذی حتی خرجوا من الدنیا مقتولین و مسمومین علی أیدی الأمویّین و العباسیّین، فهل یا تری هناک فسادا أعظم من ذلک الفساد؟ أو یا تری هناک قطع رحم أشدّ قطعا من قطعهم؟ و لا شکّ فی أنّ من لا یجوز الرکون إلیه فی مدلول الآیة یجب مناواته و بغضه أیّا کانوا، فالظالمون لآل رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم من آل العباس فی هذا القبیل، لذا یجب بغضهم و معاداتهم لأنهم قطعوا أرحامهم و عاثوا فی الأرض الفساد فهم داخلون فی منطوق الآیات.

فالشیعة إنما یبغضون العباسیّین الّذین أذلّوا ذریّة النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و قتلوهم، لأن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم نهی عن بغضهم حتی جعل الموت علی بغضهم موتا علی الکفر و النفاق، فقال فیما تواتر

عنه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: (من أبغضهم فقد أبغضنی، و من أبغضنی فقد أبغض اللّه، و من أبغض اللّه فقد کفر)

و یقول القرآن: وَعَدَ اللَّهُ الْمُنافِقِینَ وَ الْمُنافِقاتِ وَ الْکُفَّارَ نارَ جَهَنَّمَ خالِدِینَ فِیها

[التوبة: ۶۸] و یقول الکتاب: لا تَجِدُ قَوْماً یُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْیَوْمِ الْآخِرِ یُوادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ لَوْ کانُوا آباءَهُمْ أَوْ أَبْناءَهُمْ أَوْ إِخْوانَهُمْ أَوْ عَشِیرَتَهُمْ

[المجادلة: ۲۲] و مفهوم هذه الآیات واضح و هو لا یتفق مع ما یدّعیه الآلوسی من حبّه لبنی العباس العتاة الطغاة الّذین حادّوا اللّه و رسوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و کذبوا بفضل ذرّیته صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و قطعوا فیهم صلته صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لا أنالهم اللّه تعالی شفاعته صلّی اللّه علیه و آله و سلّم.

لذا فإن الشیعة لا یتوقفون عن بغضهم تبعا لکتاب اللّه و تمسّکا بسنّة نبیّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم اللّذین أمرا ببغض أعداء الوصی و آل النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و قالا إنه لا إیمان لمن أحبّ عدوهم و أشاد بذکرهم المائت کالآلوسی و أخیه الهندی، و قدیما لعن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم المستحلّین من عترته أهل بیته صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ما حرّم اللّه کما تقدم تفصیله مستوفی.

الآلوسی و التشیع، ص: ۲۳۶

فإذا کان هذا ما حکاه اللّه تعالی فی کتابه عن مبغضی نبیّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و إذا کان هذا ما قاله رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فی مبغضی عترته أهل بیته، فکیف یجوز علی شیعتهم ألّا یبغضوا أعداء اللّه و أعداء رسوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و الهداة من أهل بیته صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و اللّه تعالی یقول: وَ الْمُؤْمِنُونَ وَ الْمُؤْمِناتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِیاءُ بَعْضٍ

[التوبة: ۷۱].

الشیعة لا یخالفون اللّه و رسوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فی بغض من أبغضاه

و ما کانت الشیعة لیخالفوا کتاب ربّهم و سنّة نبیّهم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و لا یبغضون من أبغضه اللّه و رسوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و إن سرّ الآلوسی أن یخبّ فی أثره قوم عمون، و یقول القرآن: الْمُنافِقُونَ وَ الْمُنافِقاتُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ

[التوبة: ۶۷] لذا کان طبیعیا ألّا یبغض الآلوسی و أخوه الهندی طغاة العباسیّین و مردة الأمویّین لأنهما منهم أو من بعضهم.

فأیّ مسلم بعد هذا کلّه یشکّ فی وجوب بغض المنافقین المفسدین فی الأرض و العاثین فیها الفساد من العباسیین و المروانیّین و أبناء أبی سفیان الطّلقاء و أمثالهم من البغاة الّذین أماتوا الدین و المسلمین [۱] حینما تملّکوا رقابها و أحیوا سنن الجبارین عند ما أخذوا بزمامها و أبادوا الأبرار بالقتل و السمّ و النار و أبقوا الأشرار المستحقّین عذاب النار: أُولئِکَ الَّذِینَ أُبْسِلُوا بِما کَسَبُوا لَهُمْ شَرابٌ مِنْ

حَمِيمٍ وَ عَذابٌ أَلِيمٌ بِما كانُوا يَكْفُرُونَ

[الأنعام: ۷۰].

الشيعة لا يبغضون أولاد فاطمة بنت رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم

سادسا: قوله: «فهم- أى الشيعة- يبغضون أولاد فاطمة عليه السّلام».

فيقال فيه: إنّ الشيعة لا يبغضون أبناء فاطمة عليهم السّلام و إنما يبغضون أعداءها

---

[۱]

أخرج الحاكم فى مستدركه ص: (۴۸۹) من جزئه الرابع بإسناده الصحيح على شرط البخارى و مسلم إلى أبى ذر من طريقين، عن النبيّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم أنه قال: (إذا بلغ بنو أمية أربعين اتخذوا عباد اللّه خولا، و مال اللّه دخلا، و كتاب اللّه دغلا)

و

أخرج أيضا فى ص: (۴۸۰) من مستدركه من جزئه الرابع و الذهبى فى تلخيصه معترفا بصحته على شرط الشيخين، عن النبيّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم أنه قال: (إذا بلغ بنو العاص ثلاثين رجلا اتخذوا مال اللّه دولا، و عباده خولا، و دينه دغلا).

الآلوسى و التشيع، ص: ۲۳۷

و أعداء بعلها و بنيها عليه السّلام أولئك الذين أبغضهم اللّه تعالى و رسوله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و لعنهم و أعدّ لهم عذابا أليما من المناوءين لآل النبيّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم كالآلوسى و غيره من أهل الدجل.

نعم إنّما أبغض أبناء فاطمة عليها السّلام و جاهر بالعداء لهم هو هذا الآلوسى و أشياخه من بنى أمية و بنى العباس الّذين تتبعوهم أحياء و أمواتا فقتلوهم و قتلوا شيعتهم، و كان أولئك الكافرون بأنعم اللّه يقتلونهم على الظنّة و التهمة حتى ألجأوهم إلى ملازمة التقيّة خوفا من الاستئصال و الاضطهاد، و ما ذا يا ترى يصنع الضعيف العاقل إذا ما ابتلى بذلك، و لا شكّ فى أن مجرد الخوف على النّفس أو المال أو العرض من استيلاء أولئك الظّالمين عليها يكفى فى مشروعية العمل بها لوجوب دفع الضرر المحتمل عقلا و شرعا عند ظهور أماراته، فضلا عمّا إذا كان الضرر مقطوعا به كما كان يتعرض له أولئك البررة من آل رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و شيعتهم المخلصون لهم من عتاة الأمويّين و فراعنة العباسيّين فى تلك العصور المظلمة التى كان النّاس فيها عبيد ملوكهم و أمرائهم، فتشبعت أفكارهم بروح الانتقام من أخصامهم و الإجهاز على حياتهم، و القرآن يعزز هذا و يقرره بقوله تعالى: إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمانِ

[النحل: ۱۰۶] و يقول الكتاب: لا- يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكافِرِينَ أَوْلِياءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَ مَنْ يَفْعَلْ ذلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقاةً

[آل عمران: ۲۸] و قال تعالى: فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ

[التغابن: ۱۶] و قال تعالى: وَ ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ

[الحج: ۷۸] و سيأتى تفصيل ذلك فى بابه إن شاء اللّه تعالى.

سابعا: قوله: «و سيأتى فى الأبواب الآتية مخالفتهم- أى الشيعة- للثّقلين فى كلّ مسألة».

فيقال فيه: و ستعلم أيها القارئ هناك من الموافق و من المخالف لهما فى عقيدته و سلوكه، و تعلم الصّادق من الكاذب، و أنّ ما زعمه من مخالفة الشيعة للثّقلين معكوس و منكوس عليه و حجّة لنا عليه لا له، و قد عرفت ذلك غير مرّة فيما سلف، و سيجىء إنّ من أظهر مصاديق المخالفين لهما و المنحرفين عنهما هو و أخوه الهندى و غيرهما من أعداء الوصىّ و آل النبيّ صلّى اللّه عليه و آله و

سلّم.

الآلوسی و التشیع، ص: ۲۳۸

طعن الآلوسی فی الشیعة طعن فی نفسه

قال الآلوسی ص: (۴۰): «إن أسلاف الشیعة و أصول الضلالات کانوا عدّة طبقات، الطبقة الأولی: هم الّذین استفادوا هذا المذهب بدون واسطة من رئیس المضلّین إبلیس اللّعین، و هؤلاء کانوا منافقین جهروا بکلمة الإسلام و أضمروا فی بطونهم عداوة أهله، و توصلوا بذلک النفاق إلی الدخول فی زمرة المسلمین و مقتداهم علی الإطلاق عبد اللّه بن سبأ الیهودی الصنعانی، فقال: إنّ الأمیر (کرم اللّه وجهه) هو وصیّ رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و أفضل النّاس بعده و أقربهم إلیه، و احتج علی ذلک بالآیات الواردة فی فضائله و الآثار المرویة فی مناقبه، و أنّ النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم استخلفه بنصّ صریح، و هو قوله تعالی: إِنَّما وَلِیُّکُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذِینَ آمَنُوا

الآیة، و لکن الصّحابة قد ضیّعوا وصیّه و غلبوا الأمیر بالمکر و الزور و ظلموه، فعصوا اللّه و رسوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و ارتدّوا عن الدّین إلّا القلیل منهم محبّة للدنیا و طمعا فی زخارفها.

و استدل علی ذلک فیما وقع بین فاطمة علیه السّلام و بین أبی بکر (رض) فی مسألة فدک- إلی أن قال- و قال: إنّ الأمیر یصدر منه ما لا یقدر علیه بشرّ من قلب الأعیان و الإخبار بالمغیّبات و إحیاء الموتی و بیان الحقائق الإلهیة و الکونیة و فصاحة الکلام و التقوی و الشجاعة و الکرم إلی غیر ذلک مما لا عین رأت و لا أذن سمعت- إلی أن قال-:

الطبقة الثانیة: جماعة ممن ضعف إیمانهم من أهل النفاق، و هم قتلة عثمان و أتباع عبد اللّه بن سبأ الّذین کانوا یسبّون الصحابة».

ثم تکلّم بسلسلة طویلة من الهراء من ص: (۴۲) إلی ص: (۵۱) و ألصق أمورا بالشیعة قد افتری فی بعضها علیهم کعادته فی الافتراء، و أورد من کلمات سیّد البلغاء بعد رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فی ذمّ أناس لا تعرفهم الشیعة و قال إنهم من الشیعة، و هم فی واقع الأمر من أظهر أفراد أسلاف (الشیخ) الآلوسی من رؤساء الخوارج و النواصب من المنافقین الأولین الأعداء الألدّاء لعلیّ و بنیه الطّاهرین علیهم السّلام.

الآلوسی و التشیع، ص: ۲۳۹

ثم ذکر عقائد أسلافه فی التجسیم و الحلول و رؤیة اللّه و غیر ذلک من عقائد الیهودیة و النصرانیة و المجوسیة و خرافاتهم و کفرهم التی تقدم علیک بعضها مشفوعا بدلیله من صحیح البخاری و غیره، فنسب ذلک کلّه إلی کبار عبّاد اللّه الصّالحین من شیعة آل رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و قد أبت علی الآلوسی نفسه ألّا یدع شیئا من التشنیعات و المفتریات فی تلک الأساطیر المهملة إلّا و یلحقها بالشیعة یبتغی بذلک مرضاة أمیره (الترکی) عبد الحمید لیعطیه ما یرید، لذا تراه قد أتعب من أجله نفسه فطعن فی وجدانه و ضمیره، فصرف شطرا کبیرا من عمره فی تسجیل تلک المفتریات و نشر هاتیک الخزعبلات دون أن یشعر بأن اللّه تعالی سبحانه عن ذلک کلّه حسابا عسیرا.

لا وجود لعبد اللّه بن سبأ فی کون الوجود إطلاقا

المؤلف: و نحن نجیبه علی الإجمال عن تلک الأسطورة و تجد التفصیل فی باب الطعون من وجوه:

الأول: إنّ عبد اللّه بن سبأ [۱] من قبیل العنقاء و الغیلان لا وجود له إلّا فی مخیلة خصوم الشیعة، و هم الّذین نحتوا هیکله لیبنوا علیه الطعن فی الشیعة و النیل من کرامتهم، لیزعموا أن مقتداهم علی الإطلاق عبد اللّه بن سبأ، فإذا کان من الثابت المعلوم بالبداهة أن قصّة السّبائیة و أسطورتها و بطلها عبد اللّه بن سبأ کلّها مختلقة لا وجود لها إلّا فی مخیلة قصّاصیها، فکیف یزعم هذا تقلیدا للآخرین من

أسلافه بلا تفكير و لا فحص و لا تنقيب أن بطلهم الخيالى و أسطورته الكاذبة هو مقتدى الشيعة على الإطلاق، و لو فرضنا جدلا أن عبد اللّه بن سبأ قد تجسد فى مخيلتهم ثم صار شخصا مرئيا فى الخارج فإن الشيعة قديما و حديثا تتبرأ منه و تلعنه كما تتبرأ من أصحاب السّبت و تلعنهم و تلعن من ينسبه إليهم إفكا و زورا، فإذا كانت الشيعة يتبرءون منه و يلعنونه فكيف يصح لعاقل أن يقول إنه مقتداهم و مؤسس مذهبهم إذ لا يجوز عقلا أن يتبرءوا من مقتداهم لو صح ما يزعمه

---

[۱] و قد أثبت منشأ الأسطورة السّبئية و اختلاقها الفاضل المحقق المعاصر السيّد مرتضى العسكرى فى كتابه: (عبد اللّه بن سبأ) يجدر بالمحققين الّذين يريدون الوقوف على حقيقة قصته أن يرجعوا إليه.

الآلوسى و التشيع، ص: ۲۴۰

الدجالون، ألا ترى أنه لا يجوز لمن اقتدى فى مذهبه بمذهب أبى حنيفة، أو محمّد بن إدريس الشافعى، أو مالك، أو أحمد بن حنبل أن يتبرأ منهم و يلعنهم و ينكر نسبة مذهبه إلى واحد منهم.

ثم أن الذين جاء الآلوسى على ذكرهم و عدّهم من الشيعة كالخطابيّين و الغلاة و أضرابهم ليسوا من الشيعة و لا يصح عدّهم من فرق المسلمين، و الشيعة تتبرأ منهم كما تتبرأ من المتمردين على النفاق و المنقلبين على الأعقاب، و تتبرأ من بطانة الشرّ كما جاء التنصيص على ذكرهم فى القرآن و الأحاديث المتواترة بين الفريقين، فما ذنب الشيعة إذا كان هناك من يعتقد خلاف ما يعتقد المسلمون، إذ لا يجوز فى عرف النقد أن يطعن الآلوسى فى المسلمين أجمعين لوجود بعض الطوائف تستوجب الطعن، كما لا يصح التعويل على مزاعم ينسبها إليهم أعداؤهم، و لا يجوز الأخذ بأباطيل يرميهم بها خصماؤهم، و لكن الآلوسى لم يراع هذه الأصول الأصيلة فى باب المناظرة مع خصومه لذا تراه يذكر عقائد بعض الغلاة الخارجين عن الإسلام بحكم الشيعة و يزعم أنهم من الشيعة، نعوذ باللّه من كلّ خوّان أثيم و نستجير به من كلّ متزلّف إلى الظالمين بالحيف على من يبغض فيلحق بهم من الدواهى و عظائم الأمور ما يقتضيه بغضه و يوجبه حقده و يوحيه إليه ضميره الخبيث، و لا يراقب اللّه و لا يخشى حسابه فى الآخرة: وَ الَّذِى خَبُثَ لا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِداً [الأعراف: ۵۸].

أمير المؤمنين علىّ بن أبى طالب عليه السّلام هو وصىّ النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم

الثانى: قوله: «إن الوصىّ بعد رسول اللّه أمير المؤمنين و أفضل النّاس بعده و أقربهم منه».

فيقال فيه: إن الآلوسى ذكر هذه الجملة و لم يعقبها بشىء يبطلها أو يخدش فى شىء من صحتها، و من حيث أنه لم يأت بما يبطل هذه الدعوى علمنا صحتها، و مع ذلك فإنا نقول له: أما كون علىّ عليه السّلام وصىّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم حقّا فثابت بالأدلة القاطعة المفيدة المقنعة لمن لم يتسربل بسربال الجهل و التعصب، فمن ذلك ما أخرجه إمام أهل السنّة أحمد بن حنبل فى مسنده ص: (۱۱۱)

الآلوسى و التشيع، ص: ۲۴۱

و (۳۳۱) من جزئه الأول، و السّيوطى فى الدر المنثور ص: (۹۷) من جزئه الخامس، و محبّ الدين الطبرى فى الرياض النضرة ص: (۱۶۸) من جزئه الثانى:

أن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم أوصى إليه عليه السّلام فلتراجع.

و حسبك قوله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم لعلىّ عليه السّلام عند نزول آية: وَ أَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ [الشعراء: ۲۱۴]

(إنّ هذا أخى و وصيّى و خليفتى فيكم فاسمعوا له و أطيعوا)

علی ما سجله حفاظ أهل السنّة و مؤرخوها و أهل التفسیر منهم کالطبری فی تفسیر سورة الشعراء، و الثعلبی، و السّیوطی، و ابن کثیر فی تفسیره ص:

(۳۵۱) من جزئه الثالث، غیر أنه غیّر فیه و بدّل فوضع مکان

قوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: (هذا أخی و وصیّی و خلیفتی فیکم)

أنه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم قال: (کذا و کذا) لیموه علی النّاس الحقیقة عتوّا منه علی اللّه و جحودا لرسوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و بغضا لوصیّ نبیّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و سجله الطبری فی تاریخ الأمم و الملوک ص: (۲۱۷) بطرق مختلفة من جزئه الثانی، و أرسله ابن الأثیر إرسال المسلّمات فی ص: (۲۲) من کامله من جزئه الثانی، و أخرجه الحاکم فی مستدرکه ص: (۱۳۲) من جزئه الثالث و الذهبی فی تلخیصه معترفا بصحته، و الخازن فی ص: (۱۰۵) من تفسیره من جزئه الخامس، و محیی السنّة عند أهل السنّة البغوی فی تفسیره بهامش تفسیر الخازن ص: (۱۰۵) من جزئه الخامس، و حکاه محمّد حسنین هیکل فی کتابه حیاة محمّد صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ص: (۱۰۴) من الطبعة الأولی و قد حذفه من الطبعة الثانیة إطفاء لنور اللّه، وَ یَأْبَی اللَّهُ إِلَّا أَنْ یُتِمَّ نُورَهُ [التوبة: ۳۲].

و یقول ابن سعد فی ص: (۶۱) و (۶۳) من القسم الثانی من طبقاته من جزئه الثانی: إن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم (عهد إلی علیّ علیه السّلام أن یغسله و یجهزه و یدفنه) و أخرجه أیضا کلّ من أبی الشیخ، و ابن النجار علی ما نقله عنهما المتقی الهندی فی ص: (۵۲) و (۵۴) من کنز العمال من جزئه الرابع.

و

أخرج الذهبی فی میزانه عند ذکره لشریک ص: (۴۴۶) من جزئه الأول، عن محمّد بن حمید الرازی، عن سلمة الأبرش، عن ابن إسحاق، عن أبی ربیعة الأیادی، عن ابن بریدة، عن أبیه بریدة، عن النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أنه قال: (لکلّ نبیّ وصیّ

الآلوسی و التشیع، ص: ۲۴۲

و وارث، و إن وصیّی و وارثی علیّ بن أبی طالب) ثم قال: إنه کذب، و زعم أن شریکا لا یحتمله، و قال: إن محمّد بن حمید الرازی لیس بثقة).

و لکن الذهبی لم یعتدل هنا فی میزانه إذ حکم بکذب هذا الحدیث دون أن یعقبه بما یکون تبریرا له عما رماه به من الکذب سوی قوله: إن شریکا لا یحتمله، مع أن کلا من الإمام أحمد بن حنبل، و البغوی محیی السنّة عند أهل السنّة، و ابن جریر و ابن معین إمام الجرح و التعدیل عندهم و غیر هؤلاء من طبقتهم قد حکموا بوثاقة محمّد بن حمید و رووا عنه فهو شیخهم فی الحدیث، فالرجل غیر متهم بالرفض و لا بالتشیّع و إنما هو من سلف الذهبی فلا وجه لاتهامه فی الحدیث إلّا بغض الوصیّ و آل النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم.

و

أخرج الطبرانی فی معجمه الکبیر و هو الحدیث: (۲۵۷۰) من أحادیث کنز العمال فی نهایة ص: (۱۵۵) من جزئه السادس، بالإسناد إلی سلمان الفارسی، قال: قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: (إن وصیّی و موضع سری و خیر من أترک بعدی ینجز عدتی و یقضی دینی علیّ بن أبی طالب علیه السّلام)

و الحدیث نصّ فی أنه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم وصیّ رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و إمام أمته بعده.

و

أخرج الحافظ أبو نعیم فی حلیة الأولیاء، و نقله عنه ابن أبی الحدید المعتزلی فی ص: (۲۵۰) من المجلد الثانی من شرح نهج البلاغة، عن أنس قال:

قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: (یا أنس أول من یدخل علیک هذا الباب إمام المتقین، و سیّد المسلمین، و یعسوب الدین، و خاتم الوصیّین، و قائد الغرّ المحجّلین، قال أنس: فجاء علیّ، فقام إلیه رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم مستبشرا فاعتنقه، و قال له: أنت تؤدّی عنّی، و تسمعهم صوتی، و تبیّن لهم ما اختلفوا فیه من بعدی).

و

أخرج الطبرانی فی معجمه الکبیر بالإسناد إلی أبی أیوب الأنصاری، و هو الحدیث: (۲۵۴۱) من أحادیث کنز العمال ص: (۱۴۳) من جزئه السادس، عن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أنه قال: (یا فاطمة أما علمت أنّ اللّه عزّ و جلّ اطّلع علی أهل الأرض فاختار منهم أباک فبعثه نبیّا، ثم اطّلع ثانیة فاختار بعلک، فأوحی إلیّ فأنکحته و اتخذته وصیّا).

الآلوسی و التشیع، ص: ۲۴۳

و أخرج الحاکم فی مستدرکه ص: (۱۱۱) من جزئه الثالث صحیحا علی شرط البخاری و مسلم، عن ابن عباس، قال: (لعلیّ أربع خصال لیست لأحد غیره: هو أول من صلّی مع رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و هو الّذی کان لواؤه معه فی کلّ زحف، و هو الّذی صبر معه یوم فرّ عنه غیره، و هو الّذی غسّله و أدخله قبره) و حکاه ابن عبد البر فی استیعابه فی ترجمته لعلیّ علیه السّلام.

و

أخرج الحاکم فی صحیح مستدرکه علی شرط الشیخین فی باب فضائل علیّ علیه السّلام: (أنّ رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم عهد إلی علیّ بأن یبیّن لأمته ما اختلفوا فیه من بعده).

و یقول البخاری فی صحیحه ص: (۶۴) من جزئه الثالث فی باب مرض النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم من کتاب الوصایا، و مسلم فی کتاب الوصایا ص: (۱۴) من جزئه الثانی، (عن إبراهیم، عن الأسود، قال: ذکر عند عائشة: أنّ النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أوصی إلی علیّ، فقالت: من قاله ...؟ الحدیث.

و أخرج البخاری فی صحیحه أیضا ص: (۸۳) من جزئه الثانی فی باب الوصایا من کتاب الوصایا، عن الأسود، قال: (ذکروا عند عائشة أن علیّا کان وصیّا، فقالت: متی أوصی إلیه؟) و لا یخفی علی الفطن بأن الشیخین البخاری و مسلما أخرجا هذا الحدیث فی صحیحیهما دون أن یتفطنا إلی صراحته فی وصیّة النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم إلی علیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و إلّا لکتماه کما کتما غیره من أحادیث فضله المتواترة بعضها لفظا و بعضها معنی، کلّ ذلک لئلّا یتسلح بها خصومهم لهدم عروش السّقیفة لا سیّما أنّ لهم فی کتمان الحدیث مذهبا معروفا سجّله ابن حجر العسقلانی فی کتابه فتح الباری ص:

(۱۶۰) من جزئه الأول فی شرح حدیث البخاری فی باب من خص بالعلم قوما دون قوم فی أواخر کتاب العلم، فإن الذاکرین لعائشة أنّ النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أوصی إلی علیّ علیه السّلام کانوا من أصحاب النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أو التابعین الّذین لا یبالون فی مکاشفة عائشة بما لا ترغب فی مکاشفتها به لأنه مناف لما قامت علیه السّقیفة، و لا شکّ فی أنّ الّذین ذکروا عندها وصیّة النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم إلی علیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لم یکونوا خارجین

الآلوسی و التشیع، ص: ۲۴۴

عن أمته بل کانوا من أصحابه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و هم خیر القرون و الّذین یلونهم عند الخصوم، لذا فإنها قد اضطربت اضطرابا عظیما عند ما سمعت حدیثهم عن الوصیّة إلیه علیه السّلام یدلک علی ذلک بوضوح ردّها البارد غیر الوارد.

و من ذلک کلّه یتضح أن علیّا علیه السّلام وصیّ رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم حقّا، و لیس لعاقل وقف علی ما سجله جهابذة أهل السنّة فی حفظ الحدیث و إخراجه أن یجحد وصیّة النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لعلیّ علیه السّلام أو یکابر فیها إلّا إذا کان فی قلبه بغض الوصیّ و آل النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فإنه لا یفید معه ألف دلیل و دلیل.

علیّ علیه السّلام أفضل النّاس بعد رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بشهادة ما حکاه أهل السنّة عن النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم

و أما كونه عليه السّلام أفضل النّاس بعد رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فلما

أخرجه الحاكم فى الصحيح [۱] من مستدركه على شرط البخارى و مسلم فى باب فضائل علىّ عليه السّلام عن البيهقى، أنه ظهر علىّ بن أبى طالب من البعد، فقال النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: (هذا سيّد العرب، فقالت عائشة: أ لست سيّد العرب؟ فقال صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: أنا سيّد العالمين و هو سيّد العرب).

و

أخرج أيضا صحيحا على شرطهما عن النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم أنه قال: (أنا سيّد ولد آدم و علىّ سيّد العرب)

و أما كونه عليه السّلام أقرب النّاس من رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم منزلة فناهيك من آية المباهلة الصريحة فى أنّ نفس علىّ كنفس رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فى الفضائل و المناقب إلّا نبوته صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و أفضليته صلّى اللّه عليه و آله و سلّم من علىّ عليه السّلام فهى وحدها تكفى لإثبات كونه عليه السّلام أقربهم منه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم منزلة.

---

[۱] و أخرجه ابن حجر فى ص: (۷۳) فى الفصل الثانى فى فضائله عليه السّلام من الباب التاسع من صواعقه، و ابن عبد البر فى استيعابه ص: (۴۷۳) و (۴۷۴) من جزئه الثانى، و المتقى الهندى فى منتخب كنز العمال بهامش الجزء الخامس من مسند أحمد ص: (۳۳) و المحبّ الطبرى فى ذخائره العقبى ص:

(۵۸) و (۵۹) و (۷۸) و فى رياضه النضرة ص: (۱۹۳) من جزئه الثانى، و أبو نعيم فى حلية الأولياء ص: (۶۵) من جزئه الأول، و غير هؤلاء من حملة الحديث عند أهل السنّة.

الآلوسى و التشيع، ص: ۲۴۵

و إن أردت المزيد فإليك ما أخرجه شيخ الحديث عند أهل السنّة البخارى فى صحيحه فى أواخر ص: (۷۵) فى باب كيف يكتب هذا ما صالح فلان ابن فلان من جزئه الثانى من كتاب الصلح، و

أخرجه فى أواخر ص: (۱۹۶) من صحيحه فى باب مناقب علىّ بن أبى طالب من جزئه الثانى عن النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم أنه قال لعلىّ: (أنت منّى و أنا منك)

فإنه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم لم يقله لغيره مطلقا، و حسبك هذا فإن الأحاديث فى مثل ذلك من طرق أهل السنّة كثيرة متواترة لا يسع المقام تعدادها.

آية الانقلاب على الأعقاب و حديث الحوض آيتان على انقلاب الجمهور

الثالث: قوله: «و احتج على ذلك بالآيات الواردة فى فضله».

فيقال فيه: إنها لعمر الحق آيات بيّنات و حجج و دلالات تأخذ بأعناق النقاد إلى الإذعان بها و التسليم لها و النزول عند حكمها، إذ فى مخالفتها حرب اللّه و حرب رسوله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فدونكها نصوصا واضحة على خلافته عليه السّلام بعد النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و بطلان خلافة المتقدمين عليه و قد مرّت عليك شذرة منها فراجع.

الرابع: قوله: «و لكن الصّحابة ارتدوا».

فيقال فيه: ليس هذا القول من بطل أسطورة الآلوسى المصنوع من خياله و إنما هو من قول اللّه تعالى و قول رسوله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فإن كنت فى شك من ارتداد جمهور الصّحابة و انقلابهم على أعقابهم فانظر إلى ما أنزل اللّه فى القرآن من آية الانقلاب على الأعقاب و المرود على النفاق، و إلى ما أخرجه حفاظ أهل السنّة و جهابذة الحديث عندهم عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و

سلّم فی حکمه بارتدادهم، فهذا البخاری یحدّثنا فی أبواب صحیحه عن هذا الارتداد، فمن ذلک ما أخرجه فی باب الحوض فی آخر ص: (۹۳) و (۹۴) من جزئه الرابع، و فی باب قوله تعالی:

وَ اتَّخَذَ اللَّهُ إِبْراهِیمَ خَلِیلًا

[النساء: ۱۲۵] ص: (۱۵۴) من جزئه الثانی من کتاب بدء الخلق، و فی باب قوله تعالی: وَ کُنْتُ عَلَیْهِمْ شَهِیداً ما دُمْتُ فِیهِمْ

[المائدة:

۱۱۷] فی أواخر ص (۸۵) من جزئه الثالث،

عن النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أنه قال: (لیردن علیّ

الآلوسی و التشیع، ص: ۲۴۶

ناس من أصحابی الحوض حتّی إذا عرفتهم اختلجوا دونی، فأقول: أصحابی، فیقال: لا تدری ما أحدثوا بعدک).

و

قال صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: (إنّی فرطکم علی الحوض، من مرّ علیّ شرب، و من شرب لم یظمأ أبدا، لیردنّ علیّ أقوام أعرفهم و یعرفونی، ثم یحال بینی و بینهم، فأقول:

إنهم منّی، فیقال: إنک لا تدری ما أحدثوا بعدک، فأقول سحقا سحقا لمن بدّل بعدی).

و

قال صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: (یرد علیّ یوم القیامة رهط من أصحابی فیجلون عن الحوض، فأقول: یا ربّ أصحابی، فیقول: إنک لا علم لک بما أحدثوا بعدک إنهم ارتدوا علی أدبارهم القهقری).

و

قال صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: (بینا أنا قائم فإذا زمرة، حتّی إذا عرفتهم خرج رجل من بینی و بینهم، فقال: هلم، فقلت: أین؟ قال: إلی النار و اللّه، قلت: و ما شأنهم؟ قال:

إنهم ارتدوا بعدک علی أدبارهم القهقری، ثم إذا زمرة حتّی إذا عرفتهم خرج رجل من بینی و بینهم، فقال: هلم، قلت: أین؟ قال: إلی النار و اللّه، قلت: و ما شأنهم؟ قال: إنهم ارتدوا بعدک علی أدبارهم القهقری، فلا أراه یخلص منهم إلّا مثل همل النعم).

و

قال صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: (إنّ أناسا من أصحابی یؤخذ بهم ذات الشمال، فأقول:

أصحابی، فیقال: إنهم لم یزالوا مرتدّین علی أعقابهم منذ فارقتهم).

و

قال صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: (إنّه یجاء برجال من أمتی فیؤخذ بهم ذات الشمال، فأقول:

یا ربّ أصحابی، فیقال: إنک لا تدری ما أحدثوا بعدک، إن هؤلاء لم یزالوا مرتدین علی أعقابهم القهقری منذ فارقتهم).

و إنما أوردنا لک ذلک کلّه لتعلم ثمة أن ارتداد جمهور الصّحابة علی الأعقاب منذ فارقهم النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لم یکن من أقاصیص عبد اللّه بن سبأ المزعوم وجوده فی زعم خصوم الشیعة، و لا من أسطورته المتجسدة فی أدمغتهم المخبولة کما یزعم الآلوسی غمطا للحق و تغطیة لوجه الحقیقة، و إنما هو من قول اللّه و قول

الآلوسی و التشیع، ص: ۲۴۷

رسوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم اللّذین حکما بأن الّذی یخلص من الصّحابة من النار: (مثل همل النعم) و لیس الهمل فی اللّغة إلّا الضّال [۱] من الإبل، و یعنی ذلک أن الّذی لا یدخل النّار منهم فی قلّة الإبل الضّالة، و هذه القلّة النّاجیة هی التی عناهم القرآن فی

آخر آیة الانقلاب بقوله: وَ سَیَجْزِی اللَّهُ الشَّاکِرِینَ

[آل عمران: ۱۶۶].

و بعد فإن اللّه یعلم و کلّ النّاس یعلمون أنه لم تحدث حادثة بعد وفاة النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم کما هو المدلول علیه بقوله فی الحدیث: (إنک لا تدری ما أحدثوا بعدک)

سوی بیعة أهل السّقیفة التی نصّبوا فیها أبا بکر خلیفة (رض) دون اللّه و دون رسوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و هذا شیء لا یختلف فی علمه الذکی و الغبی، و العالم و الجاهل، و المسلم و الکافر، فإذا کان القول بذلک یعدّ ذنبا فالمسئول عنه کتاب اللّه و خاتم الأنبیاء صلّی اللّه علیه و آله و سلّم کما تقدم منّا لأنهما قالا بذلک، و ما کان الشیعة و هم شیعة النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و أهل بیته علیهم السّلام لیخالفوا اللّه و رسوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فی شیء من عقائدهم و أقوالهم، و إن ساء الآلوسی ألّا یصغی إلی مزاعمه أحد من المسلمین فإن ذلک لا یضرّنا لا فی قلیل و لا کثیر.

الاستدلال بما وقع بین فاطمة بنت رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و أبی بکر (رض) صحیح

الخامس: قوله: «و قد استدلوا علی ذلک- أی علی بطلان خلافة أبی بکر (رض)- فیما وقع بین فاطمة علیه السّلام و أبی بکر فی أمر فدک».

فیقال فیه: کان اللّازم علی الآلوسی أن یذکر لنا الوجه فی بطلان الاستدلال بما وقع بین فاطمة بنت رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و بین أبی بکر (رض) و من حیث أنه لم یأت علی ذکره و اقتصر علی مجرد القول علمنا صحته و صوابه، و قد مرّ علیک حدیث النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فیما سجّله العسقلانی فی إصابته بسند صحیح، و

قوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: (یا فاطمة إنّ اللّه یرضی لرضاک و یغضب لغضبک).

---

[۱] تجده فی مادة همل من نهایة ابن الأثیر و غیره من أهل اللّغة.

الآلوسی و التشیع، ص: ۲۴۸

و عرفت أن فاطمة علیها السّلام ماتت و هی غضبی علیه (رض) فیما سجّله البخاری فی آخر ص: (۱۲۳) فی باب فرض الخمس من صحیحه، کما أنه أخرج فی ص: (۱۹۸) من جزئه الثانی من صحیحه فی باب مناقب قرابة الرسول صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و منقبة فاطمة بنت النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم

أن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم قال: (فاطمة بضعة منّی فمن أغضبها أغضبنی) [۱].

و

أخرج أیضا فی أول صفحة: (۱۷۶) من صحیحه فی باب ذبّ الرجل عن ابنته، أن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم قال: (فاطمة بضعة منّی یریبنی ما یریبها، و یؤذینی ما یؤذیها) [۲].

و فی القرآن یقول اللّه تعالی: إِنَّ الَّذِینَ یُؤْذُونَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِی الدُّنْیا وَ الْآخِرَةِ

[الأحزاب: ۵۷] فراجع ثمة حتّی تعلم صحة موتها غضبی علیه، فإذا کان هذا ثابتا فی أصح الکتب عند خصوم الشیعة فلیخبرنا الآلوسی عن برهان بطلان ما قاله خصمه الشیعی فی بطلان خلافة المستخلّفین بعد النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: قُلْ هاتُوا بُرْهانَکُمْ إِنْ کُنْتُمْ صادِقِینَ

[البقرة: ۱۱۱].

الّذین قتلوا عثمان (رض) هم أصحاب النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لا غیرهم

السادس: قوله: «و جماعة ممن ضعف إیمانهم من أهل النفاق و هم قتلة عثمان و هم أتباع عبد اللّه بن سبأ».

فیقال فیه: ما برح الآلوسی یضرب علی طنبور ابن سبأ، و یرینا نغمة أخری من نغماته التی یحاول بها عبثا أن یثبت أنّ الّذین قتلوا عثمان هم أتباع تلک

---

[۱] و أخرجه أیضا فی ص: (۲۰۲) من صحیحه فی باب مناقب فاطمة بنت رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم عن المسور بن مخرمة، و أخرجه مسلم فی صحیحه ص: (۲۹۴) من جزئه الثانی فی باب فضائل فاطمة بنت النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و أخرجه أحمد بن حنبل فی ص: (۳۲۳) من مسنده من جزئه الثالث.

[۲] و أخرجه الترمذی فی سننه ص: (۲۲۷) و صححه، و کلّ هذه الأحادیث متواترة بین الفریقین لا یخالف فیها اثنان من أهل الإسلام، و حینئذ فلا یصح فی الشرع و لا عند العقل خلافة النبوّة للمغضوب علیه من اللّه و رسوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أ رأیت کیف صح الاستدلال بما وقع بین فاطمة بنت رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و بین أبی بکر (رض) علی عدم صحة خلافته بعد النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم.

الآلوسی و التشیع، ص: ۲۴۹

الشخصیة التی تشبه فی خرافتها أقاصیص ألف لیلة و لیلة و هیهات ذلک، یا هذا إن الّذین قتلوا عثمان بن عفان (رض) هم أصحاب النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم من المهاجرین و الأنصار أهل الحلّ و العقد الّذین نصّبوه و نصّبوا من کان قبله علی دست الخلافة فی هذه الأمة، بعد أن شاهدوا منه ما ترتعد لهوله فرائص أهل الدین، و ما ارتکبه فی بیت مال المسلمین، و من تأمیره قومه المنافقین أمثال معاویة، و الولید بن عقبة، و عبد اللّه بن أبی سرح، و مروان و غیرهم من بنی عمه الأمویّین، و إعطائه مروان بن الحکم طرید رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم خمس إفریقیا [۱] إلی غیر ذلک من أقذار المنکرات و البدع التی رآها المسلمون من عثمان، فطلبوا منه العدل فی الرعیة و القسمة بالسویّة فامتنع من ذلک بعد ما وعد فغدر، فوثبوا علیه فقتلوه و أراحوا المسلمین من سوء فعله و وبال أمره، و یتجلّی لک بوضوح تلک الفوضی الجارفة و المفاسد المهلکة فی أیام إمارته بأقل وقفة بسیطة علی تأریخ حیاته التی قامت بسببها تلک القیامة و هاتیک الضوضاء و الطّامة التی لم تهدأ فورتها إلّا بقتل عثمان و القضاء علی حیاته.

و لم یکن القاتل له (عبد اللّه بن سبأ و أصحابه) الّذین لا وجود لهم فی کون الحیاة إطلاقا کما یزعم هذا، و کیف یخفی علی أحد قاتلوه و المسلمون کلّهم یعلمون أن الّذین قتلوه هم الّذین نصّبوه من أصحاب النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و فی طلیعتهم أم المؤمنین عائشة تحرّض النّاس علی قتله و هی تقول مشبهة له بالیهودی: (نعثل) الّذی کان فی المدینة: (اقتلوا نعثلا قتله اللّه فقد غیّر و بدّل) کما یحدّثنا بذلک التأریخ الصحیح و صحیح الحدیث [۲] مما لا سبیل إلی إنکاره.

ثم یقال للآلوسی: لما ذا کان المقاتلون علیّا علیه السّلام المستحلّون قتله من القاسطین و الناکثین مجتهدین مخطئین و لم یکونوا منافقین بحکم النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم

---

[۱] راجع ص: (۳۵) من تاریخ ابن الأثیر من جزئه الثالث، و قد ذکر ذلک کلّ من جاء علی ذکره کالطبری فی تاریخه، و الحلبی فی سیرته، و السیوطی فی تاریخه، و ابن عبد ربه فی العقد الفرید، و غیرهم من مؤرخی أهل السنّة.

[۲] راجع ص: (۲۷) و ما بعدها من الإمامة و السیاسة لشیخ أهل السنّة ابن قتیبة و غیره ممن جاء علی ذکره من مؤرخیهم.

الآلوسی و التشیع، ص: ۲۵۰

و کان الّذین قتلوا عثمان منافقین غیر مجتهدین؟ و هل لذلک وجه غیر بغض الوصیّ و آل النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم.

رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم هو الّذی بذر بذرة التشیع

و أما قوله فی مبدأ کلامه: «إن أسلاف الشیعة و أصول الضلالات کانوا عدّة طبقات، الطبقة الأولی: هم الّذین استفادوا هذا المذهب بدون واسطة من رئیس المضلین إبلیس اللّعین).

فیقال فیه: إنّ أول من بذر بذرة التشیع و سقاها فأزهرت فأینعت و أثمرت فکانت الشّجرة الطیّبة التی أصلها ثابت و فرعها فی السّماء هو رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم سیّد الأنبیاء صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فهذا ابن حجر یحدّثنا فی صواعقه فی الآیة الحادیة عشرة من الآیات الواردة فی فضائل أهل البیت النبویّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم من الباب الحادی عشر ص: (۱۵۹) من الطبعة الجدیدة، عن ابن عباس، أنه لما نزل قوله تعالی: إِنَّ الَّذِینَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ أُولئِکَ هُمْ خَیْرُ الْبَرِیَّةِ

قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لعلیّ: (هم أنت و شیعتک، تأتی أنت و شیعتک یوم القیامة راضین مرضیّین و یأتی عدوک- غضابا مقمحین).

و قد عرفت فیما تقدم أنّ کلمة الشیعة إذا أطلقت فلا یفهم منها إلّا من شایع علیّا علیه السّلام و تابعه، و هذا ما أطلقه رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم علی التابعین له علیه السّلام دون غیره فی أحادیث المتواترة بین الشیعة و أهل السنّة، فإذا کان رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم یقول إنّ الطبقة الأولی من الشیعة هم شیعة علیّ علیه السّلام و مقتداهم فی ذلک هو الوصیّ علیه السّلام و آل النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و أنهم استفادوا هذا المذهب من عترة النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فکیف استساغ الآلوسی أن یقول إنّ مقتدی الشیعة فی ذلک هو إبلیس، و إنهم استفادوا مذهبهم من رئیس المضلّین اللّعین فیطعن فی رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم هذه الطعنة النّجلاء فیخرج عن دین اللّه بلا خلاف و لا امتراء.

الآلوسی و التشیع، ص: ۲۵۱

الفصل الثانی عشر بحوث کلامیة

النّظر فی معرفة اللّه واجب عقلا لا نقلا

قال الآلوسی ص: (۵۱): «إنّ النظر فی معرفة اللّه واجب بالاتفاق، و لکن وقع الخلاف فی أنّ هذا الوجوب هل هو عقلی أو شرعی، فذهب الإمامیة إلی الأول و ذهب إلی الثانی أهل السنّة قائلین: إن الوجوب سمعی، بمعنی أن النظر فی المقدمة غیر واجب بدون حکم اللّه، و لیس للعقل حکم فی أمر من أمور الدین، و مذهب الإمامیة هنا مخالف للکتاب و العترة، أما مخالفته للکتاب فلأنه قال سبحانه: إِنِ الْحُکْمُ إِلَّا لِلَّهِ

[الأنعام: ۵۷] و قال تعالی: أَلا لَهُ الْحُکْمُ

[الأنعام: ۶۲] و قال تعالی: لا مُعَقِّبَ لِحُکْمِهِ

[الرعد: ۴۱] و قال تعالی: إِنَّ اللَّهَ یَحْکُمُ ما یُرِیدُ

[المائدة: ۱] و قال تعالی: وَ ما کُنَّا مُعَذِّبِینَ حَتَّی نَبْعَثَ رَسُولًا

[الإسراء: ۱۵] إذ لو کان أمرا واجبا بحکم العقل لوقع العذاب بترک ذلک الواجب قبل بعثة الرسل و اللّازم باطل فکذا الملزوم.

أما مخالفة العترة فلأنه

قد روی الکلینی فی الکافی، عن الإمام أبی عبد اللّه علیه السّلام أنه قال: (لیس للّه علی خلقه أن یعرفوا، و لا للخلق علی اللّه أن یعرّفهم)

فلو کانت المعرفة واجبة بحکم العقل لکانت معرفته واجبة علی الخلق مثل تعریفه، و هو خلاف قول الصادق».

المؤلف: أولا: «قوله و لیس للعقل حکم فی أمر من أمور الدین».

فیقال فیه: أنظر أیّها الباحث بإخلاص إلی تناقض هذا الجاهل و تداعی أرکانه، فإنک تراه هنا یقول: (و لیس للعقل أن یحکم فی أمر من أمور الدین) و فی ص: (۳۸) من کتابه یقول: (إن دلیل العقل باطل عند الشیعة لأنهم ینکرون حجیّة

الآلوسی و التشیع، ص: ۲۵۲

القیاس) و یعنی هذا أن حجیّة القیاس عند أهل السنّة تثبت بحکم العقل، و لا شک فی أن هذا هو الآخر أیضا من حکم العقل فی أمر من أمور الدین عندهم، و قد نفی هنا أن یکون للعقل حکم فی أمر من أمور الدین، فالآلوسی یرید أن یحتج علی خصومه بالمتناقضات الباطلة علی إثبات مذهبه المتناقض الباطل دون أن یهتدی إلی أن ذلک کلّه باطل.

ثانیا: قوله: «و مذهب الإمامیة هنا مخالف للکتاب و للعترة».

فیقال فیه: لا شکّ فی أن من یطّلع علی کتاب الآلوسی یراه یضرب أخماسا بأسداس، و یعتمد الشّبهات و ینکر البدیهیات، فإذا ما کشفنا لک عن حال زعمه هذا فستقف مستغربا حینما تری الأمر فیه معکوسا علیه من وجهین.

بطلان ما زعمه الآلوسی أنّ وجوب النّظر شرعی من وجهین

أما الأول: فلأنه لو کان النّظر فی معرفة اللّه واجبا بالسّمع لا بالعقل لزم الدور الصریح المعلوم بالضرورة بطلانه، و ذلک لتوقف معرفة الوجوب علی معرفة الموجب، فإذا کنّا لا نعرف الموجب بشیء من الاعتبارات فنعلم بالبداهة أنّا لا نعرف أنّه موجب، فلو توقّف معرفته علی معرفة الموجب کان دورا صریحا.

و بعبارة أوضح أنّ وجوب معرفة اللّه موقوف علی أمره تعالی بوجوب معرفته، فلو توقّف أمره بمعرفته علی وجوب معرفته لزم الدور، فتعلیل وجوب معرفته بأمره محال باطل.

الثانی: إنّ المعرفة لو کانت واجبة بالأمر الشّرعی لکان الأمر بها إمّا أن یتوجه إلی العارف و العالم باللّه تعالی أو إلی غیرهما، و التالیان باطلان بالضرورة، أما التالی الأول فلأنه تحصیل حاصل و هو باطل لأن الشیء لا یحصل مرتین، و أمّا الثانی فلأن غیر العارف باللّه یستحیل أن یعرف أن اللّه تعالی أمره لأن کون الأمر من اللّه یتوقف علی معرفته، فلو توقفت معرفته علی أمره فقد جاء الدور الصریح بل أمره فی نفسه مستحیل، و ذلک لأن کون امتثال أمره واجبا یتوقف علی أن یعرف أنّ اللّه تعالی قد أمره و أن امتثال أمره واجب، و إذا کان من المستحیل أن

الآلوسی و التشیع، ص: ۲۵۳

یعرف أن اللّه أمره لأنه غیر عارف به کان أمره مستحیلا و إلّا کان تکلیفا بما لا یطاق، و کلّ ذلک معلوم بالبداهة بطلانه.

الآلوسی لم یأت علی دلیل الشیعة بتمامه فی وجوب النّظر عقلا لا شرعا

ثم إنّ الآلوسی لم یقرر دلیل الشیعة بتمامه، علی أن معرفة اللّه تعالی واجبة بالعقل و ممتنعة بالسّمع، و إنما ارتکب ذلک التدلیس لعلمه بأنه لا یستطیع بتقریره له بتمامه أن یقوم بردّه و تفنیده، و لا یمکنه تحریفه لجهله بمرماه و عدم إحاطته بمعناه لقصور باعه و قلّة اطلاعه، لذا تراه أعرض عن ذکر أدلّتهم القالعة لخلطه و لغطه و أورد آیات لا صلة بینها و بین وجوب النّظر سواء أ کان عقلیا أم شرعیا، بل هی أوضح دلیل علی ارتباکه و إزجاء بضاعته و جهله بمثل هذه المسائل العویصة و الأمور الصعبة التی یقصر إدراکه عن نیل واحدة منها.

أما کون معرفة اللّه مستفادة من العقل، و أنّ مجیء السّمع بقوله تعالی: فَاعْلَمْ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلَّا اللَّهُ

[محمد: ۱۹] مؤکد لحکومته فی مورده فیدلّ علیه وجهان:

الأول: أنّ شکر المنعم واجب بالضرورة، و لا شکّ فی أنّ آثار نعمه علی النّاس أظهر من الشّمس و أبین من الأمس فیجب شکر فاعلها، و شکره لا یحصل إلّا بمعرفته.

الثانی: إنّ معرفة اللّه دافعة للخوف الحاصل من التردد و الاختلاف عند النّظر فی مسألة وجود اللّه تعالی، و إنّ لهذه النّعم الظّاهرة منعما الأمر الّذی لا یشکّ اثنان من أهل المذاهب و الأدیان فی کونه من أبرز أفراد محلّ الاختلاف بینهم، و لا شکّ فی أنّ دفع الخوف واجب فطری و هو لا یتحقق إلّا بالمعرفة، فحینئذ تکون المعرفة واجبة بالضرورة.

ما أورده الآلوسی من الآیات خارج عن موضوع وجوب النظر

ثالثا: إنّ ما ذکره الآلوسی من الآیات لا ینطبق شیء منها علی موضوع وجوب النظر و إنما هی من الشواهد للشیعة علی بطلان مذهب هذا الخصم- لو کان یشعر- أما قوله تعالی: إِنِ الْحُکْمُ إِلَّا لِلَّهِ

فنقول فیه:

الآلوسی و التشیع، ص: ۲۵۴

الأول: إنّ جمیع ما أورده الآلوسی من الآیات إن کانت دالّة علی ذلک فهی مؤکدة لحکم العقل و هو لا نزاع فیه.

ثانیا: إنّ کون هذا الحکم من اللّه یتوقف علی معرفة اللّه، فلو توقفت معرفته تعالی علی أن هذا الحکم منه لزم الدور المعلوم بطلانه.

ثالثا: إنّ الآیة صریحة فی بطلان القیاس لأنه لیس من حکم اللّه بل حکم اللّه تعالی ببطلانه کما تقدم بیانه و صریحة فی بطلان خلافة الخلفاء (رض) لأن خلافتهم لم تکن بحکم اللّه و لا من أمره، و إنّما کانت بحکم أهل السّقیفة- و هم غیر اللّه قطعا- و صریحة فی بطلان المذاهب الأربعة لأنها لم تکن من حکم اللّه و لا من أمره، و إنّما کانت من حکم بیبرس البنقداری و أمره- کما تقدمت الإشارة إلیه، إلی غیر ذلک مما دان به خصوم الشیعة- و لم یکن من حکم اللّه و لا من أمره فی شیء یضیق الکتاب عن تعداده.

و أما قوله تعالی: لا مُعَقِّبَ لِحُکْمِهِ

فمعناه واضح و هو: أنّه لا رادّ لحکمه و لا ناقض لقضائه، و مع خروجه عن موضوع وجوب النّظر فیردّ علی الاستدلال به علیه ما ورد علی الاستدلال بما قبله من أن کون ذلک من حکمه یتوقف علی معرفته، فلو توقفت معرفته علی معرفة کونه من حکمه لزم الدور الباطل و لازم الباطل مثله باطل.

و أما قوله تعالی: یَفْعَلُ ما یَشاءُ*

و یَحْکُمُ ما یُرِیدُ

فیردّ علی الإحتجاج به:

أولا: إنّ کونه من حکمه أو من فعله یتوقف علی معرفته تعالی، فلو توقفت معرفته علیه لزم الدور المحال.

ثانیا: أن هذه الآیة و نحوها من الآیات من أظهر الأدلّة علی بطلان خلافة الخلفاء (رض) و فساد المذاهب الأربعة و بطلان القیاس و الرأی و الاستحسان و غیرها من عقائد خصومنا لأنه تعالی حکم: إِنَّ الدِّینَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلامُ

[آل عمران: ۱۹] و لیس فی القرآن آیة تدلّ علی أن المذاهب الأربعة من حکمه تعالی، و کذلک خلافة الخلفاء (رض) لم تکن من حکمه و لا من فعله، و إنّما هو من فعل

الآلوسی و التشیع، ص: ۲۵۵

عمر (رض) و حکمه و الأربعة الّذین کانوا معه، و یقول القرآن: وَ رَبُّکَ یَخْلُقُ ما یَشاءُ وَ یَخْتارُ ما کانَ لَهُمُ الْخِیَرَةُ سُبْحانَ اللَّهِ وَ تَعالی عَمَّا یُشْرِکُونَ

[القصص: ۶۸] فاللّه تعالی هو الّذی خلق علیّا علیه السّلام و اختاره إماما بعد نبیّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم دون الثلاثة (رض) بنصّ هذه الآیة، و بقرینة ما تقدم من الروایة المتواترة بین الفریقین، کما فیها دلالة صریحة علی أنّ من اختار غیر ما اختاره اللّه فقد أشرک مع اللّه غیره کما صنع ذلک أهل السّقیفة، فما ارتکبوه لم یکن مختارا للّه و لا کان من أمره، و قال تعالی: ما کانَ لِمُؤْمِنٍ وَ لا مُؤْمِنَةٍ إِذا قَضَی اللَّهُ وَ رَسُولُهُ أَمْراً أَنْ یَکُونَ لَهُمُ الْخِیَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَ مَنْ یَعْصِ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالًا مُبِیناً

[الأحزاب: ۳۶] فهی صریحة فی بطلان خلافة المتقدمین علیه، و ذلک لأن خلافتهم إن کانت مما قضی اللّه و رسوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بنفیها فلیس لأهل السّقیفة و لا لغیرهم إطلاقا إثباتها، لأنهما قضیا بإثباتها لعلیّ علیه السّلام دونهم (رض) و إن قضیا بإثباتها فلیس لهم الخیرة فیها مطلقا لا نفیا و لا إثباتا، و أیّا کان فهو دلیل واضح علی بطلانها لهم و صحتها لعلیّ علیه السّلام کما دلّت علیه نصوص الفریقین المتواترة.

و أما قوله تعالی: وَ ما کُنَّا مُعَذِّبِینَ

فیرد علی الاستدلال بها:

أولا: إنّ کون المبعوث رسولا من عند اللّه یتوقف علی معرفة اللّه قطعا، فلو توقفت معرفته علی کونه رسولا من عنده لزم الدور الباطل.

ثانیا: إنّ هذه الآیة من الأدلة المتینة علی نفی العذاب شرعا علی التکلیف مع عدم البیان التام الواصل إلی المرتبة الفعلیة و التنجز، و هو تابع للمعرفة فلا یمکن أخذه دلیلا فی إثباتها، و بعبارة أخری أن هذا فرع ثبوت المعرفة و الفرع لا یثبت قبل ثبوت أصله.

ثالثا: أن الآیة موافقة لحکم العقل فی غیر ما استقلّ به- لقبح العذاب بلا بیان و المؤاخذة بلا برهان- علی التکالیف الشرعیة من الواجبات و المحرمات قبل إرسال الرسل و إقامة الحجّة، و لیس فیه ما یدلّ علی وجوب المعرفة أو عدم جوازها بالعقل فهو خارج بموضوعه عن مورد الآیة، و لو علم الآلوسی استحالة ما ذهب إلیه من وجوب المعرفة بالسّمع لاستلزامه الدور الصریح لعدل إلی إختیار

الآلوسی و التشیع، ص: ۲۵۶

وجوبها بالعقل، و لکن قال هذا و هو علی غیر بصیرة من أمره و کذلک کان حاله فی مسائله التی أوردها فی کتابه و خالها أدلة لتفنید أقوال خصمائه، فإنّه جاء علی ذکرها و هو لا یشعر بما فی طیّها من المحاذیر و الممتنعات العقلیة الباطلة.

ثم یقال للآلوسی لا ملازمة بین وجوب الشیء فی نفسه و لزوم ترتب العقاب علیه مطلقا، علی أنّ فی الشریعة أمورا کثیرا محرّمة و لکن لا یترتب علی ارتکابها عقاب لإمکان التدارک مطلقا، فما جاء به من التعلیل علیل لا یشفی له غلیل.

الشیعة غیر مخالفة للعترة علیهم السّلام فی أن وجوب النّظر عقلی

رابعا: قوله: (و أما مخالفته للعترة).

فیقال فیه: إنّ الخبر الّذی أورده الآلوسی و عزاه إلی الشیخ الکلینی- رضوان اللّه علیه- فمع اضطرابه فی نفسه و إجماله لفظا لا دلالة فیه، علی أنّ وجوب المعرفة شرعی من وجوه:

الأول: من الجائز أن یکون المراد من قوله: (لیس للّه علی خلقه أن یعرفوا) ألّا یعرفوا الأحکام الشرعیة الصّادرة منه تعالی التی هی من متفرعات معرفته، و یشهد لهذا ما فی آخر الخبر بقوله: (و لا للخلق علی اللّه أن یعرّفهم).

الثانی: أنه إذا لم یجب تعریفهم فلا یجب علیهم معرفته، لأن وجوب معرفته یتوقف علی أمره بالوجوب- کما یزعم الآلوسی- و الخبر صریح فی أنه لا یجب علیه أن یعرّفهم مطلقا، و هذا هو مذهب الأشاعرة القائلین بأنه لا واجب علیه تعالی و لا قبح منه، و علی فرض التسلیم جدلا فهو من آحاد الخبر لا یجدی الإحتجاج به نفعا، و لو سلّمنا تنازلا فإن عدم وجوب تعریفهم إطلاقا کما یقتضیه صریح الخبر موجب لبطلان الاستدلال به علی وجوب معرفته بالسّمع، فیتعیّن وجوب معرفته بالعقل فیکون دلیلا لنا علیه لا له.

الثالث: أن مفاد الخبر أنّه لا يجب على الخلق معرفته بحقيقته و كنهه لأن ذلك مستحيل، و ليس عليه تعالى أن يعرّفهم ذلك لأنه غير ممكن، و حينئذ فهو لا يريد أن معرفته غير واجبة قبل تعريفه المستلزم للدور الفاسد كما يزعم الخصوم.

الآلوسی و التشیع، ص: ۲۵۷

الحسن و القبح عقليان لا شرعيان

قال الآلوسی ص: (۵۱): «و اعلم أن تحقيق هذه المسألة و بيان الاختلاف فيها يتوقف على تحقيق مسألة الحسن و القبح، فلا بدّ من بيان ذلك فنقول:

الحسن و القبح يطلقان على ثلاثة معان، أحدهما: كمال الشيء كالعلم و نقصانه كالجهل، و ثانيهما: ملائمة الطبع كالعدل و العطاء و منافرته كالظلم، و يقال لهما بهذا المعنى مصلحة و مفسدة، و ثالثهما: استحقاق المدح و الذم و الثواب و العقاب عاجلا و آجلا.

و لا نزاع لأحد فی كونهما عقليّين بالمعنيّين الأولين، و إنّما النّزاع فی كونهما عقليّين أو شرعيّين بالمعنى الثالث، فقالت الأشاعرة: إنّ الحسن و القبح بهذا المعنى شرعيان لا غير؛ بمعنى أن الشرع إذا قال بأن هذا الفعل حسن أی مستحق فاعله للمدح و الثواب، و ذلك الفعل قبيح أی مستحق فاعله للذمّ و العقاب، و لا يوصفان بالحسن و القبح، إذ لا يحكم العقل مستبدا على الأفعال بهذا المعنى فی خطاب اللّه لعدم كون الجهة المحسّنة و المقبّحة فی أفعال العباد هی عندهم مطلقا لا لذاتها و لا لصفاتها و لا لاعتباراتها فيها، بل كلّ ما أمر به الشّارع فهو حسن و كلّ ما نهی عنه فهو قبيح، حتّی لو انعكس الحكم لانعكس الحال كما فی النسخ من الوجوب إلى الحرمة فليس للعقل حكم فی حسن الأفعال و قبحها، و إنّما الحسن ما حسّنه الشّارع و القبيح ما قبّحه الشّارع، و تمسّكوا على ذلك بوجوه، الأول: إنّ الأفعال كلّها سواء ليس شيء منها فی نفسه يقتضی مدح فاعله و ذمّه، لأن اقتضاءها لما ذكر إما أن يكون لذاتها أو لصفاتها أو لاعتبارات فيها، انفرادا أو اجتماعا، تعيّينا أو إطلاقا، فهذه ثمانية احتمالات كلّها باطلة».

المؤلف: أولا: قوله: «فليس للعقل حكم فی حسن الأفعال و قبحها بل الحسن ما حسّنه الشّارع و القبيح ما قبّحه الشارع».

فيقال فيه: إنّ تلك الوجوه التی اعتمد عليها الآلوسی لنفی الحسن و القبح العقليّين فاسدة جدا، لأن العقل إذا كان لا يحكم بالحسن و القبح فكيف يا ترى

الآلوسی و التشیع، ص: ۲۵۸

حكم بحسن القياس و جوازه فی الأحكام عندهم؟ فالآلوسی إما أن يقول إن للعقل حكما فی حسن الأفعال و قبحها أو لا، فإن قال بالأول- و هو قوله، فی حجيّة القياس المستفادة لديه من حكم العقل على حد زعمه- هناك بطل قوله هنا، و إن قال بالثانی- و هو قوله- بطل قوله هناك، و كلّ ما يقوله هنا نقوله هناك لأن القياس داخل فی الشّق الثالث من معان الحسن و القبح فی تقسيمه، و حسبك هذا التناقض على فساد قوليه معا.

العقلاء لا يشكّون فی أن فی الأفعال ما هو معلوم الحسن و القبح

ثم من الطبيعی إلى درجة البداهة عند كلّ ذی عقل سليم من أیّ ملّة و دين و من أی صنف يكون أن فی الأفعال ما هو معلوم الحسن و القبح بضرورة العقل الإنسانی كعلمنا بحسن الصّدق النافع و قبح الكذب الضّار، فإن العقلاء لا يشكّون فی ذلك و ليس قطع العقل بهذا الحكم البديهی بأقل من حكمه بحاجة الممكن الذاتی إلى السبب المؤثّر، كما لا شكّ فی أن هناك ما لا يقدر العقل على العلم و الإحاطة بحسنه أو قبحه فيستفيد ذلك بكشف الشارع عنها للملازمة بين الحكومتين كالأفعال العبادية من الصّلاة، و الصّيام و نحوهما من العبادات.

و خالفت الأشاعرة جميع العقلاء فی ذلك فذهبوا إلى أن الحسن و القبح شرعيان، فما حكم الشّارع بحسنه فهو حسن و ما حكم

بقبحه فهو قبیح، و لا یحکم العقل بقبح شیء و لا بحسنه بالمرّة، فجعلوا الأفعال سواء فی نفس الأمر و أنها غیر منقسمة فی ذواتها إلی حسن و قبح، و لا یتمیّز القبیح بصفة تقتضی قبحه بأن یکون هو هذا القبیح، و کذا لا یتمیّز الحسن بصفة تقتضی حسنه بأن یکون هو الحسن، فلیس العقل عندهم منشأ لحسن شیء أو قبحه، و یعنی هذا أنه لا فرق عندهم بین السّجود لإبلیس و السّجود للّه فی نفس الأمر، و لا بین الصّدق و الکذب، و لا بین النکاح و السّفاح، إلّا أن الشرع أوجب هذا و حرّم ذاک، فمعنی کونه حسنا أنه مأمور به من الشارع و کونه قبیحا أنه منهی عنه من الشرع، لأن منشأ قبحه کونه منهیا عنه و منشأ حسنه کونه مأمورا به، و صرائح العقول تحکم ببطلان ذلک کلّه، بل الفطرة السّلیمة تشهد بفساده و کتاب اللّه صریح فی فساده، لأن اللّه

الآلوسی و التشیع، ص: ۲۵۹

تعالی فطر النّاس علی استحسان الصّدق النافع و العدل و الإحسان و العفّة و النجابة، و فطر نوامیسهم علی استقباح أضدادها، و نسبة هذا إلی مرتکزاتهم الفطریة کنسبة الحلو و الحامض إلی أذواقهم، و الرائحة الطیّبة و النتنة إلی مشامّهم، و الصوت الحسن و عدمه إلی أسماعهم علی حدّ سواء، إلی غیر ما هنالک مما یفرقون بفطرتهم قبحه و حسنه، و نفعه و ضره و هذا کلّه هو القبح العقلی و حسنه.

و أما ما ذکره الآلوسی من الأقسام و أنه یعترف لحکم العقل بتحسین کمال الشیء و قبح نقصانه کالجهل، و یعترف بحسن العدل و قبح الظلم فهو بعینه راجع إلی التحسین و التقبیح العقلیّین الّذی أنکر حکمه بهما من استحقاق المدح و الذم و الثواب و العقاب، و نفی من أن یکون له حکم فی شیء من ذلک لأن الکمال و النقص إنما یجریان فی الأفعال، و الاعتراف بالحسن و القبح بهذا المعنی فی الأفعال مستلزم للقول بالحسن و القبح الّذی جعله محلّ النّزاع من استحقاق المدح و الذم و الثواب و العقاب، لأن بداهة العقل تحکم بأنه لا یجوز علی الحکیم الکامل أن ینهی عن الصّدق النافع و یجعله متعلّقا للذم و العقاب، و لا یجوز علیه أن یأمر بالکذب الضارّ و یجعله متعلّقا للمدح و الثواب، کما زعم ذلک هذا الرجل فی قضیة النّسخ من الواجب إلی الحرام و بالعکس، فإنکار هذا لا شکّ فی أنه من کمال المناقضة مع الاعتراف بذلک.

ثانیا: قوله: «و تمسّکوا علی ذلک بوجوه».

فیقال فیه: إنّ تلک الوجوه التی أشار إلیها هذا الآلوسی و التی أخذها تقلیدا لنفی الحسن و القبح العقلیّین و أنه لا حسن و لا قبح عندهم بالعقل هی بعینها واردة علی ما اعترف به من القسمین الأولین الّذی زعم أنهما قسیمان للمعنی الثالث مع أن الجمیع واحد فی المعنی فحکمه واحد، أما التقسیم الّذی جاء به فإنما هو من مخترعات المتأخرین من الخصوم، حاولوا به الفرار من فساد سلعتهم و بطلان مزعمة رئیسهم الأشعری، فإن هذا التقسیم قدیما لم یکن فی أقوالهم کما یتضح لمن راجع کلماتهم لا سیما کلمات الأشعری فی هذا الباب، و قد ألمعنا غیر مرّة إلی وجود کمال المناقضة بین اعترافهم بحکمه بهما فی الأولین من النقص

الآلوسی و التشیع، ص: ۲۶۰

و الکمال و العدل و العدوان و إنکارهم لحکمه بهما فی الأخیر من المدح و الثواب و الذم و العقاب الّذی هو الآخر مستلزم لذلک و تابع للأفعال الحسنة، و أنّه من المستحیل الّذی لا یکون أبدا أن یأمر الحکیم الکامل بالقبیح فی نفسه کالکذب الضارّ و یمدح فاعله و یثیبه، أو ینهی عن الحسن فی نفسه کالصّدق النّافع و یذم فاعله و یعاقبه علیه، و هذا شیء یدرک قبحه حتّی الجهلاء و الأغبیاء فکیف الحال بالعلماء.

ثم کیف یا تری یستطیع الآلوسی بتلک الوجوه الواهیة أن ینکر ما یعلمه کلّ عاقل بفطرته من حسن الصّدق النّافع و قبح الکذب الضارّ، و هما من أظهر مصادیق حکم العقل فی هذه المسألة مطلقا سواء أ کان هناک شرع أم لا، و کیف لا یستقلّ بترتب المدح علی الأول و الذم علی الثانی و العقاب علی الثانی و الثواب علی الأول، و لسنا نرید من حکم العقل بترتب الثواب و العقاب فی الصورتین ترتبهما بخصوصیاتهما المعلومة فی عرف الشّرع، و إنّما نرید حکمه بترتب الثّواب علی العبد المطیع الفاعل لما یوجب المدح فیستحقّ العطاء من سیّده العدل الحکیم، و حکمه بترتب العقاب علی العبد العاصی الفاعل لما یوجب الذمّ فیستحقّ العقاب من مولاه اللّطیف

الخبیر.

و بعبارة أوضح: أنّ العقل بطبیعته یحکم حکما جازما لا مریة فیه بأنّ من فعل شیئا علی وفق أمر الحکیم یجزیه خیرا، و إذا فعل خلاف نهیه یجزیه شرا، و هذا الأمر فی الوضوح إلی درجة لا یختلف العقلاء بوجوده عند أنفسهم فکیف بإله العالمین.

و إذا عرفت هذا فهلم معی لأریک الوجوه الباطلة الّتی تمسّک بها الخصوم لإثبات مذهبهم:

قال الآلوسی: «أما بطلان الأول یعنی اقتضاء ذوات الأفعال للمدح و الذّم و الثواب و العقاب فلأن فعلا واحدا قد یتصف بالحسن و القبح معا باعتبارین کلطم الیتیم ظلما و تأدیبا، فلو کان هذا الاتصاف لذات الفعل فقط کما هو المفروض فی هذا الاحتمال فإن کانت الذات مقتضیة لهما معا لزم صدور الأثرین المتضادین من

الآلوسی و التشیع، ص: ۲۶۱

مؤثر واحد و اجتماع النقیضین أو لأحدهما مطلقا لزم تخلّف المعلول عن العلّة الموجبة فی الأخری، و بالإطلاق تخلفهما جمیعا و ترجیح بلا مرجح فی الاقتضاء و اللّوازم کلّها باطلة».

ما جاء به من الوجوه لإثبات أن الحسن و القبح شرعیان باطل

المؤلف: أولا: قوله: «فلأن فعلا واحدا».

فیقال فیه: و یرد علیه بالنقض بأن نقول: إنّ الشیء الواحد قد یتصف بالحسن و القبح باعتبارین کجهل الإنسان بالفقه و علمه بالنحو، و قد اعترف الآلوسی بأنّ الحسن و القبح بمعنی النقص و الکمال، و ملائمة الطبع و عدمه کالعدل و الظلم مما یحکم العقل بهما، و إذا کان کذلک فإن کانت الذات فی المثال مقتضیة لهما معا لزم صدور الأثرین المتضادین عن مؤثر واحد و اجتماع النقیضین، بل جمیع ما ذکره من المحاذیر العقلیة التی زعم أن ذلک من موردها، و کلّ ذلک باطل و ما ذهب إلیه أیضا باطل، فإیراده بهذا الوجه و نحوه من الوجوه علی القول بالتحسین و التقبیح العقلیّین بمعنی استحقاق الذّم و المدح لو صح ورودها فلیست واردة علی الشیعة وحدها بل هی أیضا واردة علیه لأنه هو الآخر ممن یقول به بالمعنی المتقدم فی مثاله، فیکون قول الآلوسی موردا لإیراده بهذا الوجه و غیره، و حینئذ فهو إمّا أن یقول بصحة هذا الإیراد بهذا الوجه و نحوه من الوجوه المذکورة، و إما أن یقول بصحة حکم العقل بالحسن و القبح بمعنی النقصان و الکمال و العدل و الظلم، فإن قال بالأول- و هو قوله أیضا- بطل قوله الثانی، و أن قال بالثانی- و هو قوله أیضا- بطل قوله الأول، و علی هذا فاسحب سائر الوجوه الفاسدة التی جاء بها و ظنها براهین متینة علی فساد قول خصومه بلا تثبت و لا رویة، و لو کان الآلوسی ممن ینتبه إلی تناقضه و تناقض الآخرین من سلفه فی بحثه، و تفطن إلی أن آراءهم و أقوالهم تذبح بعضها بعضا و تنقض بعضها البعض من غیر أن یحتاج الناقد البصیر إلی التدلیل بالأدلة علی فسادها لسبق لسانه إلی إختیار ما ذکرنا و لعجّل بالرجوع إلی مذهبنا.

ثانیا: قوله: «فلو کان هذا الاتصاف لذات الفعل».

الآلوسی و التشیع، ص: ۲۶۲

فمدخول من وجوه:

الأول: إن اتصاف ذات الفعل بصفة من جهة و اتصافه بأخری من جهة أخری لیس من باب استلزام صدور الأثرین المتضادین من مؤثر واحد، و لا قائل بأن ذات الفعل من حیث هی بلحاظها أولا و بالذات تکون حسنة و قبیحة حتی یلزم منه صدور أثرین متضادین من مؤثر واحد کما توهمه الآلوسی، و إنّما هو من صدور الأثرین المتضادّین من مؤثرین لأن المؤثر فی حسنه هو ذلک الإعتبار و المؤثر فی قبحه اعتبار آخر، و مع الاختلاف فی الاعتبار یکون ذلک من باب صدور الأثرین من مؤثرین و لا محذور فیه إطلاقا، و لکن الآلوسی لما خلط بین کون الشیء حسنا باعتبار لأنه مؤثر فی حسنه و قبیحا باعتبار آخر لأنه مؤثر فی قبحه و بین کون الشیء الواحد

بذاته یکون حسنا و قبیحا بلحاظه الأولیّ بنی علی خلطه هذا البناء المنهار علی رأسه.

فالقائلون بالتحسین و التقبیح العقلیّین لا یقولون إن الشّیء من حیث هو یکون حسنا و قبیحا حتّی یستلزم تلک اللّوازم الباطلة فی زعم الخصوم، و إنّما یقولون إنّ العقل إذا ما أدرک حسن فعل لجهة اقتضت حسنه فإنه یحکم بحسنه، و إذا ما أدرک قبح شیء لصفة اقتضت قبحه فإنه یحکم بقبحه، فما هذر به الآلوسی کلّه خارج عن الموضوع یحاول به إرهاب قلوب الزعانف لیقال فیه إنه فنّد أقوال الشّیعة بأدلّة عقلیة دون أن یشعر هو و یشعرون بأنه لم یأت بغیر التخلیط الّذی لا قوام له و لا یقوی به إلّا علی من اختلط عقله.

الثانی: إنّ ما زعمه هاهنا لا یتفق مع المثال الّذی جاء به من ضرب الیتیم ظلما و تأدیبا، و ذلک لاختلاف الفعل فیه من جهتین کلّ واحدة منهما موجبة لأثرها، لأن العقل یدرک قبح ضربه ظلما فیحکم بقبحه لهذه الجهة و یحکم بحسنه تأدیبا لجهة أخری لا صلة لها بتلک الجهة التی حکم من أجلها بقبحه، و لیس فی هذا ما یقتضی أن یکون الضّرب بذاته حسنا و قبیحا لیکون منشأ جاء به من دعوی اجتماع النقیضین فی واحد، و تخلّف المعلّول عن علّته، و الترجیح بلا مرجح و غیر ذلک مما هو معلوم الخروج عن الموضوع أصلا و فرعا، نعم یلزم القول

الآلوسی و التشیع، ص: ۲۶۳

بإنکار التحسین و التقبیح العقلیّین الخلوّ المحال المعلوم بالبداهة بطلانه، و ذلک لأن العقل لا یحکم بحسن شیء و لا بقبحه مطلقا- علی حدّ زعمه- و الشیء بلحاظ ما یعرض علیه إما أن یکون حسنا أو قبیحا، و لا یعقل أن یکون بذلک اللّحاظ لا حسنا و لا قبیحا، کضرب الیتیم مثلا مطلقا سواء أ کان ظلما أم تأدیبا، و سواء أ کان هناک شرع أم لا لیس بقبیح و لا حسن و هو محال عقلا، لأنه علی سبیل المنفصلة الحقیقیة إما قبیح و إما حسن فتأمل.

اقتضاء الذّات لصفتین متضادتین لیس علّة تامّة فی التأثیر

الثالث: إن اتصاف ذوات الأفعال بصفتین متضادتین بنحو الاقتضاء لا یستلزم صدور أثرین عن مؤثر واحد لعدم کون اقتضاء الذات لهما موجبة تامة فی التأثیر لتوقف تأثیر المقتضی علی عدم المانع و ثبوت الشّرط، لأن تأثیر العلّة فی معلولها مطلقا منوط بتحقق شروطها و مع فقدها لأحد الشروط المعتبرة فی التأثیر طبعا تنتفی العلّة الموجبة، و شروط العلّة ثلاثة: ۱- وجود المقتضی. ۲- عدم المانع لتأثیر المقتضی بمقتض آخر، ۳- الشرط لتأثیر المقتضی و هو قابلیة الموضوع لتأثیر المقتضی فیه، فإذا تحققت هذه الشروط و توفرت فیه تحققت الموجبة فی التأثیر و إلّا فلا، و المقام من هذا القبیل فلأن کون الذّات مقتضیة لهما معا فمع قطع النظر عن کون ذلک باعتبارین موجبین لهما کما تقدم لا یلزم منه صدور أثرین متضادین من مؤثر واحد فی آن واحد؛ لأن تأثیر أحد المقتضیّین بنحو الموجبة التّامة هو مانع من تأثیر المقتضی فی الآخر قطعا.

و بعبارة أخری أن الذّات المقتضیة لأحدهما خاصة تکون علّة موجبة فی التأثیر فتمنع من تأثیره المقتضی فی الآخر فیکون القوی من المقتضیّین فی التأثیر مانع من تأثیر الضعیف، و ذلک ما لو فرضنا أنّ العقل قد أدرک حسن شیء لجهة اقتضت حسنة فیکون موجبة تامّة للحکم بحسنه، و هذا ما یمنع علّة الحکم بقبحه لعدم توفر شروطه و مجرد الاقتضاء لا یکون موجبة تامّة فی التأثیر لعدم تحقق شروطه کما ألمعنا.

و من ذلک تعرف فساد قول الآلوسی: (و إن کانت الذات مقتضیة لأحدهما مطلقا لزم تخلّف المعلوم عن العلّة الموجبة فی الآخر) لأن التخلّف الباطل إذا

الآلوسی و التشیع، ص: ۲۶۴

کان الآخر علّة موجبة للتأثیر إمّا إذا کان من سنخ المقتضی فلا تکون موجبة لعدم اجتماع شروطه فلا یکون الآخر علّة موجبة للتأثیر مع وجود المانع و لا یلزم من ذلک الترجیح بلا مرجح فی الاقتضاء کما توهمه الخصم، لأن المرجح لأحد المقتضیّین هو العقل بعد

إدراکه جهة الترجیح فی أحدهما فیمنع ذلک من الرجحان بلا مرجح، علی أنّه رجوع إلی منع إدراک العقل بدعوی الترجیح بلا مرجح و هو عین الدعوی فلا یصح أن یکون دلیلا علی إثبات المدّعی.

قال الآلوسی ص: (۵۲): «و إما بطلان الثانی- یعنی أن اقتضاء الأفعال المدح و الذم لصفاتها- فلأنه إن کانت الصّفات لازمة للذات لزم اجتماع النقیضین مطلقا و الصدور و التخلف إن کانت العلّة الموجبة لهما صفة واحدة و هو ظاهر، و إن کانت من العرض المفارق فلأن عروضها إما لذات الفعل أو لصفة أخری لها لا سبیل إلی الثانی لبطلان التسلسل و کذا إلی الأول لبطلان قیام العرض بالعرض أو لمجموعها فینتقل الکلام إلی عروض تلک الصّفة الأخری فحینئذ یلزم هاهنا ما لزم ثمة».

هاهنا تضحک الثکلی و تجهض الحبلی

المؤلف: ینبغی هاهنا أن تضحک الثکلی و تجهض الحبلی- فیا للحکماء و المتکلمین هکذا فلیکن سحر البیان و الحکمة و إلّا فلا، و الّذی یظهر من کلمات الآلوسی أنه فی الأصل لم یفهم کلام ذلک الهندی فقصد تلخیص کلماته العربیة فی هذا الموضع، و لکنه لم یهتد إلی فهمها بل و لم ینتبه ذلک الهندی إلی هذیانه هاهنا، و إنّما أورده لأنه رأی شیئا مسطورا فی کتب أشیاخه من غیر أن یفهمه أو یدری ما هو فجاء به و هو یحسب أن مثل هذا الهذیان و الهراء دلیل علی إبطال التحسین و التقبیح العقلیّین، و نحن لا نعذله و لا نعذل ذلک الهندی علی هذیانهم لأن مسألة الحسن و القبح العقلیّین لا یتحملها إلّا ذوو العقول النیّرة و الأفهام المستقیمة، و لا یدرک مغزاها إلّا أولوا البصائر، و لا یصل إلی غورها إلّا أولوا الألباب، أما الجاهلون الّذین لا یدرکون حسن الشیء و قبحه فلیس لهم أن یدخلوا فی أمثال هذه المسائل التی زلّت فیها أقدام کثیرین من الأعلام، و لیس من حقّهم

الآلوسی و التشیع، ص: ۲۶۵

أن یحشروا أنوفهم فیما لا یعرفون و هم یدرون، و لکن الجاهل المغرور یتقحم فیما لا یعلم و یلج فیما لا یدری و هذا شأنهم فی کلّ أمة و فی کلّ مصر، فإنهم یضعون أنفسهم مواضع العلماء فیضعون علی رءوسهم شعار أهل العلم یغرون به العوام و رجرجة الناس.

و من المؤکد أن أولئک العامة من الأمة لو کانوا یعلمون فراغه من کلّ علم و امتلاءه بکلّ جهل لولّوا منهم فرارا، و لألبسوهم شعار الخزی و العار و الفضیحة و الشنار، و لعرفوا أنهم جاهلون و أنهم خالو الوطاب فارغوا الجراب.

أما جواب ما هذر به هاهنا فهو- و إن کان لعمر اللّه لیس جدیرا بالجواب- إذ لا جواب للهذیان و التناقض، و مع ذلک فإنّا نجیبه توضیحا لما ارتکبه من الهراء.

أما قوله: (فلأنه إن کانت الصّفات لازمة للذات لزم اجتماع النقیضین).

فیقال فیه: أولا- ما قلناه فی إیرادنا علی أول الوجوه من أن صفة العدل و الظّلم و النقص و الکمال التی اعترف الآلوسی بأن العقل حاکم بالحسن و القبح فیها إمّا أن تکون لازمة للذات أو لا، فعلی الأول یلزم اجتماع النقیضین و الصّدور و التخلّف إلی نهایة ما زعمه واردا علی هذا القول و علی الثانی کذلک، فهو إمّا أن یقول بصحة هذیانه هنا أو بصحة قوله هناک من حکم العقل بهما، فعلی الأول یبطل قوله الثانی هناک و علی الثانی یبطل قوله الأول هنا، و لو لم یکن لنا إلّا تناقضه هذا الدالّ بدلالته علی فساد قولیه لکفانا مؤنة الردّ علیه و بطلان ما ذهب إلیه.

ثانیا: لیست الصّفات المتّصفة بها الذّات من لوازمها حتّی یستلزمها اجتماع النقیضین، و إنما هی صفات لا حقة للذات مقتضیة لحکم العقل بحسنه أو قبحه بحسب الاقتضاء کالصّدق و العدل و الحیاء و نحوها من الصّفات العارضة علی الذوات المقتضیة لحکم العقل البدیهی بمدح صاحبها، و علی عکسه ینعکس حکمه کما لو اتّصف بالکذب و الخیانة و الظّلم و خبث الحصانة فإنها تقتضی حکم العقل بذمه و طرده و تبعیده و عقابه.

الآلوسی و التشیع، ص: ۲۶۶

و أما قوله: «و إن كانت من العرض المفارق فلأن عروضها إما لذات الفعل أو لصفة أخرى لها لا سبيل إلى الثانى و كذا الأول لبطلان قيام العرض بالعرض».

فيقال فيه: نحن نختار العروض لذات الفعل فإن كانت مقتضية لحسنه حكم العقل بحسنه و إن اقتضت قبحه حكم بقبحه.

و أما قوله: (و كذا الأول لبطلان قيام العرض بالعرض).

فنقول فيه: أولاـ إن ذلك كلّه وارد على ما اعترف به من حكمه بهما بمعنى كمال الشيء و نقصه كصفة العلم و الجهل، و بمعنى ملائمة الطبع كصفة العدل و الظلم.

ثانيا: نحن لا نشك فى أن الآلوسى يكتب بغير عقل و يفقه بغير قلب فيملى هذيانه لا عن شعور و لا دراية على مسامع (محبّ الدين) الخطيب صاحب مجلّة (الأزهر) الذى قام أخيرا بتجديد طبع هذا الكتاب الّذى كلّه جهل و تناقض و ضلال فكشف عن سوءة مؤلفه فبان للناس فحمة ذاته.

فإنك تراه يقول: (فلأن عروضها إما لذات الفعل أو لصفة أخرى لها) ثم بعد هذا يقول (لا سبيل إلى الثانى لبطلان التسلسل) فكان من اللّازم عليه أن يبيّن لنا الوجه فى هذا التسلسل المزعوم، لو كان يريد به توقف تلك الصّفة على صفة أخرى و هكذا فإن بطلانه واضح، فإن لحوق صفة الصّدق مثلا للذات لا يتوقف على صفة أخرى حتى يترامى فى الوجود إلى ما لا نهاية له من الصّفات لكى يلزم التسلسل على حدّ زعمه، و لو صح لكان واردا على ما اعترف بصحته بالمعتزيين المتقدمين فما يكون جوابه هناك يكون هنا، و إذا راعك منه هذا الخلط فانظر إلى قوله: (و كذا الأول لبطلان قيام العرض بالعرض) فإن قيام العرض بالعرض إنّما هو من لوازم قوله الثانى، أعنى قوله: (أو لصفة أخرى لها) إذ ليس فى عروضها لذات الفعل الّذى هو عين قوله الأول من قيام العرض بالعرض حتّى يعلل بطلانه بقيام العرض بالعرض لعدم وجود عرض هاهنا، و إنّما هو ذات الفعل قد عرضت عليه صفة أوجبت إما حسنه أو قبحه فأى عرض يا ترى فى البين حتى يكون بعروض تلك الصّفة على الذات قائما بالعرض لا بالذات؟

الآلوسى و التشيع، ص: ۲۶۷

فالآلوسى كتب ما كتب و هو إلى هنا لا يفرق بين الذات و بين العرض و لا يعرف شيئا من أمرهما، و إنّما نقل ذلك عن كتاب هندى بلا تعقل و لا روية و بالطبع أن ذلك الهندى أيضا التقطه من وراء كتب بعض أشياخه فنقله إلى اللّغة العربية و هو غير عارف بمعنى ما نقله سوى أنه رأى ألفاظا هندية خطّها أحد علماء سلفه حول أمثال هذه القضايا الفلسفية، فأراد أن يظهر للناس نفسه على أساس حبّ البروز الشخصى من جهة و الحقد الشخصى على الشّيعة من جهة أخرى، و أن يبيّن للناظرين من أبناء قومه الهنود جهله و بغيه فسطّرها فى كتابه على فسادها و هو غير عارف بشيء من معناها، و من المقرر عند أهل الفن أن المفروض بمن يريد أن يترجم أية لغة إلى لغة أخرى أن يفهم أولا تلك اللّغة جيّدا حتّى يتسنى له ترجمته إلى تلك اللّغة المطلوبة، لذا لا يصح لمن كان هنديا لا يحسن شيئا من لغة العرب سوى الخبط فى الألفاظ أن يترجم شيئا من الهندية إلى العربية، كما لا يصح لمن يجيد العربية و لا يفهم شيئا من اللّغة الهندية أن ينقل شيئا من الهندية إلى العربية، و كذا الحال فى كافة اللّغات فإنه يجب على الناقل أن يجيد كلّا من لغة المنقول عنه و المنقول إليه لكى تأتى الترجمة صحيحة متقنة سالمة من الغلطات اللّفظية و المعنوية.

و لكن الهندى لم يراع هذه القاعدة فى ترجمته فترجم ما لا يفهم و لم يفهم ما ترجم، و جاء (شيخ الإسلام) محمود الآلوسى من وراء ظهره فنقل ما سطّره الهندى فى أساطيره المهملة دون أن يتفطن حين نقله إلى غلطاته فتناقض هو و إيّاه فى أبحاثه أقبح تناقض.

الاعتبارات أمور غير عدمية

قال الآلوسى: «و أما بطلان الثالث- أى اقتضاء الأفعال المدح و الذم بالاعتبارات- فلأن الاعتبارات أمر عدمى و لا يكفى فى العليّة وجود المنشأ، و الحسن و القبح بالمعنى المتنازع فيه من الوجوديات، و لا يكون علّة الوجودى اللّاوجودى، مع أنّ ما يضاف إليه تلك

الاعتبارات أفعال أیضا، فحسنها و قبحها إن کان بالمعنی المتنازع فیه لزم الدور أو التسلسل أو بمعنی غیره، فلا یلزم سرایة الحسن و القبح بالمعنی المتنازع فیه باعتباره فی المضاف للتباین».

الآلوسی و التشیع، ص: ۲۶۸

المؤلف: هذه صورة ثانیة من فلسفة الآلوسی المقتبسة من ذلک الهندی الّذی تخبّطه الشّیطان من المسّ، فخلط الحابل بالنابل فی فلسفته العوراء و نظریته الحمقاء التی ما توهمها و أهم و لا خطرت علی ذهن فاهم فکیف بالآلوسی و أخیه الهندی.

أما قوله: «فلأن الاعتبارات أمر عدمی».

فیقال فیه: أولاـ بالنقض فیما اعترف به من حکم العقل بالحسن و القبح بمعنی النقص و الکمال کالعلم و الجهل، و ملائمة الطبع کالظلم و العدل، فإنه یأتی علیه کلّ ما یأتی علی ذاک لو صح شیء من ذلک فما یکون جوابه هناک یکون هنا، و کلّ ما یقوله هو فنحن نقوله.

ثانیا: إنّ الأمور الاعتباریة لیست عدمیة و إنّما هی أمور وجودیة بالإضافة إلی الذات، فإن زیدا مثلا باعتبار صدقه یکون حسنا و عمرو باعتبار کذبه یکون قبیحا، و المضاف إلی الوجودی وجودی، فالاعتبارات منتزعة عن أمور وجودیة نظیر الرّقیّة و الحریّة و الفوقیة و التحتیّة و نحوها من الأمور الاعتباریة المنتزعة عن الأمور الوجودیة فهی لیست بأعدام کما توهمه الجهّال.

و أما قوله: «و الحسن و القبح بالمعنی المتنازع فیه من الوجودیات» فیرد علیه بالنقض.

أولا: أن الحسن و القبح بمعنی النّقص و الکمال و بمعنی ملائمة الطبع من الوجودیات، فإن صح ورود هذا علیهما صح وروده علیه و وروده علیهما غیر صحیح و باطل فذلک وروده علیه باطل و غیر صحیح، و کلّ ما یقوله فیهما نقوله فیه.

ثانیا: إنّ الشیء باعتبار عدم حسنه یکون قبیحا، و باعتبار عدم قبحه یکون حسنا، و علی الأول باعتبار عدم حسنه یکون مذموما، و علی الثانی باعتبار عدم قبحه یکون ممدوحا، فالحسن و القبح بالمعنی المتنازع فیه أیضا أمور اعتباریة

الآلوسی و التشیع، ص: ۲۶۹

إضافیة لأن عدم القبح حسن ممدوح و عدم الحسن قبح مذموم و هو عین المتنازع فیه، و لا یخفی بعد هذا سقوط قوله: (و لا یکون علّة الوجودی اللّاوجودی) لأن الاعتبارات أمور وجودیة مقتضیة لاتصاف ما تضاف إلیه بالحسن أو القبح.

و أما قوله: «مع أن ما یضاف إلیه تلک الاعتبارات أفعال فحسنها و قبحها إن کان بالمعنی المتنازع فیه لزم الدور».

فیقال فیه: أولا: إن کان ثمة ما یلزم فیه الدور بالمعنی المتنازع فیه فإنه یلزم الدور فیه أیضا بالمعنیین المعترف بهما من الآلوسی، فما یکون جوابه هناک یکون هنا.

ثانیا: کان من اللّازم علیه أن یصور لنا الدور المزعوم فیه و یبیّن لنا توقف الشّیء من الجانبین صریحا أو مضمرا، أو التوقف علی ما لا نهایة له، و من حیث أنه أهمل بیانه علمنا أنه نقل مقال ذلک الهندی دون أن یفهم هذیانه، و الهندی هو الآخر حکاه و هو لا یفهم ما یحکی و یحکی ما لا یفهم، و لعلّه یرید کما قیل إن تلک الاعتبارات التی تضاف إلی الأفعال إن کان حسنها أو قبحها بمعنی ترتب الثواب أو العقاب علیها یتوقف علی معرفة المدح أو الذم علی الأفعال المضافة إلی تلک الاعتبارات، فلو توقفت معرفتهما علیها لزم الدور، فإن أراد هذا ففساده غنی عن البیان، و ذلک لأن المدح أو الذم علی الأفعال المضافة إلی تلک الاعتبارات لا یتوقف علی معرفة المدح أو الذم لکی یلزم الدور و إنما یتوقف علی حکم العقل بترتب المدح أو الذم علی تلک الأفعال المضافة إلیها، و إذا اختلفت جهة الموقوف و الموقوف علیه ارتفع الدور- لو کان ثمة دور-.

و إن کان یرید أنّ الحکم بحسن الفعل أو قبحه بالإضافة إلی تلک الاعتبارات إن کان بمعنی المدح أو الذم لزم أخذ ما هو متأخر طبعا و هو المدح أو الذم فیما هو المتقدم طبعا و هو الحسن و القبح و هو محال.

فجوابه واضح: و هو أن المسألة المتنازع فیها هی حکم العقل باستحقاق الذم أو المدح علی فعل القبیح أو الحسن، و إنّما یحکم جزما

بترتب ذلک علیه بالإضافة إلی تلک الاعتبارات المقتضیة لحسنه، و علی عکسه یحکم جازما بترتب

الآلوسی و التشیع، ص: ۲۷۰

الذم علیه، فحکمه بالمدح أو الذم علی ارتکاب الفعل تابع لحکمه بحسنه أو قبحه و هو غیر مأخوذ فیه بالإضافة إلی تلک الاعتبارات، فتلک الاعتبارات المضافة إلی الفعل علّة موجبة لحکم العقل بحسنه أو قبحه المستتبع لحکمه بترتب المدح أو الذم علی فاعله فلا دور و لا خلف فیه إطلاقا إن أردنا من الحسن و القبح المدح و الذم علی تلک الأفعال المضافة إلی تلک الاعتبارات، و إنّما یأتی الدور الصریح علی القول بأنهما شرعیان کما ستقف علیه عند تقریر أدلة المذهب المنصور علی مذهب الخصوم.

و أما قوله: «أو بمعنی غیره فلا یلزم سرایة الحسن و القبح بالمعنی المتنازع فیه».

فیقال فیه: أولا: إذا کان لا یلزم سرایة الحسن و القبح بالمعنی المتنازع فیه، إذا کان بمعنی غیره- علی حدّ زعمه- فلا یلزم سرایتهما، کذلک أیضا إذا کان بمعنی الکمال و النقص و ملائمة الطبع المعترف بحکمه بهما من الآلوسی نفسه، فما یجیب به هناک نجیب به نحن هنا.

ثانیا: إنّ الحسن أو القبح هو بمعنی المدح أو الذم فی الأفعال المضاف إلیها تلک الاعتبارات لا غیر، و قد استقلّ العقل بالمدح فی الأول و الذم فی الثانی، کالصدق مثلا فإنه ممدوح و الکذب فإنه مذموم عقلا، و هذا یطّرد و یسری فی کافة الأفعال بالوجوه و الاعتبارات الواقعة علیها، و ما زعمه الخصم من عدم السّرایة خلط و خبط ناشئ من عدم فهمه بمحل النزاع فیبنی علیه ما یشاء.

و جملة القول: إنّ محلّ النزاع هو إعطاء العقل صلاحیة الحکم بالمدح علی فعل الحسن و الذم علی فعل القبیح، و الثواب للأول و العقاب علی الثانی سواء أ کانا مستندین إلی الصّفات القائمة بالأفعال أو بالوجوه و الاعتبارات الواقعة علیها.

ثم إنّ الآلوسی لم یذکر أدلّة المذهب المنصور القائلین بالتّحسین و التّقبیح العقلیّین، و إنّما اقتصر علی ذکر أمور فاسدة و حکایة أباطیل خارجة عن الموضوع یحاول بها تضلیل العقول، و لا شک فی أنّ هذا لیس من صفات المسلم الباحث

الآلوسی و التشیع، ص: ۲۷۱

عن الحقائق للوقوف علی الحقیقة و الصّواب، و لیس من سمات من یرید تهذیب النفوس و تحلّیها بالعقائد الحقّة و رفع ما یختلج فی أذهان النّاس من الشک و الشبهة، و إنّما هو غش و تدلیس لا یرتکبهما إلّا من یرید إماتة الدین و الإتیان علی آخر نفس من أنفاس الحقّ و الیقین، و قدیما

قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: (لیس منّا من غشّنا) [۱]

و

قال صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: (لیس منّا من غشّ مسلما)

البرهان علی أن الحسن و القبح عقلیان

وها أنا ذا أیها القارئ أحرر لک ذروة من البراهین علی کونهما عقلیّین علی سبیل الإجمال مراعاة للاختصار، لیتجلّی لک واضحا فساد مذهب الآلوسی و انهدامه من أساسه، ثم نعرّج بعد ذلک علی تزییف مزاعمه الزائفة:

الأول: إنّ کون الحسن و القبح شرعیّین یعنی لیس للعقل أن یمدح أو یذم إطلاقا، و یلزم هذا القول إنکار کلّ ما هو بدیهی و معلوم عند جمیع العقلاء من حسن الصّدق النافع و المدح علیه، و قبح الکذب الضّار و الذم علیه، و لا ینکر هذا إلّا السّفسطائیون الّذین ینکرون بیاض النّهار و سواد اللّیل.

الثانی: ما هو ثابت بالعیان و یحکم به الوجدان من أن العاقل المختار الّذی لم یسمع شیئا عن الشّرائع، و لم یعلم شیئا من أحکامها، بل نشأ فی إحدی البوادی الخالیة عن کلّ شریعة فخیّروه بین أن یصدق فی خبره و یمنح دینارا أو یکذب فیه و یعطی دینارا أیضا، فلا

شک فی أنه یرجح جانب الصّدق علی الکذب، و لو لا حکم عقله بقبح الکذب و ترتب الذم علیه، و حسن الصّدق و المدح علیه لما فرّق بین الموضوعین- موضوع الصدق و موضوع الکذب- و کیف یا تری یختار الصّدق دائما مع تساویهما فی الداعی لو لا حکومة عقله بحسن الأول و قبح الثانی.

هذا بخلاف القول بأنّهما شرعیان، و أنّ ما حسّنه الشّارع فهو الحسن، و ما قبّحه فهو القبیح، سواء أ کان قبیحا فی نفسه و أمر بحسنه أو حسنا فی نفسه و أمر

---

[۱] أخرجه السیوطی فی جامعة الصغیرة ص: (۱۱۷) من جزئه الثانی و صححه.

الآلوسی و التشیع، ص: ۲۷۲

بقبحه کما هو مذهب الآلوسی من أنّه أمر بالصّدق فصار بأمره حسنا و نهی عن الکذب فصار بنهیه قبیحا، و بالعکس یکون الحکم عکسا علی نحو یجوز أن ینهی عن الصّدق مطلقا و یأمر بالکذب مطلقا، و بطلان هذا عند عقول البشر أظهر من بطلان القول بأن الواحد لیس نصف الإثنین.

و لا جائز أن یقول الآلوسی: إنّ الصّدق و الکذب قبل الأمر و النهی کانا مشتملین علی جهة الحسن و القبح بمعنی النقص و الکمال دون الجهة المحسّنة و المقبّحة بمعنی المدح و الذم للتناقض الصریح بین قولیه، و ذلک فإن قوله أخیرا:

(إنّ الأفعال لا اقتضاء لها فی نفسها بشیء من الحسن و القبح مطلقا بحیث یستحق علیه المدح و الذم، و إنما صار حسنا بأمره و قبیحا بنهیه حتّی لو انعکس لانعکس الحکم، بأن أمر بالقبیح و نهی عن الحسن) کما فی ص: (۵۲) من مزخرفاته.

و هذا القول یعنی أنها لا توصف بشیء من الحسن و القبح مطلقا و إنّما حسنها و قبحها منوطان بأمر الشّارع و نهیه، و قوله:

(أولا- باشتمال الأفعال علی الحسن و القبح بمعنی النقص و الکمال کالعلم و الجهل و ملائمة الطبع کالظلم و العدل) یقتضی أنها توصف بشیء من الحسن و القبح، و هل هذا إلّا تناقض فاضح و جزاف فی الحکم و التحکم علی اللّه بغیر علم، علی أنّه لا یجوز النهی عن الصّدق بالضرورة و إلّا لزم المساواة بین الصّدق و الکذب و الإیمان و الشرک هکذا، و القائل بهذا لا یحسن الکلام معه لأنه ساقط العبارة، و منه یتضح بطلان ما ذهب إلیه من أنه أمر به فصار بأمره حسنا، و کذا الکلام فی الظلم و العدل و نحوهما من التحسین و التقبیح العقلیّین فإنه لیس بد من النزول علی حکم العقل بهما.

الثالث: لو کان الحسن و القبح شرعیّین لما حکم من ینکر الشرائع بأسرها کالبراهمة بحسن الحسن و قبح القبیح و المدح علی الأول و الذم علی الثانی، لأنهم لا- یعتقدون بشریعة و لا- یدینون بدین مطلقا مع أنهم یحکمون بالحسن و القبح اعتمادا علی حکم العقل الضروری بذلک، و لم یکن اعتمادهم علی حکمه فیه إلّا من حیث أنّ عند عقولهم قبل ورود الأمر و النهی جهة موجبة لحسن الصّدق و صفة

الآلوسی و التشیع، ص: ۲۷۳

موجبة لقبح الکذب، و لا یلزم من إنکارهم هذا عدم معرفتهم بالثواب فی الأول و العقاب فی الثانی لأنهم و إن أنکروا الشّرائع کلّها إلّا أنهم لم ینکروا شیئا من الإلهیات کی لا یعرفوا الثواب و العقاب علی الأفعال، و إنّما قالوا إنّ المعرفة بذلک غیر موقوفة علی إرشاد المرسلین علیه السّلام و تعلیم النبیّین علیه السّلام لأن حکم العقل به کاف عن إرشادهم علیهم السّلام فراجع ص: (۶۹) من الفصل فی الملل و الأهواء و النحل لابن حزم من جزئه الأول لتعلم ثمة بطلان ما زعمه هذا الآلوسی و صحة ما نقول.

الرابع: حکم العقل بقبح التکلیف بغیر المقدور، کتکلیف الأعمی بتنقیط المصحف، و المقعد بالطیران إلی السّماء، و حسن التکلیف بالمقدور و حکمه الضروری بقبح ذم العلماء لعلمهم، أو الزهاد لزهدهم و حسن مدحهم، و حکمه بقبح مدح الجهال لجهلهم و حسن ذمهم علیه، و حکمه بقبح العبث من العاقل، کما لو دفع شخص لآخر فی سلعة له مائة دینار فی بلده و دفع إلیه آخر مائة دینار فی بلدة

أخری بشرط أن یحملها إلیه و یتحمل عناء السّیر و عناء السّفر مع تساوی القیمتین هنا و هناک فاختار الأخیر، إلی غیر ما هنالک من حکمه البدیهی مما لا سبیل إلی إنکاره و جحده حتّی من الصبیان الّذین لا یتأتی لهم غالبا الحصول علی الضروریات إلّا من هذا الآلوسی و أخیه الهندی و غیرهم من خصوم الشیعة و أعدائها.

الخامس: لو کان الحسن و القبح شرعیّین و لیس للعقل فیهما حکم لما قبح من اللّه شیء کما یعتقد الخصوم من أنه لا قبح منه و لا واجب علیه، لذلک أسندوا جمیع الأفعال إلیه تعالی سواء أ کانت حسنة أم قبیحة بنظر العقل، فجوّزوا علی اللّه أن یظهر المعجزات و خوارق العادات علی أیدی الکاذبین، و تجویز ذلک علی اللّه من أقوی العوامل علی سدّ باب معرفة النبوّة و غلق باب الرسالة، و ذلک لأن کلّ نبیّ لو أظهر المعجزة بعد ادعائه النبوّة فلا یمکن الحکم بصدقه مع جواز إظهار المعجزة علی ید الکذابین فی دعوی النبوّة و تلک قضیة کونهما شرعیّین، علی أنّ من الواضح قبح الحکم عقلا بعدم قباحة صدور القبائح المعلوم قبحها بالبداهة العقلیة من اللّه تعالی، فکیف یحکم هؤلاء بعدم قباحة صدورها من الحکیم الکامل الغنی المطلق.

الآلوسی و التشیع، ص: ۲۷۴

و أما زعم الآلوسی: «أنّ عدم إظهاره تعالی المعجزة علی ید الکذّابین لیس لکونه قبیحا بل لعدم جریان عادة اللّه علی إظهار المعجزات علی أیدی الکذابین».

فهذا شیء التقطه من وراء أشیاخه دون أن یفکر فی عدم صحته، و ذلک فإنه إذا کان: (لا واجب علیه تعالی و لا قبح منه) کما یقول الخصم فلا یجب علیه إجراء تلک العادة، و حینئذ فلا یوجب إظهارها القطع بصدق دعوی النبوّة، ثم إنّ عدم جریان عادة اللّه علی إظهار المعجزات علی أیدی الکاذبین- کما یقول الخصوم- موقوف علی العلم بجریان عادته علی عدم إظهاره المعجزة علی ید الکاذب، فلو توقف العلم بجریان عادته علی عدم إظهار المعجزة علی ید الکاذب لزم الدور الصریح و هو باطل، و ما یتوقف علی الباطل باطل.

السادس: لو کان کلّ من الحسن و القبح شرعیّا و لا قبح من اللّه و لا واجب علیه لکان من الحسن أن یأمر اللّه تعالی بالکفر و عبادة الأصنام و السّجود للأوثان و تکذیب الأنبیاء علیهم السّلام و السّرقة و الزنا و نحوها من أقذار القبائح العقلیة و لحسن منه تعالی أن ینهی عن العبادة الواجبة کما یزعم الآلوسی فی ص: (۵۲) من کتابه بقوله: (و کلّ ما نهی عنه فهو قبیح حتّی لو انعکس الحکم لانعکس الحال کما لو نسخ الوجوب إلی الحرمة) و یعنی هذا تحریم العبادة الواجبة لأن تلک الجرائم و المنکرات غیر قبیحة فی نفسها و إنّما حسنها و قبحها بأمر اللّه و نهیه.

و حینئذ فلا فرق بینها و بین الأمر بالإطاعة، فشکر المنعم مثلا و الصّدق و الأمانة و العدل لیست حسنة فی نفسها، فلو نهی اللّه تعالی عنها لصارت قبیحة، و لکن بالصّدفة أنه أمر بهذه الحسنات بلا حکمة و لا غرض فصارت حسنة کذلک، و بالصدفة أنه نهی عن تلک السیّئات فصارت قبیحة لعدم الفرق قبل تعلّق الأمر و النهی بینهما فی نفس الأمر، و الواقع کما یزعم الخصم من أن الأفعال فی نفس الواقع متساویة فی عدم اقتضاء شیء منها الحسن و القبح مطلقا، علی أن هذه الصّدفة أو قولهم جری العادة أو اتفق أنّه تعالی أمر بتلک و نهی عن هذه کلّها أیضا محتاجة إلی مثلها فی الوجود، فالصّدفة تحتاج إلی صدفة و هکذا العادة و الاتفاق، فإما أن تتسلسل أو تدور علی نفسها و بطلان ذلک کلّه واضح، و لا شک فی أن من

الآلوسی و التشیع، ص: ۲۷۵

جرّه عقله إلی الإعتقاد بمثل هذه المزاعم المعلوم بالبداهة فسادها لا یصح فی منطق العقل و الوجدان عدّه من أهل التمییز و العرفان، لذا تراها أثّرت علی ذهن الهندی فاتصل أثرها بعقل أخیه الآلوسی من خصوم الشیعة و أعدائها.

السابع: لو کان الحسن و القبح سمعیّین لبطل وجوب معرفة اللّه تعالی الواجبة بالضرورة، و ذلک لأن شکر النعمة واجب بالضرورة عقلا و إنّما صار واجبا لحکم العقل بحسنه و المدح علیه فیجب قطعا شکر فاعلها، و هو لا یحصل إلّا بمعرفته فتتوقف معرفته علی

أمره بشكر نعمته الّذى يكون حسنا بأمره، لأنه ليس حسنا عقلا على مذهب الخصوم، فلو توقف أمره بشكر نعمته على معرفته لزم الدور المعلوم بالبداهة عقلا بطلانه.

الثامن: لو كان اعتبار الحسن و القبح مستفادا من السّمع لزم منه توقف وجوب سائر الواجبات على ذهاب الشّريعة، و هو ما يؤدى إلى إفحام جميع الأنبياء عليه السّلام.

و تقريبه أن الأنبياء عليه السّلام إذا جاءوا إلى المكلفين و أمروهم بتصديقهم و إتباعهم لم يجب ذلك عليهم إلّا بعد أن يعلموا بصدقهم و أنهم مرسلون من عند اللّه تعالى، لأن مجرد الدعوى لا تثبت صدقهم بل و لا مجرد إظهار المعجزة على أيديهم ما لم ينضم إلى ذلك أمران، الأول: أن تكون هذه المعجزة من عند اللّه، فعلها لغرض التصديق بأنبيائه عليهم السّلام، الثانى: أن كلّ من حكم اللّه بصدقه فهو صادق، و كلّ ذلك يتوقف على الأمر و الأمر موقوف عليه فيدور، و لما كان علمنا بصدقهم موقوفا على هذين الأمرين لم يكن ضروريا بل نظريا لتوقفه على أمر الشّارع.

و حينئذ فللمكلفين أن يقولوا لا نعرف صدقهم إلّا بالنظر و النظر لا نجريه و لا نعمله إلّا إذا وجب علينا و عرفنا وجوبه و إلّا فلا حجّة فى قولهم عليهم السّلام علينا، و أما معرفتنا لهذا الوجوب فلا يكون إلّا بقولهم و قولهم ليس بحجّة إلا بعد علمنا بصدقهم، و صدقهم لا يكون إلّا بأمرهم، و حينئذ تنقطع بذلك حجّتهم عليه السّلام و تنتفى فائدة إرسالهم، و اللّه تعالى يقول: لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ

الآلوسى و التشيع، ص: ۲۷۶

الرُّسُلِ

[النّساء: ۱۶۵] إذ معه لا يحصل الانقياد إليهم و الإطاعة لقولهم عليهم السّلام و يكون المخالفون لهم معذورين فى مخالفتهم فلا حجّة بعد ذلك تبقى لهم إطلاقا.

و الخلاصة فى هذا الوجه: أنه إذا كان الحسن و القبح عقليّين فبالبداهة نعلم أن مدرك وجوب النّظر عقلى، لأن ترك النّظر موجب للخوف على أساس أنّ العاقل يحتمل بغريزة الفطرة أنّ له إلها واجب الإطاعة يؤاخذه إذا جهله و يعذبه إذا ترك النظر فى معرفته، و حينئذ فلا شكّ فى كونه دافعا للخوف، و دفع الخوف حسن واجب فالنظر حسن واجب بالضرورة عقلا فالنظر إذا لم يكن موجبا للقطع الّذى يأمن معه المكلّف من العقاب فلا أقلّ من أن يكون موجبا للأمان من جهله، لذا كان النّظر غاية ما يقدر عليه، و كان فى تركه و الإخلال به يحصل الخوف بالضرورة و لا يزول ذلك إلّا به، فعلى هذا لو جاء رجل موصوف بالكمال و معه ما يعجز الإنسان على الإتيان بمثله، فقال: أنا نبىّ مرسل من عند اللّه ولدىّ من المعجزات ما يشهد بصحة دعواى، فلا شك فى أن من كان له عقل سليم ينقدح فى ذهنه الخوف من المخالفة، و دفع الخوف بديهى أولى واجب عقلا فتصديقه واجب بالضرورة، و هذا بخلاف ما إذا كانا شرعيّين فيكون وجوب النّظر شرعيا فإنه لا واجب حينئذ إلّا بعد ثبوت الأمر الشرعى، و هذا ما يدعو المكلّف إلى أن يقول لمدّعى النبوّة: اثبت لنا إنّك نبى ثم ادعنا إلى امتثال أمرك و لزوم إطاعة قولك فأىّ حجّة تبقى له بعد هذا، على أنه قد تقدم منّا أن كونه نبيّا يتوقف على الأمر الشرعى بكونه نبيّا، فلو توقف الأمر بنبوّته على نبوّته لزم الدور المحال فمذهب الآلوسى محال.

التاسع: إن الإنسان العاقل يفرق بفطرته بين من أحسن إليه دائما و بين من أساء إليه دائما، فيرى حسن المدح للأول و الذم للثانى، و ما ذاك إلّا لحكومة عقله و من شك فى ذلك فقد خولط فى عقله و كابر وجدانه و طعن فيه.

قول الآلوسى إنّ العبد غير مستبد فى إيجاد فعله و ما فيه

قال الآلوسى ص: (۵۳): (إنّ العبد غير مستبدّ فى إيجاد فعله، بل أفعاله مخلوقة للّه تعالى، فلا يحكم العقل بالاستقلال على ترتب الثّواب و العقاب).

الآلوسی و التشیع، ص: ۲۷۷

المؤلف: إن أراد الآلوسی من عدم استبداد العبد فی إیجاد فعله أن اللّه تعالی لم یخلق فیه القوة و القدرة علی إیجاد أفعاله الصّادرة عنه بالاختیار، و أنّه تعالی لم یعطه شیئا من ذلک إطلاقا حتّی یستطیع القیام به علی إیجاد أفعاله بل هی منه لا من اللّه تعالی فذلک ما لا یقول به ذو عقل، و إن أراد أن أفعاله الاختیاریة من حرکاته و سکونه الصادرة عنه بالوجدان فی الخارج بالإرادة مخلوقة للّه تعالی کما یقتضیه قوله: (بل أفعاله مخلوقة للّه تعالی) فهو ضلال و إضلال لا یحتمله إنسان له عقل أو شیء من الدین، و ذلک لأن کلّ عاقل لا- یشک فی الفرق بین حرکاته الاختیاریة و الاضطراریة، و هو من المرتکزات العقلیة الموجودة عند عقل کلّ عاقل، بل هو ثابت فی المجانین و الأطفال ألا تری أن الطفل إذا ضربه غیره بحجارة تؤلمه فإنه بطبیعته یدین الرامی له دون الحجارة، و لو لا ارتکاز ذلک الأمر الفطری فی قلبه من کون الرامی فاعلا دون الحجارة لما استحسن ذم الرامی دونها، و لعلّ ثبوته فی الحیوانات أمر لا ینکر فکیف یا تری جاز للآلوسی أن یزعم أن أفعال العبد مخلوقة للّه تعالی و خلافه جبلّیّ فطری فی کافة الکائنات الحیوانیة من حمیرها و بقرها و نحوها من البهائم.

آیات نفی التعذیب مع عدم البیان أجنبیة عن المقام

قال الآلوسی ص: (۵۳): (الرابع: لو کان حسن الفعل و قبحه عقلیّین لزم تعذیب تارک الواجب و مرتکب الحرام سواء ورد الشرع أم لا، و اللّازم باطل لقوله تعالی: وَ ما کُنَّا مُعَذِّبِینَ حَتَّی نَبْعَثَ رَسُولًا

[الإسراء: ۱۵]).

المؤلف: أورد الآلوسی عدّة آیات بذلک المضمون و خالها دلیلا علی صحّة مذهبه، و هی کلّها لا مستمسک له بها علی مبتغاه لخروجها موضوعا و حکما عن محلّ النزاع، و هکذا استمر فی کتابه یحتج بأمور هی بعیدة بمراحل عن الموضوع و لا تتفق معه بوجه من الوجوه.

و خلاصة المقال: إنّ الآلوسی جاء بتلک الآیات و هو علی غیر بیّنه من أمرها و لا یفهم شیئا من معناها و لا مدلولها و لا یعرف مورد ما تنطبق علیه، فهو یحاول

الآلوسی و التشیع، ص: ۲۷۸

بهذا الأسلوب من الاستدلال أن یثبت الشیء بغیر دلیل و یقصد من وراء سردها هنا و هناک الإغواء و التضلیل، و طبیعی أن العامّی من أهل مذهبه لا یعرف شیئا عن تلک الآیات و لا مواقع الإحتجاج بها و لا یهتدی إلی أنه یوردها فی غیر موردها، و کلّ ما یعرفه هو أنها خرجت من رجل وضع علی رأسه شعار أهل العلم و یعتقد فیه أنه من العلماء الربانیّین، و أن ما یورده من الآیات و الأحادیث للإحتجاج بها علی الخصماء کلّها أدلّة واردة فی موردها، و بذلک أضلّوا کثیرا و ضلّوا عن سواء السّبیل، و حذرا من أن یتسلّق ذلک أذهان نفر ینصتون لها علی غیر هدی نلقی علیک کلمة صغیرة تقف من خلالها علی خروج تلک الآیات بأسرها عمّا وقع فیه النزاع، و لتعلم أن جمیع الآیات الواردة فی نفی التعذیب مع عدم البیان الواصل إلی مرتبة التنجّز- بالنسبة إلی الواجبات و المحرّمات الشرعیة- موافقة لحکم العقل فی غیر ما استقلّ به (لقبح العقاب بلا بیان و المؤاخذة بلا برهان) عقلا کما تقدم ذکره و لا شیء مخالفا لحکمه إطلاقا.

و أما قول الآلوسی «بأن الحسن و القبح لو کانا عقلیّین لزم تعذیب تارک الواجب و مرتکب الحرام، سواء ورد الشرع أم لا و اللّازم باطل لقوله: وَ ما کُنَّا مُعَذِّبِینَ حَتَّی نَبْعَثَ رَسُولًا

، فیقال فیه:

أولا: إن أراد بطلان الملازمة فی معلوم الحرمة بإدراک العقل لقبحه کالظّلم و الکذب و الشرک و معلوم الوجوب کالصّدق و العدل

و التوحید فالملازمة ممنوعة، لأنّ الآیة نصّ فی نفی التعذیب مع عدم البیان و عدم العلم بالمحرّمات و الواجبات، أما مع العلم بها فیکون العذاب مع البیان و المؤاخذة مع البرهان کما هو الحال فی المستقلّات العقلیة المتقدم ذکرها، فیخرج ما وقع النزاع فیه بموضوعه عن مورد الآیات کلّها و لا شیء منها یدلّ علیه بإحدی الدلالات.

و إن أراد لزوم العذاب علی ما لا یدرک العقل حسنه و لا قبحه کالعبادات و نحوها و المحرمات الشرعیة فهو خارج موضوعا عن محلّ النّزاع، لأن القائلین بالتحسین و التقبیح العقلیّین لا یقولون بترتب العذاب أو الثواب علی ما لا یدرک العقل حسنه أو قبحه و لا علی ما لا یجزم بهما، و إنّما یقولون کما مرّ ذکره: إنّ

الآلوسی و التشیع، ص: ۲۷۹

فی الأفعال ما یعلم حسنه کالصدق و العدل و التوحید فیحکم بترتب الثواب و المدح علیه، و منها ما یعلم قبحه کالکذب و الظلم و الشرک فیحکم بقبحه و ترتب الذم و العقاب علیه، أمّا ما لا یدرک حسنه و لا قبحه فیدرکه بکشف الشریعة عنه للملازمة بین الحکومتین الشرعیة و العقلیة، و هذا الأخیر هو مورد الآیات الدالّة علی نفی التعذیب مع عدم بیانه بیانا یستطیع به المکلّف علی الامتثال و الإطاعة لخروجه عن إدراکه فلا یحکم قبله فی بشیء مطلقا.

ثانیا: إنّ المراد من الرسول فی الآیة الأنبیاء علیهم السّلام و قد ثبت فیما مضی أن القول بکون الحسن و القبح شرعیّین یقتضی تکذیب الأنبیاء علیهم السّلام فثبوت کونهما شرعیّین یتوقف علی ثبوت کون أولئک الرسل أنبیاء علیهم السّلام أرسلهم اللّه، فلو توقف ثبوت نبوّتهم علیهم السّلام علی کونهما شرعیّین لزم الدور الباطل، فیجب تخصیص عموم الآیات بغیر المستقلّات العقلیة، فیخرج ذلک کلّه عن مورد الآیة و نحوها مما هو بمضمونها بالدلیل القطعی، أو تکون الآیات مؤکدة لحکم العقل فیما استقلّ به کما ألمعنا.

ثالثا: إنّ المراد من الرسول ما یعمّ البیان العقلی و النقلی، لأن الرسول صلّی اللّه علیه و آله و سلّم هو المبلّغ و هو یعمّ العقل لأنه أیضا مبلّغ، فالآیة صریحة فی نفی فعلیة التعذیب مع عدم المبلّغ بالواجب و الحرام، أما مع المبلّغ و هو حکم العقل بالقبح أو الحسن، فلا یکون من التعذیب مع عدم البیان و التبلیغ، و یؤکد هذا

قوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: (إنّ للّه حجّتین حجّة ظاهرة و حجّة باطنة، أما الحجّة الظاهرة فالرسل، و أمّا الحجّة الباطنة فالعقل).

رابعا: إنّ صریح الآیة وقوع التعذیب سابقا بعد البحث و التنقیب کما یدلّ علیه إتیانه بصیغة الماضی، و حینئذ فیختص بالعذاب الدنیوی الواقع فی الأمم السّالفة فی الأجیال الماضیة دون العذاب الأخروی فتأمل، و من جمیع ذلک تعرف فساد ما جاء به الآلوسی فی ص: (۵۳- ۵۷) من الأباطیل و الأضالیل التی تبطل نفسها بنفسها، و تبرهن بدلالتها علی ضلالتها، و تخبر بفرعها عن سوء أصلها، و حسبک واحدا من الأدلّة التی أدلیناها علیک فی قلع جذور ما ذهب إلیه.

الآلوسی و التشیع، ص: ۲۸۰

ما زعمه الآلوسی فی صفات اللّه تعالی

قال الآلوسی ص: (۵۸): «الثانی: إنّ اللّه حیّ بالحیاة، و عالم بالعلم، و قادر بالقدرة، و علی هذا القیاس صفاته ثابتة له کما یطلق الأسماء علی الذات، و قالت الإمامیة لیست للّه صفات و لکن یطلق علی ذاته الأسماء المشتقة من تلک الصّفات، و أنت خبیر بأن عقیدتهم هذه مع کونها خلاف المعقول، لأن إطلاق المشتق علی ذات لا یصح بدون قیام مبدأ بها، إذ الضارب إنّما یطلق علی ذات قام الضرب بها و بدون قیامه لا یحمل و لا یطلق- مخالفة للثقلین، أما الکتاب فأورد منه آیات علی عادته مما لا صلة له بمحلّ النزاع، کقوله تعالی: وَ لا یُحِیطُونَ بِشَیْءٍ مِنْ عِلْمِهِ

[البقرة: ۲۶۴] و قوله تعالی: أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ

[النساء: ۱۶۶] و قوله تعالی: وَسِعْتَ کُلَّ شَیْءٍ رَحْمَةً وَ عِلْماً

[الأعراف: ۱۵۶] و أما العترة فلما ذکر فی نهج البلاغة من خطب الأمیر علیه السّلام فی أکثر المواضع من هذه الصفات».

المؤلف: و یرد علیه:

أولا: أما قوله: «إنّه تعالی حیّ بحیاة و قادر بالقدرة إلی نهایة قوله» فمدخول من جهات:

الأولی: إنّه لو فرضنا أن اللّه تعالی حیّ بحیاة و قادر بقدرة لزم احتیاجه تعالی إلی معانی تلک الصّفات القائمة بذاته، و لا شک فی أنّ الحاجة من صفات الحادث الفانی دون القدیم الباقی، و حینئذ فلا یکون قدیما غنیا مطلقا و بطلانه واضح.

الثانیة: إنّه إن أراد بذلک أنه تعالی یکتسب هذه الصّفات من غیره، علی معنی أنّه حیّ بحیاة غیره، و قادر بقدرة غیره، و عالم بعلم غیره إلی آخر صفاته التی هی عند المسلمین عین ذاته و تمام حقیقته نقلنا الکلام إلی ذلک الغیر، فإن کانت صفاته أیضا مکتسبة من غیره فإن عاد إلی سابقه لزم الدور، و إن أحیل إلی لاحقه لزم التسلسل و هما باطلان و ما یتوقف علیهما مثلهما باطل، علی أنه یستلزم أن یکون فاعلا قابلا و محلا لآثاره و التوالی کلّها باطلة، فلا بد و أن ینتهی ذلک إلی ذات علم کلّه و قدرة کلّه و حیاة کلّه بل هو کلّ العلم و الحیاة و القدرة بلا تعدد و لا اثنینیة.

الآلوسی و التشیع، ص: ۲۸۱

الثالثة: إنّه لو کان تعالی حیّا بحیاة و قادرا بقدرة لزم التعدد و الاثنینیة، و ذلک لأنّ کلّ صفة من هذه الصّفات لیس هو و إنما هو غیره کما یزعم الخصوم، فإن کانت تلک الصّفات التی هی غیرة تعالی مصداقا و مفهوما حوادث لزم قیام الحوادث بالواجب القدیم و هو محال، لأن ما یخلو من الحوادث حادث غیر قدیم و قد ثبت أنه تعالی قدیم، و قدم الحوادث محال باطل.

فالّذی علیه أهل الإسلام أن اللّه تعالی عالم بما هو قادر، و قادر بما هو حیّ، و عالم بما هو سمیع، و بصیر بما هو قادر، و عالم بما هو حیّ بلا مغایرة جهة، و لا تخالف و لا تعدد فی شیء تعالی اللّه ربّ العالمین.

الرابعة: لو کانت هذه المعانی قائمة بذاته و موصوفا بها کانت حقیقته تعالی مرکّبة من ذاته و من تلک المعانی القائمة بها، و قد ثبت بالبداهة أن کلّ مرکّب مفعول یحتاج إلی فاعل یرکّبه فیکون اللّه تعالی عن ذلک ممکنا لا واجبا، و قد ثبت بالضرورة وجوبه فثبت بطلان کونها قائمة بذاته و حالّة فیها.

ثانیا: قوله: (و أنت خبیر بأن عقیدتهم خلاف المعقول).

فیقال فیه: بربّک قل لی أیها العاقل العارف باللّه أیّة عقیدة خلاف المعقول الّذی یقول إن اللّه مثله کان جاهلا فاکتسب العلم من غیره، و میّتا مثله فصار حیّا بغیره، و عاجزا مثله فصار قادرا بقدرة غیره، أو الذی یقول و هو خصم الآلوسی إنّ اللّه تعالی هو کلّ العلم و الحیاة و القدرة، علیم بما هو قدیر، و قدیر بما هو خبیر، معطی الحیاة للموات، و خالق الأرضین و السّموات و جمیع الکائنات، عالم بما هو حیّ، و حیّ بما هو سمیع إلی آخر صفاته التی یعتقد أنها عین ذاته و تمام کنهه بلا تغییر و لا تبدیل، سبحانه و تعالی عمّا یقول الجاهلون علوّا کبیرا.

ثم إذا کان اللّه تعالی یکتسب العلم و الحیاة و القدرة و نحوها من صفاته من غیره فلیخبرنا الآلوسی عن الفرق بینه و بین اللّه تعالی عن ذلک ما هو و بما ذا یمکن تمیّزه عن مخلوقاته؟ و إذا کانت تلک الصّفات لیست من غیره فما بقی إلّا إنّها منه نفسه، و یعنی هذا أنه أعطی الحیاة و القدرة و العلم و غیرها من الصّفات لنفسه و هو محال لا یمکن أن یکون إطلاقا، لأن غیر الحیّ و القادر و العالم و نحوها من

الآلوسی و التشیع، ص: ۲۸۲

الصّفات لا یمکن أن یعطیها للآخرین علی أساس القاعدة العقلیة الضروریة: (أن فاقد الشیء لا یعطی ما فقده) (و المعطی غیر فاقد).

ما قاله فی المشتق باطل

ثالثا: قوله: «لأن إطلاق المشتق على ذات لا يصح بدون قيام مبدأه بها، إذ الضارب إنما يطلق على ذات قام الضرب بها).

فيقال فيه: إن خبطه هنا و خلطه كان ناشئا عن جهله بهذا الفن، و عدم معرفته بأنحاء التلبس الناشئة من اختلاف المواد و الهيئات و المبادئ و الصور، و غير خفى على من له يدان أو يد فى هذا الشأن أن المعتبر فى صدق المشتق على الذات و جريه عليها تلبس الذات بالمبدأ بأى نحو من أنحاء التلبس الناشئة من إختلاف المبادئ تارة و اختلاف الهيئات أخرى، فيكون القيام و التلبس تارة صدورا كالضارب و مرة حلولا- كالمؤلم و طورا وقوعا عليه أو فيه و أخرى منتزعا عنه مفهوما و متّحدا معه خارجا كما فى صفاته تعالى، فإنه يكفى فى جريان المشتق عليه المغايرة فى المفهوم بين المبدأ و بين ما يجرى المشتق عليه و إن كانا واحدا مصداقا، و تلك قضية صفاته تعالى مثل العالم و القادر و الحىّ و غيرها من صفاته التى هى عين ذاته مصداقا فيكون إطلاقها عليه حقيقة، فإن المبدأ فيها و إن كان عين ذاته خارجا إلّا أنه غيره مفهوما.

و بعبارة أوضح: أن قيام الصّفة فى الشّىء على قسمين: قسم يقوم به فى نفس الأمر كالعلم بالنسبة إلى زيد مثلا، و القسم الآخر: عرض لا يقوم به كالعالم و القادر بالنسبة إليه، فإنهما عين زيد فى الخارج لصحة حملهما عليه مواطأة بالحمل الشائع الصناعى و زائدان على حقيقته، فالصفة من القسم الأول زائدة على اللّه فى الخارج و الثانى عينه فيه، و المراد أنّ صفاته من القسم الثانى دون الأول الزائد على الذات فى الخارج و قيام المبدأ غير لازم مطلقا، ثم أنه إن أراد من عدم صدق المشتق بدون قيام المبدأ بالذات أنه لا يصح إطلاقه عليه مطلقا فقد عرفت فساده من الاختلاف فى كيفية التلبس و القيام من الحلول و الصدور و الوقوع، على أن ما جاء به فى المثال لا يتفق مع قوله إنه لا يصدق المشتق بدون قيام المبدأ

الآلوسى و التشيع، ص: ۲۸۳

بالذات و أنه لا يصح إطلاقه عليه بدونه، لأن المبدأ فى الضارب و هو الضرب ليس قائما بالذات التى جرى عليها المشتق و إنما هو قائم بالمضروب فما هذا العثار.

رابعا: قوله: «فلما ذكر فى نهج البلاغة».

فيقال فيه: ليس فى نهج البلاغة ما يدلّ على أن اللّه تعالى اكتسب صفاته من غيره أو من نفسه، و إنّما الموجود فيه أن صفاته تمام حقيقته و كمال ذاته، فإنك تراه

يقول عليه السّلام فى بعض خطبه: (و كمال معرفته التّصديق به، و كمال التّصديق به توحيده، و كمال توحيده الإخلاص له، و كمال الإخلاص له نفى الصّفات عنه لشهادة كلّ صفة أنّها غير الموصوف، و شهادة كلّ موصوف أنه غير الصّفة، فمن وصف اللّه فقد قرنه، و من قرنه فقد ثنّاه، و من ثنّاه فقد جزّأه، و من جزّأه فقد جهله)

إلى آخر خطبته الشريفة التى سجّلها محمّد عبده فى ص: (۱۵۴) من شرح نهج البلاغة فراجع ثمة حتى تعلم أنه عليه السّلام نفى عنه معانى الصّفات، و ما ذكره الآلوسى من الصّفات عن علىّ عليه السّلام فإنما هى عين الذات و تمام حقيقتها لا غيرها، و كذلك ما أورده من الآيات فإنها كلّها أدلة للإمامية و حجّة لهم عليه لا له، لأنهم لا ينكرون صفاته التى هى عين ذاته حتى يستدلّ على بطلان ذلك بما ورد من الآيات المتضمنة إثبات صفاته التى هى هو لا غيره مع الاثنينية و التعدد كما يزعم الخصوم.

ما زعمه الآلوسى فى صفات اللّه الذاتية باطل

قال الآلوسى ص: (۵۸): «إن صفاته الذاتية قديمة لم يزل موصوفا بها، ثم نسب إلى بعض أولياء اللّه القول: بأنّ اللّه خلق لنفسه علما و سمعا كما خلقها لبعض المخلوقات، فصار عالما سميعا بصيرا و مخالفة هذه العقيدة لكتاب اللّه أظهر من الشّمس، فإنه وقع فى كثير من مواضعه (و كان عليما حكيما و عزيزا حكيما). (و سميعا بصيرا) و مخالفة العترة، فلما رواه الكلينى عن أبى جعفر عليه السّلام لم يكن شىء غيره و لم يزل عالما، و مع هذا يرد عليهم أن يكون اللّه محلّا للحوادث و هو باطل بالضرورة».

الآلوسی و التشیع، ص: ۲۸۴

المؤلف: الّذی علیه العقلاء کافة و جاء التنصیص علیه من الشریعة أن اللّه تعالی مخصوص بالقدم، و أنّه لیس فی الأزل سواه، و أنّ کلّ ما عداه ممکن و کلّ ممکن حادث، و یقول القرآن: هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ

[الحدید: ۳] و یقول هذا الآلوسی و غیره من خصوم الشیعة: إنّ مع اللّه تعالی معان قدیمة ثمانیة هی علل فی الصفات؛ کالقدرة و العلم و الحیاة و السّمیع و البصیر و نحوها، فیلزم علی هذا القول ممتنعات عقلیة و محالات ضروریة.

الأول: إثبات قدیم غیر اللّه، و الغریب أنّ هؤلاء حکموا علی النّصاری بالکفر لأنهم قالوا إن اللّه ثالث ثلاثة فأثبتوا ثلاثة قدماء، و خصوم الشیعة قد أثبتوا ثمانیة قدماء بل تسعة مع اللّه تعالی عن ذلک و ما حکموا بکفر أنفسهم.

الثانی: افتقاره تعالی فی کونه عالما إلی إثبات معنی یکون هو العلم أو القدرة أو السّمع و غیر ذلک من الصفات ما لولاها لم یکن متصفا بها، و قد ثبت بالضرورة أنّه تعالی منزّه عن الحاجة لأن کلّ مفتقر إلی غیره ممکن و الممکن حادث، و قد علمنا بالضرورة أنه تعالی قدیم.

الثالث: إنّ قول هذا الآلوسی: (أن هذه المعانی غیر الذات و لا هی نفس الذات) غیر معقول فی نفسه و ذلک لأن الشیء إذا نسب إلی آخر فإما أن یکون غیره أو یکون هو، و لا یعقل سلبهما معا لاستحالة الخلوّ و لازم المحال محال باطل بالضرورة فما قاله باطل بالضرورة.

الرابع: لزوم التسلسل المعلوم بالضرورة بطلانه، و ذلک لأن العلم بالشّیء غیر العلم بما عداه قطعا، لأن من شرط العلم المطابقة للمعلوم و من المحال عند العقل أن یطابق الشیء الواحد أمورا متغایرة متخالفة بذاتها و حقیقتها، و لکن المعلومات بالطبع غیر متناهیة فیکون له علوم غیر متناهیة مرّات عدیدة غیر متناهیة باعتبار کلّ علم یفرض فی کلّ مرتبة من المراتب غیر المتناهیة.

توضیح ذلک أنّ العلم بالشیء مغایر للعلم بذلک الشیء، ثم العلم بالعلم بالشیء غیر العلم بالعلم بذلک الشیء و هلمّ جرا إلی ما لا نهایة له فی کلّ واحد من هذه المراتب غیر متناهیة و هذا غیر معقول، فالمغایرة فی صفاته غیر معقولة.

الآلوسی و التشیع، ص: ۲۸۵

أما ما أورده من الآیات فإنّها صریحة فی کونه عالما قادرا سمیعا بصیرا حکیما و لا دلالة فی شیء منها علی ثبوت تلک الصّفات و وجودها قدیمة فی أنفسها هی غیر اللّه تعالی عمّا یقول الضالّون علوّا کبیرا، و علی الجملة أنّ صدور العلم عنه تعالی یستدعی أن یکون عالما و ذلک إنما یکون بعد کونه عالما فیکون الشّیء مشروطا بنفسه فیدور أو یتسلسل، و إن شئت فقل: إنّ صدور العلم عنه موقوف علی أن یکون عالما، فلو توقف کونه عالما علی صدور العلم منه لزم الدور و إن أحیل إلی غیره لزم التسلسل، و لا یتوقف ثبوت الصّفة للموصوف علی وجود الصّفة فی نفسها و قیامها فی الأزل بذاتها.

و لو کانت الصّفات زائدة علی الذات فی حقیقته تعالی لاحتاج فی التکمیل إلی الصّفة المغایرة له، و کلّ ما هو مغایر له فلا شکّ فی أنّه ممکن لاستحالة تعدد الواجب، و علی قول الخصوم یلزم ألّا یکون مستکملا فی حدّ ذاته بل محتاجا إلی الممکن فی التکمیل، و قد ثبت بالیقین أنه غنیّ عن العالمین، و معه یبطل ما زعموه من المغایرة، فالواجب بذاته لا یفتقر فی ذاته إطلاقا إلی غیره، و لیس فی اتصافه بصفة کمال هی غیره من الکمال فی شیء، لأن الغیریة فی الصّفة مستلزمة لافتقار الذات المستلزم للإمکان الموجب للنقص ثم الکمال بعروضه، نعم إنّما یکون کما لا فی الناقصین الجاهلین لو کانت لهم أهلیة الاتصاف بالکمال دون اللّه الغنیّ المطلق، فدونکها أدلة جادعة لأنوف المضلّین المزیلة لانتحال المبطلین و الحمد للّه رب العالمین.

اللّه تعالی قادر علی کلّ مقدور

قال الآلوسی ص: (۵۸): «إنّه تعالی قادر علی کلّ شیء، خالف الشیخ أبو جعفر الطوسی، و الشّریف المرتضی و جمع کثیر من

الإمامیة، فإنهم قالوا: إنّ اللّه لا یقدر علی عین مقدور العبد، و یکذبهم قوله تعالی: وَ اللَّهُ عَلی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیرٌ

[البقرة: ۲۸۴] و هو کاف لتکذیبهم».

المؤلف: أولاـ قوله: (خالف جمع کثیر من الإمامیة فی ذلک) یرشد إلی عدم مخالفة أکثر الإمامیة فی ذلک لخصومهم و هو من الجهل بمذهبهم و من

الآلوسی و التشیع، ص: ۲۸۶

الافتراء علیهم، لأنهم متفقون جمیعا علی أن اللّه تعالی قادر علی کلّ مقدور لم یخالف فی ذلک أحد منهم.

ثانیا: قوله: «فإنهم قالوا إنّ اللّه لا یقدر علی عین مقدور العبد».

فیقال فیه: إنّما قال بعدم قدرته علی عین مقدور العبد جماعة من خصوم الشیعة، و قال آخرون منهم إنّه تعالی لا یقدر علی القبیح، و قال غیرهم- و هم منهم- إنّه لا یقدر علی غیر مقدور العبد، إلّا أنّهم تناقضوا فی ذلک أقبح تناقض، فنسبوا أفعالهم کلّها إلی اللّه- تعالی عن ذلک- لذا تری الآلوسی یقول: (و یکذبهم قوله تعالی: وَ اللَّهُ عَلی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیرٌ*

و قوله تعالی: خالِقُ کُلِّ شَیْءٍ

[الأنعام: ۱۰۲] و یعنی هذا فی زعمه أنّه تعالی خالق حتّی القبائح و الرذائل و الفسق و الفجور و العهور لأنّها شیء، و قد ألصق الآلوسی به ذلک کلّه لأنه تعالی: خالِقُ کُلِّ شَیْءٍ

تعالی عمّا یقول الجاهلون علوّا کبیرا.

أما إختلاف خصوم الشیعة فی ذلک فقد سجّله علیهم شیخهم و کبیرهم الفضل بن روزبهان فی کتابه الّذی سمّاه و ما أکثر ما تکذب الأسماء: (إبطال الباطل) فلیراجع ثمة من أراد الوقوف علی أقوال أئمته فی مثل ذلک، لذا کان من اللّازم علی الآلوسی أن یقول إنه تعالی فاعل کلّ شیء من أنواع الفسوق و الفجور و الفواحش و أمثالها من أقذار المنکرات و القبائح، و هی جرأة کبیرة علی مقام الذات المقدّسة لا یرتکبها من له عقل أو شیء من الدین.

و یؤکد لک هذا قوله: (بل أفعال العبد مخلوقة للّه ص: (۵۳)) فإنّه یدخل فی فعل العبد شرب الخمر و الزنا و اللّواط و الظلم و العدوان و الشرک و الکفر، و قتل النفس المحرّمة و الفساد فی الأرض، و أکل أموال النّاس بالباطل و غیر ذلک من الجرائم، و قد نسب فی مقاله کلّ هذه المنکرات القبیحة إلی ذات اللّه تعالی عن ذلک علوّا کبیرا.

ثالثا: قوله: «و یکذبهم قوله تعالی: وَ اللَّهُ عَلی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیرٌ*

فمدخول من وجهین:

الأول: من الجائز أن یکون لفظ القدیر فی الآیة بمعنی المقدور، و حینئذ فلا دلالة فی الآیة علی العموم، لأن القدیر یأتی فی اللّغة بمعنی اسم المفعول،

الآلوسی و التشیع، ص: ۲۸۷

و هو کثیر الوقوع فی الذکر الحکیم و فی کلام العرب العاربة، فطروء مثل هذا الاحتمال فی الآیة موجب لبطلان الاستدلال بها علی إرادة العموم.

الثانی: إنّ الاستدلال بالآیات إنّما یصح من عالم عرف معناها و سبر غورها و وقف علی عموماتها و فهم مخصصاتها و مقیداتها، أمّا الّذین لا یعرفون شیئا من ذلک إطلاقا فلیس لهم أن یخوضوا فی الآیات بغیر علم و لا هدی، و قدیما

قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: (من قال فی القرآن بغیر علم فلیتبوأ مقعده من النار).

أما قوله تعالی: وَ اللَّهُ عَلی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیرٌ*

فإنّه صریح الدلالة فی تعلق قدرته تعالی بکلّ مقدور ممکن فی ذاته دون ما کان ممتنعا و محالا فی ذاته، فهل یا تری یصح للخصوم

أن یستدلّوا بالآیة علی تعلّق قدرته بخلق شریک له فی الوجود؟ أو هل یا تری یصح لهم أن یقولوا بتعلّق قدرته تعالی علی خلق ذاته؟ فالعموم لو کان موجودا فی الآیة لوجب تخصیصه بغیر ما تقدم ذکره، فمقتضی الآیة تعلّق قدرته بالمقدور و هو الممکن الذاتی فیکون اللّه تعالی قادرا علی جمیع المقدورات، لأنه واجب الوجود بالذات و کلّ ما عداه ممکن الوجود إلّا ما کان ممتنعا عقلا کما قدّمنا، و لا شک فی أنّ کلّ ممکن یصدر عنه أو یصدر عمّا هو صادر عنه.

اللّه عالم بکلّ شیء

قال الآلوسی ص: (۵۹): «إنّ اللّه تعالی عالم بکلّ شیء قبل وجوده- إلی أن قال-: و جماعة من الإثنی عشریة من متقدمیهم و متأخریهم منهم مقداد صاحب کنز العرفان، قالوا: إنّ اللّه تعالی لا یعلم الجزئیات قبل وقوعها».

المؤلف: أما ما نسبه إلی بعض الإثنی عشریة من القول بأنّ اللّه تعالی لا یعلم الجزئیات قبل وقوعها فهو کذب و افتراء لا أصل له، فإنّ الإمامیة متفقون جمیعا علی أنّ اللّه تعالی عالم بکلّ شیء، و أن علمه بها حضور حقائقها بأجزائها و جزئیاتها بین یدیه، علی العکس من علمنا فإنه حضور صورها فی أذهاننا، فکیف یزعم هذا المختلق أنّ الشیعة الإثنی عشریة تنفی علم اللّه تعالی عن الجزئیات قبل وقوعها، و هم یعتقدون أنّه عالم بکلّ شیء، و أنّ علمه به قبل وجوده کعلمه به بعد

الآلوسی و التشیع، ص: ۲۸۸

وجوده لا یتغیر و لا یتبدّل، نعم إنّما منع علمه بالجزئیات إطلاقا، و حجر علیه خصوم الشیعة الّذین أشرکوا مع قدمه تعالی معان تسعة قدیمة موجبة لنفی العلم عنه مطلقا لا خصوص نفیه عن الجزئیات کما مرّت الإشارة إلیه فتذکر فإن فیه عبرة لمن استبصر.

القرآن کلام اللّه لا تحریف فیه

قال الآلوسی: «إنّ القرآن کلام اللّه لم یتطرق فیه التحریف، و قالت الإثنا عشریة إنّه محرّف».

المؤلف: قد عرفت غیر مرّة أنّ الرجل مرجف کاذب، لأن التحریف فی القرآن منفیّ عنه بضرورة مذهبهم الإسلامی، و أنّ القائلین بتحریفه هم خصوم الشیعة الّذین یأوی إلیهم هذا الآلوسی فی أخذ الأحکام دون التابعین لأهل البیت من آل رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فإنهم لا یقولون بهذه المقالة و لا یعتقدون هذه العقیدة، و یحکمون بضلال من قال به من أخصامهم.

اللّه مرید و ما قاله الآلوسی فی ذلک فاسد

قال الآلوسی ص: (۶۰): «اللّه تعالی مرید، و إرادته أزلیة قدیمة، و یعتقد الإمامیة خلاف ذلک، ثم أورد عدّة آیات علی عادته مما لا شاهد له فیه علی شیء من ذلک، و قال: إنّ عقیدتهم مخالفة لهذه الآیات».

المؤلف: الشیعة تقول إنّ اللّه تعالی مرید کما جاء التنصیص علیه فی القرآن، و لکن لا یقولون بأن إرادته أزلیة فی قبال ذاته کما یزعم الخصوم لما عرفت من فساد هذه العقیدة و أنها مستلزمة لإنکار واجب الوجود بالذات الّذی لا قدیم سواه، و قد مرّ البحث عنه فی باب أنّ صفاته تعالی عین ذاته بلا تعدد و لا اثنینیة و لا مغایرة فلا حاجة إلی التطویل بالإعادة.

أما ما جاء به من الآیات فهی لا تفید أن إرادته قدیمة کقدمه، و إنما هی صریحة فی أن إرادته الأشیاء إذا کانت تکوینیة فهی فعله و إیجاده لها، و إذا کانت تشریعیة

الآلوسی و التشیع، ص: ۲۸۹

فهی تعلقها بتحدید سلوک العبد و ما فیه صلاحه، و أین هذا من الدلالة علی قدمها الموجبة للشرک مع اللّه فی القدم غیره و الناسفة لتوحیده إطلاقا کما یزعم الآلوسی.

الآلوسی ص: (۶۰): (إنّ إرادة اللّه عامّة لجمیع الکائنات کالشرور و المعاصی و الفسوق إلی نهایة أقواله و تخرصات ذلک الهندی).

المؤلف: أیّها القارئ إنّ من أخطر الأمور علی عقل الإنسان أن یحاکی رواسب غیره من غیر تمحیص و تدقیق و یتلقفها تلقف الکرة، و یحرک عضلاته نحوها علی غیر بصیرة من أمرها، و هذا ما حدث للآلوسی فی کتابه فإنه أدلی بدلوه فی الدلاء مع أولئک، و قفز خلفهم کما قفزوا، و هو لا یدری لما ذا وضع قدمه فی موضع قدمهم.

و نحن قد ألمعنا أن إرادة اللّه تعالی إن تعلقت بالتکوین فهی تعنی فعله و إیجاد کما نصّ علیه القرآن: إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَیْئاً أَنْ یَقُولَ لَهُ کُنْ فَیَکُونُ

[یس: ۸۲] و إن تعلقت بالتشریع فتعنی أمره و إیجابه کما یقول کتاب اللّه: یُرِیدُ اللَّهُ لِیُبَیِّنَ لَکُمْ وَ یَهْدِیَکُمْ

[النساء: ۲۶] وَ یُرِیدُ اللَّهُ أَنْ یُحِقَّ الْحَقَّ بِکَلِماتِهِ وَ یَقْطَعَ دابِرَ الْکافِرِینَ لِیُحِقَّ الْحَقَّ وَ یُبْطِلَ الْباطِلَ

[الأنفال: ۷- ۸] حَبَّبَ إِلَیْکُمُ الْإِیمانَ

[الحجرات: ۷] و علی عکس ذلک إذا کره شیئا لقوله تعالی: وَ کَرَّهَ إِلَیْکُمُ الْکُفْرَ وَ الْفُسُوقَ وَ الْعِصْیانَ

[الحجرات: ۷] و علی هذا الضوء فإن کلّ عاقل یعلم أنّه إذا أراد شیئا من غیره علی سبیل القطع فإنه یأمره به، و إذا کره فعله منه ینهاه عنه، و لا یشک عاقل فی أن الأمر و النهی دلیلان عنده علی الإرادة و الکراهة إلّا هذا الآلوسی، فإنک تراه یزعم أن اللّه تعالی یرید ما یکرهه، فإن اللّه تعالی نهی عن الکفر و الفسق و الفجور و ارتکاب اللّواط و الزنا، و کره ذلک و أضعافه من المنکرات القبیحة کما جاء التنصیص علیه فی القرآن، و مع ذلک فهو یریده علی زعم الآلوسی و أنّه یعاقب علی ارتکابها، و هذا ما یوجب عزل اللّه تعالی عن العدل و سلبه منه و وصفه بالظلم و العدوان و غیر ذلک من الصّفات الناقصة الرذلة التی هی من صفات الأشقیاء الّذین دعتهم عصبیتهم إلی أن نسبوا إلی اللّه تعالی العظائم و یعزوا إلیه کلّ نقص و عیب تعالی عما یقول الظالمون علوّا کبیرا.

الآلوسی و التشیع، ص: ۲۹۰

و هل قول الآلوسی فی ذلک إلّا کما قاله الشاعر العربی:

ألقاه فی الیمّ مکتوفا و قال له إیّاک إیّاک أن تبتلّ بالماء

و لعمر الحقّ إن استلزام الأمر و النهی للإرادة و الکراهة و أنهما أمارتان علیهما یعرفه حتی الأطفال و المجانین، فإذا کان العاقل المختار لا یأمر بشیء إلّا و هو یریده و لا ینهی عن شیء إلّا و هو یکرهه، و إذا ما کان الأمر و النهی دلیلین علی الإرادة و الکراهة عند العقلاء و أنهم ینسبون من یأمر بما لا یرید أو ما یکره و ینهی عمّا لا یکره أو ینهی عما یرید إلی السّفاهة و الجهالة، فکیف استساغ الآلوسی أن ینسب ذلک إلی اللّه، و کیف طاوعه ضمیره و لم ینهه عن عکس القضیة، و لکن: أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَکْثَرَهُمْ یَسْمَعُونَ أَوْ یَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا کَالْأَنْعامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِیلًا

[الفرقان: ۴۴].

اللّه لا یرضی بکفر أحد من عباده

قال الآلوسی ص: (۶۲): «إنّ اللّه تعالی لم یرض بکفر أحد من عباده و ضلالته لقوله تعالی: وَ لا یَرْضی لِعِبادِهِ الْکُفْرَ

[الزمر: ۷] قال الإثنا عشریة یرضی ضلالة غیر الشیعة».

المؤلف: أما القول بأنّ اللّه یرضی بضلالة عباده فهو من معتقدات هذا الخصم الّذی مرّ علیک زعمه أنّ اللّه تعالی یرید جمیع الکائنات کالشرور و المعاصی و الفسوق، و أنّه خالق أفعال العبد کالکفر و الشرک و الضلال و النفاق، لأنّه خالق کلّ شیء فهی داخلة فی ذلک الشیء کلّه، و أنّه تعالی هو الّذی أراد ذلک منهم- کما یزعمون- أما الشیعة فإنهم بریئون مما یقوله الخصوم مطلقا.

آیات الهدایة و الضّلالة لا تريد غير ما أراده اللّه

أما آيات الهداية و الضلالة، فإن الهداية فيها مستعملة لغة بمعنى الدلالة و الإرشاد و التوفيق، نحو قوله تعالى: إِنَّ عَلَيْنا لَلْهُدى

[اللّيل: ۱۲] كما و أنها مستعملة فيها بمعنى الفوز و النجاة، كقوله تعالى:

الآلوسی و التشیع، ص: ۲۹۱

لَوْ هَدانَا اللَّهُ لَهَدَيْناكُمْ

إبراهيم: ۲۱] أى لو أنجانا اللّه لأنجيناكم، و نحو قوله تعالى: وَ اللَّهُ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكافِرِينَ

[البقرة: ۲۶۴] أى لا ينجيهم، و مستعملة بمعنى الحكم و التسمية، نحو قوله تعالى: فَما لَكُمْ فِي الْمُنافِقِينَ فِئَتَيْنِ

- إلى قوله تعالى- أَ تُرِيدُونَ أَنْ تَهْدُوا مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ

[النساء: ۸۸] و المعنى أ تريدون أن تسموا مهتديا أو تحكموا عليه بالهداية من سمّاه اللّه تعالى ضالّا و حكم عليه بالضّلال باختياره الضّلال و تقديمه له على الهدى.

و أما كلمة الضّلال الواردة فى القرآن فإنها تطلق فى اللّغة على معان كثيرة، منها: الضياع نحو قوله: وَ وَجَدَكَ ضَالًّا

[الضحى: ۷] أى ضائعا كما قيل: (عالم ضاع بين جهّال) و منها الهلاك، و منها الحكم و التسمية، و منها المصادفة و الوجدان، كقوله تعالى: وَ أَضَلَّهُ اللَّهُ عَلى عِلْمٍ

[الجاثية: ۲۳] أى وجده و صادفه ضالّا، و منها العذاب و الهلاك، نحو قوله تعالى: إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي ضَلالٍ وَ سُعُرٍ

[القمر: ۴۷] أى فى عذاب و هلاك، و منها النسيان نحو قوله تعالى: أَنْ تَضِلَّ إِحْداهُما فَتُذَكِّرَ إِحْداهُمَا الْأُخْرى

[البقرة: ۲۸۲].

و منها الإبطال نحو قوله تعالى: الَّذِينَ كَفَرُوا وَ صَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ أَضَلَّ أَعْمالَهُمْ

[محمّد: ۱] أى أبطلها، و منها الإغواء و ليس فى القرآن و لا فى السنّة من ألفاظ الضّلال بمعنى الإغواء شىء يضاف إلى اللّه تعالى إطلاقا، على أنّه لم يرد فى لغة العرب أن لفظة أضلّ بمعنى خلق الضّلال فى الإنسان، و لا لفظة هدى بمعنى خلق الهداية فيه.

فظهر لك من هذا كلّه أن القول بكون اللّه تعالى هو المغوى عن الدين، و المضلّ عن الرشد، و أنّ كلّ ضلالة هو فاعلها- تعالى عن ذلك- إنّما هو من مزاعم الآلوسى و غيره من خصماء الشيعة القائلين إنّ اللّه تعالى مريد و خالق لجميع أفعال الخلائق أجمعين، كالكفر، و الشرور، و المعاصى، و العهور و غير ذلك من أنواع الفسق و الفجور، و لا شك فى أنّ ذلك لو تم للخصوم لبطل كلّ أمر و نهىّ، و سقط كلّ تكليف و فرض، بل يبطل الإحتجاج عليهم بالكتب المنزّلة من عند اللّه و المرسلين المبعوثين من عنده تعالى، و يبطل كلّ وعد و وعيد إذ لا فائدة حينئذ فى

الآلوسی و التشیع، ص: ۲۹۲

بعث الأنبياء عليهم السّلام إليهم ما دام اللّه تعالى أراد لهم فى زعم الخصوم أن يرتكبوا كلّ ألوان الفساد و الكفر و الزندقة و العناد، و كلّ ذلك رجوع إلى شريعة الغاب و به تقر عين الآلوسى و أخيه الهندى و أضرابهما.

ثم يقال لهذا الخصم: إنّ العقل حاكم بطبيعته بأنّ اللّه تعالى عادل حكيم لا يكلّف بغير الطاقة و لا يؤاخذ بغير ذنب، فكيف يا ترى ينهى هو عن الإضلال و الإغواء، ثم هو نفسه تعالى عن ذلك يفعله على زعم الآلوسى، فإن من الواضح الّذى لا شك يعتريه أنه لا يليق بأقل العقلاء أن يفعل ما ينهى عنه الآخرين، فكيف يجوز فى منطق العقل نسبة ذلك إلى اللّه ربّ العالمين، و فى القرآن العربى المبين يقول اللّه العظيم: أَ تَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَ تَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَ أَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتابَ أَ فَلا تَعْقِلُونَ

[البقرة: ۴۴] و لقد غفل الآلوسى و ما أشدّ غفلته عن قول الشاعر العربى:

لا تنه عن خلق و تأتى مثله عار عليك إذا فعلت عظيم

أ ترى يرضى الآلوسى و غيره من الخصوم إذا قلنا لهم إنكم فعلتم كلّ فساد و ارتكبتم كلّ موبقة و عملتم كلّ قبيح و شنيع، و أضللتم العباد و أغويتم الغافلين و أضللتموهم عن طريق الهدى و الرشاد، و أوصدتم الباب فى وجوههم أللّهم كلا، بل يطعنون فينا كلّ الطعن و يرفعون عقيرتهم علينا بالسّباب إذا نسبنا إليهم تلك الصّفات الناقصة و الرذائل الفظيعة.

فإذا كانوا لا يرضون لأنفسهم صفات النقص و تشمئز نفوسهم من إضافتها إليهم فكيف يا ترى ساغ لهم أن يضيفوا ذلك كلّه إلى اللّه المنزّه عن كلّ نقص و عيب، و المستحق لكلّ كمال أعلاه و أسماه إله العالمين و أحكم الحاكمين و أرحم الراحمين، و هم غير خائفين من سطوته و غير و جلين من غضبه بما نسبوه إليه تعالى عنه.

الآيات القرآنية دالّة على خلاف ما ذهب إليهم الخصم

و لو تعدينا ذلك إلى آيات الكتاب لوجدناها صريحة الدلالة على خلاف ما ذهب إليه الخصم، قال تعالى: إِنَّا هَدَيْناهُ السَّبِيلَ إِمَّا شاكِراً وَ إِمَّا كَفُوراً

[الإنسان: ۳] و قال تعالى: وَ نَفْسٍ وَ ما سَوَّاها فَأَلْهَمَها فُجُورَها وَ تَقْواها قَدْ أَفْلَحَ مَنْ

الآلوسى و التشيع، ص: ۲۹۳

زَكَّاها وَ قَدْ خابَ مَنْ دَسَّاها

[الشمس: ۷- ۱۰] و قال تعالى: هُدىً لِلنَّاسِ وَ بَيِّناتٍ مِنَ الْهُدى

[البقرة: ۱۸۵] و قال تعالى: وَ أَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْناهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمى عَلَى الْهُدى

[فصلت: ۱۷] و قال تعالى: وَ ما مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جاءَهُمُ الْهُدى

[الإسراء: ۹۴] إلى كثير من آيات القرآن الدالة بصراحة على أنّه تعالى قد هدى النّاس جميعا و ما أضلّ أحدا منهم، و إنّما أضاف الإضلال إلى أنفسهم، فقال تعالى:

وَ أَضَلَّ فِرْعَوْنُ قَوْمَهُ وَ ما هَدى

[طه: ۷] و قال تعالى: إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ

[ص: ۲۶] و قال تعالى فيما اقتصه من خبر إبليس اللّعين: وَ لَأُضِلَّنَّهُمْ وَ لَأُمَنِّيَنَّهُمْ

[النساء: ۱۱۹] و قال تعالى: وَ أَضَلُّوا كَثِيراً

[المائدة: ۷۷] و قال تعالى:

قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ

[المائدة: ۷۷] و قال تعالى: لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِهِ

[إبراهيم: ۳۰] و قال تعالى: فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطانُ

[البقرة: ۳۶] و قال تعالى: وَ زَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطانُ

[الأنعام: ۴۳] و قال تعالى: رَبَّنا هؤُلاءِ أَضَلُّونا

[الأعراف: ۳۸] و قال تعالى: رَبَّنا أَرِنَا الَّذَيْنِ أَضَلَّانا مِنَ الْجِنِّ وَ الْإِنْسِ

[فصلت: ۲۹] و قال تعالى: وَ ما كانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْماً بَعْدَ إِذْ هَداهُمْ

[التوبة: ۱۱۷] و قال تعالى: رَبَّنا إِنَّا أَطَعْنا سادَتَنا وَ كُبَراءَنا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَا

[الأحزاب: ۶۷] إلى كثير من آيات الذكر الحكيم ما يضيق المقام عن تعداده، و حسبكها برهانا قاطعا لإرجاف المرجفين و دليلا ساطعا لدفع أقوال الآلوسى.

ما نسبه الآلوسی إلی الشیعة فی معنی قولهم یجب علی اللّه

قال الآلوسی ص: (۶۲): «إنّ اللّه لا یجب علیه شیء کما هو مذهب أهل السنّة، و قالت الشیعة و اتفقوا علی وجوب کثیر من الأشیاء علیه، و لیس هذا یلائم مرتبة الربوبیة، و قال جمیع الإمامیة أیضا بوجوب التکلیف علیه تعالی، بمعنی یجب علیه أن یکلف المکلفین بأن یأمرهم و ینهاهم و أن یخبرهم بذلک بواسطة الرسل، و لا یقتضی العقل أصلا أن یکلّف الکافر بالإیمان و الفاجر بالطاعة.

و أیضا لو وجب التکلیف لکان لا بد أن یرسل فی کلّ قریة و بلدة الرسل متوالیا. و لم یقع زمن الفترة، و لم یخل قطر و ناحیة من الرسل، لأن العقل لا

الآلوسی و التشیع، ص: ۲۹۴

یکفی فی معرفة التکالیف بالإجماع، و الحاجة للرسل ماسّة بالضرورة، و أیضا کان علی اللّه تعالی أن ینصّب بعد موت النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم إماما غالبا غیر خائف ... إلی آخر أقواله».

المؤلف: لیس الوجوب الّذی تقول به الشیعة کما صوره الخصم، و إنّما هو بمعنی أن اللّه تعالی بمقتضی حکمته و عدله أوجب علی ذاته القدسیة ألّا یخلّ بالواجب و لا یفعل القبیح کما جاء التنصیص علیه فی کثیر من آیات القرآن الکریم، کقوله تعالی: کَتَبَ رَبُّکُمْ عَلی نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ

[الأنعام: ۵۴] و قوله تعالی:

إِنَّ عَلَیْنا لَلْهُدی

و قوله تعالی: کانَ حَقًّا عَلَیْنا نَصْرُ الْمُؤْمِنِینَ

[الروم: ۴۷] و قوله تعالی: قُلْ لِلَّهِ کَتَبَ عَلی نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ

[الأنعام: ۱۲] و قوله تعالی:

وَ لَیَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ یَنْصُرُهُ

[الحج: ۴۰].

و مفهوم هذه الآیات واضح، و هو یدلّ بصراحة علی أنّه تعالی کتب علی نفسه و أوجب علیها نصر المؤمنین و نصر من نصره، کما أوجب علیه الرحمة و کتبها علی نفسه، و ذلک لا یعنی إیجاب غیره علیه إطلاقا علی خصومه، و کم من فرق بین ما أوجبه اللّه تعالی علی نفسه بنفسه المدلول علیه فی هذه الآیات، و بین ما یوجبه غیره علیه، و الّذی ذهب إلیه الشیعة هو الأول دون الثانی فإنه لا قائل به.

و أما قول الآلوسی: (إنّهم یقولون إنه یجب علی اللّه أن یکلّف المکلفین) فهو کذب لا أصل له، لأنهم إنّما یقولون إنّ اللّه تعالی لم یکلّف أحدا فوق طاقته، و لم یلزمه الإتیان بغیر المقدور، و إنّه تعالی لم یفعل شیئا عبثا، بل إنما یفعله لمصلحة و حکمة کما جاء القرآن به، کقوله تعالی: وَ ما خَلَقْنَا السَّماءَ وَ الْأَرْضَ وَ ما بَیْنَهُما لاعِبِینَ

[الأنبیاء: ۱۶] و قوله تعالی: أَ فَحَسِبْتُمْ أَنَّما خَلَقْناکُمْ عَبَثاً وَ أَنَّکُمْ إِلَیْنا لا تُرْجَعُونَ

[المؤمنون: ۱۱۵] و قوله تعالی: ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلَّا لِیَعْبُدُونِ

[الذاریات: ۵۶] و لکن الآلوسی و غیره من خصماء الشیعة خالفوا هذه الآیات و نحوها، و قالوا إنّه لا یجوز أن یفعل اللّه تعالی لغرض و لا لمصلحة، و یجوز أن یؤلم العبد بغیر غرض و لا مصلحة تعود إلی العبد.

الآلوسی و التشیع، ص: ۲۹۵

و قالت الشیعة: إنّ اللّه تعالی لم یفعل القبیح، و لم یخلّ بالواجب، و إن جمیع أفعاله صواب و حکمة لیس فیها ظلم و لا عدوان و لا کفر و لا بهتان، لأنه غنیّ عن القبیح مطلقا، و عالم به فلا یفعله.

و قد خالف هذا الخصم فزعم أنّه تعالی یفعل القبیح، و أنه تعالی خالق لجمیع القبائح و المفاسد و الشرور، و لیس ذلک من فعل الإنسان لأنه لا قبح من اللّه و لا واجب علیه، بل فاعل کلّ شیء و خالق کلّ شیء و مرید کلّ شیء، و القبائح هی الأخری داخلة فی ذلک الشیء، کما ترشد إلیه کلمات هذا الآلوسی، و یقول القرآن: وَ اللَّهُ لا یُحِبُّ الْفَسادَ

[البقرة: ۲۰۵] و لا شک فی أن نسبة حبّ الفساد و کونه مریدا له تکذیب للّه تعالی عمّا یقول الکاذبون علوّا کبیرا.

و قالت الشیعة: إنّ اللّه تعالی یرید الطاعات سواء وقعت أو لا، و یکره المعاصی سواء وقعت أو لا، و خالف هذا الآلوسی فقال: إنّ إرادة اللّه عامّة لجمیع الکائنات کالشرور و المعاصی، و إنّ کلّ شیء یقع فی الوجود من العبد هو مراد للّه و اللّه خالقه، و لیس العبد إلّا آلة فیها (کالمنشار بید النجار) هذا ما یقوله الآلوسی و غیره من خصوم الشیعة، و القرآن یقول: وَ مَا اللَّهُ یُرِیدُ ظُلْماً لِلْعِبادِ

[غافر: ۳۱] و یقول: کُلُّ ذلِکَ کانَ سَیِّئُهُ عِنْدَ رَبِّکَ مَکْرُوهاً

[الإسراء: ۳۸] و یقول:

وَ لا یَرْضی لِعِبادِهِ الْکُفْرَ

[الزمر: ۷] إلی کثیر من أمثال هذه الآیات الدالّة علی أنّه تعالی یرید الطّاعات و یکره المعاصی.

و من جمیع ذلک یتضح لک جلیّا مخالفة الآلوسی لهذه الآیات، و أنّه من الّذین هم عن الصراط ناکبون، (فأین تذهبون و أنّی تؤفکون و الأعلام قائمة و الآیات واضحة، و المنار منصوبة، فأین یتاه بکم بل کیف تعمهون).

ما زعمه الآلوسی فی اللّطف باطل

قال الآلوسی ص: (۶۳): (و أیضا یعتقدون أن اللّطف واجب علی اللّه، و معناه ما یقرّب العبد إلی الطاعة و یبعده عن المعصیة، و هذا أیضا باطل لأن اللّطف لو کان واجبا لم یکن لعاص أن یتیسر له أسباب العصیان، ثم أورد بعض الآیات التی تشهد علی جهله بمعنی اللّطف، و أنّها لا صلة بینها و بین ما جاء به من الهذر).

الآلوسی و التشیع، ص: ۲۹۶

المؤلف: اللّطف عبارة أخری عن قوله تعالی: کَتَبَ رَبُّکُمْ عَلی نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ

و قوله تعالی: وَ نَفْسٍ وَ ما سَوَّاها فَأَلْهَمَها فُجُورَها وَ تَقْواها

[الشمس: ۸- ۹] و قوله تعالی: إِنَّ عَلَیْنا لَلْهُدی

فإنّه تعالی أوجب علی نفسه بمقتضی حکمته أن یبیّن لعباده طرق السّعادة و النّجاة و طرق الشقاوة و الهلاک، و یدعوهم إلی الأول و ینهاهم عن الثانی، و لیس ذلک علّة تامة لعدم العصیان أو علّة تامة لفعل الطاعة کما توهمه الخصم، و فی القرآن یقول اللّه تعالی لعباده: حُرِّمَتْ عَلَیْکُمُ الْمَیْتَةُ وَ الدَّمُ وَ لَحْمُ الْخِنْزِیرِ

[المائدة: ۳] و یقول: کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیامُ

[البقرة: ۸۳] و یقول: وَ لِلَّهِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ

[آل عمران: ۹۷] و یقول: وَ لا تَقْرَبُوا الزِّنی

[الإسراء: ۳۲] و نحو ذلک من الآیات المتضمنة للأحکام الواجبة و المحرّمة فلیس معناها أنها قاهرة للمکلّف و مجبرة له علی فعل الطاعة و ترک المعصیة، فإن ذلک لا یقول به ذو عقل و لا یفهمه من قولهم من له ذرّة من الفهم، لأن اللّطف الّذی یقولون به هو ما کان من سنخ المقتضی الموقوف تأثیره علی إختیار طاعة المکلّف فعل الواجب و ترک الحرام، و لیس معنی الواجب ما لا یمکن لأحد ترکه، و لیس معنی الحرام ما لا یمکن لأحد فعله.

و بعبارة أخری أن الأمر و النهی إذا تعلّقا بفعل المکلّف فإنّما یراد بهما الإرادة التشریعیة الممکن تخلّفها و لیست هی من الإرادة

التکوینیة التی لا یمکن تخلّفه عنها إطلاقا، لذا لم یکن فعل المکلّف من لوازم الواجب المأمور به و المحرّم المنهی عنه بحیث لا یمکنه التخلّف عنهما أبدا، ألا ترى إلى الآلوسی فإنّ اللّه تعالى قد حرّم علیه الغش و التدلیس و الظلم و العدوان و الکذب و البهتان و القذع و السباب بغیر حق، و أوجب علیه العدل و الإنصاف و قبول قول الحقّ، و مع ذلک تراه قد ارتکب تلک المحرّمات و ترک تلک الواجبات، فلو کان کلّ من الأمر و النهی علّة تامة للترک و الفعل لاستحال علیه التخلّف عنهما.

و من غریب تناقض الآلوسی أنّک تراه یزعم تارة أنّ إرادة اللّه عامّة لجمیع الکائنات کالشرور و المعاصی و الفسوق و الکفور، و أخرى یقول إنّ اللّه تعالى لا یرید الکفر لعباده و لا یرضى لهم الضّلالة أبدا، و لا شک فی أنّ کلّ متناقض مبطل.

الآلوسی و التشیع، ص: ۲۹۷

فعل الأصلح واجب

قال الآلوسی: «و أیضا یعتقدون- أی الشیعة- وجوب الأصلح علیه و هذا باطل، و لو کان الأصلح واجبا لما یسلّط الشیطان علی بنی آدم و هو عدوهم».

المؤلف: إنّ اللّه تعالى لم یسلّط الشّیطان، و إنّما اتبع الشیطان و عبده من تابع هواه فأعمى بصره و بصیرته، و اللّه تعالى قد حذره و نهاه عن متابعة هواه بقوله تعالى:

أَ لَمْ أَعْهَدْ إِلَیْکُمْ یا بَنِی آدَمَ أَنْ لا تَعْبُدُوا الشَّیْطانَ إِنَّهُ لَکُمْ عَدُوٌّ مُبِینٌ

[یس: ۶۰] و قوله تعالى: إِنَّ عِبادِی لَیْسَ لَکَ عَلَیْهِمْ سُلْطانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَکَ مِنَ الْغاوِینَ

[الحجر: ۴۲] و قوله تعالى: إِنَّهُ لَیْسَ لَهُ سُلْطانٌ عَلَى الَّذِینَ آمَنُوا وَ عَلى رَبِّهِمْ یَتَوَکَّلُونَ* إِنَّما سُلْطانُهُ عَلَى الَّذِینَ یَتَوَلَّوْنَهُ وَ الَّذِینَ هُمْ بِهِ مُشْرِکُونَ

[النحل: ۹۹- ۱۰۰] و نحوها من الآیات الصریحة فی وجوب الابتعاد عن مسالکه و حرمة إتباع خطواته.

فاللّه تعالى لم ینه عن الرکون إلیه و لم یأمرهم باجتنابه و الکفر به إلّا رحمة بعباده، و قد کتبها على نفسه و أوجبها على ذاته بذاته لیتمیّز الخبیث من الطیّب، و الضالّ من المهتدی، و المبطل من المحق فکیف یزعم هذا الخرّاص أنّ ذلک خلاف الأصلح دون أن یصغی إلى قول اللّه تعالى، و یعرف به فساد ما ذهب إلیه.

ثم أن المراد من الأصلح فی علمه و حکمته هو أنّه تعالى لا یفعل القبیح و لا یخلّ بالواجب، و قد کتب ذلک على نفسه کما تقدمت الإشارة إلیه فی غیر واحد من آیات کتابه، و أما تعلیل الآلوسی بطلان وجوب الأصلح بتسلیط الشیطان على بنی آدم و هو عدوّهم- على حدّ تعبیره- فباطل و غیر صحیح بدلیل ما تقدم من الآیات الکریمة الدالّة على أنّه لیس له سلطان على الّذین آمنوا و على ربّهم یتوکلون، و إنّما سلطانه على الّذین اتبعوه و تولّوه و الّذین هم به مشرکون، فکان سلطانه علیهم ناشئا عن سوء اختیارهم لقیادته و إتباعهم خطواته فأعطوه المقادة فسلک بهم سبیل الغوایة فأوردهم النّار و بئس القرار.

ثم لا یخفى على الفطن أن کلمة الشیطان صفة تنطبق على الإنس و الجن لا خصوص الجن کما یعتقده الجهال، و إن کان الشیطان الأول من الجن و ذلک

الآلوسی و التشیع، ص: ۲۹۸

بدلیل قوله تعالى: شَیاطِینَ الْإِنْسِ وَ الْجِنِّ یُوحِی بَعْضُهُمْ إِلى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُوراً

[الأنعام: ۱۱۲] و قوله تعالى: وَ إِذا لَقُوا الَّذِینَ آمَنُوا قالُوا آمَنَّا وَ إِذا خَلَوْا إِلى شَیاطِینِهِمْ قالُوا إِنَّا مَعَکُمْ إِنَّما نَحْنُ مُسْتَهْزِؤُنَ

[البقرة: ۱۴] و الشیطان فی أصل معناه اللّغوی مأخوذ من شطن، و هو کلّ عات متمرد ظالم مجتاز لحدود اللّه من الإنس و الجنّ معا.

الأعواض على الألم واجبة

قال الآلوسی ص: (۶۴): «و یعتقدون أیضا أن الأعواض واجبة علیه تعالی، و عقیدتهم هذه بعد درایة ما بین العبد و ربّه من علاقة المالکیة و المملوکیة باطلة، إذ العوض یجب فیما إذا تصرّف فی ملک المالک و لا ملک فی العالم لغیره تعالی، و نعیم الجنّة تفضّل منه ... إلی نهایة أقواله».

المؤلف: الّذی یعتقد الشیعة فی اللّه تعالی أنّه لم یفعل شیئا عبثا، و إنما یفعله لغرض و حکمة، و هذا هو الّذی یعترف العقلاء به من أهل الملل و النحل جمیعا و لا یختلف فیه اثنان منهم، و لیس هناک أحد من الشیعة یقول بوجوب العوض علی اللّه کما یزعم الخصم، و إنّما یقولون إنّ ما ینتاب الإنسان فی هذه الحیاة من الآلام مع قدرته تعالی علی دفعها و عدم حاجته إلیها لأنه الغنیّ المطلق لا یجری علیه ما یجری علی المخلوقین، فلا یخلو من وجهین:

الأول: أن یکون علی وجه الانتقام و العقوبة المستحقّة لقوله تعالی: وَ لَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِینَ اعْتَدَوْا مِنْکُمْ فِی السَّبْتِ فَقُلْنا لَهُمْ کُونُوا قِرَدَةً خاسِئِینَ

[البقرة: ۶۵].

الثانی: أن یکون علی وجه الابتلاء، و هو لا یحسن فعله من اللّه تعالی و لا التخلیة بینه و بینها إلّا بشرطین علی أساس أن جمیع فعله حکم و صواب منزه عن التشهی و العبث و المحاباة و المجون، الشرط الأول: أن یکون مشتملا علی المصلحة إما للمتألم أو لغیره، و هو نوع من العطف و المنّة لأنه لو خلا عن ذلک کان مجونا عبثا و اللّه تعالی لا یکون عابثا لاعبا إطلاقا، الثانی: أن یکون فی مقابله عوض للمتألم یزید علی الألم بحیث لو عرض علی المتألم الألم و العوض لاختار

الآلوسی و التشیع، ص: ۲۹۹

الألم لضخامة العوض و إلّا لزم الظلم من اللّه علی عبده تعالی عن ذلک، لأن إیلام الکائن الحیّ أو تعذیبه بغیر ذنب و لا فائدة تصل إلیه و لا لغیره ظلم واضح، فلا یجوز نسبته إلی اللّه تعالی فی حال.

و لکن الخصم یری من الجائز علی اللّه تعالی أن یؤلم عبده بأنواع الألم من غیر ذنب و لا جریمة و بلا غرض و لا غایة و لا فائدة إطلاقا و لا عوض أبدا، فهو یری من الجائز علیه تعالی أن یعذب الأطفال و المجانین و الأنبیاء و المرسلین علیهم السّلام من غیر فائدة و لا مصلحة و لا یعوضهم علی ذلک بشیء مطلقا، مع انّا نعلم بالضرورة أن من فعل هذا من النّاس کان عند العقلاء قاطبة ظالما جائرا سفیها سفّاکا للدماء، فکیف یا تری یجوز لهذا الظالم أن ینسب إلی اللّه الرحیم بعباده مثل هذه النقائص و العظائم التی تکاد السّماوات یتفطرن منها و تخرّ الجبال هدّا و لا یخشی عقابه و حسابه: وَ یَوْمَ الْقِیامَةِ تَرَی الَّذِینَ کَذَبُوا عَلَی اللَّهِ وُجُوهُهُمْ مُسْوَدَّةٌ أَ لَیْسَ فِی جَهَنَّمَ مَثْوىً لِلْمُتَکَبِّرِینَ

[الزمر: ۶۰].

لیس العوض علی الألم استحقاقا حقیقیا

و من ذلک کلّه یتضح جلیا أنّا لا نرید من استحقاق العبد العوض علی الألم هو الاستحقاق الحقیقی لکی یأتی علیه بأن ذلک باطل بعد درایة ما بین العبد و ربّه من علاقة المالکیة- علی حدّ زعمه- الجاهل بمعنی العوض الّذی تقول الشیعة بوجوبه، و إنّما ترید به بمعنی التفضّل من اللّه تعالی و المنّة منه و الرحمة التی کتبها علی نفسه، و من حیث أنّه تعالی کتبها علی ذاته القدسیة فی کثیر من آیات کتابه- کما ألمعنا- علمنا بوجوب العوض منه لینتفی الظلم و العبث من فعله.

أما خصوم الشیعة فقد خالفوا ذلک کلّه فزعموا أنّه لا یجوز أن یفعل الألم لغرض من الأغراض و لا لمصلحة من المصالح، بل یؤلم

العبد بغیر فائدة و لا مصلحة إطلاقا، و یجوز أن یخلق خلقا و یدخلهم النّار مخلّدین فیها أبدا من غیر أن یکون قد عصوا أمرا أو خالفوا نهیا، و هذا هو الظلم عینه الّذی أشار إلیه تعالی فی کثیر من آیات کتابه، قال تعالی: وَ مَا اللَّهُ یُرِیدُ ظُلْماً لِلْعِبادِ

[غافر: ۳۱] و قال تعالی:

وَ ما رَبُّکَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِیدِ

[فصلت: ۴۶] و قال تعالی: وَ ما ظَلَمْناهُمْ

[هود: ۱۰۱]

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۰۰

و نحوها من الآیات القاضیة باستحالة ذلک منه، و إذا جاز علیه أن یخلّد العبد فی النار من غیر موجب و لا عصیان لم یکن علی زعم الخصم عادلا حکیما بل یکون- و العیاذ باللّه- جائرا، تعالی اللّه عمّا یصفون.

اللّوازم الباطلة فی قوله الخصم بنفی الغرض فی فعل اللّه تعالی

ثم إذا کان لا یجوز علی اللّه تعالی أن یفعل الألم لغرض و لا لمصلحة تعود علی العبد بأکبر النفع- کما یزعم الخصوم- لزمهم علی ذلک أمور ممتنعة و محاذیر قبیحة.

الأول: یلزمهم أن ینسبوا إلی اللّه تعالی فعل العبث و لا معنی للعابث اللّاعب غیر أنّه یفعل لا لغرض و لا مصلحة، و قد حکم القرآن بفساد هذه العقیدة، فقال تعالی: وَ ما خَلَقْنَا السَّماءَ وَ الْأَرْضَ وَ ما بَیْنَهُما لاعِبِینَ

[الدخان: ۳۸] و قال تعالی: رَبَّنا ما خَلَقْتَ هذا باطِلًا

[آل عمران: ۱۹۱] و لا شک فی کون الفعل باطلا إذا لم یکن لفاعله غرض فیه، و لیس الغرض عائدا إلیه لکی یلزم منه استکماله به و إلّا لزم استکماله بوجوب الشّکر له تعالی فی قوله: اشْکُرْ لِی

[لقمان: ۱۴] و قوله تعالی: لَئِنْ شَکَرْتُمْ لَأَزِیدَنَّکُمْ

[إبراهیم: ۷] فیکون هو تعالی مکملا لوجود ذلک الفعل و لا یشک من له عقل فی أن الغرض کالإحسان و نحوه أولی و أرجح عند اللّه تعالی من عدمه و الأنفع أرجح فی نفس الأمر و هو عالم قطعا بأرجحیته فی الواقع، فلو انعکس الأمر لزم عدم علمه بکونه أنفع فیکون نقصا فیه تعالی عنه، علی أنه من الجائز أن یکون فعله لغرض یعود إلیه و لا یلزم أن یکون نقصا فیه قبل حصوله لإمکان أن یکون حصول ذلک الغرض فی أمثال تلک الأزمان کمالا فلا یلزم منه أن یکون الواجب قبل حصوله ناقصا و لا أن یکون خالیا عن صفة الکمال، بل اللّازم أن یکون خالیا عن شیء لم یکن کمالا إلی ذلک الوقت.

ثم إن احتیاج الفاعل فی الفاعلیة إلی الغیر لا یوجب النقص فیه لأنه تعالی محتاج فی اتصافه بالصّفات الفعلیة إلی مخلوقاته، فإن کونه خالقا یحتاج إلی مخلوق و رازقا إلی مرزوق و هکذا الحال فی جمیع صفات أفعاله التی یدخلها التخصیص فی حال و لا یمکن سلبها عنه فی کلّ حال، و لیس فی الإمکان أن

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۰۱

یکون اللّه تعالی موجبة تامة لإیجاد الحوادث و إلّا لزم أن تکون قدیمة بقدمه و اللّازم باطل فالملزوم مثله باطل، فیحتاج إیجاده إلی حادث آخر و هکذا فیجب أن یکون کلّ حادث مسبوقا بمواد غیر متناهیة و الاحتیاج فی فاعلیته إلیها لا یستلزم النقص فیه إطلاقا فلا یکون الاحتیاج فیها إلی الأغراض مستلزما للنقص فی شیء، لأنه أیضا یحتاج فی إیجاد العرض إلی وجود المحلّ و فی إیجاد الکلّ إلی وجود الجزء، فوجود المحلّ له دخل فی وجود العرض و وجود الجزء فی وجود الکلّ و هو الخالق الموجد للکلّ.

تعلیل أفعال اللّه بالأغراض مخصوص بصفاته الفعلیة

ثم إن تعلیل أفعاله تعالی بالأغراض إنّما یرجع إلی الصّفات الکمالیة الفعلیة کخالقیة العوالم و رازقیة العباد، و الخلوّ عن هذه فی بعض الحالات لیس نقصا قطعا و إنّما النقص خلوّه عن صفات الذات کالعلم و القدرة و الحیاة التی هی عین ذاته.

علی أنّه إذا لم یکن یفعل لغرض و لا مصلحة لزم بطلان حجیّة القیاس المعتبر عند خصومنا، لأن حجّیته فرع کون أفعاله تعالی معلّلة بالأغراض، کما أن حکم العقل بعدم خلوّ فعل العاقل المختار عن الفائدة و الغرض لا سیّما إذا کان حکیما کاف فی ثبوته.

ثم یقال لهم: إذا کان اللّه تعالی لم یفعل لغرض لزم ألّا یکون محسنا لعباده و لا راحما و لا منعما و لا کریما و هو مخالف لکتاب اللّه و السنّة المتواترة و إجماع الأمة، فإنهم متفقون علی وصف اللّه تعالی بتلک الصّفات علی نحو الحقیقة دون المجاز، و ذلک لأنه إنما یصح أن یصدق الإحسان و الإنعام و الإکرام و غیرها من الصّفات لو فعل المحسن نفعا لغرض الإحسان إلی المنتفع، أما إذا فعله لا لذلک لم یکن محسنا إطلاقا لذا تری لا یصحّ أن یقال لمن أطعم الدابة لیسمّنها حتی یذبحها أنه محسن إلیها، کما یلزمهم أن یقولوا إن جمیع المنافع التی جعلها اللّه تعالی منوطة بالأشیاء غیر مقصودة و لا معلّلة بالفائدة، و إنما خلقها و وضعها فی مواضعها عبثا باطلا فلا یکون خلق الأعین لأن یبصروا بها و لا الآذان لیسمعوا بها

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۰۲

و غیرها من الأعضاء و الجوارح التی خلقها لمنافع تعود علی الإنسان و غیره، و کذا الحال فی الکائنات التی خلقها لمنفعة العباد، فإذا کانت غیر مقصودة و لا مخلوقة لغرض- کما یزعم الآلوسی- لزم اللّغو و العبث فی ذلک کله من اللّه تعالی عن ذلک علوّا کبیرا.

الثانی: إنه لو لم یکن فعله لغرض و مصلحة لزم إبطال النبوّة رأسا و عدم القطع بصدق نبیّ منهم، بل یحصل لنا فی هذا الحال الجزم بکذبهم.

نبوّة کلّ نبیّ لا تتم إلّا بأمرین

لأن نبوة النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لا تتم إلّا بأمرین:

الأول: أن یکون اللّه تعالی قد خلق المعجزة علی یده لغرض التصدیق به.

الثانی: أن کلّ من حکم اللّه بصدقه فهو صادق قطعا.

فإذا أسقطنا القول بأحد الأمرین فقد أسقطنا دلیل النبوّة و ذلک لأن اللّه تعالی لو خلق المعجزة لا لغرض التصدیق بطل أن یکون دلیلا علی صدق مدعی النبوّة لانتفاء الفرق بین النبیّ و بین غیره بعد أن فرضنا أن خلق المعجزة لم یکن لغرض التصدیق بصاحبها، و حینئذ فلکلّ أحد أن یدعیها و یقول إن اللّه تعالی صدّقنی و بطلانه واضح.

ثم یقال لهم: إنّه إن لم یکن یخلق المعجزة لغرض التصدیق لزم الإغراء بالجهل لأنه دالّ علیه، لأنّا لو فرضنا أن شخصا ادّعی النبوّة و قال إنّ اللّه تعالی یصدّقنی بأن یجری علی یدی شیئا لا یقدر أحد من النّاس علیه و کان ذلک مقارنا لدعوته، و تکرر ذلک منه عقیب تکرر دعوته، فلا شک فی أن کلّ عاقل یقطع بصدقه، فلو لم یفعله لأجل التصدیق به لکان اللّه تعالی بذلک مغریا بالجهل و هو قبیح علی اللّه یستحیل نسبة صدوره إلیه، و یکون مدّعی النبوّة حینذاک کاذبا بقوله إن اللّه تعالی خلق المعجزة علی یدی لأجل تصدیقی.

فإذا کان لا یجوز أن یفعل لغرض کما یزعم الخصوم فکیف یجوز للنبیّ أن یدّعی هذه الدعوی الموجبة لتکذیبه.

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۰۳

أما الأمر الثانی و هو: أن کلّ من حکم اللّه بصدقه کان صادقا فممنوع عند خصومنا، لأنهم یقولون إن اللّه تعالی خالق کلّ أنواع الضّلال و الشرور و المعاصی الصّادرة من الإنسان لدی العیان، و إن إرادته عامّة لجمیع ذلک فلا یمتنع علیه تصدیق الکاذب لأنه لا

واجب علیه، کما سنذکره عند تقریر کلام الآلوسی الّذی تلقی تلک المزاعم ممن تقدم علیه بالقبول تقلیدا و بلا تفکیر فی مغبتها و لا تثبت فی عاقبتها، و کان علیه فی الأقل أن یطلق عقله من عقال التقلید و فکره من قید التبعیة، و ینظر بعین بصیرة إلی أدلة الطائفة الحقّة و الفرقة المحقّة التابعة للوصیّ و آل النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لینبلج له عمود الصبح عن محضه و یتجلّی له الحقّ بعینه، فإنه لا یصح لمن له عقل أو شیء من الدین أن یرضی لنفسه عقیدة توجب إبطال النبوّة مطلقا، و تحکم علیه بالمساواة بین النبیّین علیهم السّلام و بین الکذابین أمثال مسیلمة و سجاح و العنسی.

الثالث: لو کان اللّه تعالی لا یفعل لغرض لزم تکذیب القرآن العزیز، و قد مرّت علیک عدّة آیات منه صریحة فی أن أفعاله لا تکون إلّا لغرض و مصلحة، و أنها تتعالی عن اللّغو و العبث.

الرابع: إنه إذا لم یکن یفعل لغرض لجاز علیه تعالی أن یعذّب أعظم المرسلین کالنبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بأشدّ ألوان العذاب، و یمنح أعظم العاصین کإبلیس اللّعین بأکبر الثّواب، لأنه إذا کان لا یفعل لکون الفعل حسنا و لا یترک لکونه قبیحا، بل کان عابثا لاعبا لا لغرض إطلاقا- علی زعمهم- لم یبق فرق بین سیّد المرسلین صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و إبلیس فی الثواب و العقاب، لأنه لا یثیب المطیع لطاعته و لا یعاقب العاصی لعصیانه، و هذان الوصفان طبعا إذا تجردا عند الإعتبار فی الانتقام و الإثابة لم یکن لأحدهما أولویة الثواب و لا العقاب دون الآخر.

فباللّه علیک أیّها العاقل المستعمل عقله، و المسلم المفکر المتحلل من قیود التعصب، و المتحرر من التقلید الأصم هل یسمح لک عقلک و فکرک و یطاوعک ضمیرک و وجدانک أن تعتقد بهذه العقیدة و تعزوها إلی خالقک، و أنت تری بأمّ عینک لو أن عاقلا نسب الإساءة إلی من أحسن إلیه و عزا الإحسان إلی من أساء

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۰۴

إلیه، لثار و فار و باء بغضب منه، فکیف یجوز أن ینسب إلی ربّه ما لا یرضی به أقلّ النّاس قدرا و لا یبوء بغضب من اللّه و عقابه.

الإنسان هو الفاعل لأفعاله و لیست من خلق اللّه تعالی

قال الآلوسی ص: (۶۴): «جمیع ما یصدر من الإنسان أو الجنّة أو الشیاطین أو غیرهم من المخلوقین، من خیر و شرّ و کفر و إیمان و طاعة و معصیة و حسن و قبح من خلق اللّه بإیجاده، و لیس للعبد قدرة علی خلقه، نعم له کسبه و العمل به، و بهذا الکسب و العمل سیجزی إن شرّا فشر و إن خیرا فخیر، فهذا هو مذهب أهل السنّة، و قالت الإمامیة إن العبد یخلق أفعاله و لا دخل للّه فی أفعالهم الإرادیة، و هذه العقیدة مخالفة للکتاب و العترة، أما الکتاب فقوله تعالی: وَ اللَّهُ خَلَقَکُمْ وَ ما تَعْمَلُونَ

[الصافات: ۹۶] و قوله تعالی: خالِقُ کُلِّ شَیْءٍ

[غافر: ۶۲] و أما العترة، فقد روی الإمامیة بأجمعهم عن الأئمة: أن أفعال العباد مخلوقة للّه تعالی».

المؤلف: أولا: إن الضرورة العقلیة قاضیة بالفرق بین الحرکتین الاختیاریة و الاضطراریة، فإن العقلاء جمیعا یفرّقون بینهما و ینسبون الأول إلی الإرادة، و یقولون فی الثانی إنها خارجة عنها غیر داخلة فیها، و یقولون إن الأولی مقدورة کتحریک یده أو عضو من أعضائه اختیارا، و الثانیة غیر مستطاعة و لا مقدورة کحرکة المرتعش، و الواقع من أعلی المنارة و غیر ذلک من الموارد التی یفرّق بینهما أهل العقول، و هذا من الأمور المشاهدة بالعیون الّذی لا یشکّ فیه اثنان منهم.

ثانیا: إنه من القبیح علی اللّه تعالی أن یکلّف العبد بفعل الطاعة و اجتناب المعصیة، و هو لا یقدر علی مخالفة القدیم، و ذلک لأنه إذا کان الفاعل للمعصیة فینا هو اللّه تعالی- کما یزعم الخصوم- لم یقدر العبد علی الطاعة، لأن اللّه تعالی إن خلق فیه فعل الطاعة کان لازم الحصول دائما و إن لم یخلقه کان ممتنع الحصول أبدا، فلو لم یکن العبد قادرا علی الفعل و الترک کانت أفعاله جاریة مجری حرکات الجمادات التی یحرّکها الإنسان کیفما شاء، و الضرورة العقلیة

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۰۵

قاضیة بامتناع أمر الجماد و نهیه و مدحه و ذمه و إثابته و تعذیبه، فعلی زعم الخصوم یجب أن یکون الأمر کذلک فی فعل العبد، لأنه تعالی یرید منه فعل المعصیة و یخلقها فیه، فکیف و هو العاجز الضعیف یستطیع أن یمانع الجبّار القوی، ألا تری أن المنشار الّذی بید النجّار لا یستطیع أن یمانعه فی تحریکه یمنة و یسرة فکذلک یکون الإنسان من هذا القبیل لو صح ما زعمه الخصم.

علی أنه إذا طلب اللّه من العبد أن یفعل فعلا- و هو لا- یمکن صدوره منه و إنما هو صادر من اللّه، کان اللّه تعالی- علی زعمه- من العابثین اللّاعبین و کان من المکلّفین بغیر المقدور القبیح الّذی یستحیل أن یفعله.

ما زعمه الآلوسی أن للعبد کسبه و عمله باطل

و أما قول الآلوسی: «إن للعبد کسبه و عمله».

فیقال فیه: کان اللّازم علی الآلوسی أن یفکر فی جملته هذه قبل أن یوردها مقلّدا للآخرین فیها، لیعلم ثمة أن خصوم الشیعة إنما التجئوا إلی هذه الکلمة لیدفعوا بها عن أنفسهم ما یترتب علی مزعمتهم من إنکار البدیهیات الأولیة کالواحد نصف الإثنین، إلّا أنهم ألقوها و هم علی غیر بیّنة من أمرها و لا- بصیرة من معناها، و ذلک لأن أصل القدرة و الإرادة و إن کانتا مخلوقتین فی العبد لکن الفعل إنما یتحقق بالإرادة الجازمة الجامعة للشروط و الفاقدة للموانع و هی بالطبع اختیاریة.

و لنضرب لک مثلا تستطیع من ورائه أن تقطع بصحة ما قلناه و فساد ما زعموه، و ذلک فیما إذا علم أحدنا أن فی هذا الفعل نفعا فلا شک فی تعلّق إرادته علی إختیاره، و لکن مجرد تعلق إرادته به وحدها لا تکفی فی حصول مراده ما لم تکن جازمة محرکة لعضلاته نحوه، فلا بدّ حینئذ من انتفاء ردع النفس عنه حتی تکون إرادته جزمیة موجبة تامة لفعله، فإنّا بالوجدان قد نرید شیئا و مع ذلک نأباه، و هذا أمر طبیعی ثابت لکلّ إنسان له عقل، و لیس من شک فی أن ذلک الکفّ و المنع أمر اختیاری یستند وجوده علی تقدیر تحققه إلی وجود الداعی المحرّک إلیه، إذ أن عدم علّة الوجود علّة العدم.

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۰۶

فالإرادة الجازمة اختیاریة لاستنادها إلی عدم الکفّ المعتبر فیها إلی الإختیار و إن لم تکن نفسها اختیاریة، و لا یلزم التسلسل المحال بدعوی توقف عدم الکفّ علی عدم کفّ آخر لأنها مدفوعة بأنه من التسلسل فی الأعدام و هو لا محال فیه إطلاقا، و بعبارة أوضح أنهم إن أرادوا بالکسب الّذی أضافوه إلی العبد أن وقوع الفعل بإیجاد المکلّف و بفعله بطل قولهم: إن جمیع ما یصدر من الإنسان من خلق اللّه و بإیجاده، و إن أرادوا أنه لیس بإیجاد المکلّف و لا- هو من فعله لزمهم أن یقولوا بجواز التکلیف بغیر المقدور و هو محال باطل، و أیّا قالوا فهو دلیل علی بطلان القول بالکسب.

ثم کان علی الآلوسی أن یوضح لنا معنی قوله: (للعبد کسبه و العمل به) و معنی قوله: (لیس للعبد قدرة علی خلقه) و علی ما ذا یعود الضمیر فی قوله:

(العمل به) و فی: (خلقه) فإن کان یعود إلی الکسب فلا معنی لقوله: (و العمل به إلّا إرادة تحصیل الحاصل) و هو باطل، لأن کسب العبد عمله و لا شیء غیره [۱].

و إن کان یرید إعادته إلی فعل العبد فلا- معنی له أیضا، لأن فعل العبد و کسبه و عمله کلّها نظائر و هو قادر علیه فلا معنی لقوله: (لیس للعبد قدرة علی خلقه) إلّا إرادة تحصیل الحاصل الباطل أیضا، ثم إنّا لا نری فی مظانّ اللّغة فرقا بین قولنا للعبد کسبه و عمله و قولنا للعبد فعله و خلقه، و ذلک لأنه إذا کان قادرا علی کسبه کان قادرا علی فعله و عمله و خلقه، فإن المعنی فی الجمیع واحد و حکمه واحد فلا یصح سلب القدرة عنه فی واحد دون الآخر بعد أن کان معنی الجمیع واحدا، و من حیث أن الآلوسی لم یأت علی توضیح مزعمته علمنا أنه ألقاها و هو لا یفهم معناها فهو فیها أشبه بقول القائل:

کأنّنا و الماء من حولنا قوم جلوس حولهم ماء

---

[۱] و الدلیل علی ذلک قوله تعالی: لَها ما کَسَبَتْ وَ عَلَیْها مَا اکْتَسَبَتْ

[البقرة: ۲۸۶] أی لها ثواب ما عملت من الطاعات و عقاب ما عملت من المعاصی، و علیه یکون معنی قوله: (و للعبد کسبه و العمل به) هکذا و للعبد کسبه و الکسب به و هو لا ینطق به عربی، و کذا الحال فی قوله: (لیس للعبد قدرة علی خلقه) لأن خلق العبد هو فعله لا سواه، و هو ما یتعلق بإیجاد الشیء و هکذا فعله و کسبه و هذا لا غبار علیه.

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۰۷

فإن المعنی فی البیتین واحد.

أما کلمة (الخلق) فلا دلیل علی حرمة إطلاقها علی ما یصدر من العبد، و حینئذ فلا فرق بین أن نقول خلق الخمر أو عملها و بین أن نقول فعل الخمر أو صنعها، لأن المدلول علیه فی الجمیع واحد مفهوما و مصداقا للترادف بینها.

و من هنا یتضح جلیا بأن الآلوسی لما رأی المتقدمین علیه من خصوم الشیعة یقولون إن العبد مکلّف بالکسب فرارا من الممتنعات العقلیة التی وقعوا فیها- کما ألمعنا- سجل تلک الکلمة فی کتابه ظنا منه بأن لها معنی محصلا مقصودا، فهو لا یدری و لا هم یدرون ما معناها و لا- یعرفون مغزاها، و لکن الناس کلّهم یعلمون أنها لا- ترجع إلی معنی محصل مفهوم إلا إذا کان المقصود فعله، و معه یبطل قوله.

ثالثا: لو کان الخالق لأفعالنا هو اللّه و لسنا فاعلین شیئا لزمهم أن ینکروا بداهة العقل، و ذلک فإن العقل حاکم بالضرورة بأن مدح المحسن حسن و ذمه قبیح، و ذمّ المسیء حسن و مدحه قبیح، و هذا شیء لا- یختلف فیه اثنان من أهل العقل، لذا تری العقلاء یحکمون جازمین بحسن من یفعل الطاعات دائما و لا یفعل شیئا من المعاصی، لا سیّما إذا أکثر فی إحسانه إلی النّاس و بذل الخیر لکلّ أحد و ساعد الضعفاء فی أمور معاشهم و ما یتصل بمعادهم، و قضی حوائجهم و سدّ حاجاتهم، کما أنهم یحکمون جمیعا بقبح ذم من کان سلوکه فی فعل الطاعة و عمل الخیر، و لا یشکّون فی نذالة الذام له و سفالته و یبالغون فی ذمه و إهانته و تحقیره، و یزداد حکمهم بقبحه إذا کان ذمه لأجل إحسانه و فعله الطّاعة و عمل الخیر، و لو انعکس الأمر لانعکس حکمهم.

لذلک تراهم یحکمون حکما قطعیا بقبح المدح لمن یفعل الظلم و الجور و الغصب و العدوان، لا- سیّما علی من بالغ فی ظلمه و عدوانه، و یحکمون طبعا بسفاهة المادحین له علی ظلمه و اعتدائه، و یکونون مذمومین مدحورین عندهم، کما أنهم یحکمون بالضرورة بقبح من ذمّ إنسانا لأجل کونه طویلا- أو قصیرا، أو لأن السّماء فوقه و الأرض تحته، و لا مماراة فی أنه إنما یحسن هذا المدح و الذم

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۰۸

لو کان الفعلان صادرین من الإنسان نفسه، فإنه لو لم یصدر عنه لم یحسن مدحه و ذمه، و هذا لعمر اللّه من المرتکزات الفطریة و الأمور الجبلّیة التی لا یشک فیها من یمیّز بین یمینه و شماله، و أنت تری الآلوسی یمنع هذا الحکم العقلی البدیهی، فهو یمنع حسن مدح اللّه علی نعمه، و یمنع حمده علی آلائه الظاهرة و الباطنة علی عباده و یمنع شکره و الثناء علیه، و یری من القبیح ذم إبلیس و لعنه و لعن من کان مثله من المنافقین و الکافرین، فکیف یا تری تنخدع أیها العاقل اللّبیب بهذه المزاعم التی تأباها الفطرة السلیمة و ینبذها التوحید الخالص.

ثم نقول للآلوسی: إن وجود الإختیار و القدرة فی الفاعل الّذی هو العبد و کسبه و مباشرته للأفعال إن کانت داخلة فی إیجاده الفعل تم مطلوبنا من استناد الفعل إلیه لا إلی اللّه تعالی، و إن لم تکن داخلة فیه لزم الجبر الباطل مطلقا، و ذلک لأنه إذا لم یکن لقدرة العبد فی إیجاد الفعل دخل لم یبق فرق بین إیجاده و عدمه، فیکون تعذیبه حینئذ من تعذیب العبد علی فعل لم یکن منه و هو قبیح عقلا و

شرعا، و فی القرآن یقول اللّه تعالی: وَ لا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ أُخْری

[الأنعام: ۱۶۴].

رابعا: لو لم تکن الأفعال صادرة عنّا- کما یزعم الخصوم- لزمهم أن یقولوا بجواز ما لا یجوز بالضرورة، و ذلک لأن فعلنا إنما یقع علی الوجه الّذی نریده و نقصده و لا یقع علی الوجه الّذی نکرهه، و کلّنا یعلم أننا إذا أردنا الحرکة إلی الیمین لم یقع منّا إلی الیسار و بالعکس لو أردنا الحرکة إلی الیسار لم یقع منّا إلی الیمین، و هذا أمر طبیعی یشعر به کلّ إنسان، فلو کانت أفعالنا مخلوقة للّه تعالی و صادرة منه تعالی و لیست صادرة منّا لجاز أن تقع علی عکس ما نریده، فیجوز أن تقع الحرکة إلی الیمین و نحن نرید الحرکة إلی الیسار، و أن تقع إلی الیسار و نحن نرید الیمین، و هذا معلوم بالضرورة بطلانه.

فقدرتنا علی أفعالنا إن لم تکن مؤثرة فی إیجادها فلیست من القدرة لنا فی شیء و لا هی منّا علی شیء.

خامسا: لو کان الخالق لأفعالنا هو اللّه تعالی دوننا- کما یزعمون- لزمهم أن یقولوا بأن اللّه الرءوف الرحیم أظلم الظّالمین- تعالی عن ذلک- و ذلک فإنه

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۰۹

تعالی إذا خلق فعل المعصیة فینا و لم یکن لنا فیها أثر إطلاقا ثم عذبنا علی فعله تعالی تلک المعصیة التی خلقها فینا و عاقبنا علی صدورها منه لا منّا- کما یزعم خصمنا- کان ذلک بأقصی مراتب الظلم- تعالی اللّه عمّا یصفون- فکیف یا تری یرضی من له عقل أو شیء من الإیمان أن یقول فی اللّه تعالی أنه أظلم الظالمین، و یکذب اللّه فیما وصف به نفسه المقدّسة بأرحم الراحمین و أکرم الأکرمین، فهل یا تری هناک راحما سواه أو کریما غیره، أو یا هل تری من الرحمة و اللّطف و العفو و الکرم أو یعذبنا علی فعل صدر عنه و معصیة لم تصدر عنّا بل منه لا حیلة لنا فی دفعها کما یزعم خصومنا.

سادسا: لو کانت أفعالنا صادرة عن اللّه تعالی لا من أنفسنا- کما یزعمون- لزمهم أن یقولوا بکذب القرآن، و ذلک لأن صراحة آیاته قاضیة باستناد أفعالنا إلینا و صدورها عنّا لا عن خالقنا تعالی عن ذلک.

صریح القرآن حاکم بأن أفعال العبد صادرة عنه لا عن اللّه تعالی

أما الآیات الصریحة فی أننا فاعلون لأفعالنا و أنها صادرة عنّا لا عن اللّه تعالی- کما یزعم الآلوسی- فکثیرة، و إلیک قسم منها، فمن ذلک قوله تعالی:

فَوَیْلٌ لِلَّذِینَ یَکْتُبُونَ الْکِتابَ بِأَیْدِیهِمْ

[البقرة: ۷۹] و قوله تعالی: إِنْ یَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَ

[الأنعام: ۱۱۶] و قوله تعالی: فَوَیْلٌ لِلَّذِینَ کَفَرُوا

[مریم: ۳۷] و قوله تعالی:

بَلْ سَوَّلَتْ لَکُمْ أَنْفُسُکُمْ أَمْراً

[یوسف: ۱۸] و قوله تعالی: کُلُّ امْرِئٍ بِما کَسَبَ رَهِینٌ

[الطور: ۲۱] و قوله تعالی: مَنْ یَعْمَلْ سُوءاً یُجْزَ بِهِ

[النساء: ۱۲۳] و قوله تعالی: فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِیهِ

[المائدة: ۳۰].

و قوله تعالی حکایة عن إبلیس: ما کانَ لِی عَلَیْکُمْ مِنْ سُلْطانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُکُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِی

[إبراهیم: ۲۲] و قوله تعالی: فَمَنْ یَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ خَیْراً یَرَهُ

[الزلزلة: ۷] و نحوها من الآیات الکریمة التی هی نصوص صریحة تدل علی أننا فاعلون أفعالنا دون اللّه.

و أما التأویل بالرأی فی نصوص الآیات المحکمة فهو من تحریف الکلم عن مواضعه و الإضلال بکلامه علی غیر ما أنزل اللّه، و القول علی اللّه بغیر علم و لا

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۱۰

هدی و لا کتاب منیر، و قدیما

قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: (من قال فی القرآن بغیر علم فلیتبوأ مقعده من النار).

و هناک طائفة أخری من الآیات نزلت فی مدح المؤمنین علی إیمانهم و وعدهم بأثواب علی إطاعتهم و ذم الکافرین علی کفرهم، و الوعید لهم بالعقاب علی معصیتهم، فکیف یمکن أن یجتمع هذا مع ما یزعمه الآلوسی أن أفعالنا کلّها مخلوقة للّه و صادرة عنه، لأنه لو کان کذلک لم یصح شیء من المدح و لا الذم- کما تقدم ذکره- لأنا لم نفعل شیئا نستحق علیه المدح أو الذم بعد أن کان الفاعل له غیرنا کما یدّعی الخصم.

ما نزل فی القرآن فی مدح المؤمنین و ذمّ العاصین

فمن تلک الآیات قوله تعالی: هَلْ جَزاءُ الْإِحْسانِ إِلَّا الْإِحْسانُ

[الرحمن:

۶۰] و قوله تعالی: هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا ما کُنْتُمْ تَعْمَلُونَ

[النمل: ۹۰] و قوله تعالی:

مَنْ جاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثالِها

[الأنعام: ۱۶۰] و قوله تعالی: وَ مَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِکْرِی

[طه: ۱۲۴] و قوله تعالی: أُولئِکَ الَّذِینَ اشْتَرَوُا الْحَیاةَ الدُّنْیا

[البقرة: ۸۶] و قوله تعالی: قَوْماً کَفَرُوا بَعْدَ إِیمانِهِمْ

[آل عمران: ۸۶] و قوله تعالی: الْیَوْمَ تُجْزی کُلُّ نَفْسٍ بِما کَسَبَتْ

[غافر: ۱۷].

و قوله تعالی: وَ لا تُجْزَوْنَ إِلَّا ما کُنْتُمْ تَعْمَلُونَ

[یس: ۵۴] و قوله تعالی:

لِتُجْزی کُلُّ نَفْسٍ بِما تَسْعی

[طه: ۱۵] و قوله تعالی: وَ لا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ أُخْری

[الأنعام: ۱۶۴] و قوله تعالی: وَ إِبْراهِیمَ الَّذِی وَفَّی

[النجم: ۳۷] و قوله تعالی: هَلْ ثُوِّبَ الْکُفَّارُ ما کانُوا یَفْعَلُونَ

[المطففین: ۳۶] و هذه الآیة صریحة الدلالة و نصّ لا یقبل التأویل فی نسبة الفعل إلی الکفار لا إلی اللّه تعالی کما یقول الإمامیة.

إلی غیر ما هنالک من الآیات الدالّة بصراحة علی أننا فاعلون لأفعالنا لا سوانا، فلو لم یکن ذلک باختیارنا لما حسن مدحنا و لا ذمّنا إطلاقا، و إنّما یحسن لو کنّا فاعلین.

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۱۱

و جملة القول: إن مدح المؤمنین علی إیمانهم لا یصح إلّا إذا کانوا مؤمنین باختیارهم، فلو لم یکونوا مختارین فی إیمانهم فلا موضوع

حینئذ لمدحهم علی أساس إیمانهم لانتفائه بانتفاء إیمانهم، و کذا الحال فی الکافرین فإنه إنما یحسن ذمّهم و عذابهم إذا کانوا کافرین باختیارهم، فلو لم یکونوا کافرین بسوء اختیارهم لم یبق محلّ لعقابهم لأجل کونهم کافرین، لأن الکفر لم یکن من فعلهم بل کان من خلق اللّه و فعله- کما یزعمون- و القرآن یبطله بقوله: ما کانُوا یَفْعَلُونَ

آیات تنزیه اللّه من کون فعله مثل أفعال عباده

و هناک طائفة أخری من الآیات تدلّ بصراحة علی أن أفعال اللّه تعالی منزّهة من أن تکون کأفعالنا و ما فیها من التفاوت و الظلم و الاختلاف.

فمن ذلک قوله تعالی: ما تَری فِی خَلْقِ الرَّحْمنِ مِنْ تَفاوُتٍ

[الملک: ۳] و قوله تعالی: الَّذِی أَحْسَنَ کُلَّ شَیْءٍ خَلَقَهُ

[السّجدة: ۷] و الکفر و غیره من أقذار الجرائم و المعاصی لیست حسنة فلیست من خلقه و لا من فعله.

و قوله تعالی: وَ ما خَلَقْنَا السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ وَ ما بَیْنَهُما إِلَّا بِالْحَقِ

[الحجر: ۸۵] و الشرک و الظلم و غیرهما من الشرور لیست حقا فلیست من خلقه و لا من فعله.

و قوله تعالی: إِنَّ اللَّهَ لا یَظْلِمُ مِثْقالَ ذَرَّةٍ

[النساء: ۴۰] و قوله تعالی: وَ ما رَبُّکَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِیدِ

[فصلت: ۴۶] و قوله تعالی: وَ ما ظَلَمْناهُمْ

[هود: ۱۰۱] و قوله تعالی: وَ لا یُظْلَمُونَ فَتِیلًا

[النساء: ۵۹] و قوله تعالی: فَالْیَوْمَ لا تُظْلَمُ نَفْسٌ

[یس: ۵۴].

فهذه الآیات واضحة الدلالة فی أن الظلم لیس من خلقه و لا- من فعله و إنما هو من فعل العبید و ظلم بعضهم بعضا، کما یقول اللّه تعالی: وَ ما ظَلَمْناهُمْ وَ لکِنْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ

[هود: ۱۰۱] و یقول تعالی: إِنَّ اللَّهَ لا یَظْلِمُ النَّاسَ شَیْئاً وَ لکِنَّ النَّاسَ أَنْفُسَهُمْ یَظْلِمُونَ

[یونس: ۴۴] فکیف یصح لمن یؤمن باللّه و رسوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و کتابه أن ینسب خلق الظلم و فعله إلی اللّه تعالی و هو یری هذه

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۱۲

الآیات بأم عینه نسبت ذلک کلّه إلی العباد و نفته أشدّ النّفی عن اللّه تعالی إن امرؤ یعتام غیر ما أنزل اللّه فی القرآن لهو فی ضلال مبین.

آیات ذم الکافرین

و هناک آیات أخری تدل علی ذمّ النّاس علی کفرهم، فمن ذلک قوله تعالی: کَیْفَ تَکْفُرُونَ بِاللَّهِ

[البقرة: ۲۸] و قوله تعالی: وَ لَئِنْ کَفَرْتُمْ إِنَّ عَذابِی لَشَدِیدٌ

[إبراهیم: ۷].

و لا شک فی أن تهدیده تعالی لنا بالعذاب الشّدید علی الکفر مع عجزنا عنه لأنه تعالی هو خالقه و فاعله دوننا- کما یزعم الخصوم- محال عند العقول، فالآلوسی یقول: إن اللّه تعالی خلق الکفر و أراده منّا و إن کنّا غیر قادرین علی غیره و مع ذلک یعذبنا علیه بأشدّ

العـذاب و لاـ یکون ذلک من الظلم فی شـیء، ولیته دلّنا علی معنی الظلم الّـذی نفاه اللّه عن نفسه و نسـبه إلی خلقه فی کثیر من آیاته لنری هـل هو کمـا نزل به القرآن أو یأخـذ فی معناه طریقا لا تعرفه لغـة القرآن، و إذا کان للظلم معنی آخر غیر ما وضع بإزاء لفظه فی اللّغـة فلمـا ذا أهمـل الآلوسـی بیـانه و لم یأت علی ذکره فی مقاله لنعرف ما هو؟ و هیهات أن یکون له معنی غیر ما نفاه اللّه تعالی عن نفسه المقدسة و أثبته للآلوسی و غیره.

ثم إن الآیة الثانیة أثبتت العذاب الشّدید علی الکفر، فلو کان هو الخالق و الفاعل له تعالی عن ذلک- کما یزعم- کان العذاب الشّدید عائدا علیه لا علی الکافر به و هو واضح فی فساده، أللّهم إلّا إذا کان یصح عند الآلوسی أن یقول بما قاله الشاعر العربی:

ألقاه فی الیمّ مکتوفا و قال له إیّاک إیّاک أن تبتلّ بالماء

و هنـاک الکثیر من آیات الکتاب نزلت فی توبیـخ العباد و الإنکار علیهم و تهدیـدهم بالعقاب علی ارتکاب القبائـح و أسـندت ذلک کلّه إلیهم لا إلیه تعالی عنه یضیق المقام عن تعداده.

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۱۳

ما نزل من الآیات فی اختیار الأفعال

و أمـا الآیات النازلـة فی تعلیق أفعالنا علی اختیارنا و إناطـة أعمالنا بمشـیئتنا و إرادتنا فکثیرة، فمن ذلک قوله تعالی: فَمَنْ شاءَ فَلْیُؤْمِنْ وَ مَنْ شاءَ فَلْیَکْفُرْ

[الکهف: ۲۹] و قوله تعالی: اعْمَلُوا ما شِئْتُمْ إِنَّهُ بِما تَعْمَلُونَ بَصِیرٌ

[فصلت: ۴۰] و قوله تعالی: وَ قُلِ اعْمَلُوا فَسَیَرَی اللَّهُ عَمَلَکُمْ وَ رَسُولُهُ

[التوبة: ۱۰۵] و غیرها من الآیات الدالّة علی أن أفعالنا و أعمالنا منوطة بإرادتنا، و أننا مختارون فیها فإن شـئنا فعلنا و إن شئنا ترکنا کما نصّت علیه الآیتـان، و هـذا لاـ یتفق مع مـا یزعمه الخصوم من أنهـا مخلوقـة للّه و الفاعـل لهـا هو اللّه دوننا، لأن ما یفعله تعالی و یخلفه منوط بمشیئته، و الآیتان صریحتان فی إناطة أفعالنا و أعمالنا بمشیئتنا، و الفرق بینهما واضح یعرفه من یفهم.

الآیات التی تحثّ علی الطاعة

و أما الآیات النازلة فی أمر العباد بالمسارعة إلی فعل الطاعات فکثیرة أیضا، فمن ذلک قوله تعالی: وَ سارِعُوا إِلی مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّکُمْ

[آل عمران: ۱۳۳] و قوله تعالی: یا قَوْمَنا أَجِیبُوا داعِیَ اللَّهِ وَ آمِنُوا بِهِ

[الأحقاف: ۳۱] و قوله تعالی:

اسْتَجِیبُوا لِلَّهِ وَ لِلرَّسُولِ إِذا دَعاکُمْ

[الأنفال: ۲۴] و قوله تعالی: یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا ارْکَعُوا وَ اسْجُدُوا وَ اعْبُدُوا رَبَّکُمْ

[الحج: ۷۷] و قوله تعالی: وَ اتَّبِعُوا أَحْسَنَ ما أُنْزِلَ إِلَیْکُمْ

[الزمر: ۵۵].

إلی غیر ما هنالک من الآیات التی تحثنا علی المسارعة إلی فعل الطاعات، و هی لا تجتمع مع زعم الآلوسی أن أفعالنا مخلوقة للّه و أن الفاعـل لهـا هو اللّه، فلو صـح ما زعمه خصومنا من اسـتناد أفعالنا إلیه تعالی عنها لا إلینا لکانت هـذه الآیات کلّها باطلـة و لیس لها فی الوجود صورة و بطلانها من أوضح الکفور.

استدلال الآلوسی بآیة خلقکم و ما تعملون

و أما الآیتان اللّتان أوردهما الآلوسی و خال أنهما دلیلان علی أن الخالق لأفعالنا هو اللّه دوننا، فلا تدلان إلّا علی عکس ما یرید، أما قوله تعالی:

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۱۴

خَلَقَکُمْ وَ ما تَعْمَلُونَ

[الصافات: ۹۶] فإنه لم یأت علی ذکر الآیة بکاملها لأن فی ذلک ما ینافی مبتغاه، لذلک اقتصر علی جملة: (خَلَقَکُمْ وَ ما تَعْمَلُونَ) لیوهم أن الآیة ترید خلق أعمالنا کما ترید خلقنا، ظنا منه بأن ذلک یخفی علی الباحثین عن الحقیقة بإخلاص، أو أنهم لا یهتدون إلی أنها لا ترید أفعالنا الاختیاریة الصادرة عنا بالاختیار، بدلالة ما قبل هذه الجملة التی لها الصلة الأکیدة بها، و هی قوله تعالی: قالَ أَ تَعْبُدُونَ ما تَنْحِتُونَ وَ اللَّهُ خَلَقَکُمْ وَ ما تَعْمَلُونَ

[الصافات: ۹۵- ۹۶] فهی تعنی أن اللّه تعالی هو الخالق للأحجار و الأخشاب التی نحتوها و عملوا لهم منها أصناما یعبدونها من دون اللّه، و أین هذا من دلالة الآیة علی إرادة أعمالنا، ألا تراه نسب نحتها إلی عابدیها لا إلیه تعالی، و لو کانت ترید خلق أعمالهم لکان المناسب أن یقول: (أ تعبدون ما نحته اللّه لکم) و لما لم یقل هذا علمنا بطلان ما زعمه الخصوم.

و یقرر هذا و یعززه کلمة (ما) الموصولة لغیر العاقل فی الجملتین، و عطف الثانیة علی الأولی فإنه یفید إرادة ما کانوا یعملون منه أصنامهم کما ألمعنا، و الشیعة لا تخالف خصومهم فیما خلقه تعالی من حجر و مدر أو حیوان و شجر.

و لکن هذا کما تراه خارج موضوعا عن أفعالنا المستندة إلینا بالاختیار کالظلم و الفساد و المعاصی و الشرور، ثم أن إنکاره تعالی علیهم و توبیخه لهم فی الفقرة الأولی من الآیة علی عبادة ما ینحتون من الأصنام، و قوله تعالی بعد ذلک:

وَ اللَّهُ خَلَقَکُمْ وَ ما تَعْمَلُونَ

یفید إرادة تنبیههم و إرشادهم إلی أن الّذی یستحق العبادة هو من خلقهم و خلق تلک الحجارة دونها، فإنها لا تغنی من جوع و لا تؤمن من خوف و لا تستحق شیئا من ذلک إطلاقا، فالآیة لا تفید مطلقا ما یبتغیه الآلوسی للفرق الواضح بین ما یخلقه اللّه تعالی من الموجودات الّذی هو مفاد الآیة و بین ما یفعله الناس الّذی هو بعید جدا عن مفادها، لذا تری لا یصح أن یقال فیمن عمل خمرا من التمر أو العنب إنّ اللّه خلق الخمر لأنه خلق الکرم و التمر، فالآیة من هذا القبیل لا یصح أن یقال إن اللّه عمل الأصنام التی عبدوها و نحتها لهم لأنه خلق أحجارها، فإن هذا لا یقول به من کان علی شیء من العقل أو الدین.

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۱۵

استدلال الآلوسی بآیة خالق کل شیء علی إرادة أفعال العباد

و أما استدلال بقوله تعالی: خالِقُ کُلِّ شَیْءٍ

[الرعد: ۱۶] فقد ألمعنا فیما تقدم أنه مخصص بدلیل العقل و النقل بما عدا ذاته المقدسة و أفعال عباده، أما النقل فقوله تعالی: صُنْعَ اللَّهِ الَّذِی أَتْقَنَ کُلَّ شَیْءٍ

[النمل: ۱۸] و من حیث أن الکفر و النفاق و الفسوق و الفجور و جمیع المعاصی لیست متقنة علمنا بالضرورة أنها لیست من صنعه.

و قوله تعالی: الَّذِی أَحْسَنَ کُلَّ شَیْءٍ خَلَقَهُ

[السجدة: ۷] و لمّا لم تکن المعاصی و لا عبادة الأصنام و لا عملها بحسن علمنا أنها لیست من خلقه، و قوله تعالی: فَتَبارَکَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخالِقِینَ

[المؤمنون: ۱۴] و لمّا کان الشرک و الکفر و نحوهما من المعاصی لیست حسنة إطلاقا علمنا أنها لیست من خلقه فی شیء.

و من جمیع ما أدلیناه یستشرف القطع بفساد ما أدلی به الآلوسی فی کتابه من الأباطیل و الأضالیل، و أن العقل و النقل متفقان علی

بطلانه.

لا قرب بین اللّه و عبده فی المکان

قال الآلوسی ص: (۶۸): «إن العبد لیس له اتصال مکانی و لا قرب جسمانی باللّه تعالی، و قال أکثر فرق الإمامیة بالقرب المکانی و یحملون المعراج علی الملاقاة ...، إلی نهایة مقولته».

المؤلف: لیس فی الإمامیة من یقول بالقرب المکانی و لا- بالجسمانی مطلقا، و إنّما القائلون به هم خصوم الشیعة و أعداؤها، فإنهم أجازوا علی ربّهم الملامسة و المصافحة و الصعود و النزول، و أنه جالس علی العرش جلوسک علی الأرض، و قد نصّ علی نزوله إلی سماء الدنیا فی کلّ لیلة جمعة بل فی کلّ لیلة، ذکر ذلک ابن تیمیة فی کتابه شرح حدیث النزول.

و قال بعضهم: إن معبودهم صورة ذات أعضاء و أبعاض، و أن المخلصین منهم یعاینونه فی الدنیا و الآخرة، کما نصّ علیه شیخ الحدیث البخاری فی

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۱۶

صحیحه کما تقدم، و سیمرّ علیک صریح قول الآلوسی فی بابه، و أنهم یزورونه فی عرشه، و أنه بکی علی طوفان نوح علیه السّلام حتی رمدت عیناه فعادته الملائکة، و أن العرش لیئط من تحته کأطیط الرحل الجدید، و أنه أجوف من أعلاه إلی صدره و مصمد ما سوی ذلک، و أنّ له و فرة سوداء و شعرا قططا، فراجع ص: (۱۱۹) و (۱۳۹) فی الأشاعرة من کتاب الملل و النحل بهامش الجزء الأول من الفصل لابن حزم الظاهری الأندلسی لتعلم ثمة أن هذه الضلالات و الکفور کلّها من عقائد خصماء الشیعة و أعدائها.

و یشهد لجمیع ذلک ما تقدمت حکایته عن صحیح البخاری من مجیء اللّه تعالی یوم القیامة بصورة لا یعرفه بها أهل المحشر، ثم یأتیهم بصورته التی یعرفونه بساقه حیث یکشف لهم عنها، و أنّ النّار لن تمتلئ حتی یضع رجله فیها، و أنه خلق آدم علی صورته طوله ستون ذراعا، و أنّه یضحک کما یضحک أحدنا بملئ شدقیه، تعالی اللّه من أن یکون له رجل أو صورة أو جوارح أو ساق أو یجری علیه ما یجری علی المخلوقین: کَبُرَتْ کَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْواهِهِمْ إِنْ یَقُولُونَ إِلَّا کَذِباً

[الکهف: ۵].

فباللّه علیک أیها المسلم العاقل و یا أیها المسلمة العاقلة هل ترضیان باعتناق هذه السّخافات و الخرافات الملتقطة من التوراة المحرّفة التی جاء بها مقاتل بن سلیمان، و أبو هریرة، و کعب الأحبار ابن الیهودیة الّذین کانوا یأخذون علم القرآن من التوراة و یدخلونه علی الإسلام لیشوهوا سمعته و یزهّدوا الناس فی اعتناقه، و هل یا تری تقبلان بمذهب هذه عقائد و أصول أرکانه، حاشا کما إن کنتما من العقلاء أن تأخذا به و أنتما تریان بأم العین ما فیه من الضلال و الکفور.

رؤیة اللّه مستحیلة عقلا و نقلا

قال الآلوسی ص: (۶۹): (إن رؤیة اللّه ممکنة عقلا، و هذا مذهب أهل السنّة و تمسّکوا علی هذا المطلب بالنقل و العقل، أمّا النقل فقوله تعالی حکایة عن موسی علیه السّلام: رَبِّ أَرِنِی أَنْظُرْ إِلَیْکَ قالَ لَنْ تَرانِی وَ لکِنِ انْظُرْ إِلَی الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَکانَهُ فَسَوْفَ تَرانِی

و وجه الاستدلال أمران:

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۱۷

الأول: أن سؤال موسی علیه السّلام الرؤیة یدلّ علی إمکانها لأن العاقل فضلا عن النبیّ علیه السّلام لا یطلب المحال و لو بتکلیف الغیر و لا- مجال للقول بجهل موسی بالاستحالة، فإن الجاهل بما لا یجوز علی اللّه لا یصلح للنبوّة، إذ الغرض من النبوّة هدایة الخلق إلی العقائد الحقّة، و أیضا لا یصح أن یقال إنما سأل موسی الرؤیة لتکلیف القوم حیث قالوا لن نؤمن لک حتی نری اللّه جهرة و قالوا أرنا

اللّه جهرة، إذ لو كانت الرؤية ممتنعة لوجب عليه أن يبيّن جهلهم و يزيح شبهتهم كما فعل بهم لمّا قالوا: اجْعَلْ لَنا إِلهاً و أيضا لو كان سألها لتكليفهم لقال ربّ أرهم ينظروا إليك.

و الثانى: أنّه تعالى علّق الرؤية على استقرار الجبل و هو أمر ممكن فى نفسه، و المعلّق على الممكن ممكن، لأن معنى التعليق الإخبار بوقوع المعلّق عند وقوع المعلّق عليه و المحال لا يثبت على شىء، و أيضا ما صح عن النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم أنه قال: (سترون ربّكم عيانا يوم القيامة كما ترون هذا القمر) و مما يدل على الرؤية قوله تعالى: وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ ناضِرَةٌ إِلى رَبِّها ناظِرَةٌ [القيامة: ۲۳- ۲۴] و النظر المتعدى بإلى بمعنى الرؤية.

أما العقل: فإنّا نرى الأعراض كالألوان و الأضواء و غيرهما و الجواهر و الطول و العرض فى الجسم فلا بد لها من علّة مشتركة بينها ليكون المتعلّق الأول للرؤية، و ذلك الأمر إما الوجود أو الحدوث أو الإمكان و الأخيران عدميان لا يصلحان لتعلّق الرؤية بهما فلم يبق إلّا الوجود و هو مشترك بين الواجب و الممكنات فيجوز رؤيته عقلا و المراد بالوجود مفهوم مطلق الوجود الحقيقى و ما به الموجودية.

و بالجملة أن المعتمد فى مسألة الرؤية إجماع الأمة، و قد أنكر الرؤية جميع فرق الشيعة إلّا المجسّمة منهم، و قالوا: يستحيل رؤية اللّه، و عقيدتهم هذه مخالفة للكتاب لقوله تعالى: وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ ناضِرَةٌ إِلى رَبِّها ناظِرَةٌ

و قوله تعالى فى حق الكافرين: إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ

[المطففين: ۱۵] فعلم أن المؤمنين لا يكون لهم حجاب عن ربهم.

الآلوسى و التشيع، ص: ۳۱۸

الثانى: أن متمسك هؤلاء ليس إلّا الاستبعاد و قياس الغائب على الشاهد و اشتباه العاديات بالبديهيات، فى آية لا تدركه الأبصار نفى الإدراك الّذى بمعنى الإحاطة لا نفى الرؤية و لا يستلزم نفيه نفيها، لأن الإدراك و الرؤية متباينان فى الحقيقة، و الإدراك فى اللّغة: الإحاطة بدليل قوله تعالى: حَتَّى إِذا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ

.«و أما العترة فقد روى ابن بابويه.. إلخ».

الرائى لا يرى إلّا بالحاسة

المؤلف: أولا: «قوله إن رؤية اللّه ممكنة، و أن الكاذبين سيرون عذابه فى أسفل درك من الجحيم».

فيقال فيه: أجمع العقلاء كافة على أن الرائى لا يرى إلّا بالحاسة، و الرائى بالحاسة بالضرورة لا يرى إلّا ما كان مقابلا كالجسم، أو حالّا فى المقابل كاللّون، أو فى حكم المقابل كالوجه فى المرآة، و من حيث أن اللّه تعالى لم يكن جسما و لا حالّا فى المقابل و لا فى حكم المقابل علمنا استحالة رؤيته مطلقا، و خالف هذا الخصم محتجا ببعض الخرافات المقتبسة من التوراة المحرّفة التى تلقاها أعداء الإسلام بالقبول فنسبوها إلى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم إفكا و زورا، و من الطبيعى إذا كانت مقدمات الدليل هى الخرافات و الأباطيل التى كان يدلى بها عقول هؤلاء فلا تكون النتيجة إلّا خرافات و أباطيل.

فساد إمكان رؤية اللّه

و إذا ما كشفنا لك عنها فإنك تعرف أنها مزاعم لم يرجعوا فيها إلى منطق العقل و إنما تلقوها من الآخرين بلا تفكير و لا تمحيص.

ثانيا: قوله: «إن سؤال موسى الرؤية يدل على إمكانها».

فيقال فيه: إن مجرد السؤال لا يدل على إمكان المسئول عنه، و ذلك فإن قوله تعالى: لَنْ تَرانِى

[الأعراف: ۱۴۳] أوضح دليل على امتناع رؤيته إطلاقا، و تلك قضية: (لن) التى تفيد نفى التأبيد عند أهل اللّغة، و هذه القرينة فى الآية

من

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۱۹

أظهر الشواهد علی نفی رؤیته فی المستقبل مطلقا، فلا بدّ للآلوسی من أن یدلی بدلیل علی إمکان جوازها أو وقوعها فی المستقبل بحیث یصلح أن یکون مخصّصا لعموم النفی فی الآیة، و أنّی له بذلک فإن دون إثباته خرط القتاد [۱].

ثالثا: قوله: «فإن العاقل فضلا عن النبیّ لا یطلب المحال».

فیقال فیه: أیّها القارئ إنّ فی علم المعانی و البیان بابا یقال له باب تجاهل العارف، و هو تنزیل العالم بالشیء نفسه منزلة غیر العالم، و تتمثل العربیة: (و کم سائل عن أمره و هو عالم) و هو من محاسن الکلام العربی المبین، و قد نزل به القرآن فی کثیر من آیاته، و استعمله العرب العاربة مما یضیق المقام عن تعدیده.

فسؤال موسی علیه السّلام کان من هذا القبیل، و من قبیل قوله تعالی فیما اقتصّه من قول سلیمان علیه السّلام: ما لِیَ لا أَرَی الْهُدْهُدَ أَمْ کانَ مِنَ الْغائِبِینَ

[النمل: ۲۰] و قوله تعالی: ما تِلْکَ بِیَمِینِکَ یا مُوسی

[طه: ۱۷] فلم یکن سیمان علیه السّلام جاهلا بغیبة الهدهد و لا الجلیل جلّ و علا کان جاهلا بما فی یمین موسی علیه السّلام فکذلک موسی علیه السّلام لم یطلب المحال بسؤاله، و إنما سأل متجاهلا مع عرفانه عدم إمکان المحال.

و هکذا الحال فیما حکاه اللّه تعالی عن خلیله إبراهیم علیه السّلام بقوله: رَبِّ أَرِنِی کَیْفَ تُحْیِ الْمَوْتی قالَ أَ وَ لَمْ تُؤْمِنْ قالَ بَلی وَ لکِنْ لِیَطْمَئِنَّ قَلْبِی

[البقرة: ۲۶۰] فلا یصح أن یقال إن إبراهیم علیه السّلام بسؤاله کان جاهلا بقدرة اللّه علی إحیاء الموتی، أو أنه طلب المحال من تحصیل ما هو حاصل لدیه من العلم بعظیم قدرته علی مثل ذلک مطلقا.

ثم من المعلوم أن سؤال موسی علیه السّلام مع عرفانه کان لأجل إصرار قومه علیه و طلبهم ذلک منه و تکلیفهم له إیّاه، فأراد بسؤاله أن یؤکد لهم تطبیقیا امتناعه و عملیا عدم إمکانه بقرینة قوله تعالی: لَنْ تَرانِی

و أنه یمتنع رؤیته مطلقا، و تلک قضیة صیرورة الجبل ترابا و زواله أصلا.

---

[۱] القتاد شجر له شوک.

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۲۰

إسقاط الآلوسی للآیتین

ثم إن الآلوسی لم یأت علی ذکر قوله تعالی: وَ إِذْ قُلْتُمْ یا مُوسی لَنْ نُؤْمِنَ لَکَ حَتَّی نَرَی اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْکُمُ الصَّاعِقَةُ وَ أَنْتُمْ تَنْظُرُونَ

[البقرة: ۵۵] و لم یذکر قوله تعالی: فَقَدْ سَأَلُوا مُوسی أَکْبَرَ مِنْ ذلِکَ فَقالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ

[النساء: ۱۵۳].

و لتکن أیها القارئ علی یقین من أن الآلوسی إنما أسقط هاتین الآیتین من حسابه و أهمل ذکرهما فی مورد الإحتجاج خشیة أن ینکشف بذکرهما فساد ما جاء به، و ذلک لأن رؤیته تعالی لو کانت ممکنة- کما یزعم الخصم- لکان من المحال علی اللّه تعالی أن یعذّب قوم موسی علیه السّلام بإنزال الصّاعقة علیهم لأنهم طلبوا منه ما یمکن وقوعه، بدلیل قوله تعالی: فَقَدْ سَأَلُوا مُوسی أَکْبَرَ مِنْ ذلِکَ فَقالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ

[النساء: ۱۵۳] لأنّا نعلم بالضرورة من الدین أن اللّه لا یرضی بعذاب أمة علّقوا إیمانهم علی أمر ممکن و جائز الوقوع و طلبوه منه و

اعترفوا بأنهم یؤمنون بعد وقوعه کما یدل علیه قوله تعالی حکایة عنهم: لَنْ نُؤْمِنَ لَکَ حَتَّی نَرَی اللَّهَ جَهْرَةً

[البقرة: ۵۵] فلو کانت رؤیته ممکنة کما یزعم الخصوم لأخبرهم بإمکانها لا بإنزال الصّاعقة علیهم لا سیّما بعد ملاحظة قوله تعالی: وَ أَمَّا السَّائِلَ فَلا تَنْهَرْ

[الضحی: ۱۰] و قوله تعالی حکایة عنهم: ادْعُ لَنا رَبَّکَ بِما عَهِدَ عِنْدَکَ لَئِنْ کَشَفْتَ عَنَّا الرِّجْزَ لَنُؤْمِنَنَّ لَکَ وَ لَنُرْسِلَنَّ مَعَکَ بَنِی إِسْرائِیلَ فَلَمَّا کَشَفْنا عَنْهُمُ الرِّجْزَ إِلی أَجَلٍ هُمْ بالِغُوهُ إِذا هُمْ یَنْکُثُونَ فَانْتَقَمْنا مِنْهُمْ

[الأعراف: ۱۳۴- ۱۳۶] فإنهم علّقوا إیمانهم علی کشف الرجز عنهم و هو أمر ممکن الوقوع، لذا کان الانتقام منهم بعد کشفه عنهم و هذا بخلاف الآیة، فإن الصّاعقة نزلت علیهم بمجرد أنهم طلبوا رؤیته، فلو کانت رؤیته ممکنة لأجابهم إلی طلبهم فإن نکثوا بعد ذلک کانوا مستحقّین لإنزال الصّاعقة علیهم، کما کان الحال فی کشف الرجز عنهم و من حیث أنهم استحقوا العذاب لأنهم طلبوا الرؤیة التی علّقوا علیها إیمانهم فلم یجبهم إلیه، و أجابهم إلی کشف الرجز الذی علّقوا إیمانهم علیه علمنا أن الأول و هو الرؤیة ممتنعة و أن الثانی و هو

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۲۱

کشف الرجز أمر ممکن الوقوع لذا استحق الفریق الثانی الانتقام بنکثه و الفریق الأول بسؤاله.

الخلاصة فی آیة لن ترانی

و الخلاصة إن قوم موسی علیه السّلام لما سألوا أولا أن یکلّمهم اللّه تعالی و أجاب اللّه تعالی مسألتهم تکرما منه و منّة علیهم فازداد طمعهم و جرّهم إلی أن یسألوا أکبر من ذلک و هو رؤیته تعالی فمنعهم موسی عن ذلک و نهاهم عنه، و یدلّ علیه ما ورد فی سبب نزول الآیة و سیاق قوله تعالی: إِذْ قُلْتُمْ یا مُوسی لَنْ نُؤْمِنَ لَکَ حَتَّی نَرَی اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْکُمُ الصَّاعِقَةُ وَ أَنْتُمْ تَنْظُرُونَ

[البقرة: ۵۵] مع قوله تعالی: أَ تُهْلِکُنا بِما فَعَلَ السُّفَهاءُ مِنَّا

[الأعراف: ۱۵۵].

و حینئذ فلیس من المعقول أن یعذّب اللّه تعالی أمّة علّقت إیمانها علی أمر ممکن الوقوع و لو فی الآخرة و سألوا الهدایة من نبیّهم علیهم السّلام بعد حصوله فلم یجبهم إلیه، بل أنزل علیهم العذاب، أللّهم إلّا إذا کان سؤالهم متعلّقا بطلب ظلم عظیم و أمر غیر ممکن فی نفسه إطلاقا، لذلک استحقّوا العذاب علی مجرد طلبه کما یدلّ علیه قوله تعالی: فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ

[النساء: ۱۵۳].

رابعا: قوله: «إنه تعالی علّق الرؤیة علی استقرار الجبل و هو ممکن فی نفسه».

فیقال فیه: إن المعلّق علیه لم یکن الجبل فی نفسه و إنّما علّق الرؤیة علی عدم استقرار المعلّق علیه و هو الجبل فی ذلک الحال بقوله تعالی: فَلَمَّا تَجَلَّی رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَکًّا

[الأعراف: ۱۴۳] أی جعله مستویا و الأرض علی أحد الأقوال، أو أنه ساخ فی الأرض حتی فنی عن الحسن، أو أنه صار ترابا کما عن ابن عباس، أو صار قطعا قطعا.

و أیّا کان فلم یتحقق إمکان الاستقرار فی الجبل الّذی علّق الرؤیة علی استقراره، فإذا کان هذا ما تراه فی حال الجبل فأی استقرار یتصور فیه حتّی یزعم هذا أنّه ممکن الاستقرار، لا سیّما بعد ملاحظة قوله تعالی: لَنْ تَرانِی وَ لکِنِ انْظُرْ إِلَی الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ

و قوله تعالی: جَعَلَهُ دَکًّا

فإنه یفید تعلیقه الرؤیة علی أمر

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۲۲

غیر ممکن الاستقرار، فتعلیل وقوع الرؤیة باستقرار الجبل محال، و المعلّق علی المحال محال، فإذا ثبت لدیک أن المعلّق علیه لم یقع لاستحالته فی ذلک الحال ثبت أن المعلّق لم یقع لاستحالته هو الآخر.

خامسا: قوله: «و أیضا صح عن النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم».

فیقال فیه: إن صحیحه غیر صحیح و فاسد، بل هو کذب و افتراء علی سیّد الأنبیاء صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و ما کان رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لیخالف کتاب اللّه فی شیء مطلقا أبدا، و أنت تری صریح القرآن دالّا علی عدم الجواز إطلاقا، فإذا کان لا یسلم من افتراء هذا الرجل خاتم الأنبیاء صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فکیف ترجو أن یسلم الشیعة من کذبه و افترائه.

النظر لیس بمعنی الرؤیة مطلقا

سادسا: قوله: «وجوه یومئذ ناضرة إلی ربها ناظرة».

فیقال فیه: إن النظر لیس بمعنی الرؤیة مطلقا کما توهمه الخصوم بل بینهما عموم و خصوص من وجه، و ذلک فإن النظر یثبت عند انتفاء الرؤیة فتقول نظرت إلی الهلال فلم أره، و تثبت الرؤیة عند انتفاء النظر فتقول فی اللّه رأی و لا تقول نظر، و تأتی الرؤیة عقیب النظر فتقول نظرت فرأیت، و یکون النظر وصلة للرؤیة فتقول أنظر لعلک تری، و یکون غایة فی الرؤیة فتقول ما زلت أنظر حتی رأیت، فمن أین علم الخصم أن النظر بمعنی الرؤیة مطلقا حتی یحتج به علی إثبات مبتغاه و هو أخص من المدّعی من وجه و أعم منه من وجه آخر، فالنسبة بین النظر و الرؤیة کالنسبة بین الأبیض و الإنسان لا یدل أحدهما علی إرادة الآخر عند الإطلاق کما لا یخفی علی أولی الألباب، و أما قوله: (و النظر المتعدی- بإلی- بمعنی الرؤیة) ففاسد و هو من أقبحه من وجهین.

الأول: عدم وروده فی اللّغة فیکون القول به تعصبا و عنادا.

الثانی: منقوض بقوله تعالی: وَ تَراهُمْ یَنْظُرُونَ إِلَیْکَ وَ هُمْ لا یُبْصِرُونَ

[الأعراف: ۱۹۸] فکیف یصح ما زعمه الخصم من أن النّظر المتعدّی بإلی بمعنی الرؤیة و القرآن العربی یبطله و یحکم بکذبه.

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۲۳

سابعا: قوله: «أما العقل فهو إنّا نری الأعراض کالألوان».

فیقال فیه: یرید الآلوسی بهذا التقریر من رؤیته للأعراض و الألوان و الأجسام و أمثال ذلک أن یثبت رؤیته للّه الّذی هو لیس بجسم و لا- جوهر و لا- عرض و لا- لون و لا- یشبهه شیء، و لیس فی جهة و لا- فی محلّ لیجری علیه ما یجری علی الآخرین من المخلوقین فیمکن رؤیة، أللّهم إلّا أن یزعم الخصوم أن إلههم الّذی عکفوا علی عبادته کواحد من هذه الموجودات فیرونه بباصرة أعینهم، و لا شک فی أن قیاسهم لواجب الوجود بالذات الّذی لیس له حدّ محدود و لا أمد ممدود علی الممکنات الموجودة من أقبح القیاس و أشدّه فسادا، بل لا یصح أن یقول به أهل القیاس لعدم وجود المشابهة بین الخالق و المخلوق فی شیء: لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ وَ هُوَ السَّمِیعُ الْبَصِیرُ

[الشوری: ۱۱] و یحسن بنا أن نذکر لک تقریره لتعرف بذلک ارتباکه و عجزه، و أن ما خاله دلیلا عقلیا علی صحة مذهبه لم یکن إلّا من الشواهد علی هذیانه.

أما قوله: «و ذلک الأمر المتعلّق للرؤیة إما الوجود أو الحدوث أو الإمکان، و الأخیران عدمیان لا یصلحان لتعلّق الرؤیة بهما، فلم یبق إلّا الوجود و هو مشترک بین الواجب و الممکنات فیجوز رؤیته».

فیقال فیه: بربک قل لی أیها العاقل هل تری هناک مناسبة بین مقدمات کلامه و بین النتیجة التی یقول فیها: (فیجوز رؤیته) و أی شکل هذا یا تری من أشکال الأقیسة المنطقیة حتّی تکون نتیجة ذلک الشکل جواز رؤیته؟ و ما هی الصلة بین قوله: فلم یبق إلّا الوجود، و بین قوله: فیجوز رؤیته، فإن رؤیة وجود الممکنات غیر رؤیته تعالی بوجوده الخاص الّذی هو عین ذاته.

ثم إنه إن أراد من رؤیـة الوجود المطلق أو مطلق الوجود و هو الّـذی قـال فیه إن المراد بالوجود مفهوم الوجود أن رؤیـة مطلق الوجود تکون رؤیة له فهو بأقصی مراتب السقوط.

أما أولا: فلأن رؤیـة مطلق الوجود فمع کونه مفهوما منتزعا لیس له فی الخارج صورة و لا یمکن رؤیته بالعیان و الحسّ، و لا النظر إلیه بالبصر، و لا یمکن

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۲۴

تعلّق الرؤیـة به بالمرّة، و إنما المتعلّق به الرؤیة هی الموجودات الخارجیة التی هی من أفراد ذلک المفهوم؛ أعنی کلّی الوجود الصّادق علی کـلّ موجود منهـا، المتشـخصة فی کون الوجود بخصوصـیاتها، و الوجود من حیث هو لاـ یمکن أن یری بباصـرة العین أبـدا، فإن کلامنـا کـان فی رؤیـة اللّـه تعـالی بوجـوده الخـاص الّـذی هـو عیـن حقیقته و کنهه و مـا هـو إنیّته فی کـون الوجـود کرؤیـة غیره من الموجودات الممکنة، و لم یکن الکلام فی رؤیة مطلق الوجود علی فرض إمکان رؤیته فإنه خارج موضوعا عن محلّ النزاع، فما زعمه الخصم من إمکان رؤیـة مطلق الوجود المسـتحیل لإثبات رؤیـة اللّه المسـتحیل هو الآخر عقلا من أوضـح الـدلیل علی خبطه و خلطه و خروجه عن الموضوع، و الخروج عن الموضوع آیة الهزیمة و ملجأ الهارب.

ثانیا: رؤیة المطلق علی فرض إمکانه لا یکون من الرؤیة لأفراده الخاصة و مصادیقه الجزئیة الخارجیة، بل رؤیة المطلق من کلّ شیء لو أمکن لا یکون من الرؤیة لأفراده فی شیء إطلاقا.

و لنفرض- و فرض المحـال لیس بمحـال کما یقال- إنه یمکن رؤیـة مطلق الحیوان إلّا أن رؤیته لا تکون رؤیـة للإنسان، أو أنه یمکن رؤیـة مطلق الإنسان إلّا أن رؤیته لا تکون رؤیـة أفراده کزید و خالد و غیرهما من أفراده فی الخارج، بل رؤیة بعضـها لا تکون للبعض الآخر، و هذا فی البداهة إلی درجة لا یشک فیه أی إنسان له عقل.

و الآلوسـی لمـا تفطن إلی فساد هـذا القول و أنه مما یأباه العقل و العقلاء و لا یقرره إلّا المصاب فی عقله قال: (و بالجملـة إن المعتمد فی مسألـة الرؤیـة هو الإجمـاع) فأبطـل بقوله هـذا جمیع مـا جاء به أولا و آخرا من الباطل لإثبات مـذهبه، ولیته تفطن إلی أن الإجماع الّـذی ادّعاه هنا لإثبات رؤیـة اللّه أشـدّ سـقوطا و فسادا من تلک المزاعم الفاسـدة، و ذلک لأن الإجماع لو سـلّمنا جدلا وجوده فهو لا قیمة له فی أمثال هذه المسائل العقلیة، لا سیّما أنّ العقل حاکم جزما بامتناع رؤیته، و القرآن صریح فی امتناعه و أن طالب رؤیته ظالم مستحق لإنزال الصّاعقة علیه کما

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۲۵

مرّت الإشارة إلیه فی قصة قوم موسی علیه السّلام و لیس استحالة رؤیته عنده بأقل من استحالة وجود شریک الباری.

الإجماع الّذی ادعاه الآلوسی علی الرؤیة

ثم إنّا نقول للآلوسی: إن الإجماع المدّعی علی إثبات رؤیة اللّه فاسد من وجود:

الأول: إننا لم نر فیما نعلم أن واحدا من سـلفه ادعی الإجماع علی مثل هذه المسألة التی قام النزاع فیها بین الأمة علی ساق، و حینئذ فلا نشک فی أن ذلک من مخترعاته و اختلاقه فالرجل لمّا أفلس من الحجّة و لم یظفر بالسـند و عجز عن إقامة الدلیل العلمی علی إثباتها ادعی إجماع الأمـة علی ذلک لیغری العامـة فیقول إن مثل هـذه المسألـة التی یأباها العقل و الـدین و ما لا تسـنده الأدلة المنطقیة ثابتة بإجماع المسلمین بهتانا و زورا.

الثانی: إن أراد بإجماع الأمـة أن الأمة جمیعا من أهل السـنّة و الشـیعة أجمعوا علی رؤیة ففاسد جدا، لأن جمیع الشـیعة و کافة المعتزلة من أهل السـنّة علی خلاف ذلک، و إن أراد به إجماع المتقدمین فی عصـر الصّـحابة فأقبح فسادا من سابقه، و ذلک لأن مسألة إمکان الرؤیـة من معتقـدات الأشـعری و أتباعه، و لیس هو من الصّـحابة و لم یکن فی عصـرهم و علی فرض التسـلیم جـدلا فهو من الإجماع

المنقول، و قد انفرد بنقله هذا الآلوسی وحده و المنقول فی نفسه غیر مقبول فکیف إذا کان الناقل له خائنا کاذبا.

الثالث: إن هذا الإجماع المزعوم لو کان محصلا لما نهض دلیلا فی مثل هذه المسألة و غیرها مما هو من أظهر مصادیق حکم العقل المؤید بحکم الکتاب الحاکم بفساده.

الرابع: کان علی الآلوسی أن ینقل لنا ذلک الإجماع بأسانید تفید العلم کما هو شریطة نقل الإجماع عند علماء الأصول من الفریقین، و من حیث أنه أهمل ذلک و لم یأت علی ذکره علمنا بطلانه.

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۲۶

الخامس: إن أراد بالإجماع الأشاعرة وحدهم ففاسد أیضا، لأنه لا أثر لإجماعهم و لا حجّة فیه علی شیء إطلاقا فلا یکون دلیلا منطقیا له حجیّته لأن الخصم لا یکون حکما، و ما تفرّد به لا یکون حجّة علی خصمه المخالف له فی الرأی و المبدأ.

ثامنا: قوله: «و أنکر جمیع الشیعة رؤیة الإله إلّا المجسّمة منهم».

فیقال فیه: أولا: إن الظاهر من مقال هذا الخصم إن القول برؤیة اللّه ملازم للقول بتجسیمه، فکلّ من قال بإمکان رؤیته قال بتجسیمه و أن له أبعادا من الطول و العرض و العمق، و علیه یکون الآلوسی مجسّما للإله فی دعوی رؤیته.

ثانیا: لیس فی الشیعة من یقول بتجسیم الإله إطلاقا، بل یعتقدون کما مرّ أنه لیس بجسم، و إنما قال بتجسیمه خصوم الشیعة و أعداؤها الّذین قالوا إنه جالس علی العرش کجلوسهم علی الأرض کما ألمعنا.

ثم إن إنکار رؤیته تعالی لیس من خواص الشیعة وحدهم، بل أنکر ذلک کافة أهل العقل و علی هذا الإنکار جمیع الفلاسفة و المتکلمین و المعتزلة من أهل السنّة، و لم یخالف فی ذلک إلّا الأشاعرة کما یجد ذلک کلّ من راجع کلماتهم فی هذا الباب من کتب الفلسفة و الکلام.

تاسعا: قوله: «و عقیدتهم هذه مخالفة للکتاب و العترة».

فیقال فیه: إنما خالف الکتاب و العترة فی عقیدته و سائر أقواله و أعماله هو و غیره من المنحرفین عن الثقلین کتاب اللّه و عترة النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أهل بیته علیهم السّلام الّذین قالوا إنّ اللّه یدا و رجلا و ساقا و أعضاء و جوارح، و أنّه ینزل فی کلّ لیلة جمعة علی حمار فی صورة شاب أمرد و ینادی إلی الصباح: هل من مستغفر هل من تائب، أما خصوم الآلوسی فیعتقدون فی اللّه تعالی أنه لیس کمثله شیء، و هو خالق کلّ شیء، و لا تدرکه الأبصار و هو یدرک الأبصار و هو اللّطیف الخبیر، لا إله إلّا هو ربّ العالمین، و قد أدلینا علیک فیما مرّ فساد احتجاجه بآیة: وُجُوهٌ یَوْمَئِذٍ ناضِرَةٌ

علی رؤیته، و أن الآیة صریحة فی المنع لا سیّما بلحاظ حکم العقل القاطع بامتناع رؤیته.

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۲۷

ما قاله فی آیة أنهم عن ربهم یومئذ لمحجوبون

عاشرا: قوله: «و یدل علی ذلک قوله تعالی فی حقّ الکافرین: إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ یَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ

.فیقال فیه: أولا: إنه أخص من المدّعی فلا یجوز جعله دلیلا علی صحة الدعوی.

ثانیا: لا دلالة فیه علی جواز رؤیة اللّه، إذ لا ربط بین کون الکافرین محجوبین عن رحمة ربهم- کما هو مفاد الآیة- و بین رؤیة المؤمنین له فی القیامة الخارج عن منطوقها.

و کم من فرق بین کون الکافرین محجوبین عن رحمة ربهم لکفرهم کما تدل علیه الآیة و بین رؤیة المؤمنین له تعالی، فإن هذا الأخیر لا یفهم من الآیة و لا تفیده فکیف یصح أن یستدلّ بها علیه، و هی لا تلوح منها علیه لائحة و لا تشم منها رائحة.

فالآلوسی لم یزل یأتی بآیات لا علاقة لها بمحلّ النزاع و لا صلة بینها و بینه فیحتج بها فی غیر موردها، و یعرف ذلک کلّ من اطلع

علی کتابه و قرأ ما فیه، و ما أورده هنا من الآیات شاهد عدل علی ما نقول.

الشیعة لا یستندون فی إنکار رؤیة اللّه إلی الاستبعاد

الحادی عشر: قوله: «مع أن متمسک هؤلاء المنکرین فی نفی الرؤیة لیس إلّا الاستبعاد، و غایة سوء الأدب لمن یؤول آیات الکتاب بمجرد استبعاد عقله الناقص، و یصرفها عن الظاهر و لا یتفکر و لا یتأمل فی معانیها فیه».

فیقال فیه: إنما یرکن إلی الاستبعاد الناشئ عن عقله الناقص و فهمه القاصر و عن سوء تفکیره هو هذا الخصم الّذی أفلس من کلّ حجّة، وفاته کلّ سند علی إثبات مدعیاته، ثم إذا کان هناک من یصرف الآیات عن ظواهرها و لا یلتزم بوجه دلالتها، و یؤولها حسبما یهوی من دون تفکیر و لا تأمل فی معانیها، فأساء إلی

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۲۸

القرآن إساءة یستمر شؤمها سرمدا فهو صاحب الکتاب من خصماء الشیعة و أعدائها الّذین یصرفون محکمات الکتاب عن وجه دلالتها، و یأخذون فی تأویلها بما یوافق أهواءهم و أذواقهم، و حسبک شاهدا علی صدق ما نقول ما جاء به فی کتابه من المزاعم التی یتبرأ منها الدین، و ینبذها کلّ ذی عقل سلیم بل الفطرة البشریة تأباها کلّ الإباء و تضربها بید عنیفة فی وجهه.

ما قاله الآلوسی فی آیة لا تدرکه الأبصار

الثانی عشر: قوله: «و فی آیة لا تدرکه الأبصار نفی للإدراک الّذی بمعنی الإحاطة فی اللّغة لا نفی الرؤیة».

فیقال فیه: لیس الإدراک بالبصر لغة بمعنی الإحاطة بجوانب المرئی- کما یزعم الخصم- و إنما أصل معناه کما نصّ علیه أهل اللّغة بمعنی النیل و الوصول، و لکن لیس فی هذا ما یدل علی أن الإدراک بالبصر المنفی فی صریح الآیة بمعنی الرؤیة علی وجه الإحاطة بجوانب المرئی، کما یقول الآلوسی الّذی تلقی هذا و نحوه من المتقدمین علیه دون أن یتفطن إلی وضوح بطلانه، و ذلک لأن الإدراک بالبصر المنفی فی الآیة هو عین الرؤیة بالبصر و لا یغایره إلّا لفظا فهما واحدا مفهوما و معنی.

الثالث عشر: قوله: «فهما متباینان فی الحقیقة و بملاحظة إسناده إلی الأبصار صار بوجه أخص منها».

فیقال فیه: إنه إن أراد أن الإدراک بالبصر المنفی فی الآیة مباین للرؤیة بالبصر فقد عرفت فساده، علی أن البصر جسم کثیف محدود فلیس من الممکن المعقول أن یری اللّطیف الّذی لیس له حدّ، فقوله تعالی و هو اللّطیف الخبیر آیة ثانیة علی أنه لا تراه العیون الکثیفة.

و إن أراد أنهما متباینان فی نفسیهما فمع خروج ذلک عن مورد الآیة فاسد أیضا، لأن النسبة بینهما أیضا عموم و خصوص من وجه لا نسبة التباین، فالمتنازع فیه أن الإدراک بالبصر الّذی هو المنفی فی صریح الآیة هو الرؤیة بالبصر أولا لا

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۲۹

أن الإدراک هو بمعنی الرؤیة أولا، و قد عرفت أن الموجود فی لغة العرب أن الإدراک بالبصر عین الرؤیة بالبصر لا غیر.

الرابع عشر: قوله: «فنفی أحد المتباینین لا یستلزم نفی الآخر» فیرد علیه.

أولا: بالتناقض بقوله: (و بملاحظة إسناده إلی الأبصار صار بوجه أخص منها) و ذلک لأن النسبة بینهما مع إسناده إلی الأبصار المنفی بذلک الإسناد فی صریح الآیة عموم و خصوص من وجه لا تباین، فکیف یزعم هذا المتناقض أن نفی أحد المتباینین فی المقام لا یستلزم نفی الآخر، فی حین أن النسبة بینهما عموم من وجه علی حدّ زعمه الآخر.

ثانیا: لما عرفت أنهما متساویان بالإسناد إلی البصر فی المعنی فنفی أحد المتساویین یستلزم نفی الآخر قطعا. فکلّ ما لیس بإنسان لیس بناطق، فنفی الإدراک بالبصر المنفی عنه تعالی فی الآیة نفی لرؤیته بالبصر.

الخامس عشر: قوله: «و کذا نفی الأخص لا یستلزم نفی الأعم».

فیقال فیه: لیست النسبة بینهما عموما و خصوصا مطلقا لما تقدم ذکره من أن النسبة بینهما بالإسناد إلیه تساو، و الغریب فی تناقضه أنک تراه تارة یقول إن بینهما تباینا، و مرة یقول و بملاحظة إسناده إلی الأبصار صار بوجه أخصّ، و أخری یقول کما هنا و کذا نفی الأخص لا یستلزم نفی الأعم فأثبت أن بینهما عموما و خصوصا مطلقا، و لو لم یکن منه إلّا هذا التناقض لأغنانا عن بطلان مزاعمه.

السادس عشر: قوله: «أما ما یرادف العلم فهو المصطلح لا غیر لأن الإدراک بمعنی العلم و الإحساس لیس فی اللّغة».

فیقال فیه: إن أراد من نفی کون الإدراک فی اللّغة بمعنی العلم و الإحساس عدم کونهما مشمولین لمفهوم الإدراک فالمنع فیه أظهر من أن یخفی لصدق الإدراک علی العلم و الإحساس، و إن أراد عدم تفسیر أهل اللّغة ذلک بهما و إن کان ذلک التفسیر صادقا علیهما فلا یفیده شیئا، لأن الظاهر من حال اللّغویین أنهم یضعون بعض الألفاظ لمعان کلیة و مفاهیم عامة صادقة علی أفرادها من غیر أن

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۳۰

یتعرضوا لتفاصیل الأفراد التی تنطبق علیها تلک المفاهیم الکلیة عند الوضع، بل یکفی عندهم فی الوضع أن تکون تلک الأفراد مصادیق لبعض تلک المعانی علی وجه یصح أن یحکم علیها بذلک، و هذا واضح عند من یفهم لغة العرب و یعرف معانی ألفاظها و کیفیة وضعها و موارد استعمالاتها.

السابع عشر: قوله: «و بالإجماع یجوز رؤیة الجن و الشیطان».

فیقال فیه: لو فرضنا جدلا صدق الآلوسی فی جواز رؤیة الجن و الشیطان و فرضنا قیام الإجماع علیه کلّ ذلک من باب التساهل معه و لکن أین الدلیل فیه علی جواز رؤیة اللّه تعالی الذی ثبت امتناعها إطلاقا بالعقل و النقل، و أی ربط یا تری بین جواز رؤیة الشیطان و الجن- کما یزعم الخصم- لو سلّمناه و بین رؤیته تعالی، و ما هی المناسبة بینهما لیکون الدلیل علی إثبات أحدهما دلیلا علی إثبات الآخر، و کم من فرق بین اللّه و بین الجنّ و الشیطان، و أیهما الأصل فی قیاس الآلوسی و أیهما الفرع، و ما هو وجه الشبه بینهما و بینه تعالی حتی یکون قیام الإجماع المدّعی فی قول الآلوسی علی جواز رؤیتها قیاسا علی جواز رؤیة اللّه تعالی، ألم یکن الأولی بالآلوسی أن یکفّ عن إیراد أمثال هذه المزاعم الباطلة و الآراء المضحکة التی أسقط من أجلها نفسه فی نظر قراء کتابه، و الأطم من ذلک أن یدّعی الإجماع علیه.

الثامن عشر: قوله: «و من طریق العترة، فلما رواه ابن بابویه من جواز رؤیة اللّه».

فیقال فیه: إن هذا الافتراء لیس بأول مفتریات الآلوسی علی أئمة الشیعة، فإنه لم یزل یعزو إلیهم الأکاذیب ترویجا لخباله و تمشیة لهناته، فهو إذ یکذب علیهم و ینسب إلیهم الباطل لا یعتمد إلّا علی ما خطّه له سلفه من الکذب علیهم و کم فیهم من کذّب علی النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فنسب إلیه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم الأحادیث انتصارا للمذهب و تصحیحا لما ارتکبوه من المخالفة لقوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و فعله و تقریره، و لیت الآلوسی علم أن أهل البیت علیهم السّلام أعلی کعبا و أجلّ قدرا، و هم أعدال کتاب اللّه و حملة علم رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم من أن یخالفوا القرآن فی شیء و هم لا یفارقونه أبدا، فلا

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۳۱

یصح فی حال نسبة ذلک الباطل إلیهم و هم أعرف الناس بآیاته، و أعلمهم بمتشابهه و محکمه و ناسخه و منسوخه.

بعثة الأنبیاء علیهم السّلام واجبة

قال الآلوسی ص: (۷۰): «اعلم أن الشیعة یعتقدون أن بعثة الأنبیاء علیهم السّلام واجبة علی اللّه و لا یلیق ذلک بمرتبة الربوبیة فإن اللّه هو الحاکم الموجب، فمن یحکم علیه بوجوب شیء نعم بعثة الأنبیاء علیهم السّلام و تکلیف العباد واقع حتما و لکن بمحض فضله، و

لو کانت بعثة الأنبیاء علیهم السّلام واجبة علیه لم یمنن ببعثهم فی کثیر من الآیات» ثم أورد جملة من الآیات علی عادته فی سردها علی غیر هدی، و ستقف أخیرا علی مخالفة ذلک لما تقول به الشیعة.

المؤلف: إن مذهب الشیعة أن اللّه تعالی لا یفعل القبیح و لا یخلّ بالواجب، و أن جمیع أفعاله حکم و صواب، و أن ما یجب علیه یفعله، و قد مرّ علیک معنی هذا الوجوب، و أنه کتبه علی نفسه بنفسه لا أن غیره أوجبه و کتبه علیه، و خالفهم خصومهم فی ذلک، فقالوا: لا یفعل القبیح لأنه لا قبح منه، و لا یفعل الواجب لأنه لا واجب علیه، لذا تراهم أسندوا إلی اللّه تعالی جمیع أفعال العباد الواقعة فی کون الوجود من الکفور و الفجور و الشرور و العهور علی أساس أنه لا یقبّح منه فعل شیء منها إطلاقا.

فالآلوسی یری أن هذا یلیق بمقام الربوبیة و یلیق به- و العیاذ باللّه- فعل الشرک و اللّواط و شرب الخمر و الزنا و السّرقة و کل أنواع الفسق و الشرور و أنها مرادة له، و لکنه یری أنه لا یلیق به تعالی علی أساس منه، و کرمه و لطفه بعباده أن یوجب علی نفسه بنفسه أشیاء بمقتضی حکمته لأنه حکیم لا یفعل إلّا عن حکمة و مصلحة کبیرة لعباده کما تقول الشیعة، و قد مرّ علیک برهانه من کتاب اللّه و منطق العقل، فالآلوسی خالف آیة: کَتَبَ رَبُّکُمْ عَلی نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ

و آیة: قُلْ لِلَّهِ کَتَبَ عَلی نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ

و غیرهما من الآیات، فنسب إلیه تعالی جمیع معاصیه و آثامه، فهو یری أن من الرحمة أن یترک اللّه عباده المنتشرین فی الأقطار و الأمصار

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۳۲

تأخذ فی شعاب الجهل و تسلک أودیة الضلال مع ما هم علیه من حبّ الأثرة و الأطماع و الظلم و الجور و لا یرسل إلیهم من یهدیهم إلی سبیل الرشاد و یبیّن لهم طرق السّعادة و الهلاک، و لا یری خصومنا أن هذا هو عین الفساد الّذی نفاه عن نفسه القدسیة و تسامی عنه فی کثیر من آیاته.

ما زعمه من حتمیة بعثة الأنبیاء علیهم السّلام لیس بحتمی علی مذهبه

ثانیا: قوله: «نعم بعثة الأنبیاء علیهم السّلام و تکلیف العباد واقع حتما».

فیقال فیه: إنه إذا کان لا واجب علیه فکیف یا تری یکون ذلک حتما علیه؟

أم کیف یقع ذلک و الشیء ما لم یجب لم یوجد؟ و من أین علم الآلوسی أنه واقع و هو یعتقد أنه لا واجب علیه؟ فهذا الحتم المزعوم فی قوله أیضا غیر واجب و لا یحصل القطع به إطلاقا.

لا یخلو عصر من نبیّ أو إمام

قال الآلوسی ص: (۷۱): «إن الإمامیة لا بد عندهم ألّا یخلو زمان من نبیّ أو وصی قائم مقامه، و هم یعتبرون بعث النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أو نصب الوصیّ واجبا علی اللّه، و عقیدتهم هذه مخالفة للکتاب و العترة».

المؤلف: قد عرفت مما تقدم ذکره أن إعتقاد الشیعة فی بعثة الأنبیاء و إرسال الرسل علیهم السّلام هو عین ما قاله اللّه تعالی فی کتابه من إیجابه ذلک علی نفسه المقدسة، و قول هذا الخصم: (و عندهم لا بد ألّا یخلو زمان من نبیّ) کذب و انتحال لا أصل له: قَدْ خابَ مَنِ افْتَری

[طه: ۷].

فالشیعة یعتقدون بوجوب الإمامة علی اللّه تعالی فی کلّ زمان لأنه من الرحمة و قد کتبها تعالی علی نفسه، و لأنه من الهدی و قد کتبه أیضا علی ذاته المقدسة، و خالف الآلوسی قول اللّه فی القرآن و تمسّک بآراء أناس لم یتفقهوا فی الدین و لم یعرفوا أصوله و لا

فروعه فقلدهم فی کافة مزاعمهم تقلیدا أعمی، و هذا التقلید لهم فی اللّفظ و المعنی لا یلیق بالباحث الّذی یرید الوقوف علی الحقائق، و لا یجوز له أن یلقی نفسه فی أحضان هذا تارة و فی غیره أخری و یلتحق بتلفیقاتهم.

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۳۳

ما قاله فی أفضلیة الأنبیاء علیهم السّلام من جمیع خلق اللّه

قال الآلوسی ص: (۷۱): «إن الأنبیاء أفضل من جمیع خلق اللّه ... و هذا هو مذهب أهل الحق و جمیع فرق الإسلام إلّا المعتزلة فی الملائکة المقرّبین، و الإمامیة فی الأئمة الأطهار، و لهم فی ذلک تنازع و تخالف، و أکثرهم أجمعوا علی أن الأمیر أفضل من غیر أولی العزم، و لیس بأفضل من خاتم النبیّین، و أما غیره من سائر أولی العزم فقد توقف فیه بعضهم کابن المطهر، و یعتقد بعضهم أنه مساو لهم.

ثم أورد روایة و عزاها إلی الکلینی (رض) و فیها الحکم بضلالة من قال بأفضلیة الأئمة من الأنبیاء علیهم السّلام.

و قال: «و القرآن یدل علی أن جمیع الأنبیاء أفضل من جمیع العالم، و العقل یدل صریحا علی أن جعل النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم واجب الإطاعة و حاکما علی الإطلاق و الإمام نائبا و تابعا له لا یعقل بدون أفضلیة النبیّ علیه و لمّا کان هذا المعنی موجودا فی حقّ کلّ نبیّ و مفقودا فی حقّ کلّ إمام لم یکن إمام أفضل من نبیّ أصلا بل یستحیل، لأن النبیّ متوسط بین العبد و الرب فی إیصال الفیضان إلیهم، فمن یستفیض منه لو کان أفضل منه أو مساو له لزم أن یکون أرفع منه فی إیصال الفیض، و متمسک الإمامیة فی هذا الباب عدّة شبهات واهیة ناشئة من عدة أخبار أثبتها متقدموهم فحکموا بموجبها.

ثم أخذ یکثر من الکلام و یزعم معارضة أخبار الإمامیة بعضها لبعض، إلی أن قال: «و لنذکر شبهاتهم و نبیّن عدم دلالتها».

الأولی: أن الأئمة کانوا أزید من الأنبیاء علیهم السّلام علما فکانوا أفضل منهم رتبة، لأن اللّه تعالی یقول: هَلْ یَسْتَوِی الَّذِینَ یَعْلَمُونَ وَ الَّذِینَ لا یَعْلَمُونَ

[الزمر:

۹] و قد روی الراوندی عن الصّادق علیه السّلام قال: إنّ اللّه فضّل أولی العزم من الرسل

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۳۴

علی الأنبیاء بالعلم فورثنا علمهم، ففضلنا علیهم بعلم رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم مما لا یعلمون و علمنا علم رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و الجواب عن هذه الشبهة: بأن هذا الخبر بعد تسلیم صحته یدل علی زیادة الأئمة فی العلم و استیعابهم علوم المرسلین، لأن المتأخر یکون مطّلعا علی علوم المتقدم و ناظرا فیه فیحیط بعلمه بخلاف المعاصر و المتقدم، فإن لا یمکن له ذلک.

ثم مثل بأئمة النحو من المتقدمین منهم و المتأخرین، و أن وقوف المتقدم فی البابین علی العلمین بالأصالة فضیلة لا یسبقها من تأخر عنهما سلمنا، و لکن لا یلزم کثرة العلم الثواب، و مدار الفضل عند اللّه علی کثرة الثواب لا علی کثرة العلم، و إلّا فیلزم تفضیل الخضر علی موسی علیه السّلام و هو خلاف الإجماع، و الدلیل علی هذا المدّعی أن کل نبیّ لو لم یکن العلم الّذی علیه مدار الإعتقاد و العمل حاصلا له بوجه أتم کیف یخرج عن عهدة التبلیغ، و مع قطع النظر عن هذه الأمور کلّها لا یذهب علیک من الخلل و الفساد فی الخبر، فإن توریث الأئمة علم الأنبیاء علیهم السّلام و تفضیلهم علیهم بذلک التوریث کما ذکر فیها یلزم منه أن یکون الأئمة أفضل من نبیّنا صلّی اللّه علیه و آله و سلّم إذ وجه التوریث و هو توریث العلم ثابت هاهنا و هو فاسد البتة بالإجماع».

أمیر المؤمنین علیّ بن أبی طالب علیه السّلام أفضل من جمیع الأنبیاء علیهم السّلام

المؤلف: أولا: قوله: «و لکنهم أجمعوا علی أن الأمیر أفضل من غیر أولی العزم».

فیقال فیه: قد أدلینا علیک فیما مرّ أنّ علیّا أمیر المؤمنین علیه السّلام أفضل من جمیع الأنبیاء و المرسلین علیهم السّلام إلّا خاتم النبیّین محمّدا صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بنص آیة المباهلة، و نصّ الحدیث المقبول عند الفریقین الّذی لا یشک فیه إلّا آثم قلبه، و أما ما علیه أهل السّقیفة و أتباعهم فإنهم یفضلون المستخلفین بعد رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم علی من فضّله اللّه تعالی علی جمیع الأنبیاء علیهم السّلام.

کأنهم یرون أنفسهم أعلم من اللّه بالأفضل عنده، فأیهما یا تری أهدی سبیلا الّذین اتّبعوا کتاب اللّه و عملوا بنصوص آیاته و نیّر بیّناته و تلوا نصوص نبیّهم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم مقتفین فی ذلک أثره- و هم الشیعة الإثنا عشریة- أم الّذین ضربوا الکتاب عرض

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۳۵

الجدار و أسقطوه من الحساب، ففضلوا الآخرین علیه و رفضوا قول رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فی تفضیله علی الأنبیاء علیهم السّلام فضلا عن الخلفاء (رض) و لم یقبلوا قوله بل تمسّکوا بقول غیر اللّه و غیر رسوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم من أفراد الناس فی المجالات کلّها، و مع ذلک لا یقبل الآلوسی إحتجاج أهل الحق بتصریح القرآن و النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بأفضلیة علیّ من الأنبیاء علیهم السّلام فضلا عن هؤلاء مع أنه أحادیث أئمته:

یأبی الفتی إلّا إتّباع الهوی و منهج الحقّ له واضح

الأئمة من البیت النبویّ علیهم السّلام أفضل من جمیع الأنبیاء علیهم السّلام ما عدا رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم

أما غیر أمیر المؤمنین علیه السّلام من أئمة البیت علیهم السّلام فهم أفضل من جمیع الأنبیاء علیهم السّلام إلّا جدّهم رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و ذلک بدلیل قوله تعالی لخلیله إبراهیم علیه السّلام لما طلب الإمامة لذریّته: إِنِّی جاعِلُکَ لِلنَّاسِ إِماماً قالَ وَ مِنْ ذُرِّیَّتِی قالَ لا یَنالُ عَهْدِی الظَّالِمِینَ

[البقرة: ۱۲۴- ۱۲۵].

و لا شک فی أن الأئمة من آل النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم من ذریّة إبراهیم الخلیل علیه السّلام و لم یکونوا ظالمین فی حال مطلقا، و قد نصّ رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم علی إمامتهم واحدا بعد واحد [۱] إلی الثانی عشر منهم کما دلّت علیه أحادیث الفریقین

---

[۱] فساد قول ابن تیمیة: إن الأحادیث فی الخلفاء أعظم تواترا من حدیث النص فی أهل البیت علیهم السّلام و

قد ذکر القندوزی الحنفی فی ینابیع المودّة ص: (۴۴۵) عن الحموینی، و موفق بن أحمد، عن سلمان الفارسی، أن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم قال للحسین علیه السّلام: (أنت إمام ابن إمام أخو إمام، و أنت سیّد ابن سیّد و أخو سیّد، و أنت حجّة و ابن حجّة و أخو حجّة و أبو حجج تسعة تاسعهم قائمهم).

و

قد تواتر عنه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أنه قال للحسین علیه السّلام: (هذا إمام ابن إمام أخو إمام أبو أئمة تسعة تاسعهم قائمهم، اسمه اسمی و کنیته کنیتی یملأ الأرض قسطا و عدلا کما ملئت ظلما و جورا).

و قد اعترف (شیخ الإسلام) ابن تیمیة فی منهاجه بثبوت هذا الحدیث ص: (۲۱۰) من جزئه الرابع، و لکن ادّعی أن ما ورد فی الخلفاء (رض) أعظم تواترا من نقل هذا النصّ، و قد فات علی ابن تیمیة من أن الشیعة جمیعا تری ما یدعیه مزوّرا موضوعا لا أصل له إلّا فی مخیلة ابن تیمیة و غیره من خصوم الشیعة فلا حجّة فیه علیهم، بخلاف ما اعترف به من النصّ علی الأئمة من البیت النبویّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و أنه-

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۳۶

المتواترة، و نصّ کلّ إمام علی إمامة من یأتی بعده، فإذا ثبتت إمامتهم بالنصّ الجلیّ من النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ثبتت أفضلیتهم من جمیع الأنبیاء و المرسلین علیهم السّلام و ذلک لأن للإمامة مراتب أتمها و أکملها ما ثبت للنبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لذا کان صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أفضل الأنبیاء أجمعین، و لا شک فی أن مرتبة إمامة الفرع فی مرتبة إمامة أصله، فإمامة الأئمة من البیت النبویّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أیضا هی الأخری أتمّ مراتب الإمامة، و إلّا لم تصح أن تسدّ مسدّها و تقوم مقامها علی أساس أنها أصلها و هی فرعها، و ذلک مفقود فی جمیع الأنبیاء علیهم السّلام و موجود فی الأئمة من آل رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و یدلّ علی أفضلیتهم علیهم السّلام منهم علیهم السّلام أیضا الحدیث المتواتر نقله فی صحاح الخصوم، و قد أخرجه جماعة من حملة الحدیث عندهم من ائتمام عیسی علیه السّلام (و هو نبیّ من أولی العزم) بخاتمة الأئمة من البیت النبویّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و هو الإمام المهدی المنتظر علیه السّلام.

و قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فیما تواتر عنه: (یؤمّ القوم أقرؤهم) أی أعلمهم فالمهدی علیه السّلام، من أئمة أهل البیت علیهم السّلام الّذی ختم اللّه به الأئمة من آل نبیّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أفضل من عیسی علیه السّلام و غیره من الأنبیاء علیهم السّلام و حال آبائه علیهم السّلام کحالته فی کونهم أفضل من جمیع الأنبیاء علیهم السّلام إلّا رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فراجع ص: (۹۹) فی الآیة الثانیة عشرة فی الفصل الأول من الباب الحادی عشر فی فضائل أهل البیت النبویّ من الصواعق المحرقة لابن حجر، لتعلم ثمة أن المهدی المنتظر علیه السّلام من أئمة أهل البیت علیهم السّلام أفضل من المرسلین أجمعین.

فَمَنْ کَفَرَ فَعَلَیْهِ کُفْرُهُ وَ لا یَزِیدُ الْکافِرِینَ کُفْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ إِلَّا مَقْتاً وَ لا یَزِیدُ الْکافِرِینَ کُفْرُهُمْ إِلَّا خَساراً

[فاطر: ۳۹].

و أما ما نقله الآلوسی عن الکلین (رض) و غیره من محدّثی الشیعة، فقد عرفت غیر مرّة خیانة الرجل فی نقل الحدیث و کذبه کذبا مبینا فلا حجّة فی نقله ما

- متواتر و تلک قضیة مفاد (افعل) التفضیل فی قوله: إن الأحادیث فی خلفائه أعظم تواترا، و هو یعنی تواتر النصّ فی أئمة أهل البیت علیهم السّلام من قبل النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فهو حجّة لنا علی خصومنا یلزمهم النزول علی حکمه إن کانوا مؤمنین به صلّی اللّه علیه و آله و سلّم.

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۳۷

لم یذکره بسنده، و کونه صحیحا معمولا به و أنّی له ذلک و الشیعة لا تعرفه بل أجمعت علی بطلانه.

آیات تفضیل الأنبیاء علی جمیع خلق اللّه مخصص بغیر أئمة أهل البیت علیهم السّلام

ثانیا: قوله: «و الکتاب یدل بجمیع آیاته علی تفضیل الأنبیاء علیهم السّلام.

فیقال فیه: إن دلیل الخاص من الکتاب أو السنّة المتواترة یقضی علی عموم إطلاق الآیات و یخصصها، فلا حجّة فی العام فی مخصصاته عند العلماء جمیعا، فعموم إطلاقات آیات تفضیل الأنبیاء علیهم السّلام علی جمیع خلق اللّه مخصص بالدلیل القطعی من الکتاب و السنّة بغیر علیّ و الأئمة من ذریته علیه السّلام فهی شاملة للآخرین دونهم علیهم السّلام بحکم المخصص.

فساد ما ذکره من دلیل العقل علی تفضیل الأنبیاء علیهم السّلام علی أئمة أهل البیت علیهم السّلام

ثالثا: قوله: «و العقل یدلّ علیه صریحا من أن النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم حاکم علی الإطلاق و الإمام تابع له فلا یعقل أن یکون

مساو له أو أفضل» فاسد من وجهين:

الأول: إن قيام النصّ القطعی علی اختصاص عموم الحکم بأفضلية الأنبياء عليهم السّلام من الخلق کافة بغير الأئمة من البيت النبوىّ صلّی اللّه عليه و آله و سلّم يکون رافعا لموضوع حکم العقل، فينتفی حکمه علی فرض وجوده بانتفاء موضوعه فيخرج ذلک عن العموم بلحاظ حکومته بنحو التخصص ذاتا.

الثانی: إن حکم العقل بتقدير وجوده إنّما يأتی بالنّسبة إلی کلّ نبیّ و من يقوم مقامه من الأئمة فلا يتمشی حکمه بالنسبة إلی غيرهم من الأئمة القائمين مقام غيره من الأنبياء لقصور حکمه عن تناول ذلک لانتفاء مناط حکمه هاهنا، ألا ترى أنه لا يجب الامتثال و الإطاعة فی کثير من الأحکام التی جاء بها أولئک الأنبياء عليهم السّلام إلی أممهم المنسوخة بشريعة خاتم النبيّين صلّی اللّه عليه و آله و سلّم بالنسبة إلينا فضلا عن أئمتنا أئمة المسلمين فلا حاکمية لهم علی أئمتنا عليهم السّلام إطلاقا، و ليسوا تابعين

الآلوسی و التشيع، ص: ۳۳۸

لهم عليهم السّلام حتی لا- يعقل أن يکونوا أفضل منهم- علی حدّ زعم الخصوم- فتعليل الخصم أفضلية الأنبياء عليهم السّلام علی الأئمة من أهل البيت النبوىّ صلّی اللّه عليه و آله و سلّم بالتابعية مطلقا و الحاکمية علی الإطلاق منهم عليهم السّلام عليهم فاسد جدا، و بفساده لا حکم للعقل لارتفاع موضوع حکمه.

رابعا: قوله: (و لمّا کان هذا المعنی موجودا فی حقّ کل نبیّ و مفقودا فی حقّ کلّ إمام لم يکن إمام أفضل من نبیّ).

فيقال فيه: إن ثبوت ذلک فی حقّ کلّ نبیّ و حقّ کلّ إمام بعد ذلک النبیّ لا يستلزم ألّا يکون إمام أفضل من نبیّ مطلقا، لأن المناط لحکم العقل فی عدم أفضلية الإمام علی النبیّ لو سلّمناه ثبوت الحاکمية و التابعية للنبیّ علی کلّ إمام ممن يقوم بعده لا کلّ إمام علی الإطلاق، و إن لم يکن من لعدم التساوی بينهم و لانتفاء موضوع حکمه، فالقياس الّذی أدلی به الآلوسی لإثبات ما دان به- فمع کونه من الاستدلال بالباطل- ليس صحيحا إطلاقا.

خامسا: و أما قوله: (بل يستحيل لأنه متوسط بين العبد و الربّ فی إيصال الفيضان إليه، فمن يستفيض منه لو کان أفضل منه لزم أن يکون أرفع منه فی إيصال الفيض).

ساقط من أصله لوجهين:

أما الأول: فلأنه إذا کان يعترف أن من يستفيض من غيره لا يکون أفضل من المستفيض منه فکيف يزعم أفضلية الخلفاء (رض) علی علیّ المرتضی عليه السّلام و هم يستفيضون منه علم کلّ شیء حتّی ما جهلوه من لفظة (کلالة و أبّ) و غير ما هنالک مما لم يعرفوه کما دلّت عليه أحاديث الفريقين المتواترة مما لا سبيل إلی إنکاره.

الثانی: إنما يستفيض من ذلک النبیّ عليه السّلام الإمام الّذی يقوم بعده و الأمة التی بعث إليها دون الأئمة لغيره من الأنبياء عليهم السّلام لعدم کونهم مستفيضين منه حتی لا يجوز أن يکونوا أفضل منه، فالتعليل الّذی جاء به الآلوسی لإثبات العموم فمع أخصيته و ضعفه فی نفسه باطل.

و أما قوله: (فهم يقولون الإمامة نيابة النبوّة).

الآلوسی و التشيع، ص: ۳۳۹

فيقال فيه: ما أشدّ تجاهل هذا الآلوسی و ما أعظم روغانه، فإن قولهم هذا لا يدل علی أفضلية غير نبيّنا صلّی اللّه عليه و آله و سلّم عليهم عليهم السّلام لأنهم لم يقولوا إن إمامة الأئمة من آل النبیّ صلّی اللّه عليه و آله و سلّم هی نيابة لکلّ نبیّ مرسل حتّی يلزمهم عدم أفضليتهم عليهم السّلام منهم علی أساس: (أن مرتبة النيابة لن تبلغ مرتبة الأصالة علی حدّ زعمه) و إنّما قالوا إنها نيابة عن إمامة النبیّ صلّی اللّه عليه و آله و سلّم و هی أتم مراتب الإمامة کما ألمعنا و إمامتهم فرع عنها، فهی الأصل لإمامتهم لا الإمامة عن کلّ نبیّ لوضوح بطلانه.

بطلان ما قاله الآلوسی إن مرتبة النبوّة أصالة و الإمامة نیابة فلن تبلغ مرتبة الأصالة علی إطلاقه

ثم إنه إن أراد من أصالة مرتبة النبوّة أن مرتبة الإمامة لا تصل إلیها مطلقا فباطل، و ذلک لأن هارون علیه السّلام کان إماما و خلیفة لموسی علیه السّلام و قد بلغ مرتبة النبوّة، و إن أراد من أصالة النبوّة الإمامة الثابتة للنبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و أن مرتبة الإمام الّذی یقوم مقامه لا تبلغ تلک المرتبة فقد أریناک فساد هذا الزعم، و أنه یجب أن تکون مرتبة إمامة الفرع فی مرتبة إمامة الأصل، و إلّا لم یصلح بطبیعة الحال أن یقوم مقامه فی الإمامة إذا کان فاقدا لتلک المرتبة.

صحّة الخبر الدال علی أفضلیة الأئمة من أهل البیت علیهم السّلام من الأنبیاء علیهم السّلام

سادسا: قوله: «إن هذا الخبر بعد تسلیم صحته».

فیقال فیه: إنّما یشک فی صحة هذا الخبر من لا یعرف شیئا من أسانید الأحادیث، و لم یطّلع علی خبر من أخبار أئمته لیعلم أن هذا الحدیث قد شهد صحیح الحدیث بصحة معناه، و کلّ ما شهد صحیح الحدیث بصحة معناه فهو صحیح عند علماء الحدیث إجماعا و قولا واحدا، فإلیک ما

سجله المتقی الهندی فی منتخب کنز العمال بهامش الجزء الخامس من مسند أحمد بن حنبل ص:

(۹۴) و ابن أبی الحدید فی شرح نهج البلاغة ص: (۴۵۰) من جزئه الثانی، و الحافظ أبو نعیم فی حلیة الأولیاء فی باب فضل أهل البیت علیهم السّلام ص: (۸۶)

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۴۰

من جزئه الأول، و صاحب کنز العمال فی آخر ص: (۲۱۷) من جزئه السّادس، عن ابن عباس:

قال: قال النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: (من سرّه أن یحیا حیاتی و یموت میتتی، و یسکن جنّة عدن التی غرس ربّی قضبانها بیده، فلیوال علیّا من بعدی و لیوال ولیّه، و لیقتد بأهل بیتی من بعدی فإنهم عترتی خلقوا من طینتی و رزقوا فهمی، فویل للمکذبین بفضلهم من أمتی القاطعین فیهم صلتی، لا أنالهم اللّه شفاعتی).

و هل هناک دلالة أوضح من

قوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: (خلقوا من طینتی و رزقوا فهمی)

علی أفضلیتهم من غیرهم مطلقا، فإن أحدا من العالمین من الأولین و الآخرین لم یخلقوا من طینته صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و لم یرزقوا فهمه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم إلّا عترته أهل بیته علیهم السّلام فهم بحکم هذا الحدیث أفضل الأولین و الآخرین بعد النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم سواء فی ذلک الأنبیاء علیهم السّلام و غیرهم.

سابعا: قوله: «و الجواب عن هذه الشبهة: أنه یدل علی زیادة الأئمة فی العلم و استیعابهم علوم المرسلین علیهم السّلام).

فیقال فیه: إن الّذی لا یفرّق بین الشبهة و الدلیل القالع لجذور الباطل لجدیر به أن یقول فی مثل هذا الدلیل إنه شبهة، و کیف یتجرأ مسلم أن یقول فیما ورد عن النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فی أفضلیة أهل بیته علیهم السّلام من الأنبیاء علیهم السّلام إنه شبهة.

و أما ما جاء به الآلوسی من المثال فی أن المتقدم فی کلّ فن یکون أفضل من المتأخر مهما کان فلا ینطبق شیء منه علی الأنبیاء و الأئمة علیهم السّلام و لا یصلح أن یکون شاهدا علی صحة مزعمته، إذ مضافا إلی ضعفه فی نفسه و فساده علی إطلاقه من أفضلیة الأنبیاء علیهم السّلام علی أئمة أهل البیت علیهم السّلام أن الخصم قد اعترف بوجدان الأئمة من البیت النبویّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لما عند الأنبیاء علیهم السّلام من العلم و زیادة، و لا شک فی أن زیادة العلم فیهم علیهم السّلام هو المقتضی لتفضیلهم علی الأنبیاء علیهم السّلام لأن عندهم علم الأنبیاء علیهم السّلام و علم النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم الّذی لیس هو عند الأنبیاء علیه

السّلام فشارکوهم فیما عندهم و زادوا علیهم بما لیس عندهم، فوجدان الأئمة علیهم السّلام لما عند الأنبیاء علیهم السّلام من العلم یقتضی المساواة بینهما، و وجدان

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۴۱

الأئمة زیادة علی ما عندهم من علم النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم یقتضی تفضیلهم علیهم السّلام علی الأنبیاء علیهم السّلام مطلقا.

و أما مثال الآلوسی الّذی حاول تطبیقه علی ما نحن فیه ففاسد من وجوه:

مثال الآلوسی لأفضلیة المتقدم مطلقا علی المتأخر مطلقا

الأول: إنّا نمنع کون المتقدم مطلقا فی أی فن أفضل من المتأخر لا سیما إذا وصل المتأخر بطول باعه وسعة اطلاعه إلی ما لم یصل إلیه المتقدم، و لو کان المتقدم مطلقا أفضل من المتأخر مطلقا لزم الخصم أن یقول بتفضیل الأنبیاء المتقدمین علی رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لأن عندهما عندهم و زیادة علی ما لیس عندهم، و هذا معلوم بالضرورة بطلانه.

الثانی: إنّ التفضیل کما مرّ صفة یلزم فیها المشارکة من جهة و المفارقة من أخری، فإذا قیل فلان أفضل من فلان فلا بد و أن یشترکا معا فی صفة الفضل و یزداد الأفضل بصفة مفقودة فی الفاضل و هی التی أوجبت أفضلیته منه، فکیف یصح للخصم أن یزعم أن المتقدم فی أی فن مطلقا یکون أفضل من المتأخر فی ذلک الفن مطلقا، و إن بلغ المتأخر فی العمق و الإحاطة إلی ما لم یصل إلیه المتقدم مع فرض أنه واجد لما عند المتقدم و زاد علیه بسعة الباع و کثرة الإطلاع و الفحص و التتبع.

الثالث: إن تفضیل المتقدم فی أمثال تلک الفنون علی المتأخر فیها و إن زاد علی المتقدم فیها بتقدیر جوازه لا یتمشی فی ذوات الأنبیاء المتقدمین و الأئمة المتأخرین عنهم علیهم السّلام الّذین ورثوا علمهم، و ذلک لأن علم الأنبیاء علیهم السّلام من علم اللّه تعالی و لیس هو بالتعلم من الآخرین کما فی غیرهم من سائر النّاس، و تلک قضیة ما فی الأمثلة المذکورة فتعلیل الأفضلیة بذلک فاسد و قیاسه علیه باطل.

و جملة القول: إنّ الأئمة علیهم السّلام ورثوا العلم الّذی احتوی علیه الأنبیاء علیهم السّلام و زاد هؤلاء علیهم السّلام علیهم علیهم السّلام بما عند رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم من العلم الّذی هو مفقود فی أولئک الأنبیاء علیهم السّلام فعلوم الأنبیاء و الأئمة علیهم السّلام من

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۴۲

الفیوضات الربانیة و الإمدادات الإلهیة و لیست هی مکتسبة کالتی ضرب لها من الأمثلة، و لا یأتی سعة الباع و کثرة الفحص و التتبع فی علوم الأنبیاء و الأئمة علیهم السّلام لأنها غیر موقوفة علی شیء من ذلک حتی یقال فیهم إن المتقدم منهم أفضل من المتأخر و إن بلغ هذا الأخیر فی سعة الباع إلی ما لم یصل إلیه المتقدم کما یزعم الخصم.

ثامنا: قوله: «و لو لم یکن العلم الّذی علیه مدار الإعتقاد و العمل حاصلا للنبیّ بوجه أتم کیف یخرج عن عهدة التبلیغ».

فیقال فیه، أولا: إنه أخص من المدّعی فلا یصلح أن یکون دلیلا علی صحة عموم الدعوی.

ثانیا: إنه منقوض بقصة الخضر علیه السّلام مع موسی علیه السّلام.

ثالثا: إنه لو کان یلزم وجود العلم فی کل نبیّ علی الوجه الأتم کونه أفضل لزم الخصم أن یقول بعدم إمکان تفضیل نبیّ علی نبیّ مطلقا، توضیح ذلک: إن وجود العلم فی کلّ منهم لا بد أن یکون علی الوجه الأتم و إلّا لم یمکنه الخروج عن عهدة التبلیغ- علی حدّ زعمه- فالأتمیّة بالعلم لا بدّ من حصولها فی کلّ واحد من الأنبیاء علیهم السّلام فإذا کان کلّ منهم واجدا له علی الأتمیة لم یکن واحد منهم أفضل من الآخر، و لا یکون نبیّنا صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أفضل الأنبیاء علیهم السّلام لأن الأفضل لا بد و أن یکون فی العلم أتمّ، و إذا کان الفاضل أیضا مثله فی العلم أتمّ کان ذلک بالنسبة إلیه مساو له لا أفضل منه، و إنما لا یکون کذلک إذا کان

العلم الّذی یکون علیه غیر الأفضل علی وجه التمام حتّی یکون فیه أتمّ لیکون أفضل، فتعلیل الأفضلیة مطلقا بالأتمیة فی العلم مطلقا فاسد جدا لاستلزامه المساواة بینهم جمیعا، و اللّازم باطل بالإجماع، و کتاب اللّه صریح فی تفضیل بعض النبیّین علی بعض، قال تعالی: تِلْکَ الرُّسُلُ فَضَّلْنا بَعْضَهُمْ عَلی بَعْضٍ

[البقرة: ۲۵۳] و قال تعالی: وَ لَقَدْ فَضَّلْنا بَعْضَ النَّبِیِّینَ عَلی بَعْضٍ

[الإسراء: ۵۵].

تاسعا: قوله: (و لکن لا یلزم من کثرة العلم کثرة الثواب و مدار الفضل عند اللّه علی کثرة الثواب).

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۴۳

فیقال فیه: أولا: کان البحث مبنیا علی الأفضلیة بالعلم و أن من کان أکثر علما کان هو الأفضل

لقول النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: (یؤمکم أقرؤکم)

أی أعلمکم و أفضلکم، فعدول الآلوسی عن ذلک إلی دعوی أن الأفضلیة بکثرة الثواب خروج عن الموضوع و هزیمة من میدان النقض و الإبرام و عجز عن المناجزة، أما الأفضلیة بکثرة الثواب فمرتبة أخری لا صلة لها بمحلّ النزاع.

ثانیا: لقد عرف القارئ فیما تقدم أن مذهب الخصم الّذی یزعم هاهنا فرارا- و لات حین مناص- أن الأفضلیة بکثرة الثواب فضلا عن کثرته فکیف بأکثریته حتّی یکون دلیلا علی الأفضلیة، لأنه لا یجب علی اللّه أن یعطی ثوابا و لا قبح منه إذا أبدله عقابا کما یعتقده الأشعری.

ثالثا: إن الأئمة من البیت النبویّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أفضل من جمیع الأنبیاء علیهم السّلام حتّی فی الثواب، و ذلک لثبوت عصمتهم بالأدلة القطعیة من الکتاب و السنّة و ثبوت أعلمیتهم من سائر المرسلین علیهم السّلام فی کلّ شیء، و الأعلم المعصوم لا شک فی أنه أتقی، و قد قال تعالی: إِنَّ أَکْرَمَکُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقاکُمْ

کما فی الآیة: (۱۳) من سورة الحجرات، و لو لم یکن الأعلم المعصوم أفضل من غیره بالثواب لزم ألّا یکون النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أفضل من غیره من الأنبیاء بالثواب و اللّازم باطل بالإجماع، فأعلمیة أهل البیت علیهم السّلام من جمیع الأنبیاء علیهم السّلام و عصمتهم موجبة تامة لأفضلیتهم من الأنبیاء فی أکثریة الثواب.

عاشرا: قوله: (فإن توریث الأئمة علم الأنبیاء علیهم السّلام و تفضیلهم علیهم بذلک التوریث یلزم أن یکون الأئمة أفضل من نبیّنا صلّی اللّه علیه و آله و سلّم).

فیقال فیه: نحن نمنع الملازمة، و ذلک فإن قیام الدلیل القطعی علی أفضلیة نبیّنا صلّی اللّه علیه و آله و سلّم من الخلق أجمعین یمنع من أفضلیة الأئمة علیهم السّلام علی سیّد النبیّین صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و لا ملازمة بین کون النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أفضل منهم علیهم السّلام و بین أن یکون الأنبیاء علیهم السّلام أفضل منهم لقیام النصّ فی نبیّنا صلّی اللّه علیه و آله و سلّم علی تفضیله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم علیهم علیه السّلام و قیامه علی تفضیل الأئمة علیهم السّلام علی الأنبیاء کما مرّ تبیانه.

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۴۴

الحادی عشر: قوله: «علم الأئمة تابع لعلم رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و فرع لعلمه، و علم الأنبیاء علیهم السّلام أصل و أول و بالذات و ما بالتبع لا یبلغ درجة ما بالذات».

فیقال فیه: أولا: لو کان علم الأنبیاء علیهم السّلام أصلا و یوجب أعلمیتهم للزم الآلوسی أن یقول بأنهم علیهم السّلام أفضل من نبیّنا صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أیضا، لأن علمه أیضا تابع لعلم الأنبیاء علیهم السّلام و فرع لعلمهم لأنهم هم الأصل لتقدمهم علیه، فعلمهم أصل و أول و بالذات و ما بعدهم مطلقا فرع لعلمهم و ما بالتبع لا یبلغ درجة ما بالذات، کما یزعم الخصم الّذی لا یفهم ما یلزم زعمه من الباطل بالإجماع، فبطل أن یکون تقدمهم فی العلم موجبا مطلقا لأفضلیتهم علی الإطلاق، فتعلیل أفضلیتهم علیهم السّلام بتقدمهم

فی العلم معلوم بالضرورة بطلانه.

ثانیا: إنّ ما ورثه الأئمة علم الأنبیاء علیهم السّلام بعینه فهم ورثوا جمیع علوم الأنبیاء علیهم السّلام و زادوا علیهم بعلم رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم الّذی لا یعلمه الأنبیاء علیهم السّلام فهم قد حووا علی ما یعلمه الأنبیاء علیهم السّلام و ما لا یعلمونه، و لا تتمشی هاهنا قضیة الأصل و الفرع، و أن ما فی الأنبیاء علیهم السّلام من العلم أصل و أول و بالذات- علی زعم الخصوم- حتی یأتی علیه بأن ما بالتبع لا یصل درجة ما بالذات و ذلک لعدم الفرعیة و التبعیة فی علم الأئمة علیهم السّلام لعلمهم علیهم السّلام إطلاقا، و إنما هو و زیادة علی ما عندهم علیهم السّلام عند الأئمة علیهم السّلام لذلک کانوا علیهم السّلام أفضل منهم علیهم السّلام.

الثانی عشر: قوله: (مع أن هذا الاستشهاد بالآیة المذکورة أغرب لأن معناها عدم الاستواء بین العالم و الجاهل کما هو الظاهر، و الأنبیاء علیهم السّلام ما کانوا جاهلین بالإجماع).

فیقال فیه: إن أفضلیة الأئمة علی الأنبیاء علیهم السّلام لا یعنی جهل الأنبیاء علیهم السّلام و إلّا لزم جهل بعضهم بتفضیل اللّه البعض الآخر علیه بصریح قوله تعالی: تِلْکَ الرُّسُلُ فَضَّلْنا بَعْضَهُمْ عَلی بَعْضٍ

[البقرة: ۲۵۳] و اللّازم معلوم البطلان، أما الآیة فلم أجد فیما أعلم أن عالما من الشیعة استشهد بها علی تفضیل الأئمة علیهم السّلام علی الأنبیاء، لأن الظاهر منها بقرینة ما قبلها و هو قوله تعالی: أَمَّنْ هُوَ قانِتٌ آناءَ اللَّیْلِ

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۴۵

ساجِداً وَ قائِماً یَحْذَرُ الْآخِرَةَ وَ یَرْجُوا رَحْمَةَ رَبِّهِ

[الزمر: ۹] إنها ترید نفی الإستواء بین من عرف اللّه تعالی فسهر لیله بعبادته و بین من لم یعرفه فلم یعبده، فیراد من الإستواء المنفی فی منطوقها نفی التساوی بین الّذین عرفوا اللّه و عبدوه و بین الّذین ما عرفوه فما عبدوه، و لکن الآلوسی لا یری من الإثم إذا کذب علی علماء الشیعة فنسب إلیهم ما یوجب الحطّ من قدرهم و المسّ من کرامتهم، و لسان حالهم یقول:

و إذا أتتک مذمّتی من ناقص فهی الشّهادة لی بأنّی کامل

ثم إنه لا حاجة إلی أن أملی علیک أکثر من ذلک بعد وضوح أفضلیة الأئمة من البیت النبویّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم من جمیع الأنبیاء علیهم السّلام بنصّ الکتاب و الصحاح المحمّدیة الجیاد المتفق علیها بین الفریقین، و من جمیع ذلک تعرف فساد ما تمحّله الخصم.

الأنبیاء علیهم السّلام معصومون

قال الآلوسی ص: (۷۵): «إنّ الأنبیاء علیهم السّلام معصومون من التقوّل و قول الکذب و البهتان مطلقا عمدا و سهوا، و قال الإمامیة: یجوز علیهم ذلک من البهتان و قول الکفر ... إلخ».

المؤلف: الشیعة کافّة یعتقدون بعصمة الأنبیاء علیهم السّلام و یعتقدون بعصمة النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم علی الإطلاق فی الصغر و الکبر قبل البعثة و بعدها و إنما قال بعدم عصمتهم خصوم الشیعة، فإنهم أثبتوا لهم العصیان و السّهو و النسیان فی کثیر من الموارد، و أجازوا علیهم الزلّات و ارتکاب القبائح و الرذائل، و قالوا فی سیّد النبیّین صلّی اللّه علیه و آله و سلّم یهجر، و أنه یحبّ مزمارة الشیطان فی بیته، و یحبّ الغناء الّذی قال فیه فیما مرّ: (إنه ینبت النفاق فی القلب کما ینبت الماء البقل).

و قد اعترف الآلوسی نفسه فیما تقدم ذکره بجواز الزلّات علی الأنبیاء علیهم السّلام فجاء هنا ینقضه و یزعم أن القائلین به هم الشیعة بهتانا و زورا، و ممن صرّح بجواز الزلّات علی الأنبیاء علیهم السّلام و اعترف به شیخ أعداء الشیعة و أحد أعلام خصومهم:

الفضل بن روزبهان فی کتابه الّذی سمّاه و ما أطول اسمه (إبطال نهج الباطل و إهمال کشف العاطل) و هو شبیه فی طوله بکتاب الآلوسی فزعم أنه ألّفه فی الردّ

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۴۶

علی کتاب: (کشف الحقّ و نهج الصّدق) للعلّامة علی الإطلاق و حجّة الخاصّة علی العامّة سدید الدین الحسن بن یوسف بن المطهر الحلّی (رضوان اللّه تعالی علیه) و قد تصدی لتزییف کتاب الفضل العلّامة الکبیر و المفکر الخطیر قاضی القضاة نور اللّه التستری (رضوان اللّه تعالی علیه) و أسماه ب (إحقاق الحق و إزهاق الباطل) و ناقشه الحساب بدقة، و أرجع کلّ طعنة من طعناته إلی نحره، فراجع ثمة حتّی تعلم أن القول بعدم عصمة الأنبیاء علیهم السّلام هو من مقال خصماء الشیعة.

علم الأنبیاء علیهم السّلام بالأحکام کلّها مطلق

قال الآلوسی ص: (۷۵): «إن الأنبیاء علیهم السّلام لا بد لهم من معرفة الواجبات الإیمانیة قبل البعثة و بعدها، و قد أجمع علی هذه العقیدة حتی الیهود و النصاری إلّا الإمامیة، فقالوا: لا یکون معرفة أصول العقائد حاصلة للأنبیاء علیهم السّلام».

المؤلف: ما برح الآلوسی یکذب علی الشیعة و ینسب إلیهم آراء سلفه، و یقول إنها من عقائد الشیعة، و لقد قال باطلا و نطق آثما أما و شرّ القول الکذب إنه یقول فیکذب.

إن الّذین یعتقدون بعصمة الأنبیاء علیهم السّلام مطلقا و أنهم لا یعصون و لا یسهون فی الصغر و الکبر قبل البعثة و بعدها، و أنهم: عِبادٌ مُکْرَمُونَ لا یَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَ هُمْ بِأَمْرِهِ یَعْمَلُونَ

هم الشیعة الإمامیة وحدهم لا یدخل معهم فی ذلک داخل من الدخلاء إطلاقا، فلیس یصح ما نسبه إلیهم الخرّاصون الّذین لا دین لهم و لا یخافون المعاد، فیلصقون بالمؤمنین اعتقادهم و إعتقاد من تقدمهم من أسلافهم، فهم فی ذلک کما قیل: (رمتنی بدائها و انسلّت).

عصمة الأنبیاء علیهم السّلام من جمیع الذنوب

قال الآلوسی ص: (۷۵): «إن الأنبیاء علیهم السّلام معصومون من صدور ذنب یکون الموت علیه هلاکهم خلافا للإمامیة، فإنهم رووا فی حقّ بعضهم صدور هذا الذنب ... إلخ».

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۴۷

المؤلف: کذب الّذین زعموا أن الشیعة تروی صدور المعصیة من بعض الأنبیاء علیهم السّلام و هم یعتقدون عصمتهم علی الإطلاق، و إنما زعم هذا الزعم الباطل خصومهم، فدونک کتاب (منهاج السنّة) لشیخ إسلامهم ابن تیمیة الّذی یزعم أنّه ألّفه فی الردّ علی منهاج الکرامة للعلّامة، و قد تصدّی للردّ علی ابن تیمیة العلّامة الکبیر السیّد محمّد مهدی الکاظمی القزوینی (رضوان اللّه تعالی علیه) (بمنهاج الشریعة) فإنه أفاد فیه و أجاد و أصاب و أوضح بباهر حججه طریق الصواب، قد زیّف جمیع ما جاء به ابن تیمیة من المزاعم الفاسدة و الآراء الباطلة، و وقف معه فی الحساب بدقّة، و بیّن للملإ فیه اعوجاج منهاج ابن تیمیة و التوائه، فراجع ثمة حتّی تعلم أن هذه المزاعم الفاسدة التی ألحقها هذا الآلوسی بالشیعة هی من مزاعم أولیائه المنحرفین عن أهل البیت علیهم السّلام و لیت الآلوسی دلّنا علی عامّی من عوامّ الشیعة یقول بهذه المقالة لیکون تبریرا له عمّا رماهم به من البهتان، و من حیث أنه لم یفعل ذلک و ألقی الکلام فارغا علمنا و علم کلّ النّاس کذبه و بهتانه.

فظهر من جمیع ما ذکرنا فساد ما سجّله الآلوسی فی کتابه من المفتریات التی عزاها إلی الشیعة فی ص: (۷۶) إلی نهایة ص: (۸۰) و ناهیک بما قدمناه لک من الأدلّة لدفع تلک العلّة و إزاحة هاتیک المضلّة.

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۴۹

الفصل الثالث عشر فی وجوب الإمامة

وجوب الإمامة كالنبوّة

قال الآلوسی ص: (۸۱): «الباب الخامس فی الإمامة إنّ أوّل ما اختلف فیه من مسائل هذا الباب هو کون نصب الإمام واجبا علی العباد أو علی اللّه، فأهل السنّة علی الأول و الشیعة علی الثانی و الفطرة شاهدة للأول، إذ کلّ فرقة تقرر لأنفسهم رئیسا بینهم و کذا الشرع، إذ الشارع أوضح شرائط الإمام و أوصافه و لوازمه بوجه کلّی کما هو شأنه فی الأمور الجعلیة کالنکاح و لوازمه، و أیضا لا معنی للوجوب علیه تعالی بل هو مناف للألوهیة، و أیضا کلّ ما یتعلّق بوجود الرئیس العام من أمور المکلّفین من إقامة الحدود علی أحد واجب علیه. ألا- تری أن الوضوء و تطهیر الثوب و ستر العورة واجب علی المصلّی لا- علیه تعالی، و أیضا إن تأملنا علمنا أن نصب الإمام من قبل الباری یتضمن مفاسد کثیرة لأن آراء العالم مختلفة و أهواءهم متفاوتة، ففی تعیین رجل لتمام العالم فی جمیع الأزمنة إلی منتهی بقاء الدنیا إیجاب لتهییج الفتن، فمع هذا قولهم نصب الإمام لطف فی غایة السّفاهة یضحک علیه، إذ لو کان لطفا لکان بالتأیید و الإظهار لا بغلبة المخالفین و الإنتصار، أجاب عنه بعض الإمامیة: بأن وجود الإمام لطف و نصرته و تمکینه لطف آخر، و عدم تصرف الأئمة إنما هو من فساد العباد و کثرة الفساد فإنهم خوفوهم و منعوهم، و إذا ترک الناس نصرتهم بسوء اختیارهم فلا یلزم قباحة فی کونه واجبا علیه تعالی، و الاستتار و الخوف من سنن الأنبیاء فقد اختفی النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فی الغار خوفا من الکفار ففیه غفلة عن المقدمات المأخوذة فی الاعتراض، إذ المعترض یقول الوجوب بشرط النصرة لطف و بدونه متضمن لمفاسد، فالواجب التعرض لدفع لزوم المفاسد و لم یتعرض له کما لا یخفی».

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۵۰

إمام الأمة مثل رئیس کلّ فرقة عند الآلوسی

المؤلف: أولا: قوله: و الفطرة شاهدة، إذ کلّ فرقة تقرر لأنفسهم رئیسا».

فیقال فیه: لقد التقط الآلوسی هذه المقالة من بعض من تقدمه من أسلافه دون أن یفکر فی فساده لأنه جاهل بمعنی الإمامة و لا یدری ما هی، لذا تراه قاس ما تفعله کلّ فرقة من تقریر رئیس لأنفسهم علی الإمامة العامّة و الحکومة المطلقة بعد رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و لکن کان علیه قبل هذا القیاس أن یسأل العلماء عن الفرق بین الخلافة و الجلافة، و بین ما یفعله اللّه تعالی و ما یفعله الناس لیکون علی بصیرة من أمره، فإن الناس غالبا ما یختارون لأنفسهم رئیسا جاهلا و فاسقا فاجرا، و قد یختارون الرضیع و الطفل الصغیر لأنه ابن الرئیس الهالک أو ابن عمه أو أقرب الناس إلیه، و قد یختارون زوجة الرئیس المیّت و هکذا، فلا یفرّقون بین الأحمق الجاهل و بین الطفل الصغیر فی اختیاره رئیسا علیهم، و أین هذا من خلافة النبوّة و نیابة الرسالة حتی یصح قیاسه علیه.

معنی الخلافة أما الخلافة: فهی الرئاسة العامّة و الزعامة الکبری فی أمور الدین و الدنیا، و هی النیابة عن الرسول صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فی إقامة الحدود، و نشر الأحکام، و درء الفساد، و حفظ الشریعة، و الانتصاف للمظلوم، و قطع دابر الشغب، و استئصال شأفة الفتن و غیر ذلک من فوائدها اللّازمة علی الوجه الشرعی و القانونی الإلهی.

و بالضرورة أن هذه الفوائد المعتبرة فی الإمام شرعا لا یمکن معرفتها لکلّ أحد لأنها عبارة أخری عن العصمة التی هی شرط أکید فی الإمام عند العقلاء، و هی من الأمور الخفیة التی لا- یطّلع علیها إلّا اللّه و لیست هی من وظائف الناس، فأی فطرة تستطیع إدراکها و الإحاطة بها و الوقوف علیها لتعیّنه فی تقریر مصیرها فی هذه الحیاة و ما یتصل بحیاة الآخرة.

فإذا فقد الشخص واحدا من هذه الشروط بأن کان جاهلا بالأحکام و فاسقا متعدّ لحدود اللّه، أو کان غیر معصوم من السّهو و النسیان و الخطأ و العصیان فلا

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۵۱

یصلح أن یکون إماما علی الأمة و نائبا عن النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فی شیء، بل یکون وجود مثله فی الخلافة أو إختیار هذا اللّون من الناس ضررا علی الدین و موجبا لضیاع الشریعة و اضمحلالها لا حفظها و رعایتها فحفظ الشریعة و رعایتها بالشکل الّذی أنزله اللّه تعالی علی رسوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لا یمکن أن یکون إلّا بإمام جامع لجمیع صفات الکمال، عالم بسائر الأحکام، معصوم من الزلل و العصیان و الخطأ و النسیان کالنبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم.

و أما قیاس الخصوم للإمامة علی الرئاسة المختارة من بعض الفرق فبأقصی مراتب السّخافة، لأن الشروط المعتبرة شرعا فی الإمام غیر ملحوظة و لا معتبرة، حتی بعضها عندهم فیمن یختارونه رئیسا علیهم، و أکبرها کونه محیطا بجمیع أحکام الشریعة و ألّا یکون عاجزا عن حلّ أیّة مشکلة من المشکلات السّیاسیة و الاجتماعیة و الاقتصادیة و القضائیة و نحوها، و هذا الشرط من أهم الشروط المعتبرة فی الإمام بعد العصمة.

و بعبارة أخری: إن تلک الرئاسة غیر شرعیة و لا دینیة لعدم وجود شیء من القیود المعتبرة شرعا فیها فی تلک الرئاسة و هی فاسدة بنظر الشرع، فکیف تحکم الفطرة بقیاس ما هو شرعی علی ما لیس بشرعی- کما یزعم الآلوسی- و لکن الّذی فات علیه و لم یهتد إلیه هو إنه أبطل بهذه الفطرة خلافة الخلفاء (رض) و لم یثبتها؛ و ذلک لأن الثابت بحکومة الفطرة لیست هی خلافة النبوّة شرعا کما اعترف به فیما یأتی من اعتبار ما لا یعتبر فیما هو الثابت بالفطرة فی الخلافة الشرعیة، و الآلوسی یزعم ثبوت خلافتهم (رض) بالفطرة، و الثابت بها طبعا غیر شرعی علی حدّ اعترافه فخلافتهم حینئذ غیر شرعیة و لا دینیّة، فهی لیست من الدین: وَ اللَّهُ وَلِیُّ الْمُؤْمِنِینَ [آل عمران: ۶۸].

تناقض الآلوسی

و أما قوله: (إذ الشارع قد أوضح شرائط الإمام).

فیقال فیه: إنه فاسد من وجهین:

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۵۲

الأول: إن القارئ لیفقه من هذه الجملة أن الشارع قد اعتبر شروطا فی الإمام و هی بطبیعة الحال غیر ملحوظة و لا معتبرة فی أمر الرئاسة التی تقررها کلّ فرقة لأنفسهم کالإحاطة بکافة الأحکام الشرعیة التی هی شرط أصیل فی الإمام و لیس هو بالبداهة شرطا فیمن تقرره للرئاسة علی أنفسهم.

فباللّه علیک إذا کان هذا الخصم یعترف أن هناک شروطا أوضحها الرسول صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فی الإمام و أنها قیود شرعیة معتبرة فیه فکیف یقیس أمرها علی أمر الرئاسة التی تقررها کلّ فرقة لأنفسهم فتختار من بینها من تریده مطلقا و إن کان جاهلا بالأحکام الشرعیة و القوانین الإلهیة، و هل هذا إلّا قول متناقض لا یفهم ما یقول.

الثانی: إن قول الآلوسی: (إن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أوضح شرائط الإمام) یدلّک بوضوح علی أنه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لم ینصّ علی إمام بعینه، و إنما أوضح شروطه و أوکل أمر تعیینه إلیهم، و قد عرفت فساد هذا الزعم فیما مرّ من أن أمر التعیین لیس من وظائف الأمّة لأن من أهم شروطه العصمة قطعا، فلا یقدر أحد من أفراد الأمة أن یطّلع علیها، فإذا تعذر علیهم الإطلاع علی ما هو شرطه فلا یستطیعون تعیینه إطلاقا، فإذا بطل تعیینه من الأمة ثبت وجوب تعیینه من اللّه تعالی وحده، ثم کیف یا تری یکون من الممکن المعقول أن یجعل أمر تعیینه إلی الأمة مع علمه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بما هم علیه من حبّ الجاه و اختلاف الأهواء و الطباع، بل فیه أعظم الفتن و إیثار الفساد، و ذلک لا یمکن صدوره من الرسول صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فی حال.

ثانیا: قوله: (و أیضا لا معنی للوجوب علیه تعالی).

فیقال فیه: إن کان لا معنی للوجوب علیه علی حدّ زعمه فلا معنی لقوله تعالی: کَتَبَ رَبُّکُمْ عَلی نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ

[الأنعام: ۱۲] لأن الإمام من الرحمة فیجب، و لا معنی لقوله تعالی: إِنَّ عَلَیْنا لَلْهُدی

[اللیل: ۱۲] و الإمام من الهدی أو طریقه فیلزم، فلو لم یکن واجبا لکانت هذه الآیات مهملة لا معنی لها و لیس لها فی الوجود صورة و هو باطل، و ذلک مثله باطل فالوجوب متعیّن.

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۵۳

ثم إذا کان لا- معنی له- کما یزعم الخصم- فکیف أوجبه اللّه تعالی علی نفسه؟ و هل یجوز لمسلم أن یرید خلاف ما أراد اللّه و خلاف ما کتبه علی نفسه من الهدی و الرحمة فی تعیین الإمام و نصبه علی عباده، و ما کان لمسلم و لا مسلمة أن یتبعا الآلوسی فی مزعمته و یخالفا بذلک کتاب اللّه و یکونا حرب اللّه.

المقدمة غیر واجبة إلّا بوجوبه فیها

ثالثا: قوله: (لأن مقدمة ما یجب علی أحد واجب علیه).

فیقال فیه: إن وجوب المقدمة فرع وجوب ذی المقدمة، فلا یجب علی المکلّف تحصیل ما یتوقف علیه الواجب من الإطاعة و الامتثال و الانقیاد للإمام إلّا بعد وجوبه من اللّه دون ما أوجبه الناس علی أنفسهم من الانقیاد و الإطاعة لبعضهم ممن یجعلونه رئیسا علی أنفسهم، فإن ذلک حرام محرم فی الشریعة مأثوم و معاقب صاحبه بدلیل قوله تعالی: اتَّبِعُوا ما أُنْزِلَ إِلَیْکُمْ مِنْ رَبِّکُمْ وَ لا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِیاءَ

[الأعراف: ۳] فهذه الآیة صریحة فی أن إتباع الناس لمن یجعلونه رئیسا علی أنفسهم فیما توحیه إلیهم أهواؤهم إتباع من دون اللّه أولیاء، و کلّ من اتبع من دون اللّه أولیاء مشرک، و الأطمّ من ذلک قول الخصم: (إنّه حیث کان تحصیل ما یتوقف الواجب علیه واجبا علیهم أن ذلک الواجب أیضا واجب علیهم) إذ کیف یجب علیهم ما لیس بواجب من اللّه علیهم لوضوح أن وجوب تحصیل المقدمات یتوقف علی ما أوجبه اللّه علی الإطلاق و إلّا فلا وجوب حیث لا یکون هناک واجب منه تعالی، و لا یجب أبدا تحصیل مقدمات ما لا واجب منه، و أما إیجاب الناس فلا یساوی عند اللّه جناح بعوضة و مخالفة إیجابهم قد أمر بها کتاب اللّه و رسوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و أطبق علی وجوب مخالفتهم أهل السّماء و الأرض من المؤمنین أجمعین.

رابعا: و قوله: (ألا تری أن الوضوء).

فیقال فیه: لو لا- وجوب الصّلاة و تکلیف الإله عباده لها لما وجب علیهم تحصیل مقدماتها من وضوء و غیره مما هو من مقدماتها شرعا، و لیس فی هذا ما یدل علی أن وجوب مقدماتها کان لأجل أن وجوبها من النّاس، بل هو لعمر الحق

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۵۴

معکوس علیه و دلیل لنا علیه لا له، لأن وجوب تحصیلها کان لأجل وجوبها من اللّه تعالی لا من الوثنیین الّذین یطیعون المخلوقین من دون اللّه تعالی.

فوجوب الانقیاد للإمام و لزوم إطاعته ما هو إلّا لوجوبه من اللّه تعالی وحده لا یشارکه فی ذلک أحد من العالمین کما یقول القرآن: أَلا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ

[الأعراف: ۵۴] لا- لسواه من العاکفین علی عبادة العجل، فما یوجبه العبید لا یجوز علی الناس امتثاله و الانقیاد إلیه فضلا عن وجوبه علیهم لیجب تحصیل مقدماته، إذ لا دلیل علی جواز الانقیاد لمن اختاره بعضهم بل کلّهم لو صح حصوله من کلّهم و جعلوه رئیسا علی أنفسهم طمعا أو خیفة بل الدلیل قائم علی حرمته و ضلاله ضلالا مبینا، و إنّما یجب علیهم ما أوجبه اللّه تعالی وحده فلا قیمة فی اختیارهم و لا- فی قولهم، و لو کان فی إختیار النّاس قیمة عند اللّه لکان ما اختاره بنو إسرائیل من عبادة العجل قیمة عند اللّه بل اختیارهم لمن یعقل أشد ضررا علی العباد و البلاد من اختیارهم ما لا یعقل بدلیل قوله تعالی: وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ یَعْبُدُ اللَّهَ عَلی حَرْفٍ فَإِنْ

أَصابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَ إِنْ أَصابَتْهُ فِتْنَةٌ انْقَلَبَ عَلى وَجْهِهِ خَسِرَ الدُّنْيا وَ الْآخِرَةَ ذلِكَ هُوَ الْخُسْرانُ الْمُبِينُ* يَدْعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ ما لا يَضُرُّهُ وَ ما لا يَنْفَعُهُ ذلِكَ هُوَ الضَّلالُ الْبَعِيدُ* يَدْعُوا لَمَنْ ضَرُّهُ أَقْرَبُ مِنْ نَفْعِهِ لَبِئْسَ الْمَوْلى وَ لَبِئْسَ الْعَشِيرُ

[الحج: ۱۱- ۱۳].

فالفقرة الأولى من الآية تدل بصراحة بقرينة (ما) الموصولة التى تستعمل غالبا لغير العاقل، على أن إطاعة غير العاقل و الدعوى إليه و العكوف على عبادته لا يدفع عن المرء ضرا و لا يجلب له نفعا، فهى تعنى الأصنام المصنوعة من الأحجار و نحوها من الجمادات.

و الفقرة الثانية من الآية صريحة الدلالة بقرينة (من) الموصولة التى تستعمل للعاقل (و لام التأكيد الداخلة عليها) على أن إطاعة الأوثان البشرية و هياكلها القذرة و الدعوة إليها و الالتفاف حولها و تطبيق رواسب أفكارها من دون اللّه لأجل إختيار الناس لهم لا خير فيهم و لا نفع بل ضرّ كلّهم و مذمومون كلّهم سواء فى ذلك المطيع منهم و المطاع، بدلالة قوله تعالى: لَبِئْسَ الْمَوْلى وَ لَبِئْسَ الْعَشِيرُ

و إن

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۵۵

كنت فى شك مما قلناه فى عدم جواز إطاعة من لم يكن مختارا من اللّه لإمامة النّاس فهذا كتاب اللّه شاهد عدل على ما نقول، قال تعالى لنبيّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبالِغَةُ

و فى هذا دلالة قوية و شهادة صريحة على أنه لا حجّة فى قول من لم يقم دليل من اللّه و رسوله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم على حجيّة قوله، و أنه لا يجوز الأخذ بأمره و نهيه و لا يجوز الانقياد إليه، و حينئذ فلا دليل على جواز إطاعة من إقامة بعض النّاس فى السّقيفة و لا حجّة فى قوله، و لا قيمة لأمره و نهيه بل الدليل قائم على عدم اعتباره من الكتاب و السنّة كما مرّ عليك بيانه، و لأن اعتبار قوله على أساس إمامته موقوف على اعتبار قول المختارين له، فلو توقف اعتبار قول المختارين له على اعتبار قوله على أساس خلافته لزم الدور الصريح، فإذا بطل أن يكون قوله حجّة بطل أن يكون إماما لانتفاء الغرض من إمامته و هو وجوب الانقياد إليه و إطاعة أمره و نهيه و غير ذلك من فوائده اللّازمة الموقوفة على حجيّة قوله و اعتبار فعله شرعا، و لأن الإمام من تجب إطاعته و الآلوسى يزعم أنه ليس بواجب على اللّه تعالى تعيين من يجب انقياد النّاس إليه فى الأحكام و غيرها، فإذا لم يكن واجبا من اللّه لم يجب على النّاس تحصيل مقدماته و المختار من النّاس لا يعتد بقوله و لا فعله إطلاقا.

و خلاصة القول: إن الناس كلّهم تابعون لتصرف الشارع بهم فليس لهم و لا لآحادهم أن يتصرفوا بأقل ما يتصور فى شئون أنفسهم، فكيف يجوز أن يتصرفوا فى شئون أنفس الآخرين و فى أموالهم و أعراضهم و دمائهم، و فى القرآن يقول اللّه تعالى: وَ رَبُّكَ يَخْلُقُ ما يَشاءُ وَ يَخْتارُ ما كانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ

فعموم نفى الخيرة لهم مطلقا من أقوى الأدلة على عدم اعتبار ما يختارونه مطلقا، و غير المعتبر شرعا لا حجّة فيه أصلا و فرعا.

ما زعمه من المفاسد فى نصب الإمام من اللّه فى بعث النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم أيضا

خامسا: قوله: «إذا تأملنا علمنا أن نصب الإمام من قبل اللّه تعالى يتضمن مفاسد كثيرة».

فيقال فيه: إن ما زعمه هنا فاسد من وجهين:

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۵۶

الأول: إذا كان نصب الإمام و تعيينه من اللّه يتضمن مفاسد كثيرة- كما يزعم الخصم- لكان أيضا بعث النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و تعيينه من اللّه يتضمن مفاسد كثيرة، و ذلك لأن التعليل الّذى جاء به هذا الآلوسى لمنع أن يكون النصب من قبله تعالى للإمام هو أيضا موجود فى بعث النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و نصبه من (إختلاف آراء العالم و تفاوت أهوائهم و تفارق نفوسهم) فالعلة فيهما واحدة، فيجب أن يكون حكمهما واحدا لو صح شىء من تعليله.

و بعبارة أوضح: إن ما تأمله الآلوسی و تفکّر فیه، أو علی الأصح ما قلّد غیره فیه بلا تأمل و لا تفکیر فأنتج هذا الرأی الذی ینبذه دین اللّه و یرفضه کتابه هو بعینه جار فی نصب النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و تعیینه من إختلاف الطباع و الأهواء و الآراء و الأذواق، بل لو صح ما زعمه من دعوی الفساد فی تعیین اللّه تعالی و نصبه لکان تعیین النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و بعثه من قبله أشدّ فسادا من تعیین الإمام و نصبه من قبله؟

و ذلک لأن فیه إضافة علی زعمه من لزوم المفاسد إذا کان التعیین من قبله تعالی (اختلاف أدیانهم و تباین مذاهبهم) فهو یرید أن یدعو إلی دین جدید و یمنعهم عن العکوف علی ما هم علیه من الدین السّخیف الّذی ما برحوا عاکفین علیه مدّة من الزمن حتی شغفهم حبّه و تعصّب الناس لأدیانهم و عقائدهم و التفانی فی سبیل الحفاظ علیها، و مناجزة من یحاول النیل منها بشیء أمر لا ینکر، و تلک قضیة الأنبیاء علیهم السّلام مع أممهم و رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم مع هذه الأمة، فإذا جاز أن یکون فی تعیین الإمام و نصبه من اللّه مفاسد کثیرة- کما یزعم- جاز أیضا أن یکون فی تعیین النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و بعثه من قبل اللّه مفساد کثیرة بل أکثر، و المنع فیه حینئذ یکون أولی و هذا ما لا یقول به من کان له دین أو شیء من العقل، أ تری یقول من له دین فضلا من أن یکون من المسلمین إن اللّه تعالی أراد بإرساله الرسل و تعیینه خلفائهم کثرة الفساد و شدّة الفتن- علی حد زعم الخصم- فإذا بطل هذا و ذاک وجب أن یکون النصب و التعیین من قبله تعالی لا من سواه.

الثانی: إن التعیین من قبل النّاس یتضمن أکبر المفاسد و أعظمها إضاعة الشریعة، و تعطیل الحدود، و إعانة الظالم، و قتل النفس المحرّمة، و صرف أموال

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۵۷

بیت المسلمین فی الأهواء و الأغراض کما هو المعلوم من سیرة أمراء بنی أمیة و بنی العباس و غیرهم من أمراء الجور و أئمة الضلال الّذین انتخبهم النّاس و جعلوهم أئمة علی أنفسهم و أعانوهم علی أن یظهروا فی الأرض الفساد، و قد ارتکب عثمان بن عفان (رض) المنصوب من قبل النّاس فی أیام خلافته من تأمیره بنی عمومته علی رقاب المؤمنین و علی تخویله لهم السّلطة علی بیت المال، الأمر الّذی کان من أقوی العوامل المؤدیة إلی فشله و قتله، و لم یکن ذلک کلّه إلّا لأن الّذی عیّنه الناس لم یکن معصوما فوقع منه هذا الفساد.

وهب أنا قلنا جدلا إنه من المجتهدین و لکن لا یمنع اجتهاده من أن یصرف الأموال فی أغراض نفسه باجتهاد أنه فیما یجب صرفها فیه، و یقیم الحدود فی غیر محلّها باجتهاد أنه مظلوم، و یوقع المفاسد باجتهاد أنها مصالح، و المجتهدون طبعا لا یستطیعون أن یحفظوا أنفسهم من الوقوع فی الخطأ فکیف یستطیعون أن یحفظوا الشریعة من الضیاع، فإن غیر المعصوم یخطئ و یجوز أن یقع منه الفساد خطأ، فمن یا تری یرفع فساده و یرجعه إلی الصّواب إن لم یکن ثمة إمام معصوم فینتفی الغرض من نصبه و الحاجة إلی جعله.

و هذا بخلاف التنصیص من اللّه تعالی علیه فإن فیه أکبر المصالح و أعظمها عصمة الإمام القائم مقام نبیّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فی نشر الأحکام (أحکام اللّه المتعلّقة بأمور الدین و الدنیا) علی الوجه الّذی أمر اللّه تعالی به، و الاجتهاد من الإمام لا یجوز کما لا یجوز من النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و ذلک لأن الإمامة صنو النبوّة و قائمة مقامها و سادّة مسدّها غیر أن الإمام لا یوحی إلیه کما یوحی إلی النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و مع الاجتهاد لو صح منه لا یحصل القطع بالحکم الإلهی، و أن ما یقوله هو من عند اللّه، لجواز أن یکون من رأیه و قد ورد النهی عن الأخذ بما لیس من اللّه و فی القرآن: آللَّهُ أَذِنَ لَکُمْ أَمْ عَلَی اللَّهِ تَفْتَرُونَ

[یونس: ۵۹] و الاجتهاد- کما مرّ- لا یغنی صاحبه من الخطأ فبالأولی لا یغنی من حفظ الشریعة من الضیاع، و لأنه لا یکون من نشر الأحکام و إقامة الحدود علی الوجه الّذی أمر اللّه تعالی به لجواز خطأه، و لأن المجتهد یمکن إفحامه فللمکلّف أن یقول له إنی اجتهدت فأدّی نظری إلی عدم

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۵۸

قبول قولک هنا أو هناک، فأیّ حجّة تجدها للّه علی الناس بعد هذا و أی فوضی أقبح من هذا.

و أما قبول قوله فلا- یجب إلّا علی العوامّ الّذین لا- یستطیعون تحصیل الأحکام بالاجتهاد علی فرض تعذر العلم و انسداد بابه، أما المستطیع لا- سیّما فی عصر الصّحابة فإن الجمیع بحمد اللّه (مجتهدون و لیس فیهم جاهل بحکم من الأحکام الشرعیة) کما یزعم الخصوم فلا یجب علیهم أن یقبلوا قول أبی بکر (رض) و غیره من (المجتهدین) فی شیء لعدم حجیّة قول المجتهد علی مجتهد آخر، فمالک بن نویرة و قومه من بنی یربوع کانوا من المجتهدین فأدّی اجتهادهم إلی ألّا یعطوا أبا بکر (رض) شیئا من زکاة أموالهم، فإلزام أبی بکر (رض) إیّاهم علی ذلک و قتله لهم کان قتلا للمجتهدین المخالفین له فی اجتهاده و ذلک غیر جائز فی الشریعة قطعا، و إن منعوا اجتهادهم منعنا اجتهاد غیرهم من الّذین استحلّوا قتلهم و قتالهم فیکون الأمر فی ذلک علی الخصوم أشدّ جرما و أعظم مخالفة للدین، و کون أبی بکر (رض) مصیبا فی ذلک الاجتهاد لیس بأولی من عکسه، و لو سلّمنا جدلا فلا یوجب ذلک قتلهم و هم مسلمون مؤمنون لأن قتال المجتهد المخطئ غیر جائز إطلاقا.

و قد رتب رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم، علی ذلک أکبر محذور

فقال فیما تواتر عنه: (سباب المسلم فسوق و قتاله کفر)

فإذا کان لا یجوز قتال المسلم و أن قتاله فضلا عن قتله کفر- علی حدّ قول النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم- فکیف الحال فیما إذا کان المسلم المقتول مجتهدا مصیبا فی اجتهاده، و الفرقة التی قاتلته و قتلته مخطئة إن لم نقل فیها إنه لا نصیب لها من الاجتهاد إطلاقا لعدم الدلیل علیه إلّا ما یزعمه الخصوم فیهم تعصبا لهم.

و إذا کان لم یجب قبول قوله و امتثال أمره بالاجتهاد علی خلافه بطل أن یکون إماما لانتفاء الغرض و الفائدة من إمامته- کما ألمعنا- ثم لا یجوز الاجتهاد مع إمکان تحصیل الأحکام بالعلم، کما لا یجوز مع وجود النصّ علی ما سیجیء توضیحه إنشاء اللّه.

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۵۹

فساد ما زعمه من تعیین رجل لتمام العالم فی جمیع الأزمنة

سادسا: قوله: «ففی تعیین رجل لتمام العالم فی جمیع الأزمنة إیجاب لتهییج الفتن».

فیقال فیه: لقد فات علی الآلوسی

قول النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: (لا یزال الدین قائما حتی قیام السّاعة و یکون علیهم إثنا عشر إماما کلّهم من قریش)

و

قوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: (یکون بعدی إثنا عشر خلیفة کلّهم من قریش)

و

قوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: (یکون بعدی إثنا عشر أمیرا کلّهم من قریش)

و

قوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: (من مات و لم یعرف إمام زمانه مات میتة جاهلیة).

و فی هذه الأحادیث المتواترة دلالة صریحة علی أن الأئمة بعد النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم إثنا عشر کلّهم من قریش لا تعیین واحد لتمام العالم فی جمیع الأزمنة کما یزعم الآلوسی لیبنی علیه قوله الفاسد (إن فیه إیجابا لتهیّیج الفتن) فالشیعة تقول کما یقول النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم إنه لا یخلو زمان من إمام یجب علی أهل کلّ زمان أن یعرفوه و یتبعوه و یؤمنوا به و یعینه کما تقدم ذکره من حدیث الثقلین، الّذی جاء فیه التنصیص علی عدم خلوّ البیت النبویّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم من رجل فی کلّ زمان هو کالقرآن فی وجوب التمسّک به، و قد آمن به الشیعة و کفر به خصومهم.

قول الآلوسی موجب لبطلان نبوّة کلّ نبیّ

ثم لو فرضنا أن اللّه تعالی عیّن رجلا واحدا لتمام العالم فی جمیع الأزمنة، و هذا الفرض و إن کنا لا نقول به إلّا علی سبیل التساهل مع الآلوسی، و مع ذلک فإنه لا یوجب شیئا من تهییج الفتن إطلاقا، لأنه لو کان یوجبه لأوجبه فی تعیین رجل واحد لزمان واحد، و ذلک لأن تهییج الفتن لا یحصل إلّا من ناحیة اختلاف الناس فی الأهواء و الطباع و المیول و الاتجاهات و الأذواق و الأفکار، و حینئذ فلا فرق فی ذلک بین أن یکون فی زمان واحد أو فی کلّ الأزمنة لوحدة المناط، فکما یوجب تعیینه تهییج الفتن لأجل ذلک فی کلّ الأزمان یوجبه فی زمان واحد لاشتراک الجمیع فی العلّة الموجبة فیکون حکمه واحدا، و هو معلوم البطلان

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۶۰

لاستلزامه بطلان نبوّة کلّ نبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فی کلّ زمان، فلو کان التعیین تابعا لأهواء النّاس و رغباتهم و میولهم و اتجاهاتهم، و أن کلّ ما یرغبه الناس فی کلّ زمان أو فی الأزمان کلّها یفعله اللّه تعالی و ما لا یرغبونه لا یفعله، لزم بطلان نبوّة جمیع الأنبیاء علیهم السّلام فی کلّ الأزمان، فیلزم منه خراب الدنیا و فسادها و هذا ما یبتغیه الخصوم: وَ لَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْواءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّماواتُ وَ الْأَرْضُ وَ مَنْ فِیهِنَ

[المؤمنون: ۷۱].

لا سفاهة فی اللّطف

سابعا: قوله: «فمع هذا قولهم نصب الإمام لطف فی غایة السفاهة».

فیقال فیه: قد ألمعنا فیما تقدم منّا أن اللّطف عبارة أخری عن قوله تعالی: کَتَبَ رَبُّکُمْ عَلی نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ

فأوجب تعالی علی نفسه بما اقتضته حکمته أن ینصّب خلفاء بعد أنبیائه لیقوموا مقامهم فی نشر شرائعهم و حفظها، و ذلک من أعظم نعم اللّه تعالی علی عباده، و لا یضرهم کفر من کفر بها و جحد من جحدها، و إنما أضرّوا أنفسهم بجحودهم و کفرهم بتلک النعمة العظیمة التی أسبغها اللّه تعالی علیهم منّة منه و رحمة.

لذا تری أن من کفر بالصّلاة و جحد الزکاة و أنکر الحج و الجهاد فی سبیل اللّه و نحوها من الفرائض و الواجبات لم یکن کفره موجبا لوهنها و لا رافعا لوجوبها، فإذا کان إعراض النّاس بسوء اختیارهم عن فعل الطاعات و إقبالهم علی ارتکاب المحرّمات و جحد الضروریات و إنکار الواجبات التی فرضها اللّه تعالی علیهم و ألزمهم بها کلّ ذلک لا یقضی بسقوطها و عدم الأمر بها و عدم تشریعها کان إعراضهم بسوء اختیارهم و خبث حصانتهم عن الأئمة من أهل البیت علیهم السّلام و خذلانهم لهم و عصیانهم لأوامرهم و قتلهم الأنبیاء علیهم السّلام و تخویفهم أهل بیت نبیّهم علیهم السّلام و سعیهم فی قتلهم الأمر الذی ألجأهم إلی الاستتار و الاختفاء مخافة القتل و الاستئصال أیضا لا یقضی بعدم وجوب نصبهم و لا بجواز مخالفتهم و الانحراف عنهم و الرکون إلی النماردة و الفراعنة.

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۶۱

فلو کان ذلک من السّفاهة کما یزعم الخصم لزمه نسبة السّفاهة إلی اللّه تعالی لأنه أوجب ذلک علیهم و ألزمهم بالطاعة للأنبیاء علیهم السّلام و امتثال أوامر الأئمة علیهم السّلام و کتب علیهم إقامة الصّلاة و إیتاء الزکاة لأهلها و فرض علیهم الجهاد فی سبیل اللّه إلی غیر ما هنالک من الواجبات التی ألزمهم بفعلها و المحرمات التی نهاهم عن ارتکابها، و هو تعالی یعلم بعصیان عاصیها و ترک تارکیها و جحد جاحدیها، فإذا کان جحدها و عصیانها موجبین لسفاهة الأمر بها و النهی عنها کان خذلان النّاس للأئمة علیهم السّلام و قتلهم الخلفاء علیهم السّلام و إعراضهم عنهم أیضا موجبة لسفاهة نصبهم و تعیینهم، و إذا کان قتلهم الأنبیاء علیهم السّلام و تحقیرهم لهم علیهم السّلام و تکذیبهم و عصیانهم و عدم إطاعتهم موجبة لسفاهة إرسالهم و بعثهم و تعیینهم کان عصیانهم للأئمة من آل النبیّ

صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و قتلهم لهم و خذلانهم و عصیانهم موجبة لسفاهة تعیینهم و نصبهم، لأن الجمیع من واد واحد و حکمه واحد و لا أحسب أن أحدا علی الإطلاق من أی ملّة و دین و من أی عنصر یکون فضلا عن کونه یدین بدین الإسلام یتجرأ أن یزعم أن عصیان النّاس و جحدهم لأوامر اللّه تعالی و قتلهم الأنبیاء علیهم السّلام و الأئمة و خذلانهم لهم یقتضی ألّا یأمرهم اللّه تعالی بشیء و لا ینهاهم عن شیء و لا یرسل لهم أنبیاء و لا ینصب بعدهم أئمة و خلفاء لأن القول بذلک خروج عن الأدیان کلّها.

نعم یجوز ذلک کلّه عند خصم الشیعة، لذا تراه یقول بکلّ اطمئنان: (إن غلبة المخالفین) [۱] للأئمة علیهم السّلام و خذلانهم لهم و عصیانهم لأمرهم تقتضی ألّا یجب علی اللّه تعالی نصبهم و لا تعیینهم، لأن ذلک من السّفاهة علی حدّ زعمه، و یقابل هذا کما قدّمنا القول فیه إن غلبة المخالفین للأنبیاء علیهم السّلام و خذلانهم لهم و عصیانهم لأوامرهم بل و قتلهم لهم تقتضی أیضا ألّا یجب علی اللّه نصبهم و لا تعیینهم و لا إرسالهم، لأن ذلک أیضا من السّفاهة و إلّا لکان الواجب علیه تعالی تأیّیدهم دائما و إظهارهم علی مخالفیهم أبدا- کما لا یزعم الخصم- المتجرئ علی اللّه تعالی بنسبة السّفاهة إلیه و هذا هو الکفر بعینه.

---

[۱] إن

حدیث: (لا تزال طائفة من أمتی قائمة بالحقّ لا یضرّها من خالفها و خذلها)

أوضح دلیل علی صحة ما نقول و بطلان ما یقول، و قد تقدم ذکره عن صحیح البخاری و غیره من الصحاح فلتراجع.

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۶۲

عدم اشتراط اللّطف بالتصرف دائما

ثامنا: قوله: «إذ المعترض یقول بشرط التصرف و النصرة لطف».

فیقال فیه: إن اعتبار هذا الشرط فی تحقق اللّطف مبنیّ علی تجاهل الآلوسی بمعنی اللّطف الّذی تقول به الشیعة، فإنهم لا یقولون بشرطیة النّصرة دائما و الغلبة أبدا فی تحققه حتّی یلزمون به، و إنّما معناه عندهم علی ما حکاه الخصم نفسه فی ص: (۶۳) من کتابه: (هو ما یقرّب العبد إلی الطاعة و یبعّده عن المعصیة) و لا یخفی حتّی علی الأغبیاء، معنی هذه الجملة و هو أن الأمر بما یقرّب العبد إلی الطاعة لیس علّة تامة للاقتراب إلی الطاعة و النهی عما یبعده عن المعصیة لیس علّة موجبه لدفعه عن المعصیة و ابتعاده عنها علی وجه لا ینفک ذلک عنه لاستلزامه سلب الاختیار عنه، و هو خلاف اللّطف عندهم فإنهم لا یریدون من اللّطف غیر أن اللّه تعالی لمّا أوجب علی نفسه الرحمة و أوجب علیها هدایة النّاس أمرهم بما فیه خیرهم و صلاحهم فی الدنیا و الآخرة، و نهاهم عمّا فیه فسادهم و هلاکهم کذلک أیضا، و قد علموا ذلک کله بواسطة أنبیائه علیهم السّلام و خلفائهم علیهم السّلام فمن أطاع و امتثل کان من المقرّبین الداخلین فی جنّات النعیم، و من خالفه و عصاه کان من المعذّبین و النازلین فی الجحیم.

هذا هو قول الشیعة فی اللّطف و هذا ما تعتقده و تری وجوبه، و لمّا کان فی وجود الإمام صلاح العباد و البلاد و هدایة النّاس إلی الرشاد و نهیهم عن الفساد فی الأرض کان و لا شک فی أن نصبه من الرحمة و تعیینه من الهدی بعد الأنبیاء علیهم السّلام لئلّا یضیع أمر دین اللّه، و حینئذ فیجب علی النّاس إطاعة أمرهم و الانتهاء عن نهیهم، و لیس أمرهم و نهیهم من العلل الموجبة لعدم التخلّف و إلّا لاستلزم الجبر المعلوم بالضرورة من العقل و الدین بطلانه، بل لو کان ذلک موجبة تامة لکان فی أمر اللّه و نهیه أشدّ و هو باطل قطعا، لذلک تقوم الحجّة بهم للّه علی النّاس، فمن أطاعهم کان ناجیا و من عصاهم و خذلهم و قتلهم علی دعوتهم إلی اللّه کان هالکا و خالدا فی العذاب الألیم.

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۶۳

أما کونهم منتصرین علی العباد دائما و ظاهرین علیهم أبدا و قاهرین لهم علی فعل الطاعة و ترک المعصیة التی أناطها اللّه تعالی

بالاختیار فلا شیء منه بمأخوذ فی مفهوم اللّطف إطلاقا، بل القهر و الجبر علی ذلک خلاف اللّطف و خلاف الرحمة و المنّة علیهم و هو قبیح منزّه عنه و یستحیل وقوعه منه و لا یجوز نسبته إلیه مطلقا، کما أن اشتراط التصرف دائما و الانتصار و الظهور أبدا فی مفهومه موجب لأکبر المفاسد و أعظمها المغالاة فیهم و اتخاذهم آلهة من دون اللّه، لأنهم إذا کانوا ظاهرین أبدا و منتصرین دائما بما أعطاهم اللّه من المعجزات أیقنوا أنهم أرباب و آلهة، و لیس هذا من اللّطف فی شیء.

و لقد فات الآلوسی أن یستمع إلی قول الشاعر العربی:

و لو أنّهم فیما لهم من معاجز علی خصمهم طول المدی لهم النّصر

لغالی بهم کلّ الأنام و أیقنوا بأنّهم الأرباب و التبس الأمر

لذلک طورا ظافرین تراهم و آخر فیهم ینشب النّاب و الظفر

فساد لزوم التأیید و الانتصار فی معنی اللطف

تاسعا: بقوله: «إذا لم یکن التأیید فی البین و الإنتصار أبدا لم یکن لطفا».

فیقال فیه: إن أراد أن إرسال الأنبیاء علیهم السّلام و نصب الخلفاء بعدهم یهدون العباد إلی- الحقّ و ینهونهم عن الضّلال لیس بلطف من اللّه علیهم و لا رحمة لهم لزمه إن یقول أن اللّه تعالی بذلک کلّه کان لاعبا عابثا، لأن ذلک إن لم یکن لطفا و رحمة فیما بقی إلّا أن یکون عبثا و نقمة، و إن أراد أنه لیس بلطف و لا رحمة للأنبیاء علیهم السّلام و الأئمة لأنهم مقهورون و مغلوبون من قبل أعدائهم و مخالفیهم و غیر منتصرین علی خصمائهم و غیر مؤیدین دائما لزم الآلوسی أن یقول إنّ اللّه تعالی أراد بذلک أن ینتقم من أنبیائه و خلفائهم علیهم السّلام و ما أراد لهم الرحمة و ما کان لطیفا بهم، و أنه لو کان یرید لهم الرحمة أو اللّطف لجعلهم منصورین أبدا و غالبین دائما کما یزعم الخصم الّذی یلقی کلامه و هو لا یدری أو یدری بما ینطوی علیه من الطعن فی اللّه و الکفر به.

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۶۴

فظهر من ذلک کلّه أن اعتبار شرط الانتصار دائما و الغلبة أبدا فی تحقق اللّطف شیء اخترعه المنافقون الّذین یقولون فی اللّه تعالی إنه أراد الانتقام من أنبیائه و خلفائهم، و ما أراد لهم الرحمة و لم یکن لطیفا بعباده بل کان ظلوما غشوما تعالی عما یقول المنافقون لأنهم مغلوبون مقتولون و مقهورون و مخذولون من أعدائهم و مخالفیهم- کما یزعم الخصوم-: أَ لَمْ یُؤْخَذْ عَلَیْهِمْ مِیثاقُ الْکِتابِ أَنْ لا یَقُولُوا عَلَی اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ وَ دَرَسُوا ما فِیهِ وَ الدَّارُ الْآخِرَةُ خَیْرٌ لِلَّذِینَ یَتَّقُونَ أَ فَلا تَعْقِلُونَ

[الأعراف: ۱۶۹].

ثم إن ما ابتلی به اللّه تعالی نبیّه أیوب علیه السّلام و غیره من الأنبیاء علیهم السّلام- کان علی زعم هذا الخصم العنید- أنه تعالی أراد الانتقام منه لأنه لا عوض علی زعمه، و کذا الحال فی یوسف و یعقوب علیه السّلام و غیرهما من الأنبیاء علیهم السّلام الماضین، فإن منهم من قتلوه قتلا و من نشروه بالمناشیر، و من ذبحوه ذبحا، و من طبخوه طبخا، و من رسّوا علیه الأرض رسّا، و کان بنو إسرائیل یقتلون فی کلّ لیل إذا یغشی أو نهار إذا تجلّی عدا کبیرا من أنبیاء اللّه تعالی، و قد استعملت معهم أممهم کلّ ألوان التحقیر و العذاب و الإهانة و الاضطهاد إزاء دعوتهم إلی اللّه تعالی و هدایتهم إلی سبیل الهدی و طریق الرشاد، و کان أعظمهم أذی فی ذات اللّه هو نبیّنا خاتم الأنبیاء صلّی اللّه علیه و آله و سلّم حتی

قال صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: (ما أوذی نبیّ مثل ما أوذیت)

و هذا معلوم لدی کلّ أحد، فعلی قول الخصوم إنه تعالی لم یرسل الأنبیاء علیهم السّلام إلّا لینتقم منهم و ما جعل خلفاءهم بعدهم خائفین مقهورین مغلوبین مستترین إلّا لیلعب و یعبث و ینتقم منهم أیضا- تعالی اللّه عمّا یصفون-.

و لو عرف الخصم بما فی ذلک من اللّطف العظیم و الثواب الأوفی و الرحمة الواسعة و الدرجات الرفیعة و المقام المحمود عند اللّه، و

ما أعدّه لهم من عظیم الزّلفی لعاد أخیرا إلی کلامه و محاه بالماء الّذی یتقطر من جبهته خجلا.

تخویف النّاس للأئمة معلوم بالضرورة

قال الآلوسی ص: (۸۲): «و أیضا ما ذکروه من تخویف النّاس للأئمة غیر مسلّم و هذه کتب التأریخ فی البین، و أیضا التخویف الموجب للاستتار إنّما هو إذا

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۶۵

کان بالقتل و هذا لا یتصور فی حقّ الأئمة لأنهم یموتون باختیارهم کما أثبت ذلک الکلینی فی الکافی، و أیضا لا یفعل الأئمة أمرا إلّا بإذنه تعالی، فلو کان الاختفاء بأمره و قد مضت مدّة و الخفاء هو الخفاء فلا لطف بلا امتراء، و أیضا إن کان واجبا لزم ترک الواجب فی حقّ الّذین لم یکونوا کذلک کزکریا و یحیی و الحسین علیهم السّلام و إن لم یکن واجبا بأن کان مندوبا لزم علی من اختفی ترک الواجب الّذی هو التبلیغ لأجل مندوب و هو فحش، و إن کان أمر اللّه مختلفا بأن کان فی حقّ التارکین بالندب مثلا و فی حقّ المستترین بالفرض لزم ترک الأصلح الواجب بزعم الشیعة و هذا باطل أیضا.

نقول: الاختفاء من القتل نفسه محال لأن موتهم باختیارهم و إن کان من خوف إیذاء البدن یلزم أن الأئمة فرّوا من عبادة المجاهدة و تحمّل المشاقّ فی سبیله و هذا بعید عنهم، و مع هذا لا معنی لاختفاء صاحب الزمان علیه السّلام بخصوصه فإنه لیعلم بالیقین أنه یعیش إلی نزول عیسی علیه السّلام و لا یقدر أحد علی قتله، و إنه سیملک الأرض بحذافیرها فأی شیء یتخوف منه و یختفی، و لم یظهر الدعوی و یتحمل المشقّة کما فعله سیّد الشهداء علیه السّلام فالاختفاء مناف لمنصب الإمامة الّذی مبناه علی الشجاعة و الجرأة، فهلّا خرج و صبر و استقام إلی أن ظفر، و استتار سیّد الأبرار من خوف الکفار فکلام واقع فی غیر موقعه لأن استتاره لم یکن لإخفاء دعوة النبوّة بل کان من جنس التوریة فی الحرب و هذا أیضا کان ثلاثة أیام فقیاس ما نحن فیه علیه غایة حماقة و وقاحة ... انتهی».

المؤلف: أولا: قوله: «و أیضا ما ذکروه من تخویف الناس للأئمة غیر مسلّم».

فیقال فیه: لقد علم المسلم و الکافر و البر و الفاجر و العالم و الجاهل أن بنی أمیة و أمراء بنی العباس و ولاتهم الظالمین المفسدین فی الأرض قد أخذوا علی الأئمة من آل رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أطراف الأرض و آفاق السّماء، و لم یراعوا فیهم إلّا و لا ذمة و لا- احتراما لحقوقهم و لا رعایة لحرمتهم، بل استعملوا معهم کلّ أنواع التحقیر و التذلیل و القتل و الإهانة حتی أتوا علی آخر نفس من أنفاس حیاتهم

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۶۶

الزکیة، و أنزلوا بهم من الأمر الشنیع و الخطب الفظیع ما یملأ قلوب الإنسانیة قیحا، و یفجّر عیونها دما.

و بکلمة واحدة یعرف کلّ أحد أنه ما مات منهم أحد حتف أنفه و ما منهم إلّا مسموم أو مقتول، فدونک السیر و التواریخ لمن جاء علی ذکرهم من خصوم الشیعة لتعلم ثمة کذب هذا الخصم المنتصر لأعداء أهل البیت علیهم السّلام بقلبه و لسانه و قلمه، و أن ما زعمه من عدم تخویف النّاس لهم علیهم السّلام افتراء لا أصل له.

و کیف یا تری لا یلتجئون إلی الاختفاء خوفا من أعدائهم الأمویّین و العباسیّین من أسلاف الآلوسی الّذین کانوا یتقربون إلی أوثانهم بسفک دمائهم حتّی لو أن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أوصاهم بقتلهم و نهبهم و تحقیرهم و تذلیلهم لما تجاوز ذلک عمّا فعلوا بهم و ارتکبوا منهم، فکیف یزعم هذا العدو دفاعا عن أئمته بغاة صفین و الدعاة إلی النار أنهم لم یخوفوا أهل البیت علیهم السّلام بشیء و لم ینالوهم بسوء، و ما ذا یا تری یرید الآلوسی بعد هذا کلّه أن یصنعوا معهم حتی یشفی غلیله و یلین أعالیه، فإن القوم لم یترکوا شیئا إلّا فعلوه مع أهل البیت علیهم السّلام من القتل و السلب و الأسر و الهتک و الاستبداد کما تحدّثنا بذلک سلسلة الحوادث التأریخیة التی اتصل أولی حلقاتها بأولهم و آخرها بآخرهم.

الموت غیر القتل

ثانیا: قوله: «أیضا التخویف الموجب للاستتار إنما هو القتل، و القتل لا یتصور فی حقّ الأئمة لأنهم یموتون باختیارهم»، فمدخول لوجهین:

الأول: إن إبطال حیاة الحیّ الناشئ عن القتل بالسیف و نحوه غیر الموت حتف الأنف، و لا یلزم من وجود إحداهما وجود الآخر بدلیل قوله تعالی: أَ فَإِنْ ماتَ أَوْ قُتِلَ

[آل عمران: ۱۴۴] و قوله تعالی: ما ماتُوا وَ ما قُتِلُوا

[آل عمران: ۱۵۶] و قوله تعالی: وَ لَئِنْ مُتُّمْ أَوْ قُتِلْتُمْ

[آل عمران: ۱۵۸].

و لیس من الجائز أن یکون التأکید و التکریر فی اللّفظین: (الموت و القتل) یرجعان إلی معنی واحد عند أهل العربیة، فلا یصح حمل القرآن علیه لاستلزامه

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۶۷

أن یکون المعنی فی الآیات هکذا: (أ فإن مات أو مات) (و لئن متم أو متم) (ما ماتوا و ماتوا) مع ما فیه من تحصیل الحاصل الباطل، و لأنّا نعلم بأن اللّه تعالی لیس قاتلا لمن مات حتف أنفه، ألا ترى إلی العقلاء أنهم یعیبون القائل فی میّت أن اللّه قتله و یحکمون بخطئه.

و أما القتل المسند إلی اللّه تعالی فی قوله: قاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّی یُؤْفَکُونَ

[التوبة: ۳۰] فیعنی اللّعن الإلهی الّذی هو عبارة عن الطرد علی وجه السخط و الغضب عن رحمته و هو الّذی یقتضیه واقع الحال فی الآیة.

و لأن الموت و القتل عرضان و لیسا جسمین، و القتل ولید الأسباب الخارجیة و محلّه حیاة أجسام الأحیاء و الموت معنی یخالف حیاة الحیّ فلا یصح حلوله فی الأجسام، و لأن القتل مقدور للخلق و الموت من خلق اللّه کالحیاة لا یقدر علیه أحد إلّا اللّه بدلیل قوله تعالی: الَّذِی خَلَقَ الْمَوْتَ وَ الْحَیاةَ

[الملک: ۲] أما کون الأئمة لا یموتون إلّا باختیارهم کما هو مفاد الخبر فإنه یرید أنهم یموتون حتف أنفهم باختیارهم تکرما من اللّه تعالی علیهم و لا محذور فیه إطلاقا، أما القتل الّذی هو من فعل الآدمیّین فلیس فی الخبر شیء یدلّ علی أنه باختیارهم و لا جائز أن یریده، لأن ما هو من فعل الآخرین و اختیارهم لا یمکن أن یکون من اختیار غیرهم مطلقا.

و بعبارة أوضح: أن صریح الخبر أنهم یموتون باختیارهم لا أنهم یقتلون و لا ملازمة بینهما، و ثبوت أحدهما لا یلزم منه ثبوت الآخر، و المسبب فیهما و إن کان واحدا لکن السبب فی الأول غیره فی الثانی، و صریح الخبر یرید المسبب المسند إلی الإختیار الناشئ عن حتف الأنف دون الناشئ عن الذبح و القتل، و لا تلازم بین السببین بل هما علی نحو التضادّ لذا کان القتل بغیر حق جریمة موبقة یستحق فاعله القصاص إذا کان عن عمد و علیه الدیّة إن کان عن خطأ، و لو کان من فعل اللّه و خلقه لم یجب شیء من ذلک إطلاقا و تلک قضیة الموت حتف الأنف.

الثانی: إن المراد باختیارهم فی الخبر هو ما یختاره اللّه تعالی لهم لأن اختیارهم علیهم السّلام من اختیاره تعالی فیکون معناه موافقا لقوله تعالی: وَ ما تَشاؤُنَ

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۶۸

إِلَّا أَنْ یَشاءَ اللَّهُ

[الإنسان: ۳۰] و یقرر هذا

قول الإمام أبی عبد اللّه الحسین بن علیّ علیه السّلام: (رضا اللّه رضانا أهل البیت، نصبر علی قضائه فیوفینا أجور الصّابرین).

و إن کنت فی ریب مما ذکرنا فدونک ما أخرجه المحبّ الطبری فی الریاض النضرة ص: (۱۶۵) من جزئه الثانی

فی حدیث طویل جاء فی آخره: یا أحمد صلّی اللّه علیه و آله و سلّم- المتکلم ملک الموت عزرائیل علیه السّلام- ما فعل ابن عمک علیّ، فقلت: و هل تعرف ابن عمّی علیّ؟ قال: و کیف لا- أعرفه و قد وکّلنی اللّه بقبض أرواح الخلائق ما خلا- روحک و روح ابن عمّک علیّ بن أبی طالب فإن اللّه یتوفاکما بإرادته و اختیاره انتهی)

نقل بعضه بالمعنی، و حال أبنائه المعصومین کحاله علیه السّلام لأنهم لا یختارون غیر ما یختاره اللّه لهم و رضا اللّه رضاهم، و هم بأمره یعملون و إلی سبیله یرشدون.

ثالثا: قوله: «و أیضا لا یفعل الأئمة إلّا بإذنه، فلو کان الاختفاء بأمره و قد مضت مدّة».

فیقال فیه: المسلمون لا یشکون فی أن الأئمة لا یفعلون شیئا إلّا بأمر اللّه و لا یشک به إلّا الجاحدون، و کیف یفعلون خلاف أمره و هم خلفاؤه فی أرضه و حججه علی بریته، و هذا رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لا یفعل شیئا إلّا بأمر اللّه قد نصبهم أئمة علیهم السّلام علی أمته و جعلهم أعدال کتاب اللّه لا- ینفکون عنه ما دامت الدنیا، و من کان لا یفارق القرآن معصوم و المعصوم لا یفعل خلاف أمر اللّه و نهیه فلا- یجوز علی من کان فی وجوب التمسک به ککتاب اللّه أن یرید غیر ما أراد اللّه، فلو جاز علیهم خلافه لفارقوا القرآن قطعا إذ لا شیء من القرآن مخالفا لأمره بل هو لا غیره، و قد ثبت بحکم رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم عدم مفارقتهم لکتاب اللّه فعلمنا أنهم علیهم السّلام لا یخالفونه أبدا.

إنما یجب الاختفاء عند حصول موجبه

رابعا: قوله: «و أیضا إن کان واجبا- أی الاختفاء- لزم ترک الواجب فی حقّ الّذین لم یکونوا کذلک».

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۶۹

فیقال فیه: لا یجب الاختفاء إلّا عند حصول موجبه، و من حیث لم یتحقق ذلک فی الّذین لم یختفوا علمنا عدم وجوبه علیهم لانتفاء موجبه فلا- یلزم من ترکهم الاختفاء ترکهم للواجب- علی زعم الخصم- و کیف یخاف من خرج بأهل بیته و أصحابه قاصدا العراق من الطریق العام حتی قیل له: لو تنکبت الطریق کما فعل ابن الزبیر لکان أولی،

فقال علیه السّلام: (لاها اللّه لا یکون ذلک أبدا)

و نسبة الخوف إلیه إنّما هو من مفتریات الآلوسی الّذی یروم أن یستحلّ من سبط النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم الإمام الحسین بن علیّ علیه السّلام ما حرّم اللّه من نسبة ترک الواجب إلیه و هو ترک الاختفاء عند حصول موجبه الأمر الّذی لم یحصل له إطلاقا، علی أن لکلّ إمام من أولئک الأئمة علیهم السّلام کالأنبیاء علیهم السّلام تکلیفا یخصّه، و له مخططا خاصا خطّه رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم له لیسیر علیه، فلا یصح بطبیعة الحال قیاس أحدهما علی الآخر فی شیء لانتفاء علّة المساواة بین هذا و ذاک.

خامسا: قوله: «و أیضا نقول الاختفاء من القتل نفسه محال، لأن موتهم باختیارهم».

فیقال فیه: قد عرفت فیما ألمعنا فساد ما کرره هنا، و أنه لا تلازم بین القتل و الموت حتف الأنف، و أن ما فی الخبر هو عین ما فی کتاب اللّه فتبصر لتبصر أن الآلوسی لم یقصد بتکرار مزاعمه الفارغة إلّا تضخیم حجم کتابه لیقال فیه إنه ردّ علی الشیعة بکتاب عدد ورقه کذا، دون أن یشعر إلی أنه لم یأت بغیر الأشیاء المکررة و المعانی غیر الصحیحة التی لا تخطر إلّا علی ذهنه هو.

تناقض الآلوسی فی قوله لا معنی لاختفاء صاحب الزمان علیه السّلام

سادسا: قوله: «لا معنی لاختفاء صاحب الزمان، فإنه یعلم أنه یعیش إلی نزول عیسی علیه السّلام».

فیقال فیه: إنه مردود من وجوه:

الأول: قد أثبتنا بمقتضی الأحادیث أن أهل البیت علیهم السّلام لا یفعلون شیئا إلّا بأمر اللّه تعالی و لا یریدون غیر ما یرید اللّه، و قد اعترف الخصم بحدیث الثّقلین

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۷۰

و أنه مما لا خلاف فیه بین الأمة، و لکن لما جهل معناه طفق یزعم هنا و هناک أنه لا معنی لاختفاء صاحب الزمان علیه السّلام.

أیها القارئ إذا کان هذا الآلوسی یعترف بصحة الحدیث و صحة مضمونه فکیف یزعم أنه لا معنی لاختفائه، و الحدیث نصّ فی أن أهل البیت علیهم السّلام لا یفعلون شیئا إلّا بإذنه، و إذا کان یعترف و یقول کما تقدم أن أهل البیت علیهم السّلام مصیبون فی أفعالهم و أعمالهم لأنهم مع القرآن و القرآن مصیب فکیف یا تری ینتقدهم و یقول لا معنی لاختفاء قائمهم، و هل هذا إلّا قول متناقض مبطل یعترف بثبوت شیء ثم هو ینفی عین ما یعترف بثبوته، و هذا حاله فی جمیع ما جاء به من المتناقضات نعوذ باللّه من الجهل و اختلال العقل.

الثانی: هل لنا أن نسأل الآلوسی فنقول له: إن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم کان یعلم أن المشرکین لا یصلون إلیه و لا یستطیعون قتله، و أنه سیظهر علی قریش و یعیش سنین طویلة و لا یموت إلّا فی الیوم الّذی یموت فیه، أو ما کان یعلم ذلک؟ فإن قال: یعلم، فیقال له: فلما ذا إذن اختفی فی الغار و خرج لیلا و أمر علیّا علیه السّلام أن ینام علی فراشه و یقیه بنفسه و هو یعلم أن المشرکین لا یصلون إلیه بشیء من الأذی، فإن قال: کان ذلک بأمر اللّه، قلنا: الجواب هو الجواب، لأن أهل البیت علیهم السّلام أیضا لا یعملون شیئا إلّا بأمر اللّه- کما مرّ بیانه- و إن قال: لا یعلم، فیقال له: إن ذلک و إن کان خلاف الحقیقة فنقول به فی ابنه صاحب الزمان علیه السّلام أیضا.

الثالث: نقول لهذا الخصم: أ تری أن اللّه تعالی کان یعلم أن فرعون لا یستطیع أن یقتل موسی علیه السّلام و لا یناله بسوء، و أن هلاک فرعون سیکون بسببه و لا یموت إلّا بعد ذلک بمدّة أو ما کان یعلم؟ فإن قال: کان یعلم، فیقال له: فلما ذا إذن أمر أم موسی علیه السّلام بقذفه فی الیم و هو یعلم أنه لا یصل إلیه شیء مما یخاف منه علیه من فرعون سواء ألقی فی الیم أم لم یلق؟ فإن قال: کذلک کان أمر اللّه مفعولا، فیقال له: کذلک کان أمر اللّه فی صاحب الزمان مفعولا، و إن قال: ما کان اللّه یعلم، فقد کفر و کفانا مؤنة الردّ علیه، و لقد فات الآلوسی أن یتمثل بقول الشاعر العربی.

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۷۱

و قولک إنّ الاختفاء مخافة من القتل شیء لا یجوّزه الحجر

فقل لی لما ذا غاب فی الغار أحمد و صاحبه (الصدّیق) إذ حسن الحذر

و لم أمرت أمّ الکلیم بقذفه إلی نیل مصر حین ضاقت به مصر

و کم من رسول خاف أعداه فاختفی و کم أنبیاء من أعادیهم فرّوا

أ یعجز ربّ الخلق عن نصر دینه علی غیرهم کلّا فهذا هو الکفر

و هل شارکوه فی الّذی قلت إنّه یؤول إلی جبن الإمام و ینجر

فإن قلت هذا کان فیهم بأمر من له الأمر فی الأکوان و الحمد و الشّکر

فقل فیه ما قد قلت فیهم فکلّهم علی ما أراد اللّه أهواؤهم قصر

و من جمیع ما تلوناه علیک تعرف فساد ما أدلی به الخصم فی کتابه الذی یلقاه یوم القیامة منشورا: اقْرَأْ کِتابَکَ کَفی بِنَفْسِکَ الْیَوْمَ عَلَیْکَ حَسِیباً

[الإسراء: ۱۴].

مهلا- أیها الآلوسی و لا تبتهج بما سوّدت به صحیفة أعمالک فإن ما أوردته من الوجوه حجّة لنا علیک لا لک، و الحقّ یدوم و إن طالت الأیام و الباطل مخذول و إن نصره أقوام، و هیهات هیهات أن تستر السّماء بالأکمام و الحقّ أضحی من ذکاء و أجلی من شمس الضحی.

وجوب الاستتار ما دام موجبه موجودا مطلقا

سابعا: قوله: «لأن استتار النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فی الغار لم یکن لإخفاء دعوة النبوّة».

فیقال فیه: إذا جاز للنبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم الاختفاء خوفا من أعدائه جاز لابنه المهدی علیه السّلام أن یختفی خوفا من أعدائه لکونهما واحدا موضوعا فیکونان واحدا حکما.

و أما قول الآلوسی: «لم یکن الاستتار لإخفاء دعوة النبوّة» فخارج عن الموضوع، لأن الکلام کان فی جواز الاختفاء خوف الأعداء و دعوة النبوّة و الإمامة لا تخفی باختفائهما البتة، فلا یکون الاختفاء سببا لذهاب الدعوة و لذهاب الإمامة حتّی یقال إن الاختفاء لم یکن لإخفاء الدعوة علی زعم الخصم.

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۷۲

ثامنا: قوله: «و هذا کان أیضا ثلاثة أیام فقیاس ما نحن فیه غایة حماقة و وقاحة».

فیقال: إذا کان الاختفاء واجبا عند ظهور الخوف من الأعداء کما اعترف به الخصم، فالعقلاء لا یفرّقون فی وجوبه بین أن یکون یوما أو یومین أو أکثر و إنما یدوم وجوبه بدوام ما وجب الاختفاء لأجله، فمتی ما کان الموضوع الّذی من أجله رتب علیه ذلک الحکم باقیا فحکمه لا محالة باق لا یزول إلّا بزواله و لا یرتفع إلّا بارتفاعه، و هذا واضح عند کلّ إنسان له عقل یمیّز به بین السرّاء و الضرّاء، فظهر لک جلیا أن ما حاول الآلوسی أن یجعله دلیلا علی إنکار وجوب الاختفاء عند ثبوت موجبه و استمرار بقائه ببقائه الّذی أراد من ورائه أن یجحد لطف اللّه و نعمه علی عباده کان من أظهر الشواهد علی فساد طریقته المعوجّة، و أن السّهم الّذی رمی به خصمه عاد إلی أحشائه.

فساد ما زعمه الآلوسی أنه هو و أخوه الهندی من أهل الجنّة

تاسعا: قوله: «و تفکر فی هذا المقام تری الفلاح و أن الحق عند أصحاب الجنّة و أهل السّنة».

فیقال فیه: إنه إن أراد من أهل السنّة أنه هو و أخوه و الهندی و غیرهما فقد عرفت لا مرّة أن عملهم کان علی خلاف السنّة، و أنهم ما برحوا متمسکین بغیرها و متجاوزین عنها و منقطعین إلی ضدّها، فلا یصح و الحالة هذه أن یکونوا منهم إطلاقا، و إن أراد بها أهل الجنّة فهم لا شک قلیلون: وَ قَلِیلٌ مِنْ عِبادِیَ الشَّکُورُ

[سبأ: ۱۳] و قد ألمعنا فیما مرّ منّا أن المقصود بهذا القلیل فی منطوق الآیة هم الشیعة الّذین تابعوا أهل البیت علیهم السّلام من آل رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لأنهم مسلمون و هم قلیلون، فلا تنطبق الآیة إلّا علیهم و لا مصداق لها سواهم لخروج الآلوسی و غیره من خصوم الشیعة بوصف الکثرة عن مدلولها کخروج غیرهم من الطوائف بوصف الکفر عنها، و لا قلیل من المسلمین الشاکرین إلّا الشیعة بالنسبة إلی أعدائهم فهم لا شک أصحاب الجنة.

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۷۳

نفی الآلوسی اشتراط العصمة فی الإمامة

قال الآلوسی ص: (۸۴): «العدالة شرط الإمامة لا العصمة بمعنی امتناع صدور الذنب کما فی الأنبیاء علیهم السّلام خلافا للشیعة الإمامیة و هو مخالف للکتاب و العترة، أما الکتاب فقوله تعالی: إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَکُمْ طالُوتَ مَلِکاً

[البقرة: ۲۴۷] فکان واجب الطاعة بالوحی و لم یکن معصوما بالإجماع ... ثم أورد بعض الآیات من هذا القبیل و بعض الأحادیث المکذوبة و نسبها إلی الشیعة، ثم قال:

«و أدلّتهم هو أن المحوج للنصب هو جواز الخطأ للأمة فلو جاز الخطأ علیها لزم التسلسل، و یجاب بمنع ما ذکر بل المحوج له هو تنفیذ الأحکام و درأ المفاسد و حفظ بیت الإسلام سلمنا، لکن التسلسل ممنوع بل تنتهی السلسلة إلی النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم سلمنا لکنه منقوض بالمجتهد النائب عن الإمام فی الغیبة عند الإمامیة و لیس بمعصوم إجماعا، و من أدلتهم أنه حافظ للشریعة، و یجاب: بالمنع بل هو مروج و الحفظ من العلماء و أیضا، إذا کان الحفظ بالعلماء زمن العترة و فی الغیبة علی ما فی کشکول الکرامة ففی الحضور کذلک سلّمنا، لکن الحفظ بالکتاب و السنّة و الإجماع لا بنفسه ممتنع الخطأ فی هذه الثلاثة و الآراء لا دخل لها سلّمنا، و لکن ذلک منقوض بالنائب، و قد یقال: بأن وجود المعصوم لو کان ضروریا للأمن من الخطأ لوجب أن یکون فی کلّ قطر بل فی کلّ بلدة إذ الواحد لا یکفی للجمیع بل هو مستحیل ببداهة العقل، لانتشار المکلفین فی الأقطار و الحضور مستحیل عادة و نصب نائب لا یفید لجواز الخطأ و عدم إمکان التدارک لا سیّما فی الغیبة ... إلی نهایة ما قاله».

المؤلف: أولا: قوله: «و هو مخالف للکتاب».

فیقال فیه: إنما خالف الکتاب من نسب إلی الأنبیاء علیهم السّلام العظائم، و عزا إلیهم المخازی و المردیات، و أجاز علیهم الکفر و العصیان دون الّذین اتّبعوا آیاته و تلوا نصوصه، و اقتفوا أثره و نزّهوا أنبیاء اللّه تعالی من وصمة الکذب و الخطأ و النسیان و العصیان و هم الشیعة لا غیرهم.

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۷۴

و أما قوله: إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَکُمْ طالُوتَ

فأوضح دلیل علی جهله و بهتانه لأن ما أورده من الآیات فی هذا المقام فمع أخصیته من المدّعی لا دلالة فی شیء منه علی نفی العصمة مطلقا، فکیف یکون دلیلا علی نفیها عن الأئمة علیهم السّلام و لو سلّمنا جدلا دلالته علی عدم عصمة طالوت فأیّ ربط یا تری بین عدم عصمته و بین عصمة الأئمة من أهل البیت علیهم السّلام ألا تری أن الآیة لا تدل علی وجود هذه الصفات فی آخرین غیره، و عدم عصمة طالوت لو سلّمناه لا یدل علی انتفاء العصمة عن أئمة أهل البیت علیهم السّلام و دعواه أن طالوت کان واجب الطّاعة بالوحی مناقضة لدعواه عدم عصمته، لأن من تجب طاعته بالوحی لا یکون إلّا نبیّا و النبیّ علیه السّلام لا یکون إلّا معصوما علی ما اعترف به هذا المتناقض بقوله:

(العصمة بمعنی امتناع صدور الذنب کما فی الأنبیاء علیهم السّلام).

فالآلوسی أما أن یقول بعصمة طالوت لوجوب إطاعته بالوحی أو یقول بعدم عصمته، فإن قال بالأول- و هو قوله- بطل قوله الثانی الّذی ادّعی الإجماع علیه، و إن قال- بالثانی و هو قوله- بطل قوله الأول، و لو سلّمنا جدلا أن طالوت لم یکن نبیّا یوحی إلیه و لکن وجوب طاعته علی الإطلاق بتنصیص نبیّ آخر علیه موجب لعصمته، و إلّا لم تجب طاعته مطلقا، و لما وجبت طاعته مطلقا علمنا أنه معصوم و حسبک هذا التناقض دلیلا علی فساد قولیه.

و إذا راعک منه هذا التناقض فإلیک ما أدلی به فیما مرّ من قوله: (أن أهل البیت علیهم السّلام مصیبون فی أفعالهم) فإذا کانوا مصیبین فی أفعالهم کانوا معصومین إذ لیس المعصوم إلّا من کان مصیبا فی أفعاله مطلقا، و تلک قضیة الظاهر المستفاد من إطلاق کلامه، و لکن سرعان ما نقض قوله هنا فزعم عدم عصمتهم، و لتکن علی یقین أن الآلوسی لمّا لم یجد دلیلا من الکتاب و السنّة علی نفی العصمة عن أهل البیت علیهم السّلام و علم قطعا أنهم علیهم السّلام معصومون بنصّ الکتاب و السنّة کما مرّ علیک بیانه مفصلا، و لم

یستطع أن یعتق رقبته من رق التقلید لتأثره بالعاطفة و انقیاده إلی العصبیة البغیضة عمد إلی التمویه و المغالطة فأورد بعض الآیات فنصبها أدلة فی غیر محلّها کما هو الظاهر لمن نظر إلیها و عرف وجه دلالتها، و ما

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۷۵

أوردناه لک من آیة (طالوت) التی اعتبرها دلیلا علی نفی العصمة عن أهل البیت علیهم السّلام شاهد عدل علی ما نقول.

ثم إن الإجماع الّذی ادّعاه علی عدم عصمة طالوت لم یکن إلّا من مخترعاته و اختلاقه، و مثله لو کان من المحصل لکان الإحتجاج به علی إثبات المدّعی ساقط لا حجّة فیه، فکیف به و هو منقول خاصة و الناقل له متهم لدی الوجدان فی نقله بالکذب و الافتراء.

رجوع الآلوسی فی قوله إلی القول بعصمة الإمام علیه السّلام

ثانیا: قوله: «إن المحوج للإمام هو تنفیذ الأحکام».

فیقال فیه: إن تنفیذ الأحکام- أحکام اللّه المتعلقة بأفعال المکلّفین- یجب أن تکون علی الوجه الّذی أمر اللّه تعالی بها و جاء بها رسوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و هذا بعینه رجوع من الخصم إلی القول بوجوب عصمة الإمام، و لکن لما کان الآلوسی ینقل مفاسد الآخرین و مناقضاتهم فی هذا الکتاب من غیر تفکیر لم یهتد إلی تناقضه فی قوله، و ذلک لأن غیر المعصوم قد یخطئ و قد یجور فیکون تنفیذه لها علی غیر ما أراد اللّه و غیر ما جاء به رسوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و التالی باطل فالمقدّم مثله، فإذا بطل هذا ثبت وجوب عصمته علی الإطلاق.

ثالثا: قوله: «و الحاجة إلیه لدرء المفاسد و حفظ بیت الإسلام».

فیقال فیه: إنه فاسد من وجهین:

الأول: هلا حافظ (الخلیفة) عثمان بن عفان (رض) علی بیت الإسلام، و لما ذا یا تری قسّم أمواله علی بنی عمه من الأمویّین و صرفها فی أغراضهم و أغراض نفسه؟ و أیّة مفسدة أعظم من استیلاء بنی أمیة علی أموال المسلمین و رقابهم من المهاجرین و الأنصار أهل الحلّ و العقد- عند خصوم الشیعة- الذین وثبوا علیه حینئذ فقتلوه و منعوا الناس من دفنه، فلو کان معصوما لم یقع منه کلّ هذا.

الثانی: لو جاز علی الإمام الخطأ لوقع منه الفساد کما وقع غیر مرة من المستخلّفین بعد رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و الآلوسی یعترف أن الحاجة إلیه لدرء المفاسد

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۷۶

فتنتفی الفائدة من نصبه، لأن غیر المعصوم قد یخطئ و قد یجور فتقع منه المفاسد، فمن یا تری یزیل مفاسده إن لم یکن ثمة إمام معصوم.

عدم مانعیة الاجتهاد و العدالة من ضیاع الشریعة

رابعا: قوله: (بل الاجتهاد و العدالة).

فیقال فیه: کان علی الآلوسی أن یفکر فی مقاله قبل إیراده لیری أن الاجتهاد لا یغنی صاحبه من حفظ نفسه عن الخطأ، فکیف یمکنه أن یغنی من حفظ الشریعة عن الضیاع، فإن المجتهد قد یخطئ فیؤدی خطؤه إلی تفرّقها و تلاشیها لا حفظها و رعایتها.

أما العدالة التی هی دون مرتبة العصمة فلا تجدی نفعا، لأن العادل قد یجور خطأ فیصرف أموال بیت الإسلام فی أغراض نفسه، و یقیم الحدود فی غیر محلّها، و یترکها فی موضعها بالاجتهاد کما فعل ذلک عثمان بن عفان (رض) الّذی یقول الخصم باجتهاده، فالعصمة لا بدّ منها فی الإمام و لا محیص عن القول بها فیه.

بطلان قول الآلوسی بانتهاء المتسلسل إلی النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم

خامسا: قوله: (سلّمنا لکن التسلسل ممنوع لانتهاء السلسلة إلی النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم).

فیقال فیه: أنه فاسد من وجوه:

الأول: إن انتهاء السلسلة إلی النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم باطل، لأن الآلوسی یزعم عدم عصمة النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و أنه یجوّز علیه الزلّات و الخطأ و النسیان کما تقدم نقله عن صحیح البخاری، و اعتراف الخصم بثبوت الزلّات له صلّی اللّه علیه و آله و سلّم.

الثانی: کان بحثنا فی أن الحاجة لنصب الإمام هو جواز الخطأ من الأمة فلو جاز الخطأ من الإمام لاحتاج إلی إمام آخر فیلزم التسلسل، فلا بد من انتهائه إلی إمام لا یجوز علیه الخطأ و هو الإمام فی الأصل، و ما کان بحثنا فی النبوّة التی هی غیر الإمامة حتّی یزعم الآلوسی بانتهاء السلسلة إلی النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و کم من فرق بین الموضوعین، موضوع النبیّ و موضوع الإمام الّذی یدرکه من یفهم.

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۷۷

الثالث: إنّ التسلسل هو وجود سلسلة المعلولات المتعددة فی الأزمنة المتعددة قبل وجود عللها و هو محال عقلا کتوقف وجود زید علی وجود بکر و بکر علی خالد إلی ما لا نهایة له فی الوجود، و لا شکّ فی أن وجود فعلیة الإمامة موقوف علی فقد النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لا علی وجوده، فکیف یصح أن تنتهی السلسلة إلیه بعد فقده، و الإمام لو لم یکن معصوما لوجب أن یکون له إمام آخر موجود لا مفقود، فیخرج ما ذکره عن موضوع التسلسل أصلا و فرعا، لأن أحد الموقوف علیه مفقود و الآخر موجود، و شرط التسلسل الترامی فی الوجود إلی ما لا نهایة له و هو هنا لا وجود له إطلاقا، و لکن خلط الرجل و خبطه بین الموضوعین و عدم تمیّزه بین النبیّ و الإمام، و عدم فهمه لمورد التسلسل، و أنه فی أی شیء یکون و متی یکون دعاه إلی أن یقول: (لکن التسلسل ممنوع لانتهاء السلسلة إلی النبیّ) یروم بهذه القفزة التی کسرت ساقیه أن یمنع هذه السلسلة التی غلّ بها عنقه.

المجتهد غیر الإمام فلا ینتقض أحدهما بالآخر

سادسا: قوله: (سلّمنا لکنه منقوض بالمجتهد النائب عن الإمام فی الغیبة).

فیقال فیه: أنّه مردود لوجهین:

الأول: إنّ من شروط النقض وحدة الموضوع و المحمول و الزمان و المکان و غیرها من الشروط المعتبرة فی تحقق التناقض و هی ثمانیة عند علماء المنطق، و المجتهد هو غیر الإمام مطلقا سواء فی ذلک زمان حضوره أو زمان غیبته، فکیف ینتقض هذا بذاک و بین الموضوعین صغری و کبری و قیاسا بون شاسع، و لکن یهون علی الآلوسی أن یلقی الکلام جزافا و یهون علیه أن یمشی و القید فی رجلیه.

الثانی: إنّما یجوز الاجتهاد عند تعذر العلم و انسداد بابه و عدم إمکان تحصیله، أما مع إمکان العلم و انفتاح بابه فلا یجوز الرکون إلیه لأنه من الظنون التی یمنع العقل من الرجوع إلیها مع العلم، و إنما أجاز الرجوع إلی الظن مع تعذر العلم لکونه یؤدّی الوظیفة العملیة فی ذلک الحال و لا سبیل له سواه لا مطلقا و علی کلّ حال.

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۷۸

سابعا: قوله: (إنّ الإمام هو مروج الأحکام و الحافظ العلماء).

فیقال فیه: إن أراد بالعلماء نفسه و من کان مثله فنحن لا نشک فی أنهم من الجاهلین، و إن أراد بهم المجتهدین فی الأحکام و أنهم

حافظون للشریعة من الزیادة أو النقصان و الضیاع و الاضمحلال ففیه ما تقدم ذکره من أن المجتهدین قد یخطئون فیؤدی خطؤهم إلی إضاعة الشریعة و إدخال النقص أو الزیادة فیها، و أن اجتهادهم لا یغنیهم من حفظ أنفسهم من الخطأ فکیف یحفظون غیرهم، فإذا کانوا لا یسلمون علی حفظ أنفسهم فکیف یا تری یسلم غیرهم: (و الفاقد لا یعطی و الناقص لا یکمل).

زعم الآلوسی حفظ الشریعة بالکتاب و السنّة و الإجماع

ثامنا: قوله: «سلّمنا لکن الحفظ بالکتاب و السنّة و الإجماع».

فیقال فیه: أمّا الکتاب فهو نفسه یحتاج إلی حافظ و ذلک الحافظ یجب أن یکون معصوما، لأن غیره ینسی و یخطأ فلا یصلح أن یکون حافظا، و لو کان نفسه حافظا من دون قیّم علیه لبطل

قول النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: (إنّی تارک فیکم الثّقلین کتاب اللّه و عترتی أهل بیتی، و لن یفترقا حتّی یردا علیّ الحوض) لأنه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم إنما قرن عترته أهل بیته علیهم السّلام بکتاب اللّه لیکونوا قائمین به، و مبیّنین للناس أحکامه، و حافظین له من تحریف الضالّین و انتحال المبطلین، و القول ببطلان قول النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم کفر و ضلال، و من ثم لا یمکن أن یکون حافظا للشریعة لعدم إتیانه علی کافة الأحکام التفصیلیة من صلاة و زکاة و حج و نحوها، و لاشتماله علی الناسخ و المنسوخ و المحکم و المتشابه.

و غیر المعصوم یخطئ فیختلط علیه أمر الناسخ و المنسوخ و المحکم و المتشابه و لا یهتدی إلی فهم معناه کلّ أحد، و قال تعالی: وَ کُلَّ شَیْءٍ أَحْصَیْناهُ فِی إِمامٍ مُبِینٍ

[یس: ۱۲] فلا بد أن یکون هناک إمام مبیّن لغوامضه و أسرار دقائقه و تفصیل أحکامه و ناسخه و منسوخه، و هذا شیء لا یستطیع علیه حتی المجتهدون فضلا عن غیرهم من الجاهلین الّذین یحکمون فی الدین بالرأی و الهوی و العصبیة

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۷۹

العمیاء، و أما السنّة فکذلک لعدم إتیانها علی جمیع الأحکام التفصیلیة و إلّا لبطل الاجتهاد و فسد القیاس المعتبر عند الآلوسی و غیره من خصوم الشیعة، و بطلت المذاهب الأربعة التی یرجع إلیها الآلوسی و غیره فی أخذ دینهم.

و أما الإجماع فکذلک، لأنه إذا جاز علی کلّ واحد من المجمعین الخطأ جاز الخطأ علی المجموع إن لم یکن ثمة معصوم معهم، و ذلک فإن معناه ضم من یجوز علیه الخطأ إلی مثله فی جواز الخطأ علیه فلا عاصم لهذا المرکب مع عدم وجود المعصوم فیهم، و لأن إجماعهم لیس لدلالة و إلّا لاشتهرت و لا لإمارة إذ من الممتنع اتفاق الناس فی سائر البقاع علی الإمارة الواحدة، إذ لا یمکن اتفاقهم علی أکل طعام معین فی وقت واحد کما هو معنی الإجماع.

وجهة أخری أن الإجماع عند خصوم الشیعة من الأمور المستحیلة و أنه لیس بالممکن المعقول وجوده بالمرّة علی ما حکاه العضدی فی شرحه للمختصر، و البیضاوی فی منهاجه، و الآمدی فی أصول أحکامه [۱].

و حکی عن إمامه أحمد بن حنبل، أنه قال: (من ادعی وجود الإجماع فهو کاذب) و غیرهم من أعلام أهل السنّة فی أصولهم، فکیف یکون المستحیل حافظا للشریعة علی زعم هذا الخصم الّذی لم یر شیئا من مقررات أئمته و أعلام مذهبه، ثم إن الموارد التی أجمعوا علیها فی المسائل الشرعیة قلیلة جدا و الموارد التی اختلفت فیها أهواؤهم و آراؤهم کثیرة و قد مرّ علیک بعضها فتذکّر، فکیف یکون حافظا مع هذا الاختلاف الفاحش بینهم، فلو صح أن یکون الإجماع حافظا کما یزعم الآلوسی لحفظهم من ذلک الاختلاف الّذی بدّلوا به الدین و سنن سیّد المرسلین صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أ رأیت کیف یجب أن یکون الإمام هو الحافظ و أنه هو الّذی یجب

---

[۱] تجد أقوالهم مفصلا فی ص: (۲۸۲- ۲۸۴) من جزئه الأول المطبوع سنة (۱۳۳۲ ه)، و حکی ذلک أیضا الصدّیق حسن أحد شیوخ

أهل السنّة فی کتابه (مطالب الحصول فی المأمول من علم الأصول) ص: (۴۳) و ما بعدها المطبوع سنة (۱۲۸۹ ه). و هو تلخیص کتاب (إرشاد الفحول إلی تحقیق الحق من علم الأصول) للشوکانی، و هکذا سجّله العضدی فی شرحه ص: (۱۲۳) من جزئه الأول المطبوع سنة (۱۳۰۷ ه).

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۸۰

الرجوع إلیه لیبیّن للنّاس وجه الصواب فیما اختلفوا فیه و یرشدهم إلیه حفاظا علی أمر دینه، و أن علی النّاس أن یخضعوا له و ینقادوا إلیه.

زعم الآلوسی أن وجود المعصوم بالضرورة یوجب التعدد فی کلّ محل

تاسعا: قوله: (و لو کان وجود المعصوم ضروریا لوجب أن یکون فی کلّ محلّ و قطر).

فیقال فیه: من الغریب أن یقول الآلوسی إن وجود المعصوم بالضرورة یوجب تعدده فی کلّ قطر بل فی کلّ بلدة، ألم أقل لک إنه یلتقط الآراء من هنا و هناک و هو علی غیر بیّنة من فسادها، بربک قل لی ما هی الملازمة بین ضرورة وجود المعصوم و بین وجوب تعدده فی کلّ قطر، و القرآن یقول: أَطِیعُوا اللَّهَ وَ أَطِیعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِی الْأَمْرِ مِنْکُمْ

[النساء: ۵۹] و عقیدتی أن الأغبیاء لا یعسر علیهم فهم ما ینطوی علیه منطوق هذه الآیة من وجود من تجب طاعته کطاعة اللّه و طاعة رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فی کلّ زمان، نعم لا یجوز بنظر الآلوسی أن یکون الواحد کافیا للجمیع للتعلیل الّذی جاء به: (من انتشار المکلّفین و عدم عصمة النائب) فیلزم علی علّته التی ابتلی بها إما عدم عصمة الأنبیاء علیهم السّلام التی اعترف بعصمتهم أو تعدد الأنبیاء علیهم السّلام فی کلّ قطر بل فی کلّ بلدة: (لأن الواحد لا یفید للجمیع بل هو مستحیل ببداهة انتشار المکلّفین و النائب عنه لا یکفی لأنه غیر معصوم) علی زعمهم، فالآلوسی إما أن یقول بعدم عصمة الأنبیاء علیهم السّلام للتعلیل الّذی جاء به من وجوب تعدد المعصوم فی کلّ قطر و محلّ إذا کان وجود المعصوم ضروریا و الّذی من أجله حاول مستحیلا إبطال وجوب عصمة الإمام أو یقول بعصمتهم، فإن قال بالأول بطل قوله الثانی و هو اعترافه لهم بالعصمة، و إن قال بالثانی- و هو قوله- بطل تعلیله الفاسد من وجوب تعدده فی کلّ قطر و محلّ، و أیّا کان فهو دلیل علی فساد مزعمته.

ثم نقول للآلوسی: أ تری أن اللّه تعالی ما کان یعلم بانتشار المکلفین فی الأقطار و البلدان؟ و ما کان یعلم بکفایة الواحد المعصوم؟ فإن قال: یعلم، فیقال له: فکیف یا تری أرسل محمّدا نبیّا واحدا صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و ختم به الأنبیاء علیهم السّلام فدعا إلی

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۸۱

دینه الحقّ جمیع الخلق؟ فهل یا تری توقف ذلک علی أن یرحل بنفسه الزکیة صلّی اللّه علیه و آله و سلّم إلی جمیع الأقطار المسکونة لیدعوهم إلی اعتناق دینه و العمل علی تطبیقه؟ أو یا هل تری لم یکتف بنصب النائب و إرسال الداعی عنه مع علمه بعدم عصمة النائب و الداعی، أو یا هل تری کان مقصّرا فی تبلیغ دعوته صلّی اللّه علیه و آله و سلّم مع عصمته صلّی اللّه علیه و آله و سلّم مطلقا عند المسلمین أجمعین، فإن قال بکفایة الواحد المعصوم و کفایة من ینصّبه عنه من النواب مع علمه بعدم عصمتهم بطل قوله بعدم کفایة الواحد المعصوم، و بطل قوله بعدم کفایة النائب عنه مع علمه بعدم عصمته، و إن قال بأن اللّه تعالی ما کان یعلم بکفایة الواحد المعصوم و ما کان یعلم بکفایة نائبة غیر المعصوم فقد جعل نفسه أعلم من اللّه، و هو کفر صراح یکفینا مؤنة الردّ علیه.

و من ذلک تفقه أنّ الرجل یدسّ فی الدین الإسلامی من عقائد الوثنیة و عبادة البقر ما تأباه الفطرة السلیمة و ینبذه التوحید الخالص.

وجوب النص علی الإمام

قال الآلوسی ص: (۸۵): (الإمام لا یلزم أن یکون منصوصا علیه من البارئ، و قالت الإمامیة لا بد أن یکون منصوصا من قبله تعالی، و

هذا مخالف للعقل و النقل، أما الأول: فقد مرّ، و أما الثانی: فلقوله تعالی: وَ جَعَلْناهُمْ أَئِمَّةً

[الأنبیاء: ۷۳] وَ نُرِیدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَی الَّذِینَ اسْتُضْعِفُوا فِی الْأَرْضِ وَ نَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً

[القصص: ۵] و لم یکن فی أحد من تلک الفرق نصّ، بل کان برأی أهل الحلّ و العقد).

المؤلف: لقد ألمعنا فیما تقدم منا إلی أن شرط الإمامة العصمة، و أنها من الأمور الخفیة التی لا یطّلع علیها إلّا اللّه تعالی وحده، لذا وجب أن یکون النصب من قبله، و لیس هو من وظیفة الأمة و لیس لها و لا لآحادها أن تشرّع أحکاما و تضع قوانین، و من سمّاهم الآلوسی أهل الحلّ و العقد فقد أبطل القرآن حلّهم و عقدهم بقوله تعالی: وَ رَبُّکَ یَخْلُقُ ما یَشاءُ وَ یَخْتارُ ما کانَ لَهُمُ الْخِیَرَةُ

فلیس لهم الخیرة فی حلّ شیء أو عقده مطلقا أبدا بل ذلک للّه تعالی وحده.

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۸۲

و قال تعالی: یَقُولُونَ هَلْ لَنا مِنَ الْأَمْرِ مِنْ شَیْءٍ قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ کُلَّهُ لِلَّهِ

فالأمر کلّه للّه سواء فی ذلک نصب الإمام أو غیره من الأمور بدلالة لفظة: (کلّ) الدالّة علی الاستیعاب، فبیده تعالی حلّ الأمور و عقدها لا بید غیره، و قال تعالی: یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا لا تُقَدِّمُوا بَیْنَ یَدَیِ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ

[الحجرات: ۱۰] فمن سمّاهم الآلوسی أهل الحلّ و العقد إن کانوا مؤمنین فقد حرّم اللّه علیهم أن یحلّوا أو یعقدوا لأن ذلک تقدیم منهم بین یدی اللّه و رسوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و قد نهاهم عنه أشدّ النهی و أبلغه، فلیس لهم أن ینصّبوا أحدا مطلقا لحرمته علیهم، و قال تعالی: وَ ما کانَ لِمُؤْمِنٍ وَ لا مُؤْمِنَةٍ إِذا قَضَی اللَّهُ وَ رَسُولُهُ أَمْراً أَنْ یَکُونَ لَهُمُ الْخِیَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ

فنصب الإمام مما قضی اللّه و رسوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم به، فلیس لهم فی نصبه حظ و نصیب إطلاقا، فما أوجب اللّه هو الواجب و ما حرّمه هو الحرام، و من نصّبه فهو المنصوب و من عزله فهو المعزول، دون ما أوجبه بعض النّاس أو کلّ النّاس علی أنفسهم أو أنفس غیرهم، فإنه لیس بجائز الطاعة فضلا عن وجوبها، فإیجاب خصوم الشیعة بیعة السّقیفة علی النّاس فمع أنه مما أوجبه (الخلیفة) عمر (رض) دون غیره من أفراد الأمة لیس هو مما أوجبه اللّه تعالی علیهم بل منعه و حرّمه و رتّب العقاب علی من ارتکبه فی الدین کما أشار إلیه قول مبدعها و المحرّک الکبیر فیها عمر (رض) نفسه:

(إن بیعة أبی بکر فلتة وقی اللّه المسلمین شرها فمن عاد إلی مثلها فاقتلوه) فهو یعنی بقوله فلته أنها زلّة و بدعة عظیمة و ضلالة کبیرة یستحق فاعلها القتل لذا تراه قال (رض): (فمن عاد إلی مثلها فاقتلوه).

و أما الآیتان اللّتان ذکرهما الآلوسی فهما من الأدلة الصریحة و الحجج القویة لنا علیه لا له.

نصب الإمام من اللّه دون الناس

أما الأولی: فصریحة فی أن جعل الأئمة من قبله تعالی لقوله تعالی:

وَ جَعَلْناهُمْ

[الأنبیاء: ۷۳] فأضاف الجعل إلی نفسه لا إلی الأمة، و لأنه لم یقل و أوکلنا أمر جعلهم إلی الناس حتّی یفهم منه أنه تعالی خولهم صلاحیة جعلهم حتی یزعم الخصم خلافا للّه و إنکارا علیه و جحودا لنصوص آیاته أن الجاعلین لهم

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۸۳

هم ما أسماهم بأهل الحلّ و العقد، و کم من فرق بین إسناد الجعل إلیه تعالی لهم کما هو صریح الآیة و بین إسناده إلی النّاس الّذی تأباه الآیة و لا تفیده إطلاقا، بل فی الآیة دلالة علی المنع من جعل النّاس، و أنه لیس من وظائفهم و إنما هو من وظائفه تعالی وحده.

أما الثانیة: فصریحة فی أن الإرادة من قبله و الجعل منه، و ما قال فیها و أوکلنا إرادة جعلهم من الناس و الإرادة المقرونة بالمنّة المسندة إلیه تعالی فی الآیة دلالة علی وقوع الفعل للمراد، فیتعیّن إرادته منه لا من سواه لا سیّما إذا لاحظنا اقتران إرادته تعالی بالمنّة فإن ذلک

لا یصح من غیره.

فالآلوسی أورد الآیتین و هو یحسب أنهما دلیلان له علی إلزام خصمه دون أن یهتدی إلی أنهما دلیلان لخصمه علی فساد مذهبه، و لو کان من الّذین یفهمون معناهما و یفهمون أنهما دلائل لخصمه علیه لا له لکفّ عن إیرادهما، إلّا أنه لم یزل هو و أخوه من الّذین: مَثَلُهُمْ کَمَثَلِ الَّذِی اسْتَوْقَدَ ناراً فَلَمَّا أَضاءَتْ ما حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَ تَرَکَهُمْ فِی ظُلُماتٍ لا یُبْصِرُونَ

[البقرة: ۱۷].

و أما قوله: (و لم یکن فی تلک الفرق نص) فمردود:

بأن ظاهر الآیة أن جعل الأئمة من قبله تعالی لا- من سواه، و إذا کان الأمر علی ما ذکرنا وجب أن یکون المجعول معصوما قطعا لاستحالة أن یکون المجعول من قبله تعالی غیر معصوم، فإذا کان الجعل الإلهی لا یتعلق إلّا بالمعصوم و إرادته لا تتعلق بغیره لعدم أهلیة غیر المعصوم لتعلق إرادته بنصبه کان من القبیح فی أوائل العقول تعلّق الجعل و الإرادة من اللّه تعالی بغیره، و إذا کانت العصمة من الأمور الخفیّة التی لا یعرفها إلّا اللّه دلّ ذلک أبلغ الدلالة علی أن التعیین من قبله لا من قبل النّاس مطلقا.

وجوب کون الإمام أفضل أهل زمانه

قال الآلوسی (ص: ۸۵): (لا یلزم أن یکون الإمام أفضل أهل العصر، و الشیعة علی خلاف ذلک و قد علت ردّهم).

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۸۴

المؤلف: أما اعتبار الأفضلیة فی الإمام من الرعیة کافة فمما جاء به الکتاب و السنّة و العقل.

أما الکتاب، فقوله تعالی: أَ فَمَنْ یَهْدِی إِلَی الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ یُتَّبَعَ أَمَّنْ لا یَهِدِّی إِلَّا أَنْ یُهْدی فَما لَکُمْ کَیْفَ تَحْکُمُونَ

[یونس: ۳۵] فالآیة صریحة الدلالة علی أن المحتاج فی الهدایة إلی غیره لا یصح اتباعه و لا یصلح أن یکون هادیا للآخرین، و العقل بفطرته یحکم بأن فاقد الشیء لا یعطیه و الناقص لا یکون مکملا، فالجاهل لا یعطی العلم و المحتاج إلی الهدایة لا یکون هادیا و هلمّ جرا، و لا- شک فی أن الجاهل محتاج إلی العالم و المفضول محتاج إلی الفاضل فضلا عن الأفضل، و من القبیح أن ینسب إلی اللّطیف الخبیر تقدیم الجاهل أو المفضول المحتاجین إلی التکمیل علی العالم و الفاضل الکامل.

و أما السنّة:

فقول رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فی الصحیح المتواتر نقله فی الصحاح: (یؤمکم أفضلکم)

و

قوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: (یؤمکم أکثرکم قرآنا)

و

قوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: (یؤمکم أقرؤکم)

أی أعلمکم، و

قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: (أعلم النّاس بعدی علیّ بن أبی طالب علیه السّلام)

و

قال فیه: (علیّ أقضاکم)

و

قال صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فیه: (أکثرهم علما و أعظمهم حلما و أولهم سلما)

[۱] فیتعیّن أن یکون ذلک فیه لا فی غیره کما مرّ.

أمّا العقل، فحاكم بقبح تعظيم الجاهل أو المفضول و إهانة العالم و الفاضل، و فی تقديم الجاهل أو المفضول على العالم و الفاضل رفع لمرتبة الجاهل أو المفضول، و خفض لمرتبة العالم و الفاضل و ذلك إهانة لهما قطعا، و كيف يحسن عند العقل أن ينقاد الأعلم و الأزهد و الأتقى و الأشرف حسبا و نسبا و حلما و شجاعة و كرما و تدبيرا إلى غير ما هنالك من الخصال العالية و الأخلاقية الرفيعة التى هى شر أكيد فى الإمام على الأمة بإجماع المسلمين، و التى توفرت

---

[۱] نجد هذه الأحاديث فی فضائل علیّ علیه السّلام و ترجمته فی كلّ من الإصابة لابن حجر العسقلانی، و الرياض النضرة للمحبّ الطبری، و المستدرك للحاكم النيسابوری و الذهبی فی تلخيصه، و المتقی الهندی فی منتخب كنز العمال بهامش الجزء الخامس من مسند أحمد، و فی كنز العمال و غيرهم من حفاظ أهل السنّة.

الآلوسی و التشيع، ص: ۳۸۵

كلّها فی سيّدها و إمامها و خليفتها الأول بعد النبیّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم علیّ بن أبی طالب عليه السّلام إلى من هو دونه بمراتب كثيرة: فَما لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ

[يونس: ۳۵] و من ثم كان الأفضل الجامع لجميع صفات الكمال حتى العصمة أولى بحفظ الحوزة على الوجه الشرعی ممن ليس كذلك بل لا تصلح لغيره إطلاقا.

العقلاء لا يقدّمون غير الأفضل

هذا كلّه إذا كان نصب الإمام من اللّه تعالى، و أما إذا كان من الناس فكذلك، و ذلك لأن تقديم المبتدئ بالعلوم العربية مثلا على الفقيه الجامع لشرائط الفتوى أو التلميذ على الحائز على شهادة (الدكتوراه) قبيح عند كلّ إنسان له عقل، و ليس من الممكن المعقول أن من كان أعلم الناس و أشرفهم و أزهدهم و أشجعهم و أكرمهم مع كونه معصوما من الخطأ و النسيان يكون غيره أعلم منه بحفظ الحوزة على الوجه المطابق للقانون الشرعی و القرآن الإلهی، و لكن الآلوسی لمّا قدّم غير علیّ عليه السّلام بالخلافة عليه عليه السّلام و لم يستطع إنكار ما لعلیّ عليه السّلام من الصفات المثلى و أعلاها علمه بجميع أحكام الشريعة، و عصمته من كلّ خطأ و دنس، التجأ إلى دعوى عدم اعتبار الأفضلية فی الخلافة ليصحح بها خلافة المستخلّفين بعد رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم خلافا لكتاب اللّه و نصوص آياته البيّنات، و خلافا لرسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فی صحاحه الجياد، و خلافا للعقل فی حكمه بقبح تقديم المفضول على الفاضل فضلا عن الأفضل.

و الأقبح من ذلك دعوى أن تقديم المفضول على الفاضل كان لمصلحة رآها أهل السّقيفة فعدلوا عن علیّ عليه السّلام و ضربوا بنصّ الخلافة من قبل النبیّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم عليه عرض الحائط و تجاوزوا بها إلى غيره.

فخصوم الشيعة يرون أن أهل السّقيفة أعلم من اللّه و رسوله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم بالمصلحة، أو أن اللّه تعالى و رسوله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم لا يعلمان أن المصلحة فی تخصيص علیّ عليه السّلام بالخلافة دون غيره، فهم يرون أنهم علموا ما لم يعلم اللّه و رسوله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم نعوذ باللّه من سبات العقل و قبح الزلل.

الآلوسی و التشيع، ص: ۳۸۶

بطلان ما أورده الآلوسی فی فضل الخليفة

ثم إن الآلوسی سرد بعض الآيات كعادته على غير هدی و بصيرة يحاول أن يثبت به خلافة أبی بكر (رض) التی قد عرفت غير مرّة أنها لم تكن من الدين و لا من هدی رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و لا سبق لها فی كتاب اللّه و لا فی سنّة نبيّه صلّى اللّه عليه

و آله و سلّم و إنما حدثت بعد التحاق النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بالرفیق الأعلی باتفاق جماعة من أهل السّقیفة، و کان السّابق إلیها هو (الخلیفة) عمر بن الخطاب (رض) الّذی قد عرفت قوله (رض) المتواتر فیها: (إن بیعة أبی بکر کانت فلته وقی اللّه المسلمین شرّها، فمن عاد إلی مثلها فاقتلوه) فلو کانت لها سبق فی کتاب اللّه أو سنّة نبیّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لم تکن شرّا محضا یجب قتل من عاد إلی مثلها- علی حدّ قول المحرّک الکبیر فیها- فإن هدی رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم خیر محض و تلک شر محض، و لا یصح فی منطق العقل أن یجتمع الخیر و الشرّ علی صعید واحد، و إنّما سبق (الخلیفة) عمر (رض) الآخرین من أهل السّقیفة إلی بیعته لیعیدها بعد موته إلیه، و إلی هذا أشار

أمیر المؤمنین علیّ علیه السّلام مخاطبا عمر (رض): (احلب حلبا لک شطره، شدّ له الیوم یردّه علیک غدا).

و لم یکتف الآلوسی بسرد تلک الآیات دون أن یردفها بجملة من الروایات زعم أنها واردة فی إثبات خلافته (رض) دون أن یشعر إلی أن الخصم لا یعترف بشیء منها و یراها موضوعة وضعها أولیاؤه تعصبا له.

و لقد فات الآلوسی بأن (الخلیفة) أبا بکر (رض) نفسه لا یعرف شیئا من تلک الآیات و الروایات، لذلک لم یستدلّ بشیء منها علی خلافته یوم السّقیفة کما استدل به الخصم فی هذا الیوم و بعد تلک السنین الطویلة، و إنّما المتواتر عن أبی بکر (رض) أنه قال للأنصار: (نحن الأمراء و أنتم الوزراء) فقال حباب بن المنذر:

(و اللّه لا نفعل منّا أمیر و منکم أمیر) فقال أبو بکر: (لا و لکنّا نحن الأمراء و أنتم الوزراء) و قال: (الخلافة فی قریش) یحاول بذلک أن یدفع الخلافة عنهم.

و بعد أن طال النزاع بینهم و کادت الفتنة أن تقع بین الأوس و الخزرج قال عمر لأبی بکر (رض): أمدد یدک، فمدّ أبو بکر (رض) یده فبایعه ثم بایعه أسید بن

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۸۷

حضیر زعیم الأوس خوفا من سعد بن عبادة زعیم الخزرج من أن یستلم الخلافة فیأتی علیه و علی عشیرته لما بینهما من ضغائن الجاهلیة، ثم بایعه أبو عبیدة بن الجراح، و سالم مولی أبی حذیفة، و بشیر بن سعد بن عبادة فهؤلاء الأربعة هم الّذین بایعوه بعد عمر (رض) علی ما سجّله أهل السیر و التواریخ من أهل السنّة ممن جاء علی ذکر السّقیفة کعلی بن برهان الدین الحلبی الشافعی فی کتابه السیرة الحلبیة ص: (۳۵۸) من جزئه الثالث، و محمد حسین هیکل ص: (۶۴) من کتابه فی أبی بکر (رض) و البخاری فی صحیحه ص (۱۹۱) من جزئه الثانی فی باب فضل أبی بکر، فلو کان هناک شیء مما زعمه الآلوسی لاستدلّ به علی من نازعه فیها، و هو فی ذلک الیوم أحوج ما یکون إلی شبه حدیث و احتمال آیة نزلت فیه لیدفع به منازعیه فی السّقیفة، بل لو کان هناک رائحة حدیث فی أمره لقال أولیاؤه فی السّقیفة کعمر و غیره ممن اتفقوا سابقا علی بیعته لما ذا کلّ هذا النزاع و أنتم تعلمون أن أبا بکر (رض) هو الخلیفة لنزول ما زعمه الآلوسی فیه من الآیات و ورود ما اختلقه فیه من الروایات؟

و من حیث لم یقل واحد منهم شیئا من ذلک مع طول النزاع علمنا بطلان ما وضعه الآلوسی فیه تعصبا له، و لا جائز أن یخفی أمر تلک الآیات و هاتیک الروایات علی (الخلیفة) أبی بکر (رض) أو ینساها مع قربه من النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و لا یخفی أمرها علی أولیائه البعیدین عنه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و إذا جاز أن یخفی علیه أو ینساها فلا جائز أن یخفی أمرها علی أهل السّقیفة أو ینسوها مع کثرتهم فیحتدم النزاع بینهم إلی حدّ وقوع الفتنة و هم العدول عند الخصوم، و لا یخفی ذلک علی الآلوسی البعید عنهم هذه السنین، و إذا جاز أن یخفی أمرها علیه أو علیهم مع قربهم من الصدر الأول و لا یخفی أمرها علی أولیائه کان أولیاؤه أعلم منه و منهم بالسنّة و هذا ما أجمعوا علی بطلانه، فإذا بطل هذا ثبت أن ما زعمه الآلوسی من نزول آیات و ورود روایات فی صدقه و فضله و أن له من الکمال ما أهّله للخلافة، کلّه کذب و انتحال لا أصل له حتّی عند إمامة أبی بکر (رض) و غیره من أصحاب النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فضلا عن الشیعة التی لا تعترف له بشیء من ذلک إطلاقا، فاحتجاج الآلوسی به علیهم باطل علی

باطل.

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۸۸

الأدلة القطعیة علی خلافة علیّ علیه السّلام بعد النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم

قال الآلوسی ص: (۹۴): (اعلم أن الشیعة استدلوا علی إثبات إمامة الأمیر بلا فصل بدلائل، إلی أن قال: الثالث الدلائل الدالة علی إمامته بلا فصل مع سلب استحقاق الإمامة من غیره من الخلفاء، و هذه فی الحقیقة مختصة بمذهب الشیعة و هم منفردون باستخراجها، و نحن نورد القسم الأخیر بالاستیعاب و الاستیفاء، و لا یخفی أن مقدمات تلک الدلائل و مبادیها لا بد و أن تکون مسلّمة الثبوت عند أهل السنّة، إذ الغرض من إقامتها إلزامهم، فعلی هذا إما أن تکون تلک الدلائل آیات الکتاب و الأحادیث المتفق علیها، أو الدلائل العقلیة المأخوذة من المقدمات المسلّمة عند الفریقین، أما الآیات فمنها قوله تعالی: إِنَّما وَلِیُّکُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذِینَ آمَنُوا الَّذِینَ یُقِیمُونَ الصَّلاةَ وَ یُؤْتُونَ الزَّکاةَ وَ هُمْ راکِعُونَ

[المائدة: ۵۵] تقریر الاستدلال بهذه الآیة ما یقولون: إن أهل التفسیر أجمعوا علی نزولها فی حقّ الأمیر إذ أعطی السائل خاتمه فی حالة الرکوع، و کلمة (إنّما) مفیدة للحصر و لفظ (الولی) بمعنی المتصرّف فی الأمور، و ظاهر أن المراد هاهنا التصرف العام فی جمیع المسلمین المساوی للإمام بقرینة ضم ولایة اللّه و رسوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فتثبت إمامته و انتفت إمامة غیره للحصر المستفاد و هو المدّعی.

أجاب عنه أهل السنة بوجوه، الأول: النقض بأن هذا الدلیل کما یدل علی نفی إمامة الأئمة المتقدمة کما قرر یدل علی سلب الإمامة عن الأئمة المتأخرة، و بذلک التقریر فیلزم أن السبطین و من بعدهما من الأئمة الأطهار لم یکونوا أئمة، فلو کان مذهب الشیعة هذا یصح تمسکهم بهذا الدلیل لأن الاستدلال فی مقابل أهل السنّة مبنی علی کلمة الحصر و الحصر کما یضر أهل السنّة یکون مضرا للشیعة و مذهب أهل السنّة و إن بطل بذاک لکن مذهب أهل الشیعة ازداد فی البطلان، و أکثر منه فإن لأهل السنّة نقصان الأئمة الثلاثة و للشیعة نقصان أحد عشر و لا یمکن أن یقال إن الحصر إضافی إلی من تقدم لأنّا نقول إن حصر الولایة فیمن استجمع هذه الصفات لا یفید إلّا إذا کان حقیقیا، بل لا یصح لعدم استجماعها فیمن تأخر عنه، و إن أجابوا عن هذا النقض

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۸۹

بأن المراد حصر الولایة فی جنابه فی بعض الأوقات یعنی زمن إمامته لا وقت إمامة السّبطین من بعدهما، قلنا فمذهبنا أیضا هذا أن الولایة العامة کانت محصورة فیه فی وقت إمامته لا قبله و هو زمن الخلفاء، فإن قالوا إن الأمیر لو لم یکن فی زمن الخلفاء الثلاثة صاحب ولایة عامة یلزمه نقص بخلاف وقت إمامة السّبطین فإنه لمّا لم یکن حیّا لم یصر إمامة غیره موجبة لنقص فی حقّه، لأن الموت رافع لجمیع الأحکام الدنیویة قلنا هذا استدلال آخر غیر ما هو بالآیة لأن مبناه علی مقدمتین:

الأولی: کون صاحب الولایة العامة فی ولایة الآخر و لو فی وقت من الأوقات نقص له.

الثانیة: إن صاحب الولایة العامة لا یلحقه نقص بأی وجه و أی وقت کان.

و هاتان المقدمتان أنی تفهمان من الآیة و تسمی هذه الصنعة فی عرف المناظرة فرارا بأن ینتقل من دلیل إلی آخر سلّمنا، و لکن نقول إن هذا الاستدلال منقوض بالسّبطین فإنهما فی زمن ولایة الأمیر لم یکونا معتقلین بالولایة بل کانا فی ولایة الآخر، و أیضا منقوض بالأمیر فإنه فی عهد النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم کان کذلک فلا نقص لصاحب الولایة العامة بکونه فی بعض الأوقات فی ولایة الآخر.

الجواب الثانی: إن ولایة الّذین آمنوا غیر مرادة زمن الخطاب البتة بالإجماع، لأن زمن الخطاب عهد النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و الإمامة نیابة للنبوّة بعد الموت، فلما لم یکن زمن الخطاب مرادا لا بد و أن یکون ما أرید به زمانا متأخرا عن موت النبیّ صلّی اللّه علیه

و آله و سلّم و لا حدّ للتأخير سواء كان بعد أربع سنين أو بعد عشر سنين أو أكثر، فقام هذا الدليل فی غير محلّه.

إلی أن قال: ثم نمنع أولا: إجماع المفسرين علی نزولها فيمن قالوا، بل اختلف علماء التفسير فی سبب نزول هذه الآية، لأنه روی الجم الغفير نزولها فی أبی بكر، و أما رواية نزولها فی علیّ فهی للثعلبی و لا يعد المحدثون من أهل السنّة روايات الثعلبی قدر شعيرة.

الآلوسی و التشيع، ص: ۳۹۰

و نقول ثانيا: إن لفظ الولی مشترك فيه المعانی الكثيرة منها المحبّ، و الناصر، و الصديق، و المتصرف فی الأمر، و لا يمكن أن يراد من المشترك معنی معين إلّا بقرينة خارجية، و القرينة هاهنا فی السياق تعيّن ما سبق، و هذه الآية مؤيدة لمعنی الناصر، و هو قوله تعالی: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُواً وَ لَعِباً مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَ الْكُفَّارَ أَوْلِياءَ [المائدة: ۵۷].

و ثالثا: إن العبرة بعموم اللّفظ لا خصوص السبب كما هی قاعدة أصولية، و كلمة (الذين) من ألفاظ العموم أن مساوية لها باتفاق الإمامية، فحمل الجمع علی الواحد متعذر، و حمل العام علی الخاص خلاف الأصل، فإن قالت الشيعة إن الضرورة متحققة هاهنا إذ التصدق علی السّائل فی حالة الركوع لم يقع من أحد غيره، قلنا: أين ذكرت فی هذه الآية هذه القصة بحيث يكون مانعا من حمل الموصول و صلاته علی العموم، و أيّا ما فإن معنی الركوع الخشوع لا الركوع الاصطلاحی، و لو تنزّلنا و قلنا إن هذه الآية و إن كانت دليلا لحصر الإمامة فی الأمير، و لكن يعارضها الآيات الأخر فی ذلك فيجب الاعتداد بها كما يجب علی الشيعة أيضا التمسك بتلك الآيات المعارضات فی إثبات إمامة الأئمة الأطهار الآخرين، و الدليل إنما يتمسك به إذا سلم عن المعارض، و تلك الآيات المعارضات هی الآيات الناصّة علی خلافة الخلفاء المحررة فيما سبق» انتهی.

و لقد فات علی كلّ من الآلوسی و أخيه الهندی أن يتمثل بقول الشاعر العربی:

بحبّ علیّ تزول الشّكوك و تجلی النّفوس و تحلو الثّمار

فمهما رأيت عدوّا له ففی أصله نسب مستعار

فلا تعذلوه علی بغضه فحيطان دار أبيه قصّار

الآلوسی و التشيع، ص: ۳۹۱

الفصل الرابع عشر أفضلية علیّ عليه السّلام و وجوب إمامته

آية الولاية نصّ فی خلافة علیّ عليه السّلام بعد النبیّ صلّی اللّه عليه و آله و سلّم بلا فصل

المؤلف: أولا: «قوله الدلائل الدالّة علی خلافة الأمير بلا فصل مختصة بمذهب الشيعة».

فيقال فيه: إن دعوی اختصاص الدلائل الدالّة علی خلافة علیّ عليه السّلام بلا فصل بمذهب الشيعة من خرص الآلوسی الّذی يحاول به إسقاط الصحاح المحمّدية الجياد التی دوّنها أئمته فی صحاحهم و سجّلوها فی مسانيدهم الناصّة علی خلافته بعد النبیّ صلّی اللّه عليه و آله و سلّم من غير فصل، و كيف يستطيع من له شیء من العلم أن ينكر ذلك أو يخدش فيها أو يدّعی اختصاصها بمذهب الشيعة، و هو يری بأمّ عينه أمناء الحديث عنده قد اهتموا بإخراجها و أثبتوا صحتها بأسانيدها الصحيحة، أللّهم إلّا إذا تناهی به الجحود إلی إنكار دلائل النبوّة و براهين الرسالة.

ثانيا: قوله: «كما تدل الآية علی نفی إمامة الثلاثة- يعنی أبا بكر و عمر و عثمان (رض)- تدل علی نفی إمامة الأئمة بعده».

فيقال فيه: أسمعت أيها القارئ مقالة الآلوسی و اعترافه بدلالة الآية علی بطلان خلافة الثلاثة، فكيف إذن ساغ له إن كان مسلما أن يأخذ بخلافها و يكون حرب اللّه و حرب رسوله صلّی اللّه عليه و آله و سلّم و نحن يكفينا دلالة الآية بمنطوقها و مفهومها علی بطلان

خلافتهم، و أنها لم تكن مؤسسة على أساس شرعي و ليست من الدين في شيء، و حسبك في بطلانها أن ترى الآلوسي و هو العدوى البغيض يعترف بدلالة الآية على فسادها.

الآلوسي و التشيع، ص: ۳۹۲

أما إمامة العترة الطاهرة فليس إثباتها موقوفا على خصوص هذه الآية و لا ينافيها إطلاقا، و ذلك لأن إمامة كلّ واحد من الأئمة عليهم السّلام ليست في عرض إمامة الآخر كاستحقاق الشركاء بالنسبة إلى ما اشتركوا فيه، و إنما كانت إمامة كلّ واحد منهم عليهم السّلام في طول إمامة الآخر على سبيل الترتيب، بأن يكون الإمام في كلّ عصر واحدا و يكون كلّ واحد منهم قائما مقام الآخر، لذا فإنه يصح حصر الولاية في المرتّب عليه لرجوع ولاية المترتب إلى ولاية الأمير عليه السّلام فيصح حصر الولاية فيه لرجوع ولاية سائر الأئمة عليهم السّلام إلى ولايته عليهم السّلام.

و كذا يصح حصر الولاية في النبيّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم لرجوع ولاية الجميع إلى ولايته صلّى اللّه عليه و آله و سلّم كما يصح حصر الولاية في اللّه تعالى لأنه الأصل في الولاية و ولاية النبيّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و الأئمة مترتبة على ولايته تعالى، و هذا بخلاف ولاية المترتب فإنه لا يصح حصر الولاية فيه لعدم رجوع ولاية المرتب عليه إلى ولايته، و لهذا فإن الحصر لا يتم على مذهب الخصم الّذي جعل عليّا عليه السّلام متأخرا عن خلفائه و يكون باطلا على مذهبه و في إبطاله إبطال للقرآن، و من ذلك يتضح أن الحصر في الآية على مذهب الشيعة تامّ لا نقص فيه و لا بطلان يعتريه إطلاقا.

و يؤكد لك ذلك حصر الولاية في اللّه تعالى فإنه لو كان يوجب بطلان حصرها في المترتب عليه لزم بطلان ولاية النبيّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و تلك قضية الحصر الموجب قصر الحكم على المحصور و نفيه عمّا عداه و هو باطل، و بهذا ينكشف جليّا صحة حصر الولاية في الأمير عليه السّلام و الأئمة الهداة من أبنائه المعصومين عليهم السّلام و عدم صحته بالنسبة إلى الخلفاء الثلاثة (رض).

فالآية صريحة الدلالة في اختصاص الإمامة بالأمير و بطلان خلافة المتقدمين عليه، و لا يخفى بعد هذا عليك سقوط قول الآلوسي: (إن ذلك يعني الحصر مضر للشيعة) لوضوح ثبوت أن الآية من أقوى الأدلّة على بطلان خلافة الخلفاء (رض) و مناظر الشواهد على ثبوت خلافة الأمير و الأئمة من ولده عليه السّلام مع قطع النظر عن الآيات النازلة فيهم عليهم السّلام و الأحاديث المتواترة بين الفريقين الدالّة على خلافتهم بعد رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم كما تقدم البحث عن بعضها مستوفى.

الآلوسي و التشيع، ص: ۳۹۳

الحصر على بطلان خلافة الثلاثة (رض) فقط

ثالثا: قوله: (و لا يمكن أن يقال إن الحصر إضافي بالنسبة إلى ما تقدمه).

فيقال فيه: إن الآية بعد أن كانت صريحة في بطلان خلافة الثلاثة (رض) كما اعترف به الآلوسي بقرينة الحصر كفى ذلك دليلا على فسادها سواء أ كان الحصر فيها إضافيا أو حقيقيا، لأن المطلوب فعلا بطلان خلافة الخلفاء (رض) لا إثبات خلافة الأئمة من آل رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم الثابتة بآياتها البيّرات و بيّناتها الواضحات التي لا ينكرها إلّا جاحد بالضروريات، على أنّا أوضحنا لك أن الحصر في الآية لا تضرّ خلافة الأئمة من أهل البيت و لا تضرّ شيعتهم، و إنّما أضرّت خصومهم بنصوصيتها على بطلان خلافة أئمتهم (رض).

رابعا: قوله: (فإن قيل إن المراد حصر الولاية في جنابه في بعض الأوقات أي وقت إمامته، قلنا أيضا: إن الولاية العامة محصورة في وقت إمامته لا قبله و هو زمان خلافة الخلفاء).

فيقال فيه: إن وقت إمامته عليه السّلام هو اليوم الّذي توفي فيه النبيّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم لا بعد زمان خلافة الخلفاء (رض) لثبوت بطلانها بمقتضى الحصر في الآية من جهة، و من جهة أخرى أنها حصرت الولاية العامة بالأمير عليه السّلام في ذلك الوقت كما

یقتضیه الحصر و تقدیم غیره علیه فی ذلک الوقت مخالف لنصّ الآیة فی حصر الولایة به علیه السّلام.

و بعبارة أوضح: أن الآیة حصرت الولایة به فی وقت ولایته، و من حیث أن وقت الإمامة هو الیوم الّذی توفی فیه رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بقرینة الحصر إذ لا ولایة فعلیة قبل وفاته- کما یزعم الخصوم- و إنما الولایة بعد وفاته صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و قد ثبت أن الولایة محصورة فیه بعد النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بنص الآیة فثبت أن الولایة له علیه السّلام بعد وفاته بلا فصل.

خامسا: قوله: (هذا استدلال آخر ما هو بالآیة).

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۹۴

فیقال فیه: لیس هذا الاستدلال إلّا بالآیة لا بشیء خارج عنها غیر داخل فی مفهومها و منطوقها کما یزعم الخصم، و ذلک لأن الآیة بعموم إطلاقها اللّفظی تدل صریحا علی حصر الولایة العامة فی علیّ علیه السّلام فی جمیع أوقاته، و من المعلوم أن تقدیم الآخرین علیه خلاف الحصر الدالّ علی کمال المحصور فیه الولایة فی سائر أوقاته، إذ لا یعقل حصر الولایة العامة بغیر الکامل إطلاقا، فسلب الولایة عنه فی بعض أوقاته نقص فیه و هو خلاف الآیة الدالّة علی کماله، و أن له الولایة فی جمیع أزمانه فهو من الاستدلال بالآیة لا بغیرها، ألا ترى أن فی تقدیم الآخرین علی النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و سلب الولایة عنه فی وقت یکون نقصا فیه، فکذلک المعطوف فی الولایة التی هی امتداد لولایته صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و تلک قضیة وحدة السّیاق و تساوی المتعاطفین فی الحکم، فالآیة ترید أن تقول لمّا کان اللّه تعالی هو الولیّ المطلق کان هو الکامل المطلق، فخصّ نبیّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بالکمال بتخویله الولایة العامّة ثم أعطاها للأمیر علیه السّلام بعده صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لا لسواه ممن تقدم علیه لخروج المتقدمین علیه عن الآیة مفهوما و منطوقا، فیکون تقدیمهم علیه نقصا واضحا فیه، و الآیة صریحة فی کماله کما قدمنا فتقدیمهم علیه مناف للآیة و مخالف لها مطلقا، و کلّ ما کان کذلک کان باطلا فخلافتهم (رض) باطلة بحکم الآیة.

الاستدلال بالآیة غیر منقوض بإمامة السّبطین علیهم السّلام

سادسا: قوله: (إن هذا الاستدلال منقوض بإمامة السّبطین).

فیقال فیه: إنه فاسد من وجهین:

الأول: إن شرط التناقض اتحاد الزمان و وحدة الموضوع و غیرهما من الشروط المقررة فی علم المنطق و کلّ أولئک مفقود هاهنا، و مع انتفائها لا نقض مطلقا.

الثانی: لا یلحق الحسنین علیه السّلام نقص باعتبار کونهما فی إمارة أبیهما کما لا یلحق الحسین علیه السّلام نقص باعتبار کونه فی إمارة أخیه الحسن علیه السّلام لأن أباهما أفضل و أکمل منهما، و هذا ما أهله للتقدم علیهما و جعل الولایة

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۹۵

العامّة له علیه السّلام علیهما علیهم السّلام و علی غیرهما، و کذا الحال فی السّبطین علیهما السّلام و هذا بخلاف الخلفاء المتقدمین علی الأمیر علیه السّلام فإنهم دون علیّ علیه السّلام بمراتب، فسلب الولایة العامة الثابتة له فی زمانهم (رض) عنه من أکبر النقص فیه لا سیّما و له الولایة بحکم عمومها علیهم (رض) و علی کافة أفراد الأمة کما هی للّه و لرسوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بنصّ هذه الآیة و غیرها من النّصوص المتواترة بین الفریقین.

سابعا: قوله: «و أیضا منقوض بالأمیر فإنه فی عهد النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم».

فیقال فیه: إنه باطل لوجهین، الأول: ما مرّ علیک من بطلان النقض لاختلاف الموضوع و الزمان و اتحادهما و غیرهما من الشروط شرط فی تحققه عند العلماء لا سیّما أن الخصوم یزعمون ألّا ولایة لأحد إلّا بعد موت النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فکیف ینتقض هذا بذاک یا منصفون.

الثانی: إن أفضلیة النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و أکملیته من علیّ علیه السّلام تمنعان من لحوق النقص به، و إنما یلحق النقص إذا کان من له الولایـة العامّـة مأموما لمن هو دونه أو أدون منه بمراتب کثیرة، و تلک قضیّة الخلفاء (رض) مع إمامهم الشـرعی بعد النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم.

کون ولایة الّذین آمنوا غیر مرادة زمن الخطاب لا ینفع الخصم

ثامنا: قوله: (إن ولایة الّذین آمنوا غیر مرادة فی زمان الخطاب).

فیقال فیه: إنه مردود من وجهین:

الأول: إن دعوی کون ولایـة الّـذین آمنوا غیر مرادة فی زمان الخطاب منافیـة لصـریح الآیـة الدالّة علی إرادتها و تخصیصـها بغیر زمان الخطـاب تخصـیص بلاـ مخصـص و هو واضـح البطلاـن، و إنّما رکن الخصم إلی ذلک و ادّعی الإجماع علیه و ما أکثر ما یـدّعیه من الإجماعات التی لا وجود لها، و لو کان لها وجود فهی لا تساوی عند خصومه فلسا لأنه یرید أن یثبت عدم جواز الخلافة فی زمان

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۹۶

النبیّ صـلّی اللّه علیه و آله و سـلّم و هو علی إطلاقه باطل لأن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم قد استخلف علیّا علیه السّلام علی المدینـة فی حیاته و أعطاه [۱] جمیع منـازل هارون من موسـی علیه السّـلام إلّا النبوّة، و منها الخلافـة و الإمامـة و قـد أعطاها علیّا علیه السّـلام بنص قوله صـلّی اللّه علیه و آله و سلّم و لم یعزله حتّی التحق بالرفیق الأعلی، و لو سلم جدلا فالمنفی الإمامة الفعلیة علی معنی الاسـتقلال فی التصـرف فی شئون الأمة مع وجوده صلّی اللّه علیه و آله و سلّم دون الشأنیة الثابتة فعلیتها عند أول آنات وفاته صلّی اللّه علیه و آله و سلّم.

الثـانی: لو فرضـنا جـدلا أن زمـان الخطاب غیر مراد فهو من الحجّـة لنا علی بطلان خلافـة الثلاثـة (رض) لأن الخصوم إنّما منعوا إرادة زمان الخطاب لزعمهم نفی الخلافـة و منع الولایـة فی حیاة النبیّ صـلّی اللّه علیه و آله و سـلّم و لکن فات علیهم أن هـذا النفی و المنع یرتفع مباشـرة بعـد وفـاته صـلّی اللّه علیه و آله و سـلّم علی وجه لاـ یعطی مجالا لأی ولایـة تأتی بعـده سوی ولایـة الأمیر علیه السّـلام المحصورة به لا بغیره بعد وفاة النبیّ صـلّی اللّه علیه و آله و سلّم و تلک قضیة الحصر فی الآیة فهو یمنع تقدم الآخرین علیه فقده صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فیکون وقت ولایة الأمیر علیه السّلام أول أوقات وفاة النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم.

و بعبارة أوضح: لو لا وجود النبیّ صـلّی اللّه علیه و آله و سلّم لکان الأمیر علیه السّلام هو الإمام و الخلیفة دون غیره مطلقا فکان المانع حیاة النبیّ صـلّی اللّه علیه و آله و سلّم وحده و قد ارتفع بوفاته صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فوجب ثبوت الولایة لعلیّ علیه السّلام بعده بلاـ فصل و تلک قضـیة الحصـر، وهب أن زمان الخطاب لم یکن مرادا و إنّما أریـد به زمانا متأخرا و لا حـدّ له کما یزعم الآلوسـی، و لکن الآیة صـریحة فی حصـر الولایة به علیه السّـلام مطلقا، و مهما فرض ذلک فهو زمان خلافته علیه السّـلام و بطلان خلافة من تقدم علیه سواء أراد زمانـا متـأخرا بعیـدا أو قریبـا فما یجـدیه نفعا إطلاقا بعـد أن کانت الآیـة بمقتضـی الحصـر صـریحة فی بطلان خلافتهم (رض) و ثبوتها لعلیّ علیه السّلام دونهم (رض).

---

[۱]

حدیث المنزلة من الأحادیث المتواترة بین الفریقین، و هو قوله صـلّی اللّه علیه و آله و سـلّم لعلیّ: (أنت منّی بمنزلة هارون من موسی، إلّا أنه لا نبیّ بعدی)

و حسـبک فی تواتره إخراج الشـیخین البخاری و مسـلم له فی صـحیحیهما، و غیرهما من أهل الصحاح عند أهل السنّة فی باب فضائل علیّ علیه السّلام و مناقبه.

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۹۷

تناقض الخصوم فی أن ولایة الّذین آمنوا غیر مرادة زمان الخطاب

ثم إن خصوم الشیعة و منهم هذا الآلوسی إنّما منعوا إرادة ولایة الّذین آمنوا فی زمان الخطاب لزعمهم عدم جواز الإمامة فی حیاة النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و لکن سرعان ما نقضوا زعمهم هذا بما سجّله ابن حجر الهیتمی فی ص: (۱۳) فی الفصل الثالث من الباب الأول الّذی عقده لولایة أبی بکر (رض) و خلافته فی الحدیث السّابع من الصواعق المحرقة لابن حجر فإنه أورد صلاة أبی بکر (رض) بالمسلمین فی مرض النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و زعم دلالته علی إمامة أبی بکر (رض) و أنه کان معروفا بأهلیة الإمامة فی زمان النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و علی ذلک انعقاد إجماعهم [۱].

فالآلوسی إما أن یقول بأن صلاة أبی بکر (رض) لو صحت لا تدل علی إمامته للمسلمین بعد النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أو یقول بدلالتها علی ذلک، فإن قال بالأول بطل قوله إن ولایة الّذین آمنوا غیر مرادة فی زمان الخطاب و ثبتت إرادة ولایة الّذین آمنوا فی زمان الخطاب و فی ذلک ثبوت ولایة علیّ علیه السّلام و بطلان خلافة المتقدمین علیه.

و إن قال بالثانی بطل قوله الأول و ثبت بطلان خلافة أبی بکر (رض) و بطلان صلاته بالمسلمین فی زمن النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و بطلان أهلیته للخلافة و فساد قولهم و کان معروفا بأهلیة الإمامة فی زمان النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و بطل قوله بعدم جواز الإمامة و الخلافة فی عهد النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و بطل ما ادّعاه من الإجماع علیه، و هکذا یکون مصیر المبطلین الّذین: یُخْرِبُونَ بُیُوتَهُمْ بِأَیْدِیهِمْ وَ أَیْدِی الْمُؤْمِنِینَ فَاعْتَبِرُوا یا أُولِی الْأَبْصارِ [الحشر: ۲].

آیة الولایة فی علیّ علیه السّلام خاصة دون أبی بکر (رض)

تاسعا: قوله: (منعنا إجماع المفسرین فیما قالوا و إنما نزلت فی أبی بکر).

---

[۱] لقد ناقشنا الهیتمی الحساب العسیر فی کتابنا: (نقض الصواعق المحرقة لابن حجر) و أظهرنا للملإ الشاعر عوار سقطاته و قبیح سیئاته، یجدر بکل باحث متحرر من التقلید الأصمّ للآباء و الأمهات یرید الوقوف علی الحقائق أن یطلع علیه.

الآلوسی و التشیع، ص: ۳۹۸

فیقال فیه: لیس هذا بأول آیة جحدها هذا الآلوسی من آیات ولایة علیّ علیه السّلام بعد النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و بطلان خلافة المتقدمین علیه، بل هناک آیات کثیرة أنکرها و جحدها، و کم من آیة نزلت فی ولایة علیّ و إمامته علیه السّلام بعد رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بلا فصل قد أوّلها فی تفسیره [۱] و صرفها عن معناها المطابقی، و حملها علی معنی لا یتفق و روح القرآن فی شیء بغضا للوصی علیه السّلام و آل النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و مخافة أن تقضی علی عروش السّقیفة بالانهدام فهو ینکر کلّ آیة نزلت فیهم و فسرت بهم، و یرفض کلّ حدیث ورد فیهم و إن کان ذلک مما ترویه أئمته فی صحاحهم، بل و إن أجمع المسلمون جمیعا علی صحته ما دام مخالفا لما قامت علیه السّقیفة، و مع ذلک کلّه یزعم أنه من شیعة أهل البیت علیهم السّلام و من أتباعهم و موالیهم کذبا و زورا و کیف یجوز أن یکون من شیعتهم و موالیهم و هو ینکر ما لا یمکن لأحد أن ینکره حتّی الخوارج من أعداء علیّ و بنیه علیه السّلام.

أما نزول آیة الولایة فی علیّ علیه السّلام خاصة فقد أثبته عامّة مفسیرهم فی تفاسیرهم المعتمدة و صحاحهم المعتبرة، علی أنه یکفی فی تحقق إجماع المفسّرین علی نزول الآیة فی علیّ علیه السّلام موافقة بعض أعلام أهل السنّة للشیعة فیه فضلا عن تحقق إجماعهم

حال النزول قبل ظهور المخالفين كالآلوسی و غيره من الحادثين المتأخرين بقرون عن عصر نزولها، فهم يرومون بجحودهم لها أن يطفؤا نور اللّه: وَ اللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَ لَوْ كَرِهَ الْكافِرُونَ

كما فی آية (۸) من سورة الصف.

المفسّرون من أهل السنّة الّذين فسروا آية الولاية بعلیّ عليه السّلام خاصة

وها أنا ذا أيها القارئ أذكر لك الّذين سجّلوا نزول الآية فی علیّ عليه السّلام من أعلام أهل السنّة و أكابر حفاظهم فی تفاسيرهم لتستشرف علی القطع

---

[۱] للآلوسی تفسير سمّاه روح المعانی و تسمية الشیء باسم ضده، أوّل فيه كلّ ما نزل من الآيات فی ولاية علیّ و خلافته بعد النبیّ صلّی اللّه عليه و آله و سلّم بلا فصل بما لا يخطر علی ذهن أفّاك أثيم، يبتغی بذلك أن يغضب اللّه تعالی و يسخطه و يرضی به رجرجة النّاس و غثاء البشر، و لعلّ اللّه يوفقنا فی القريب للقيام بمناقشته و ردّ عاديته و إبادة نازلته غير العادلة فی كتاب مستقل ليری النّاس أنه ينشد بذلك بغض الوصیّ و آل النبیّ صلّی اللّه عليه و آله و سلّم و نحن ننشد به مرضاته و فضله و الولاء للنبیّ صلّی اللّه عليه و آله و سلّم و عترته أهل بيته عليهم السّلام.

الآلوسی و التشيع، ص: ۳۹۹

بكذب الآلوسی و بهتانه و صدق ما قلناه بأن الآية نزلت فی ولاية علیّ عليه السّلام لا سواه.

فمنهم: الفخر الرّازی فی تفسيره الكبير ص: (۴۱۷) من جزئه الثالث، و ابن جرير الطبری فی تفسيره ص: (۱۶۵) من جزئه السّادس، و البيضاوی فی تفسيره ص: (۱۶۵) من جزئه الثانی، و الزمخشری فی تفسيره ص: (۲۶۴) من جزئه الأول، و البغوی فی تفسيره بهامش الجزء الثانی من تفسير الخازن، و ابن كثير فی تفسيره ص: (۷۱) من جزئه الثانی، و ابن حيان فی تفسيره الكبير ص: (۵۱۳) من جزئه الثالث، و محمّد عبده فی تفسيره الّذی عزاه إليه تلميذه محمّد رضا صاحب المنار ص: (۴۴۲) من جزئه السّادس، و غير هؤلاء من أفذاذ أهل السنّة و أعاظم أعلامها.

و قد أجمع كلّهم علی نزول الآية فی علیّ عليه السّلام عند ما تصدّق بخاتمة علی ذلك السّائل و هو راكع فی صلاته بمحضر الصّحابة فراجع ثمة حتّی تعلم أن إنكار إجماع المفسّرين نزول الآية فی علیّ عليه السّلام و عدول الخصم عن ذلك و ادعاؤه النزول فی أبی بكر (رض) كان من مدّعيات الآلوسی و مفترياته.

و علی فرض التسليم جدلا فهو باطل فی نفسه لعدم كونه متفقا عليه فليس هو من الأصول الموضوعة بين الخصمين الّذی يرجع إليه المتخاصمان فی فصل الخصومة، و حلّ النزاع فهو شاذ لا يصح الاستدلال به علی شیء بخلاف ذلك فی علیّ عليه السّلام فإنه مجمع عليه بين الفريقين فالحجّة فيه لا فی غيره مطلقا.

و الغريب من هذا الآلوسی أنك تراه يقول بعدم حجيّة المختلف فيه بين الطائفتين، و هنا تراه يستدلّ برواية موضوعة وضعها الدجّالون فی حقّ صاحبهم، و يحتج بها علی خصومه الّذين ينكرون عليه كلّ حديث و آية يزعمون وروده أو نزولها فی إعطاء فضيلة لخلفائهم (رض) و يرون أن عامّة ما يرويه الخصوم فی فضلهم مزوّر لا أصل له، فكان اللّازم علی الآلوسی أن يستدلّ بما هو المجمع عليه من الأصول المسلّمة بين الفرقتين حتّی يكون الاحتجاج صحيحا و موجبا لنزول خصومه عنده، و إلّا لو صح احتجاج أحد الخصمين بما تفرّد به وحده علی

الآلوسی و التشيع، ص: ۴۰۰

خصمه الآخر لصح احتجاج اليهود و النصاری و غيرهم من الكافرين بما تفرّدوا به علی المسلمين أيضا.

و إذا کان ذلک ملزما لخصمه أن یأخذ به کان واجبا علی المسلمین أن یقبلوا قول الیهود و النصاری و غیرهم فیما یقولون و لکان استدلالهم علی المسلمین بآرائهم و أخبارهم ملزما للمسلمین أن یأخذوا بها، و یعنی هذا فی زعم الآلوسی خروج المسلمین عن دینهم و التدین بغیر دینهم فیکونون داخلین فی قوله تعالی:

وَ مَنْ یَبْتَغِ غَیْرَ الْإِسْلامِ دِیناً فَلَنْ یُقْبَلَ مِنْهُ وَ هُوَ فِی الْآخِرَةِ مِنَ الْخاسِرِینَ

[آل عمران: ۸۵] و ذلک لا یقول به من له دین أو شیء من العقل.

فاحتجاج الآلوسی علی الشیعة بما تفرّد بنقله من هذا القبیل، فلو کان ذلک ملزما للشیعة أن یأخذوا به لم یکن أولی من عکسه، و هو أن یأخذ الآلوسی بما تفرّد الشیعة فی نقله، و الأخذ بقول الشیعة هو المتعیّن علی أساس قاعدة الترجیح بین المتعارضین بما مرّ علیک من أحادیث الثّقلین، و السّفینة، و النجوم، و باب حطّة، لذا کان احتجاجه علی الشیعة باطلا من سائر الوجوه بخلاف احتجاجهم علیه و تفنیدهم لمزاعمه، فإنه من الاحتجاج بما هو الحجّة عنده و علیه باعتبار أنه متفق علیه، و قد عرفت اتفاقهم علی نزول آیة الولایة فی علیّ علیه السّلام فوجب علیه أن یأخذ بما اتفقوا علیه و یترک ما اختلفوا فیه، لا سیّما أن الآلوسی یزعم أن الإجماع حافظ للشریعة، فإذا کان حافظا لها فلما ذا یا تری شذّ عنه و لم یأخذ بما أجمع المسلمون کلّهم علیه.

کَبُرَ مَقْتاً عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا ما لا تَفْعَلُونَ

[الصف: ۳۸۵] و من هذا کلّه یتضح للقارئ أن جمیع ما جاء به الآلوسی من المزاعم الباطلة و المنکرات الهائلة التی حاول بها تأویل الآیة و جعلها فی غیر أهلها لا یعتمد إلّا علی العصبیة الأثیمة التی یرزح تحت جورها و یئن من ثقل قیودها.

عاشرا: قوله: (أما روایة نزولها فی علیّ علیه السّلام فإنما تفرّد به الثعلبی).

فیقال فیه: ما قال اللّه تعالی: إِنَّ الَّذِینَ یَکْتُمُونَ ما أَنْزَلْنا مِنَ الْبَیِّناتِ وَ الْهُدی مِنْ بَعْدِ ما بَیَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِی الْکِتابِ أُولئِکَ یَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَ یَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ

الآلوسی و التشیع، ص: ۴۰۱

کما فی آیة (۱۵۹) من سورة البقرة، و قد عرفت أن حدیث نزولها فی علیّ علیه السّلام کان من المتفق علیه بین المفسّرین من أهل السنّة و الشیعة، و إنّما تفرّد بروایة نزولها فی أبی بکر (رض) عکرمة و هو العدوّ الألدّ للأمیر علیه السّلام و قد طعن فیه أئمة الجرح و التعدیل و قالوا فیه أنه کذوب، و کان لا یحسن الصّلاة، و یکذّب علی عبد اللّه بن عباس، و کان علی رأس الخوارج، و یمیل إلی استماع الغناء، و دخل فی مذهب الخوارج فراجع ترجمته فی معجم یاقوت و ص: (۲۰۸- ۲۰۹) من میزان الاعتدال للذهبی من جزئه الثانی کما مرّ، لتعلم ثمة سقوطه عن درجة الإعتبار عند علماء الدرایة و الرجال من أهل السنّة، و أن حدیثه لا یساوی عندهم قدر شعرة، فکیف یتجرأ مسلم أن یعدل عمّا أجمع المسلمون علیه من نزولها فی علیّ علیه السّلام خاصّة إلی روایة تفرّد بنقلها عکرمة الکذوب الخارجی عدوّ الوصیّ و آل النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم.

الحادی عشر: قوله: (و لا یعد المحدثون من أهل السنّة روایات الثّعلبی قدرة شعیرة).

فیقال: أما الثّعلبی فهو أبو إسحاق أحمد بن محمّد بن إبراهیم الثعلبی النیشابوری المفسّر المشهور، و هو من أعاظم أئمة أهل السنّة و أفذاذ رجالهم، لذا قال ابن خلّکان فی وفیات الأعیان ص: (۲۲) من جزئه الأول (أحمد الثعلبی) کان أوحد زمانه فی علم التفسیر، و صنّف التفسیر الکبیر الّذی فاق غیره من التفاسیر- إلی أن قال- قال أبو القاسم القشیری: رأیت ربّ العزّة فی المنام و هو یخاطبنی و أخاطبه، فکان فی أثناء ذلک أن قال الربّ تعالی: أقبل الرجل الصالح، فالتفت فإذا أحمد الثعلبی مقبل).

و یقول النووی فی شرحه لصحیح مسلم ص: (۷۷) من جزئه الأول: (إن أبا إسحاق أحمد بن محمّد بن إبراهیم الثعلبی کان إماما من الأئمة، انتهی) [۱] نقله بالمعنی فراجع ثمّة حتّی تعلم کذب الآلوسی و خرصه، و أنه لم یتجرأ علی إمامه

[۱] فی باب صدق الإیمان و إخلاصه.

الآلوسی و التشیع، ص: ۴۰۲

الثّعلبی هذه الجرأة إلّا لأنه روی حدیث نزول الآیة فی علیّ علیه السّلام فی تفسیره، و لمّا کان نزولها فی الأمیر یخالف فکرته الخارجیة رمی إمامه بالدجل و قال فیه إنه لا یمیّز بین الرطب و الیابس.

أما عکرمة الخارجی الکذّاب الّذی لا یحسن الصّلاة فقد تلقّی روایته بالقبول، لأنه روی حدیث نزولها فی أبی بکر (رض) و نسب نزولها إلی الجمّ الغفیر، مع أن الراوی له عکرمة وحده، و لو کان الأمر معکوسا لانعکس أمره عند الآلوسی، و لو جاهر بالحقیقة فقال إنی أبغض علیّا علیه السّلام و بنیه علیه السّلام و لا اعترف بهم بشیء من الفضل لأراح نفسه و استراح من سرد هذه المفتریات.

لفظ الولیّ فی الآیة بمعنی الأولی بالتصرّف

الثانی عشر: قوله: (إن لفظ الولیّ مشترک فیه المعانی، و لا یمکن أن یراد من المشترک معنی معیّن بلا قرینة).

فیقال فیه: أولا: إن المعنی الشائع المنصرف إلیه الإطلاق من لفظ الولی هو مالک الأمر فولیّ الصغیر من یملک أمره، و ولیّ المرأة من یملک أمر نکاحها، و ولیّ الأمر من له المطالبة بالقود، و ولیّ المقتول من له القصاص، و ولیّ العهد من یملک عهد السلطنة و هذا واضح عند من له أدنی فهم بلغة العرب و ما تستعمله فی کلامها و ما تنطق به فی محاوراتها، فالولیّ بمعنی الأولی و الأحقّ هو الظاهر المتبادر من هذه اللّفظة عند إطلاقها فهو الّذی یتعیّن الأخذ به لا سواه.

ثانیا: إن القرینة علی إرادة الأولی و الأحقّ من لفظ الولی فی الآیة ثابتة فی منطوقها من وجهین:

الأول: لمّا کان إسناد الولیّ فی قولنا ولیّ الصغیر و ولیّ المرأة و ولیّ العهد و نحوها قرینة عند أهل العرف علی إرادة مالک الأمر علی وجه لا یحتمل أحد من أهل اللّسان إرادة الحبّ أو الناصر فی تلک الجمل و یحکمون جازمین بإرادة مالک الأمر، فکذلک إسناد الولیّ إلی من کانت له السّلطة الثابتة شرعا أو عرفا قرینة قطعیة عندهم علی إرادة مالک الأمر، لذا تراهم لا یفهمون من قولک: (ولیّ

الآلوسی و التشیع، ص: ۴۰۳

الرعیّة السّلطان و ولیّ عهده و القائم مقامه) إنک ترید المحبّ أو الناصر، بل یحکمون قاطعین أنک تعنی مالک الأمر لا سواه.

فالولیّ فی الآیة من هذا القبیل، و ذلک لأن سلطان اللّه تعالی ثابت علی الخلائق أجمعین بالضرورة عقلا، و کذلک سلطان رسوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم علی الأمة جمیعا من حیث رسالته و خلافته صلّی اللّه علیه و آله و سلّم عن اللّه تعالی، و إذا تسجّل هذا لدیک تعیّن الولیّ فی الآیة بمالک الأمر، و أن عطف ولایة الّذین آمنوا الّذین یقیمون الصّلاة و یؤتون الزکاة و هم راکعون علی ولایة اللّه تعالی أو علی رسوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم قرینة قطعیة علی إرادة اشتراک المعطوف مع المعطوف علیه فی الحکم کما یقتضیه العطف، و حینئذ فیلزم أن تکون الولایة الثابتة لمن آتی الزکاة فی حال الرکوع هی عین الولایة الثابتة للّه تعالی و لرسوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و هی الولایة بمعنی الأولویة و الأحقّیة و ملک الأمر بالتصرف فی شئون الناس کافة.

الثانی: إن أداة الحصر و هی کلمة: (إنّما) المفیدة للحصر باتفاق أهل اللّغة قرینة قطعیة علی أن الآیة ترید من الولیّ من له السلطة و ولایة الأمر و أولویة التصرف لا سواه من المعانی لو صح شیء منها من لفظ الولیّ فی منطوقها، و ذلک لأن غیرها من المعانی غیر منحصرة فی اللّه و رسوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و المؤمنین فیها بل یتعدی إلی غیرهم من المؤمنین أجمعین.

لا قرینة فی سیاق الآیة علی إرادة المحبّ من الولیّ

الثالث عشر: قوله: (و القرینة من السّیاق و هو ما بعده هذه الآیة تعیّن إرادة المحبّ).

فیقال فیه: إنّ الآیة بحکم الوجدان مفصولة عمّا قبلها من الآیات الناهیة عن اتخاذ الکفار أولیاء، و مجرد کون الولی فی آیة أخری

سابقة أو لاحقة مفصولة عن هذه الآیة بمعنی المحبّ لا یستلزم أن یکون معنی الولیّ فی آیة الولایة بمعناها إطلاقا لعدم الملازمة بینها و بین الآیة، بل المناسب لسابقها و لاحقها أن یکون معنی الولی فی هذه الآیة بمعنی ولی الأمر و الأولی و الأحق بالتصرف فی الأمور

الآلوسی و التشیع، ص: ۴۰۴

فهی ترشد المؤمنین إلی ولی أمرکم هو اللّه و رسوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و المؤمنون الموصوفون بإیتاء الزکاة حال الرکوع، و أنتم أیها الناس کلّکم تحت ولایة أمرهم، و لا یجوز لکم الإختیار فی اتخاذ المودّة بینکم و بین الکافرین بهم سواء فی ذلک أهل الکتاب أو غیرهم، و علیکم بالطاعة لمواليکم و امتثال أمرهم و الانتهاء بنهیهم، فالآیة فیها من التأکید للنهی فی السّابق و اللّاحق من الآیات ما لا یخفی علی أولی الألباب، کما أن وجود القرینة القطعیة فی هذه الآیة علی إرادة الأولی بالتصرف لا سیما و قد انضم إلی ذلک ما لا یمکن الترديد فی إرادة الأولی و الأحق بالتصرف و هو ولایة اللّه تعالی لأوضح دلیل علی إرادة الولایة العامة فی کلّ شیء، و قد عرفت أن ولایة اللّه تعالی عامة فکذلک الحال فی ولایة النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و الولیّ علیه السّلام و التفکیک مخالف للحصر و مخالف للسیاق و لنصّ الآیة و موجب لبطلانها.

إرادة المحبّ من الولیّ فی الآیة تضر الآلوسی

و لو سلّمنا جدلا أنها ترید بالولی المحبّ و مع ذلک فهو یستلزم الإمامة لقوله تعالی: قُلْ إِنْ کُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِی یُحْبِبْکُمُ اللَّهُ [آل عمران: ۳۱] و تعنی هذه الفقرات الکریمة بمقتضی (إن) الشرطیة عدم تحقق المحبّة بدون الطاعة، فعلیّ علیه السّلام واجب المحبّة مطلقا، و کلّ واجب المحبّة مطلقا واجب الطاعة مطلقا، و کلّ واجب الطاعة مطلقا صاحب الإمامة فعلیّ علیه السّلام صاحب الإمامة.

و دلیل الصغری آیة الولایة و آیة المحبّة دلیل الکبری فی القیاس، و لو تفطّن الآلوسی إلی هذه النتیجة لاختار للآیة معنی آخر لا تمت إلیها بصلة لئلّا تدلّ علی خلافة علیّ علیه السّلام بعد رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم إلّا أنه وجد من کان قبله یقول إن الولی فی الآیة بمعنی المحبّ، فقال بمقالته تقلیدا و بدون أن یشعر بهذه النتیجة الحاصلة مما عیّنه من إرادة المحبّ من الولیّ فیها، و هو ما تقدّم ذکره من ثبوت إمامة علیّ علیه السّلام بنصّ ما عیّنه من معناها فتأمل.

الرابع عشر: قوله: (و ثالثا: إن العبرة بعموم اللّفظ فمفاد الآیة حصر الولایة لرجال معدودین).

الآلوسی و التشیع، ص: ۴۰۵

فیقال فیه: أولا: إن إرادة العموم موجبة لإبطال الوصف الثابت فی الآیة و هو إیتاء الزکاة حال الرکوع و هو باطل، و لأنه یلزم أن یکون من شرط المؤمن إیتاء الزکاة حال الرکوع و بطلانه واضح، فإرادة العموم للمؤمنین أجمعین کما یزعم باطلة.

ثانیا: إن إرادة العموم لا تجدی الآلوسی فتیلا، و ذلک لعدم دخول من یرید الآلوسی إدخالهم فی الآیة لخروجهم عنها و لا دلیل له علی دخولهم فیها إطلاقا إذ لا ولایة لهم علی أحد البتة، علی أن من الجائز أن یکون الإتیان بصیغة الجمع لأجل التعظیم للّذین آمنوا و هو علیّ علیه السّلام و هو کثیر الوقوع فی القرآن الکریم فلا یفید العموم لا سیّما بلحاظ ما ورد فی نزولها فیه علیه السّلام کما یجوز أن یکون الإتیان بلفظ الجمع للدلالة علی لزوم تعدد الإمام، فیکون معناها مطابقا لحدیث النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم المتواتر بین الفریقین

بقوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: (یکون بعدی إثنا عشر خلیفة کلّهم من قریش)

الّذی قد عرفت عدم انطباقه إلّا علی الأئمة الاثنی عشر من أهل البیت علیهم السّلام لا سواهم مطلقا.

ثالثا: إن إرادة العموم موجبة لبطلان معنی الآیة، و ذلک لأن قوله تعالی:

إِنَّما وَلِیُّکُمُ

یقتضی قطعا أن مرجع الضمیر فی: (ولیّکم) المؤمنون أنفسهم، فلو کان یرید العموم کما یزعم الخصم لزم أن یکون معنی الآیة هکذا:

(إنما ولی المؤمنین المؤمنون) فیکون من إسناد الشیء إلی نفسه، و هو محال باطل لا یجوز حمل کلام اللّه علیه.

الخامس عشر: قوله: «فحمل الجمع علی الواحد متعذر و حمل العام علی الخاصّ خلاف الأصل».

فیقال فیه: إنه مردود من وجهین:

الأول: ما تقدم من إن إرادة جمیع المؤمنین بمقتضی العموم تعنی حمل الآیة علی إرادة المحال و هو معلوم البطلان.

الثانی: إنما یتعذر حمل الجمع علی الواحد و یکون حمل العام علی الخاص خلاف الأصل إن لم یکن ثمة قرینة توجب حمله علی الواحد أو لا یوجد خصوص

الآلوسی و التشیع، ص: ۴۰۶

یقتضی حمل العام علیه، أما مع القرینة و الخاص فهو المتعیّن عند الراسخین فی العلم، و قد عرفت وجود الخاص و القرینة فلا محالة أنه متعیّن فیه لا فی غیره.

السّادس عشر: قوله: (أین ذکرت هذه الآیة أن التصدق لم یکن من أحد غیر علیّ علیه السّلام).

فیقال فیه: إنّما ذکر ذلک أعاظم أعلام أهل السنّة فی تفاسیرهم و أخرجوه فی صحاحهم، و أنه لم یتصدّق یومئذ أحد غیر علیّ علیه السّلام و کان ذلک هو السبب فی نزول الآیة فیه علیه السّلام و من لا یدری أین ذکرت هذه القصة لا ینبغی له أن یبنی علی عدم درایته علما و من یدری حجّة علی من لا یدری و جهلک بذلک لا یکون علما بخلافه، و إذا کانت الآیة لم تأت علی ذکر المتصدّق باسمه و نعته فقد جاء حدیث النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم علی ذکره و تعیینه بما أخرجه حفاظ أهل السنّة، و قال تعالی:

وَ ما آتاکُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ

[الحشر: ۷] فهو صلّی اللّه علیه و آله و سلّم الّذی ذکر أن التصدّق لم یکن یومئذ من أحد غیر علیّ علیه السّلام لذا فلا یجوز لمسلم أن یعدل عنه إلی غیره.

و إذا کان هذا ثابتا فی صحاح أهل السنّة فلا یهمنا بعد ذلک أن ینکره الآلوسی و غیره من المبغضین للوصیّ و آل النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم.

استعمال الرکوع بمعنی الخشوع فی القرآن لا یوجب إرادة الخشوع من الرکوع فی آیة الولایة

السابع عشر: قوله: (الرکوع بمعنی الخشوع مستعمل فی القرآن).

فیقال فیه: إنه مردود من وجوه:

الأول: إن استعمال الرکوع بمعنی الخشوع خلاف الأصل الموضوع له من المعنی فی اللّغة، فإطلاق أحدهما لا یفید معنی الآخر إلّا مع القرینة و هی مفقودة فی الآیة.

الثانی: إن استعمال الرکوع بمعنی الخشوع فی القرآن مع القرینة فی بعض الآیات لا یقتضی حمل الرکوع المستعمل فی غیرها بمعناه الحقیقی المتبادر منه عند إطلاقه علی الخشوع بلا قرینة، لذا فلا یصح العدول فی الآیة عن معناه

الآلوسی و التشیع، ص: ۴۰۷

الحقیقی الموضوع له فی اللّغة و هو الانحناء کالهیئة المرعیة فی الصّلاة شرعا إلی معنی الخشوع لأنه لا یفهم منه و لا یفیده.

الثالث: إن الأمر فی آیة الولایة معکوس علی الآلوسی، و ذلک لوجود القرینة فی الآیة علی عدم إرادة الخشوع من الرکوع، و هی قوله تعالی: الَّذِینَ یُقِیمُونَ الصَّلاةَ وَ یُؤْتُونَ الزَّکاةَ وَ هُمْ راکِعُونَ

فیکون المعنی الّذین یؤتون الزکاة حال رکوعهم فی الصّلاة، و الرکوع فی الصلاة هو الانحناء المرعی فیها فی الشریعة و هذا ما یفهمه کلّ عربی عرف لسان العرب و عرف ما تستعمله فی کلامها، کما أن إجماع المفسّرین القائم علی أنه علیه السّلام أعطی السّائل خاتمه

و هو راکع فی صلاته قرینة أخری علی عدم إرادة الخشوع من ظاهر لفظ الرکوع.

الرابع: لو سلّمنا جدلا أن الآیة ترید من الرکوع الخشوع و مع ذلک فلا یدخل فیها من یرید الآلوسی إدخالهم، إذ لا نسلّم له أنهم من الخاشعین حتّی یکونوا من أفرادها، و مهما تکلّف الآلوسی فی صرف الآیة بالتأویل عن وجه دلالتها و سبب نزولها تبعا للهوی لإثبات دخول أئمته فیها، فلا یجد به نفعا بعد أن کان ذلک کلّه منطوقا و مفهوما لا یتفق مع مزعمته أبدا.

ما زعمه من التناقض و التخالف فی إرادة علیّ علیه السّلام من الولیّ فی آیة الولایة

الثامن عشر: قوله: (و لا یجوز حمل کلام اللّه علی التناقض و التخالف).

فیقال فیه: کان علی الآلوسی إن یذکر لنا موردا واحدا من التناقض و التخالف توجبه إرادة علیّ علیه السّلام من الولیّ فی الآیة، و لو صح ما زعمه لزمه أن یقول إن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم کان جاهلا بمعنی هذا التناقض و التخالف، فحمل کلام اللّه علیهما إذ نصّ علی أن الولیّ فی الآیة بعده صلّی اللّه علیه و آله و سلّم هو علیّ علیه السّلام فرسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بزعم الآلوسی ما کان یعلم بهذا التناقض الّذی علمه هو فامتنع من حمل کلام اللّه علیه دون النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أو کان صلّی اللّه علیه و آله و سلّم یعلم به و لکنه أراد أن یحمل کلام اللّه علیه بتنصیصه بالولایة فیها علی علیّ علیه السّلام بعده و هل هناک کفور أعظم من هذا الکفور.

الآلوسی و التشیع، ص: ۴۰۸

و الغریب من هذا الآلوسی أنک تراه یزعم أن إرادة علیّ علیه السّلام من الولی فی الآیة توجب حمل کلام اللّه علی التناقض و التخالف علی زعمه دون أن یشعر إلی ما زعمه هنا فی علیّ علیه السّلام بعینه یأتی علی زعمه: (و قد روی الجم الغفیر نزول الآیة فی أبی بکر) فإرادة علیّ علیه السّلام من الولی عند الآلوسی توجب حمل کلام اللّه علی التناقض و التخالف، أما إرادة أبی بکر (رض) فلا توجب شیئا من ذلک عنده.

و هل یا تری هناک تناقضا و تعصّبا أعمی للباطل أقبح من هذا، و من ثم فإنه یرد علیه کلّ ما زعمه واردا علی تفسیر الآیة فی علیّ علیه السّلام أللّهمّ إلّا أن یخصصه بغض الوصیّ و آل النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ثم أن إیتاء الزکاة فی الصّلاة لا ینافی الصّلاة مطلقا، لأن الزکاة عبادة دخلت فی عبادة أخری، و تداخل العبادات بعضها فی بعض شیء جاءت به الشریعة و رجحته فی کثیر منها.

و أما قول الخصم: (إن ذکر الزکاة بعد إقامة الصلاة مضر لکم لأن المراد بالزکاة الزکاة المفروضة لا الصدقة).

فیقال فیه: إنه مردود لوجهین الأول: إن حمل الزکاة علی إرادة خصوص الزکاة المفروضة من التصرف فی عموم الآیة بلا قرینة و هو باطل، و الزکاة فی منطوقها أعمّ من المفروضة فتخصیصها بالمفروضة تخصیص بلا مخصص و هو باطل.

الثانی: لا دلالة فی الآیة علی أن الزّکاة التی أعطاها الأمیر إلی السّائل کان من التصدّق المندوب، و لفظ الصدقة یعم المندوبة و غیرها، و الصدقات هی عین الزکوات المدلول علیها فی القرآن بقوله تعالی: إِنَّمَا الصَّدَقاتُ لِلْفُقَراءِ وَ الْمَساکِینِ

[التوبة: ۶۰] و الآیة تعنی الزکوات المفروضة، و قیاس الآلوسی قول اللّه تعالی فی الآیة علی قول القائل: (إنما یلیق بالسّلطنة من بینکم من له ثوب أحمر) من أقبح القیاس الموجب لإسقاط کلام اللّه و حمله علی اللّغو، و ذلک فإن إیتاء الزکاة حال الرکوع فضیلة لعلیّ علیه السّلام لم تکن لسواه لوقوعها فی خیر مواضعها حتی أنزل اللّه تعالی فیه قرآنا، و ربّ صفة تعلو بصاحبها إلی ما شاء ربک و من

الآلوسی و التشیع، ص: ۴۰۹

ذلک هذه الصفات التی اتصف بها إمام الأمة و خلیفتها الأول بعد رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فکیف یجوز للآلوسی أن یقیس هذا علی ذاک و یحمل کلام اللّه تعالی لأجله علی اللّغو و الجزاف، نعوذ باللّه من البغی و النفاق.

لا تعارض بین آیة الولایة و بقیة الآیات الدالّة علی إمامة الأئمة الأطهار علیهم السّلام

التاسع عشر: قوله: (إن هذه الآیة و إن کانت دلیلا علی حصر الولایة فی علیّ علیه السّلام لکن یعارضها الآیات الدالّة علی إمامة الأئمة الأطهار).

فیقال فیه: إن التعارض یعنی تنافی الدلیلین من جمیع الوجوه علی وجوه لا یمکن التوفیق بینهما و یکون العلم بصدق أحدهما کذب للآخر، و من المستحیل أن یکون شیء منه واقعا فی کتاب اللّه فإن کتاب اللّه کلّه صدق صدق کلّه، فکیف یجوز أن یقع فیه شیء من التعارض بین آیاته کما یزعم الخصم الّذی لا یفهم معنی التعارض و لا یدری ما هو فینسب إلی کتاب اللّه ما لا یجوز لمسلم أن ینسبه إلیه، و بعد فإن تلک الآیات الدالّة علی إمامة الأئمة الأطهار علیهم السّلام لا تصادم آیة الولایة، و لیس بینهما تعارض مطلقا لورودها فی جهة و ورود تلک فی جهة أخری لا دخل لإحدی الجهتین بالأخری، فهما مختلفان موضوعا و محمولا و مع اختلاف الموضوع فی الدلیلین فلا تعارض فی البین.

و إن أراد التعارض بینهما لمکان الحصر فی آیة الولایة فمردود بما تقدم ذکره من صحة حصر الولایة فی المترتب علیه فی السلسلة الطولیة لرجوع ولایة المترتب إلی ولایة علیّ علیه السّلام و لیست هی فی عرضها حتی ینافیها.

عدم وجود آیة فضلا عن آیات فی خلافة الخلفاء الثلاثة (رض)

العشرون: قوله: «و تلک الآیات المعارضات هی الآیات الناصّة علی خلافة الخلفاء (رض)».

فیقال فیه: لو کانت هناک آیة فضلا عن آیات فی خلافة الخلفاء الثلاثة لاحتج بها أبو بکر (رض) یوم السّقیفة علی من نازعه فی الخلافة، و لکان اللّازم

الآلوسی و التشیع، ص: ۴۱۰

علیه أن یوردها لهم بدلا من أن یقول لهم: (نحن الأمراء و أنتم الوزراء) فإنه کان یومئذ فی أمسّ الحاجة إلیها لو کانت نازلة فی خلافته، بل لو کانت لأوردها أولیاؤه فی السّقیفة تقربا له، و لو کان هناک آیات فی خلافتهم فلما ذا لم یذکرها أبو بکر (رض) حینما استخلف عمر (رض) من بعده و قد قالوا له: (ما أنت قائل لربّک إذا سألک عن تولیة عمر علینا و قد تری غلظته، فقال أبو بکر: باللّه تخوفنی، أقول اللّهم استخلفت علیهم خیر أهلک، فإن عدل فذلک ظنی فیه و علمی به، و إن بدّل فلکلّ امرئ ما اکتسب، و الخیر أردت و لا أعلم الغیب) [۱].

فأین عنه تلک الآیات المزعومة فی خلافته لیدلی بها علیهم و یذکرها لهم إن کان ثمة آیات کما یزعم الآلوسی، بل لو کانت هناک آیة فضلا عن آیات ناصّة علی خلافة عمر (رض)- کما یزعم- لکان المناسب أن یجیب ذلک القائل بها لا بغیرها، و کان علیه أن یقول لو صح شیء منها فی خلافته: (لیس لی بدّ من استخلافه علیکم، لأن اللّه أنزل فی استخلافه علیکم آیات، و نصّ بها علیه بالخلافة).

و من حیث أن أبا بکر (رض) لم یقل ذلک و قال: (استخلفت علیهم خیر أهلک فإن عدل أو بدل) الدالّ علی ترددیه الموجب لشکّه فیه و المنصوص علیه من اللّه طبعا لا یمکن أن یقع الشکّ و الترددید فیه إطلاقا، علمنا أن ما زعمه الخصم من الآیات فی خلافته کذب و افتراء، و لا جائز علی الخلفاء ألّا یعلموا بتلک الآیات الناصّة علی خلافتهم فیترکوها و هی أقوی سلاح لهم فی إثباتها، أو ینسوها فلا یذکروها و یعلم بها الآلوسی و لا ینساها، کما لا یجوز علیهم ألّا یعرفوا وجه دلالتها و أنها لا ترید واحدا منهم أبدا فلم یذکروها و عرف ذلک الآلوسی فزعم دلالتها علی خلافتهم (رض) و إذا کان الخلفاء (رض) لم یعرفوا وجه دلالتها فأعرضوا عنها فلا جائز علی أهل السّقیفة ألّا یعرفوا ذلک فلا یذکروه مع قربهم من رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و إذا بطل هذا بطل ما زعمه الخصم من

الآیات فی خلافتهم (رض).

---

[۱] هکذا سجله الهیتمی فی ص (۸۷) فی الفصل الثانی من الباب الرابع فی خلافة عمر بن الخطاب (رض) من الصواعق المحرقة لابن حجر.

الآلوسی و التشیع، ص: ۴۱۱

و أما خلافة عثمان فأثبتوها بزعمهم بالشوری التی ابتکرها الخلیفة عمر (رض) و لم یذکر أحد نزول آیة فی خلافته فضلا عن نزول آیات فیها کما یزعم [۱].

فالآلوسی یورد الآیات و یزعم أنها ناصّة علی خلافة الخلفاء (رض) و الخلفاء أنفسهم (رض) لا یعرفون شیئا من أمرها و لم یأتوا علی ذکر آیة واحدة منها فی إثبات خلافتهم، فهو ینسب الجهل بتلک الآیات إلی الخلفاء (رض) فیطعن فیهم طعنا صریحا و یفتری علیهم افتراء فظیعا، فیعزی إلیهم ما یجهلون، کما نسب الجهل إلی الصحابة جمیعا بمفهومها و وجه دلالتها، لأن واحدا منهم لم یقل عند ما احتدم النزاع فی السّقیفة: (لما ذا تتنازعون و هذه الآیات التی أوردها الآلوسی ناصّة علی خلافة أبی بکر (رض) تمنعکم من التنازع و توجب علیکم الخضوع لها و التسلیم لأمرها) و من حیث أن شیئا من ذلک لم یقع إطلاقا علمنا أن ما ادعاه الآلوسی من الآیات الناصّة علی خلافة الثلاثة کذب و انتحال لا أصل له حتی عند الخلفاء الثلاثة (رض).

بطلان الإحتجاج بغیر المسلّم ثبوته

و الغریب من الآلوسی- و إن کانت مزاعمه کلّها غریبة- أنک تراه تارة یزعم:

(أن الإحتجاج بالآیات أو الأحادیث لا بدّ و أن تکون مسلّمة الثبوت عند الخصم لأن الغرض من إقامتها إلزامه بما هو حجّة لدیه و علیه) و أخری کما تراه هنا یحتج بآیات یزعم أنها ناصة علی خلافة الخلفاء (رض) مما لا تعرفه الشیعة و تطعن أشدّ الطعن فیه، بل یحکمون بکذب کلّ حدیث تفرّد به خصومهم فی فضل الخلفاء الثلاثة (رض) و یعتقدون أن کلّ آیة أو روایة زعموا نزولها أو ورودها فیهم (رض) هی من وضع أولیائهم فیهم تعصبا لهم لا سیّما عصر معاویة بن أبی سفیان و غیره من الأمویّین و العباسیّین، ذلک العصر المظلم بغیاهب الظلم و الفساد و التعصب و العناد و السّجون و الإرهاب فکیف یسوغ له الإحتجاج بذلک علیهم و هم یتبرءون منه، و ناهیک بتناقضه هذا دلیلا علی جهله بأصول المناظرة.

---

[۱] تجد قصة الشوری فی ص ۱۰۳- ۱۰۴، فی الباب السادس فی خلافة عثمان بن عفان (رض) من الصواعق المحرقة لابن حجر.

الآلوسی و التشیع، ص: ۴۱۲

فظهر من جمیع ما تلوناه علیک سلامة الآیة عن المعارض مطلقا، و أنها نصّ صریح فی إمامة علیّ علیه السّلام بعد النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و بطلان خلافة المتقدمین علیه، و أن ما أدلی به الآلوسی من القول و ضعیف الرأی لیوهن به رکن الآیة قد أوهن به قرنه قبل أن یوهنها أو یمسّها بشیء: وَ مَنْ یَتَوَلَّ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ الَّذِینَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغالِبُونَ [المائدة: ۶۷] [۱].

تمسک الشیعة بآیة الولایة لم یکن بخبر الواحد

قال الآلوسی ص: (۱۰۱): بعد کلام طویل فارغ لا لب فیه قال: «إن تمسک الشیعة بهذه الآیة کان باطلا أیضا، لأن التمسک بالآیة التی یتوقف دلالتها علی خبر الواحد لا یجوز فی مسألة الإمامة».

فیقال فیه: لا زال الآلوسی یعطینا صورا متنوعة من صور الافتراء لیخدع بمزاعمه القراء، و لا أحسب أن هذه المفتریات تنشب بذهن مسلم عرف الدین و وقف علی أصوله و فروعه وقفة الباحث البصیر.

فإن قوله: «فیتوقف دلالة الآیة علی خبر الواحد و هو لا یجوز فی مسألة الإمامة» فاسد من وجهین:

الأول: ما تقدم ذکره من أن دلالة الآیة کانت بالأحادیث المتواترة بین الفریقین، و أن إجماع المفسرین من أهل السنّة و الشیعة قائم علی نزولها فی ولایة علیّ علیه السّلام لا فی غیره.

الثانی: لمّا کان خبر الواحد حجّة عند خصوم الشیعة فی مسألة الإمامة کان الاستدلال به علیهم إلزاما لهم بما ألزموا به أنفسهم من حجّیة آحاد الخبر صحیحا لا ریب فیه، و کیف لا یکون حجّة فی مسألة الإمامة و قد قامت خلافة أهل السّقیفة علیه، فإن حدیث الخلافة فی قریش الّذی أورده أبو بکر (رض) لیدفع به الأنصار

---

[۱] و یقول ابن حجر فی الفصل الثالث من الباب التاسع فی ثناء الصحابة علی علیّ علیه السّلام ص: (۱۲۵) من الصواعق المحرقة لابن حجر، عن ابن عباس، قال: (ما أنزل اللّه یا أیّها الّذین آمنوا إلّا و علیّ أمیرها و شریفها، و لقد عاتب اللّه أصحاب محمّد صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فی غیر مکان و ما ذکر علیّا إلّا بخیر).

الآلوسی و التشیع، ص: ۴۱۳

عن منصب الخلافة هو من آحاد الخبر، لأن الراوی له واحد و هو أبو بکر (رض) و علیه بنوا صحة خلافته عندهم و لکن بغض الآلوسی للوصیّ علیه السّلام و حقده علی آل النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم منعاه من التمسک بالآیة علی ولایة الأمیر علیه السّلام لا ما زعمه من توقف دلالتها علی خبر الواحد، إذ لو کان صادقا فی زعمه لبطل قوله بدلالة الآیة علی ولایة أبی بکر (رض) و تناقض فیه لأن الراوی نزولها فیه (رض) هو عکرمة الحروری، و هو من آحاد الخبر لا یقتضی علما و لا عملا و: سَیَعْلَمُونَ غَداً مَنِ الْکَذَّابُ الْأَشِرُ

[القمر: ۲۶].

قال الآلوسی ص: (۱۰۲): «و منها قوله تعالی: إِنَّما یُرِیدُ اللَّهُ لِیُذْهِبَ عَنْکُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَیْتِ وَ یُطَهِّرَکُمْ تَطْهِیراً

[الأحزاب: ۳۳] قالت الشیعة: أجمع المفسرون علی نزولها فی حق علیّ و فاطمة و الحسن و الحسین علیهم السّلام و هی تدل علی عصمتهم دلالة مؤکدة و غیر المعصوم لا یکون إماما، و هذه المقدمات کلّها مخدوشة، أما الأولی: فلکون إجماع المفسرین علی ذلک ممنوعا لما روی نزولها فی نساء النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم- إلی أن قال-: و الظاهر من ملاحظة السّیاق إرادة خطاب الأزواج المطهّرات و افتتاح کلام جدید مخالف للبلاغة التی هی أقصی الغایة فی کلام اللّه تعالی.

و أما إبراز ضمیر جمع المذکر فی (عنکم) فبملاحظة لفظ الأهل فإن العرب تستعمل صیغ التذکیر فی المؤنث، و فی الصحیح أن النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم دعا هؤلاء الأربعة و أدخلهم فی عباءته و دعا لهم و

قال: «اللّهم هؤلاء أهل بیتی فأذهب عنهم الرّجس و طهّرهم تطهیرا، و قالت أم سلمة: أشرکنی فیهم، قال: أنت علی خیر و أنت علی مکانتک)

فهو دلیل صریح علی أن نزولها کان فی حقّ الأزواج فقط، و لو کان نزولها فی حقّ الأربعة لما کانت الحاجة إلی الدعاء، و ما کان رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لیفعل تحصیل حاصل».

ثم تکلم بسلسلة طویلة من الهراء إلی أن قال:

«لأن وقوع مراد اللّه غیر لازم لإرادته عند أهل السنّة، فرب أشیاء یرید اللّه وقوعها و یمنعه الشیطان و الإنسان من أن یوقع ذلک، لو کانت هذه الکلمة مفیدة

الآلوسی و التشیع، ص: ۴۱۴

للعصمة ینبغی أن یکون الصّحابة لا سیّما الحاضر فی غزوة بدر قاطبة معصومین، لأن اللّه تعالی قال فی حقّهم فی مواضع و لکن یرید لیطهّرکم و یتم نعمته علیهم.

أما المقدمة الثانیة: فلأن غیر المعصوم لا یکون إماما مقدمة باطلة ممنوعة یکذبها الکتاب و أقوال العترة سلّمنا، و لکن یثبت من هذا الدلیل صحة إمامة الأمیر علیه السّلام أما کونه إماما بلا فصل فمن أین؟ إذ یجوز أن أحدا من السّبطین یکون إماما قبله و لا محذور و التمسک بالقاعدة التی لم یقل بها أحد دلیل العجز إذ المعترض لا مذهب له».

نزول آیة التطهیر فی علیّ و فاطمة و الحسنین علیهم السّلام

المؤلّف: أولا: قوله: (فلکون إجماع المفسّرین علی ذلک ممنوعا).

فیقال فیه: إن مراد الشیعة من إجماع المفسّرین هاهنا و فی مثله اتفاق المفسرین من أهل السنّة و الشیعة علی ذلک، و هذا المعنی ثابت بموافقة بعض المفسّرین من علماء أهل السنّة لهم، فضلا عمّا إذا کان أکثر المفسرین علیه لا سیّما إذا کان المخالف حادثا متأخرا عنهم بقرون، فیکون من المجمع علیه بین الفریقین و الحجّة فیه لا فیما اختلف فیه الفریقان فإنه لا حجّة فیه علی الخصم المخالف، فدعوی الآلوسی نزول الآیة فی نساء النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فمع کونها فاسدة فی نفسها بقرینة سیاق الآیة و غیره لا یکون حجّة علی الشیعة لتفرّده بنقله، و هذا بخلاف نزولها فی الأربعة فإنه متفق علیه بین الخصمین فهو الحجّة علیهم لا سواه، مع أن المخالف مسبوق بالإجماع علی خلافه فلا یعتد به خاصة إذا علمنا بغضه للوصیّ علیه السّلام و آل النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و أنّه علی هذا الأساس فسرها فی أزواجه فحملوا الآیة علی غیر أهلها مخالفین فی ذلک الدلیل و البرهان.

فهذا ابن حجر یقول فی صواعقه ص: (۸۵) فی الفصل الأول من الباب الحادی عشر فی فضائل أهل البیت النبویّ: (أکثر المفسّرین علی إنّها نزلت فی علیّ و فاطمة و الحسن و الحسین) و لا شک فی أن الترجیح مع الأکثر لتقدمه و حدوث المتأخر لا سیّما بملاحظة اتفاق الشیعة معهم علی ذلک.

الآلوسی و التشیع، ص: ۴۱۵

الآیة لا ترید أزواج النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم

ثانیا: قوله: (و الظاهر من ملاحظة سیاق الآیة إرادة الأزواج).

فیقال فیه: إنه مردود من وجوه:

الأول: إنّ فی تغییر الأسلوب فی الآیات المتقاربة المسوقة لذکر أهل البیت علیهم السّلام و أزواج النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و العدول عن خطاب المؤمنات إلی الذکور (دقیقة) لم یهتد لها الآلوسی، و إنما زعم نزولها فی الأزواج تبعا للآخرین تقلیدا و بغیر تفکیر و تلک هی، إن مقام أهل البیت علیهم السّلام عند اللّه هو غیر مقام أزواجه علیه السّلام و لا یمکن لإحداهن الوصول إلیه إطلاقا لذا أخرجهن اللّه عن أهل البیت علیهم السّلام إخراجا کما ستقف علیه.

الثانی: إن إطلاق أهل البیت علی الأزواج لیس علی أصل وضع اللّغة و إنما هو إطلاق مجازی لا یصار إلیه إلّا مع القرینة، لذا تری الآلوسی اعتبر السّیاق قرینة علی إرادة الأزواج دون أن یشعر إلی أن قرینة السّیاق مخالفة لإرادته و مدمّرة لمبتغاه، و لو کان من المشترک اللّفظی لعیّنته قرینة السیاق التی تأبی إرادة الأزواج کلّ الإباء مع قطع النظر عمّا ورد فی نزولها فی الأربعة باتفاق الفریقین.

الثالث: إنّ الآیة نصّ صریح فی حصر التطهیر بأهل البیت علیه السّلام من الرّجس- أی مطلق الذنب- و قصره علیهم بقرینة: (إنّما) و الإرادة دلالة علی وقوع الفعل للمراد لاستحالة تخلّف مراده عن إرادته التکوینیة، لقوله تعالی: إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَیْئاً أَنْ یَقُولَ لَهُ کُنْ

فَیَکونُ

[یس: ۸۲] و حینئذ فلا یجوز وقوع الذنب ممن طهّره اللّه من مطلق الذنب.

فلو کانت الآیة تریـد الأزواج لزم حمل کلام اللّه علی التنافی و التناقض لأجل أزواج النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم علی حدّ زعم الآلوسی و هو لا یجوز، فذلک مثله لا یجوز، و لمّا کان التناقض فی قوله تعالی مستحیلا کانت إرادة الأزواج من الآیة مستحیلة أیضا.

توضیح ذلک هو: أنه لو کان یرید الأزواج لکان قوله تعالی فی السیاق:

إِنْ کُنْتُنَّ تُرِدْنَ الْحَیاةَ الدُّنْیا وَ زِینَتَها فَتَعالَیْنَ أُمَتِّعْکُنَّ وَ أُسَرِّحْکُنَ

[الأحزاب: ۲۸]

الآلوسی و التشیع، ص: ۴۱۶

- أی أطلقکن- مناقضـا لتطهیرهن من مطلق الـذنوب، لأنها ملعبـة و مفاخرة بغیر تقوی اللّه بقرینـة ما بعـدها من قوله تعالی: وَ إِنْ کُنْتُنَّ تُرِدْنَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ الدَّارَ الْآخِرَةَ

[الأحزاب: ۲۹] فلو کـان أهل البیت فی الآیـة هم نساء النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لبطل هـذا التفصـیل و لم یکن له فی الوجود صورة و القول ببطلانه کفر و ضلال.

الرابع: لو صح أن الآیة ترید نساء النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لکان ذلک أیضا مناقضا لقوله تعالی فی السیاق: یا نِساءَ النَّبِیِّ مَنْ یَأْتِ مِنْکُنَّ بِفاحِشَةٍ مُبَیِّنَةٍ یُضاعَفْ لَهَا الْعَذابُ ضِعْفَیْنِ

[الأحزاب: ۳۰] لأن فیه دلالة واضحة علی جواز الفاحشة علیهن، فأین هذا من التطهیر و عدم جواز الفاحشة علی أهلها کما هو مفادها.

الخامس: لو کانت الآیة ترید نساء النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فما معنی قوله تعالی:

عَسی رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَکُنَ

[التحریم: ۵] أ و لیست هذه آیة أخری علی أن اللّه تعالی قد أباح لرسوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم طلاقهن، و لما ذا یا تری أباح له ذلک و النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم من قد عرفناه و عرفنا قول اللّه تعالی فیه: وَ إِنَّکَ لَعَلی خُلُقٍ عَظِیمٍ

[القلم: ۴] أو لیس ذلک لصدور ما یوجب غضبه و تنفره من بعضهن، و لیس من الممکن المعقول أن یقدم النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و من کـان ذلـک شـأنه علی مفارقـة بعض زوجـاته بالطلاـق إلّـا لحـدوث عظـائم الأمور منهن، و أین هـذا من التطهیر من کلّ الذنوب المدلول علیه فی الآیة.

السّـادس: لو صـح أنها تریـد الأزواج فأی معنی یا تری لقوله تعالی فی السـیاق: أَنْ یُبْـدِلَهُ أَزْواجاً خَیْراً مِنْکُنَّ مُسْـلِماتٍ مُؤْمِناتٍ قانِتاتٍ تائِباتٍ عابِداتٍ سائِحاتٍ ثَیِّباتٍ وَ أَبْکاراً

[التحریم: ۵] أو لیس هذا یرشد: لِمَنْ کانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَی السَّمْعَ وَ هُوَ شَهِیدٌ

[الأحزاب: ۶] إلی أن هناک نساء فی عصـرهن خیر منهن قبل أن یتزوج بهن النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و لا شک فی أن طهارة تلک النّسوة من الذنوب باطلة بإجماع الأمة فکیف یا تری یکون من المعقول أن غیر المعصومات فی عصـر نسائه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم خیر من نسائه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لو کنّ معصومات کما یزعم الخصوم.

و إنّمـا أوردنـا لک ذلک کلّه لتعلم أن ما زعمه الآلوسـی من نزول الآیـة فی نساء النبیّ صـلّی اللّه علیه و آله و سـلّم لا یعتمـد إلّا علی التقلید الأعمی الّذی هو آفة الأیمان الذی یورد صاحبه إلی الجحیم.

الآلوسی و التشیع، ص: ۴۱۷

احتجاج الآلوسی (و أزواجه أمهاتهم)

و أما الإحتجاج بقوله تعالى: وَ أَزْواجُهُ أُمَّهاتُهُمْ

[الأحزاب: ۳۲] ففاسد كفساد أوله و ذلك لأنه آية على تفضيل النبيّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و تعظيمه و ليس فيه ما يدلّ على تفضيلهنّ و تعظيمهنّ و كونهنّ أمهات المؤمنين لا يمنع من عدم إيمانهن فضلا عن عدم عصمتهن، إذ لا ملازمة بين كونهن أمهات المؤمنين و بين عصمتهن أو إيمانهن، فإن أم المؤمن قد تكون غير مؤمنة فضلا عن كونها غير معصومة.

و أما قوله: و يدل على ذلك قوله تعالى: يا نِساءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّساءِ

[الأحزاب: ۳۲] فمعطوف بفساده على فساد قوله الأول، و ذلك لأنه مشروط بالتقوى كما يقتضيه قوله تعالى فى آخر الآية: إِنِ اتَّقَيْتُنَ فالشرط بعد لم يحصل فالمشروط مثله لم يحصل، فأىّ فضيلة لهن فى هذا و لا دليل لخصومنا على حصوله أصلا و فرعا، و لو سلّمنا جدلا حصوله فلا يدلّ على شىء من العصمة مطلقا.

و أما التدليل بقوله تعالى: إِنْ تَتُوبا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُما

[التحريم ۴] على تفضيلهن فمعكوس على هذا المستدل لوضوح ظهوره فى سبق العصيان منهما كما يقتضيه قوله: فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُما و أما صدر الآية فلا يشعر بشىء من التوبة منهما البتّة، بل فيه دلالة صريحة على عدم تحققها بقرينة المقابلة من قوله تعالى: وَ إِنْ تَظاهَرا عَلَيْهِ

[التحريم: ۴] و هما أم المؤمنين عائشة و حفصة (رض) كما فى الدر المنثور و غيره من تفاسير أعلام أهل السنّة فى تفسير هذه الآية من سورة التحريم، و أخرجه البخارى فى بابين من أبواب صحيحه ففى ص: (۴۷) من جزئه الثانى فى باب إماطة الأذى، و فى ص: (۱۷۵) من جزئه الثالث فى باب غيرة النّساء و وجدهن، فأين العصمة المزعومة لهن فى زعم الخصوم؟ كما أن: (إن) الشرطية فى علم البيان لا تفيد القطع بالوقوع بل تفيد الشك بوقوع ما بعدها و الأصل يقتضى عدمه.

الآلوسى و التشيع، ص: ۴۱۸

مجيء آية التطهير فى سياق آيات نساء النبيّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم غير مخلّ بالبلاغة

ثالثا: قوله: «و افتتاح كلام جديد مخالف لوظيفة البلاغة».

فيقال فيه: إنه مردود من وجوه:

الأول: إن مجيء آية التطهير فى سياق آيات النّساء لو كان مخلّا بالبلاغة لزم الآلوسى أن يقول بمخالفة البلاغة فى كثير من آيات الذكر الحكيم و اللّازم باطل فالملزوم مثله، و ذلك لوجود الاستطراد بين الكثير من كلماته المتناسقة بإيراد جملة أجنبية كما فى الآية و فى غيرها، و من ذلك قوله تعالى: إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هذا وَ اسْتَغْفِرِى لِذَنْبِكِ إِنَّكِ كُنْتِ مِنَ الْخاطِئِينَ

[يوسف: ۲۹] فقد استطرد قوله: يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هذا

بين كلاميه و هى أجنبية عنهما.

و منها قوله تعالى فيما حكاه عن بلقيس: إِنَّ الْمُلُوكَ إِذا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوها وَ جَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِها أَذِلَّةً وَ كَذلِكَ يَفْعَلُونَ وَ إِنِّى مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيَّةٍ فَناظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ

[النمل: ۳۴- ۳۵] فقوله: وَ كَذلِكَ يَفْعَلُونَ

مستطرد من جهة اللّه تعالى بين كلام بلقيس، و نحو هذا كثير الوقوع فى الكتاب و السنّة و كلام العرب العرباء يضيق المقام عن تعداده، فما زعمه الآلوسى من أنّ ذلك إخلال لوظيفة البلاغة هو الإخلال الفظيع و التصرف القبيح و صرف لآيات الكتاب العزيز عن معناها بغير دليل.

فآیـة التطهیر جاءت من هـذا القبیل معترضـة بین آیاتها للتنبیه و البیان علی شـدّة عنایة اللّه تعالی بأهل بیت نبیّه صـلّی اللّه علیه و آله و سلّم (علیّ و فاطمة و الحسن و الحسـین) علیهم السّـلام و ترغیب أزواج النبیّ صـلّی اللّه علیه و آله و سلّم إلی العفّة و الصلاح و التزام جادّة الصواب، و لئلا ینال الأربعة و لو من جهتهن لومة لائم.

الثـانی: لا خلاف فی وقوع الاختلاف فی ترتیب نزول الآیات، و أن ترتیبه لم یکن علی حسب ترتیبه فی النزول إجماعا و قولا واحـدا، فهناک آیات مدنیة مقدمة علی آیات نزلت بمکّة، و ذلک حینما جمع الکتاب غیر أهله فقدّم و أخّر فی

الآلوسی و التشیع، ص: ۴۱۹

ترتیبه لحاجـة فی نفسه، فالاحتجـاج بالسّـیاق لو لم یکن دلیلاـ لنـا علیه بـذلک التحقیق فلاـ یکون دلیلا له علی شـیء، بل و لا یصادم الصحاح الناصّة علی نزولها فی الأربعة الّذین هم تحت الکساء علی حدّ تعبیرها بالإجماع.

الثالث: لو فرضـنا جدلا معارضة السّـیاق لها، و مع ذلک فلا وثوق حینئذ بنزولها فی ذلک السّیاق مع وجود الاختلاف فی ترتیب نزول الآیات لا سیّما و قـد عرفت عدم إمکان تطبیق الآیة علی نسائه صـلّی اللّه علیه و آله و سـلّم و لسن بصـغری لها فی شـیء، و أما حمل الآیـة علی خلاـف سیاقها فلاـ ینافی البلاغـة کما مرّ خاصـة إذا کانت القرینـة موجودة فی نفس السّـیاق علی خلافه فضـلا عمّا إذا قام الدلیل القطعی علیه کما ألمعنا.

رابعا: قوله: (فإن العرب تستعمل ضمیر التذکیر فی المؤنث).

فیقال فیه: إن اسـتعمال العرب ضـمیر المذکر فی المؤنث مع القرینة لا یقتضـی حمل الآیة علیه بدون قرینة لا سـیّما لو کان یرید النّساء لکـان الخطـاب فی الآیـة بما یصـلح للإناث من قوله: عنکنّ و یطهّرکنّ لأن هـذا هو المناسب کما فی غیرها من آیات النّساء، فتـذکیر ضمیر الخطاب فیها خاصة دون غیرها من آیاتهن قرینة واضـحة لذی بصـیرة علی عدم إرادة نسائه صـلّی اللّه علیه و آله و سـلّم و لیس فی اللّه تعالی عیّ من أن یأتی بضـمیر النّسوة لو کان یریـد نساءه صـلّی اللّه علیه و آله و سـلّم مع علمه تعالی بأن الموضوع له الضـمیر فی: عَنْکُمُ

و یُطَهِّرَکُمْ

للذکور، و إطلاقه علی الإناث و لو للتعظیم إطلاق علی غیر ما وضع له و هو غیر صـحیح إلّا مع القرینة، و قد أریناک أنه تعالی نصّ ب القرینـة علی عکس ذلک فی سیاق الآیة فلا یصح حمل الآیة علیه بدعوی أنّ العرب تستعمله أحیانا مع القرینة و الآیة لا ترضـی به و تطعن فیه.

ما قاله الآلوسی من تحصیل حاصل فی دعاء النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم

خامسا: قوله: (و لو کانت نازلة فی حقهم لما کانت الحاجة إلی الدعاء، و ما کان رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لیفعل تحصیل حاصل).

فیقال فیه: إن

قول النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: (اللّهم هؤلاء أهل بیتی)

من أظهر الأدلّة و أقواها علی أن الأربعة هم أهل بیته لا غیرهم من نسائه، فهو صلّی اللّه علیه و آله و سلّم یرید تنبیه

الآلوسی و التشیع، ص: ۴۲۰

القوم علی أنه لا أهل له سوی هؤلاء الأربعة الّذین هم تحت الکساء خشیة أن یقول قائل إن نساءه أهله الّذین نزلت فیهم الآیة، و لکی یکون إنکار الآلوسـی و غیره من خصوم الشـیعة بعد هذا لهم علیهم السّـلام و کونهم أهله صـلّی اللّه علیه و آله و سلّم لا سواهم دلیلا علی جحودهم و ردّهم قول رسول اللّه صـلّی اللّه علیه و آله و سـلّم ردا مکشوفا واضـحا لاـ ما توهمه الخصم من اسـتلزام ذلک طلب

النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم تحصیل حاصل.

و لو کان ذلک من تحصیل الحاصل لما أنکر الآلوسی کونهم أهله و زعم أن نساءه أهله دونهم، فالنبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم مع تأکیده علی القوم و تنبیهه لهم بأن هؤلاء الأربعة أهلی فاحفظونی فیهم و لا تنکروهم بعدی و تقولوا أن أهل النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم:

(هم أزواجه) تری هذا الآلوسی المتناقض المبطل یقول: إنهم لیسوا من أهله و إنّما أهله نساؤه، ثم یقول: إن دعاء النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم:

(اللّهم هؤلاء أهلی)

تحصیل حاصل.

و یدلک علی ما ذکرنا

قوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فی الصحیح: (أذکرکم اللّه فی أهل بیتی، قالها ثلاثا)

و

قول أم المؤمنین أم سلمة: (إنی رفعت الکساء لأدخل معهم فجذبه من یدی، و قال: إنک علی خیر)

و

فی حدیث آخر إنها سألته: (أ لست من أهل البیت؟ قال: إنک علی خیر)

فراجع ثمة حتی تعلم کذب هذا الآلوسی فی تقریره عدم نزول الآیة فی الأربعة و أنها نازلة فی نسائه، و أنت تری رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لم یعترف لأم سلمة بأنها من أهل البیت علیهم السّلام و إنّما جذب الکساء من یدها و منعها من الدخول معهم، و قال لها: (أنت علی خیر أو أنک علی خیر)

مع أنها من أهل اللّسان، فلو کانت من أهل البیت علیهم السّلام لما سألته بقولها: أ لست من أهل البیت.

فکل هذا دلائل واضحة عند من لم یعصب عینیه بعصابة سوداء علی عدم کونها من أهل البیت علیهم السّلام و أن الآیة ما عنتها و ما عنت غیرها من نساء النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم إطلاقا.

و أما قول الآلوسی: (و قالت أم سلمة: اشرکنی فیهم،

قال صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: (أنت علی خیر و أنت علی مکانتک)

فهو دلیل صریح علی أن نزولها کان فی حق الأزواج).

الآلوسی و التشیع، ص: ۴۲۱

فیقال فیه: إن النتیجة الحاصلة من مقال النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و أم سلمة معکوسة علی الآلوسی و حجّة لخصمه علیه لا له؛ و ذلک لو کانت الآیة نازلة فی حقّ الأزواج- علی حدّ زعمه- لا شرکها مع من کان تحت الکساء، إذ لا یناسب کونها من أهل الآیة و رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم یمنعها من الدخول معهم، و

یقول لها: (أنت علی خیر، و أنت علی مکانتک)

اللّهم إلّا أن یقول الآلوسی إن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أراد بذلک أن یغمط حقّها و یخرجها عن الآیة و هی من أهلها فخالف بذلک ربّه و عصی أمره بمنعه لها من الدخول معهم و هذا هو الکفر بعینه، فإذا بطل کون أم سلمة من أهل البیت لأنه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لم یشرکها معهم بطل أن تکون الآیة نازلة فی حقّ الأزواج، و إنما کان نزولها فی خصوص الأربعة لم یدخل معهم فیها داخل و لا داخلة و لا دخیلة من نسائه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم.

و أما ما روی عن أم سلمة، أنها قالت: و أنا من أهل البیت، فساقط فی نفسه و معارض بحدیثها الصحیح المتفق علیه الّذی فیه قولها:

اشرکنی معهم، و

قول النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لها: (إنک علی خیر، و أنت علی مکانتک)

و الحجّة فی هذا لأنه من المتفق علیه بین الفریقین بخلاف ذلک فإنه مزور موضوع صاغه الأمویون و أذنابهم لیصرفوا الآیة عن محلّها فلا حجّة فیه مطلقا.

فإذا کانت الآیة لا تتفق مطلقا مع ما یدّعیه الآلوسی من نزولها فی أزواج النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و إذا کان هذا ما حکاه اللّه تعالی عن حال أزواجه فی کتابه المبین فلا یتجرأ من له شیء من الدین علی أن یزعم نزول الآیة فی نساء النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و کیف یا تری ترقی نساؤه منزلة فوق منزلتهن؟

و إن رمت المزید فإلیک ما أخرجه البخاری فی ص: (۴۷) من صحیحه فی باب إماطة الأذی من جزئه الثانی، عن ابن عباس فی حدیث طویل سأل فیه ابن عباس عمر بن الخطاب (رض) عن المرأتین من أزواج النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم اللّتین قال اللّه فیهما: إِنْ تَتُوبا إِلَی اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُکُما

فقال عمر (رض): (وا عجبا لک یا ابن عباس، هما عائشة و حفصة کانتا تغضبان النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و تهجرانه الیوم إلی اللّیل، فدخلت علی حفصة فإذا هی تبکی، قلت: ما یبکیک؟ أولم أکن حذرتک

الآلوسی و التشیع، ص: ۴۲۲

أطلقکن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم قالت: لا أدری) انتهی نقل بعضه بالمعنی و من هذا و نحوه تعرف الفرق بین أهل بیت النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و أزواجه، و یتضح لک حال خصم الشیعة و قبیح مفترییاته.

فساد ما زعمه من أن مراد اللّه غیر لازم الوقوع لمنع الشیطان و الإنسان له عن إیقاع مراده

سادسا: قوله: (لأن وقوع مراد اللّه غیر لازم لإرادته، لأن الشیطان و الإنسان یمنعانه من وقوع ذلک).

فیقال فیه: إن کان یرید أن إرادة اللّه التکوینیة المتعلّقة بخلق الأشیاء و إیجادها لا تلازم وقوعها و یمکن تخلفها، و أن الشیطان و الإنسان قادران علی منع وقوعها کما یقتضیه قوله: (فرب أشیاء یرید اللّه وقوعها و یمنعه الشیطان و الإنسان) فذلک تکذیب للقرآن لقوله تعالی: إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَیْئاً أَنْ یَقُولَ لَهُ کُنْ فَیَکُونُ

[یس: ۸۲] و قوله تعالی: وَ إِذا قَضی أَمْراً فَإِنَّما یَقُولُ لَهُ کُنْ فَیَکُونُ

[البقرة: ۱۱۷] و قوله تعالی: إِنَّما قَوْلُنا لِشَیْءٍ إِذا أَرَدْناهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ کُنْ فَیَکُونُ

[النحل: ۴۰] و نحوهما من الآیات الصریحة فی وقوع الأشیاء و تکوینها بمجرد تعلّق إرادته تعالی بها، و أنه لا یمکن لأیّ مخلوق أیّا کان أن یمنع من وقوع مراده، و القول بذلک هو التعطیل عینه و هو کفر صراح.

و إن کان یرید أن إرادته التشریعیة المتعلّقة بفعل المکلفین لا- تلازم مراده و یجوز تخلّفها فإن أراد من منع الشیطان و الإنسان من وقوعه سلب القدرة عن اللّه و أنه لا یقدر علی قهر الشیطان و الإنسان علی وقوعه کان ذلک یعنی نسبة الضعف إلی اللّه و القوّة إلی الشیطان و الإنسان، و أنهما أقوی من اللّه تعالی لذا یمنعانه من وقوع مراده علی حدّ زعمه و هذا هو الکفر المبین، و فی القرآن یقول اللّه تعالی:

إِنَّ اللَّهَ قَوِیٌّ شَدِیدُ الْعِقابِ

[الأنفال: ۵۲] و یقول تعالی: کَتَبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَ رُسُلِی إِنَّ اللَّهَ قَوِیٌّ عَزِیزٌ

[المجادلة: ۲۱] و یقول تعالی: إِنَّ رَبَّکَ هُوَ الْقَوِیُّ الْعَزِیزُ

[هود: ۶۶] و یقول تعالی: أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِیعاً

[البقرة: ۱۶۵] و نحوها من الآیات الدالة علی أن القوّة للّه و ما عداه تعالی من المخلوقین یستمدّونها منه،

الآلوسی و التشیع، ص: ۴۲۳

فکیف یستطیع الضعیف العاجز أن یمنع القوی القادر من وقوع مراده أو یمنعه من تحقیق فعله کما یزعم الآلوسی المجادل بالباطل لیدحض به الحقّ فقال بالتعطیل و التفویض بغیر عقل.

فالإرادة فی آیة التطهیر من القسم الأول من إرادته تعالی الّذی لا یقدر علی منعه مانع و لا یستطیع علی دفعه دافع و لیست هی من القسم الثانی، و ذلک لعدم اختصاصها بأهل البیت علیهم السّلام بل هی شاملة لجمیع المکلّفین فلا یصح حصرها فی فئة دون أخری مطلقا، و من حیث أنه تعالی أراد تطهیر أهل البیت علیهم السّلام من کلّ الذنوب کانت إرادته تعالی دلالة کاملة علی وقوع ذلک لمراده، و أنّهم مطهّرون من کلّ دنس و رجس علی الإطلاق.

عدم نزول آیة لِیُطَهِّرَکُمْ وَ لِیُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَیْکُمْ

فی الصحابة

سابعا: قوله: (و لو کانت هذه الکلمة مفیدة للعصمة ینبغی أن یکون الصحابة معصومین، لأن اللّه قال فی حقّهم فی مواضع: لِیُطَهِّرَکُمْ وَ لِیُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَیْکُمْ

.فیقال فیه: إنه مردود من وجوه:

الأول: لیس فی القرآن أکثر من آیتین مشتملتین علی لفظ: (لیطهرکم) إحداهما فی سورة المائدة آیة (۶) و الأخری فی سورة الأنفال آیة (۱۱) فکیف یزعم هذا الآلوسی افتراء علی اللّه تعالی أنه قال فی حقّ الصحابة فی مواضع (لیطهرکم) ألم یسمع قول اللّه حیث یقول: فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَری عَلَی اللَّهِ کَذِباً لِیُضِلَّ النَّاسَ بِغَیْرِ عِلْمٍ إِنَّ اللَّهَ لا یَهْدِی الْقَوْمَ الظَّالِمِینَ

[الأنعام: ۱۴۴].

الثانی: إن الآلوسی لم یذکر من الآیة إلّا بعضها لیوهم دلالتها علی التطهیر، و حینئذ فیبنی علیه إبطال دلالة آیة التطهیر علی عصمة أهل البیت علیهم السّلام بما زعمه من أن کلمة: (لیطهرکم) لو کانت مفیدة للعصمة لأفادتها فی عصمة الصّحابة لما أدلی به من الآیتین و زعم نزولها فی حقّ الصحابة علی حد تعبیره، و من حیث أنها لا تفید عصمة الصحابة فلا تفید عصمة أهل البیت علیهم السّلام.

الآلوسی و التشیع، ص: ۴۲۴

و لکن الشیء الّذی غاب عن ذهن الآلوسی أن مثل هذا الضرب من الاستدلال لا یقرّه الدین و العقل، وها أنا ذا أیها القارئ سأتلو علیک الآیة بکاملها لمسیس الحاجة إلی ذلک لتعلم ثمة صدق ما قلناه، قال تعالی: یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِذا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ وَ أَیْدِیَکُمْ إِلَی الْمَرافِقِ وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِکُمْ وَ أَرْجُلَکُمْ إِلَی الْکَعْبَیْنِ وَ إِنْ کُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا وَ إِنْ کُنْتُمْ مَرْضی أَوْ عَلی سَفَرٍ أَوْ جاءَ أَحَدٌ مِنْکُمْ مِنَ الْغائِطِ أَوْ لامَسْتُمُ النِّساءَ فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَیَمَّمُوا صَعِیداً طَیِّباً فَامْسَحُوا بِوُجُوهِکُمْ وَ أَیْدِیکُمْ مِنْهُ ما یُرِیدُ اللَّهُ لِیَجْعَلَ عَلَیْکُمْ مِنْ حَرَجٍ وَ لکِنْ یُرِیدُ لِیُطَهِّرَکُمْ وَ لِیُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَیْکُمْ لَعَلَّکُمْ تَشْکُرُونَ

[المائدة: ۶].

هذه هی الآیة الأولی التی حاول الآلوسی بدلالة (لیطهرکم) فیها أن یبطل دلالة آیة التطهیر علی عصمة أهل البیت علیه السّلام و هی التی زعم نزولها فی أصحاب النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم تلوناها علی مسامع القرّاء لیعرفوا الکذب و البهتان اللّذین لا یتحرج هذا الآلوسی فی ارتکابهما علی اللّه ما داما یبطلان دلالة آیة التطهیر علی عصمة الوصیّ و آل النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم.

أما الآیة الکریمة فمفهومها واضح و هو لا یتفق مع ما یدعیه الخصم مطلقا، و ذلک لنزولها فی مشروعیة الطهارة المائیة و الترابیة من الوضوء و الغسل و التیمم عند وجوب الصّلاة، و لیس فی لفظ (لیطهرکم) دلالة علی إرادة العصمة من الرجس حتی یستقیم زعم

الآلوسی أن لفظ التطهیر إن دلّ علی العصمة فیها کان دالّا أیضا علی عصمة الصّحابة الّذین ادّعی نزول هذه الآیة و غیرها فی حقّهم خاصة إفکا و زورا.

الثالث: إن الإرادة المتعلّقة بطهارة أهل البیت علیهم السّلام من الرّجس إرادة تکوینیة و هی خاصة بهم لم یدخل معهم فیها داخل و لا دخیلة کما مرّ، و الإرادة فی آیة مشروعیة الطهارة إرادة تشریعیة و هی عامة للمکلّفین أجمعین سواء فی ذلک أصحاب النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و غیرهم، و الإرادة التشریعیة لا تفید العصمة إطلاقا فکیف یجوز للآلوسی أن یقیس أحدهما علی الآخر مع اختلافهما موضوعا و محمولا و قیاسا.

الآلوسی و التشیع، ص: ۴۲۵

الرابع: إن الاستدلال علی عصمة أهل البیت علیهم السّلام کان بجمیع آیة التطهیر لا بخصوص (لیطهّرکم) حتّی لا یفید عصمة أهلها کما لم یفدها فی تلک الآیة للصحابة لو سلّمنا جدلا نزولها فیهم و لم نقل أنها عامّة لجمیع المکلّفین کما قدمنا.

فما جاء به الآلوسی من المزاعم لإبطال دلالة آیة التطهیر علی عصمة أهل البیت کلّه باطل.

و أما آیة: (لِیُطَهِّرَکُمْ بِهِ)

فسأتلوها علیک تامّة غیر منقوصة لتعرف الغش و التدلیس و ذرّ الرماد فی العیون، الأمر الّذی ارتکبه الآلوسی ابتغاء صرف آیة التطهیر عن دلالتها علی عصمة أهل البیت علیهم السّلام بغضا للوصیّ و آل النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لذا فهو لم یذکر من الآیة الثانیة سوی جملة: لِیُطَهِّرَکُمْ بِهِ وَ یُذْهِبَ عَنْکُمْ رِجْزَ الشَّیْطانِ

لیوهم دلالتها علی العصمة فیسقط آیة التطهیر من حسابه، و إلیک نصّها قال تعالی: إِذْ یُغَشِّیکُمُ النُّعاسَ أَمَنَةً مِنْهُ وَ یُنَزِّلُ عَلَیْکُمْ مِنَ السَّماءِ ماءً لِیُطَهِّرَکُمْ بِهِ وَ یُذْهِبَ عَنْکُمْ رِجْزَ الشَّیْطانِ

[الأنفال: ۱۱].

و هذه هی الآیة الثانیة التی صال بها الآلوسی و جال لإسقاط آیة التطهیر عن دلالتها علی عصمة الأربعة: (علیّ و فاطمة و الحسن و الحسین علیهم السّلام) و زعم نزولها فی أصحاب النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فقط، و أن لفظ: (لیطهرکم) لو دلّ فی آیة التطهیر علی عصمة الأربعة لکان دالّا علی عصمة الصّحابة، و ذلک لا قائل به فیجب ألّا نقول به فی عصمة الأربعة (هکذا فلیکن الاستدلال علی صحة الأشیاء و فسادها).

و بهذا النوع من الإحتجاج یرید الآلوسی إلزام خصمة الشیعی، و بهذا اللّون من الإحتجاج أسقط الآلوسی نفسه و أبطل مذهبه، فباللّه علیک أیها الناقد البصیر أخبرنی فی أیة فقرة من فقرات هذه الآیة دلالة تفید العصمة، أ هی فی قوله تعالی:

إِذْ یُغَشِّیکُمُ النُّعاسَ أَمَنَةً مِنْهُ

أو من قوله تعالی: وَ یُنَزِّلُ عَلَیْکُمْ مِنَ السَّماءِ ماءً لِیُطَهِّرَکُمْ بِهِ

أو لیس الضمیر فی: (به) یعود إلی الماء، فهل یا تری أن التطهیر بالماء من الأحداث و الأخباث یقتضی عصمة صاحبه من مطلق الذنوب کما تقتضیه آیة التطهیر الدالّة علی عصمة أهلها.

الآلوسی و التشیع، ص: ۴۲۶

أو هل یا تری فهم الآلوسی العصمة من قوله تعالی: وَ یُذْهِبَ عَنْکُمْ رِجْزَ الشَّیْطانِ

و هو یعنی وسوسة الشیطان بقوله للمقاتلین فی واقعة بدر إنه لیس لکم بالمشرکین طاقة کما یقتضیه ما قبل الآیة بقوله تعالی: إِذْ تَسْتَغِیثُونَ رَبَّکُمْ فَاسْتَجابَ لَکُمْ أَنِّی مُمِدُّکُمْ بِأَلْفٍ مِنَ الْمَلائِکَةِ مُرْدِفِینَ

لتسکن به قلوبهم یوم بدر لقلّتهم و کثرة المشرکین و لتزول الوسوسة عنها.

و المراد من الشیطان فی منطوق الآیة ما یعمّ الجنّ بدلیل قوله تعالی:

شَیاطِینَ الْإِنْسِ وَ الْجِنِّ یُوحِی بَعْضُهُمْ إِلی بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُوراً

[الأنعام:

۱۲۲] و قوله تعالی: وَ إِذا لَقُوا الَّذِینَ آمَنُوا قالُوا آمَنَّا وَ إِذا خَلَوْا إِلی شَیاطِینِهِمْ قالُوا إِنَّا مَعَکُمْ إِنَّما نَحْنُ مُسْتَهْزِؤُنَ

[البقرة: ۱۴] فهو یرید بالشیاطین من یرجع إلیه المنافقون من الکفار و غیرهم فی امتثال أمرهم بتکذیب النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم إذ لیس الشیطان إلّا کلّ طاغ و باغ مجتاز لحدود اللّه و کافر بها، و هو ینطبق علی الإنس و الجنّ معا، لذا کان المراد من الشیطان المسند إلیه الرجز فی الآیة المنافقین الّذین کانوا یثبطون عزائم المؤمنین عن القتال بما یلقونه فی قلوبهم من الخوف و الاضطراب.

و من ذلک کلّه تفقه عدم دلالة الآیة علی عصمة أحد و لیس فیها ما یفید العصمة إطلاقا و لیست معارضة لآیة التطهیر فی شیء لاختلافهما موضوعا و حکما، کما لا ملازمة بین عصمة أهل البیت علیهم السّلام بدلالة الآیة علیها و بین انتفاء العصمة عن الصحابة لعدم دلالة الآیتین علیها مطلقا کما ألمعنا.

غیر المعصوم لا یکون إماما

ثامنا: قوله: (فلأن غیر المعصوم لا یکون إماما مقدمة باطلة ممنوعة یکذّبها الکتاب و أقوال العترة).

فیقال فیه: کان اللّازم علی الآلوسی أن یدلی علینا آیة واحدة من الکتاب تدلّ علی جواز إمامة غیر المعصوم أو جواز إمامة المفضول المحتاج إلی التکمیل فی کلّ شیء حتی فیما یعرفه الصبیان من لفظة: (کلالة و أبّ).

الآلوسی و التشیع، ص: ۴۲۷

أو یذکر لنا روایة واحدة متفق علیها تدلّ علی صحة مزعمته، و لکن ما برح الآلوسی فی کتابه یکذّب علی اللّه و علی رسوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و علی أهل بیته فینسب إلیهم الکذب و الزور انتصارا لمذهبه، و لا خیر فی مذهب إذا نفخت علیه یکاد یذوب، و قد تقدّم منّا دلالة الکتاب و السنّة و العقل و إجماع العقلاء جمیعا علی قبح تقدیم المفضول المحتاج إلی التکمیل علی الفاضل الکامل، و أنه لیس من الدین و العقل تقدیم المستخلّفین بعد رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم علی علیّ أمیر المؤمنین علیه السّلام الذی علّم النّاس العلوم کلّها و رجع الصّحابة کلّهم إلیه فی کشف الأمور و حلّ معضلاتها حتّی قال عمر (رض) فی عدّة مواطن: (لو لا علیّ لهلک عمر) [۱] و کان یقول: (لا أبقانی اللّه لمعضلة لیس فیها أبو الحسن) الّذی

قال فیه رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: (أنا مدینة العلم و علیّ بابها، و من أراد العلم فلیأت الباب)

و

قال صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فیه: (یا علیّ لا یحبّک إلّا مؤمن و لا یبغضک إلّا منافق)

و

قال صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فیه: (علیّ مع القرآن و القرآن مع علیّ).

الّذی اختاره اللّه تعالی زوجا لسیّدة نساء العالمین فاطمة الزهراء علیها السّلام بنت رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم من دون غیره من أصحابه لیری الناس أنه لا کفء لها علیه السّلام سواه علیه السّلام من الأولین و الآخرین، الّذی قال فیه أئمة الحدیث و أمناؤه عند أهل السنّة کالإمام أحمد بن حنبل، فإنه قال: ما جاء لأحد من الفضائل ما جاء لعلیّ علیه السّلام و کالإمام إسماعیل القاضی، و النسائی، و أبو علیّ النیسابوری فإنهم قالوا: لم یرد فی حقّ أحد من الصّحابة بالأسانید الحسان مثل ما جاء فی علیّ علیه السّلام علی ما سجّله الهیتمی فی ص: (۷۲) فی الفصل الثانی من الباب التاسع الّذی عقده فی فضائل علیّ علیه السّلام من الصواعق المحرقة لابن حجر، و قال الهیتمی نفسه ما لفظه: (و هی کثیرة عظیمة شهیرة) و بعد هذا حکی ما ذکره فیه علیه السّلام عمّن تقدّم ذکرهم من الحفاظ عند أهل السنّة.

[۱] تجد هذا الحدیث و ما بعده فی ترجمة علیّ علیه السّلام من الاستیعاب، و الریاض النضرة، و مستدرک الحاکم و الذهبی فی تلخیصه، و الإصابة لابن حجر العسقلانی و غیرهم ممن جاء علی ذکره علیه السّلام من مؤرخی أهل السنّة و حفاظهم.

الآلوسی و التشیع، ص: ۴۲۸

لما ذا قدّم الشیعة علیّا علیه السّلام علی الخلفاء الثلاثة (رض)

فهذا و أضعاف أمثاله مما ورد فیه علیه السّلام عن النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم مما حدثنا به الأکابر من حفاظ خصومنا دعانا معاشر الشیعة إلی تقدیم علیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم علی غیره من الخلفاء الثلاثة (رض) و هو الّذی أخذ بأعناقهم إلی الانقیاد إلیه دون غیره لئلّا یکون فی مخالفتهم له محاربین للّه تعالی و لرسوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم کما صنع الآلوسی و غیره من أعداء الوصیّ و آل النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فانحرفوا عنهم إلی الآخرین ممن ثبت بالقطع و الیقین عدم صلاحهم لإمرة المؤمنین.

تسلیم الآلوسی غیر المعصوم لا یکون إماما و إبطاله خلافة خلفائه

تاسعا: قوله: (سلّمنا و لکن یثبت من هذا الدلیل صحة إمامة الأمیر علیه السّلام أما کونه إماما بلا فصل فمن أین).

فیقال فیه: (الحق ینطق منصفا و عنیدا) أما کونه علیه السّلام إماما بلا فصل فمن قولک: (سلّمنا) الّذی یفید تسلیمک هذا أن غیر المعصوم لا یکون إماما، فإذا تسجل لدیک اعتبار عصمة الإمام بطلت إمامة خلفائک الثلاثة (رض) لأنهم ما کانوا معصومین بالإجماع و لم یدّعه لهم أحد من العالمین أجمعین، فتتعین الإمامة فی علیّ أمیر المؤمنین علیه السّلام بعد رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بلا فصل لعصمته و عدم عصمة الخلفاء (رض): انْظُرْ کَیْفَ کَذَبُوا عَلی أَنْفُسِهِمْ وَ ضَلَّ عَنْهُمْ ما کانُوا یَفْتَرُونَ

[الأنعام: ۲۴].

و لو علم الآلوسی أن فی هذا التسلیم حتفه و فناءه و انتحاره بمدیته و انهدام بنیانه الّذی بناه فی کتابه بیده من أساسه و الّذی یحرص أشدّ الحرص علی تشییده و الحفاظ علیه و لو بالخروج عن دین اللّه تعالی لکسر قلمه و قطع لسانه، فإنه أهون علیه بکثیر من هذا التسلیم الهادم لعروش السّقیفة علی رأسه: فَأَتَی اللَّهُ بُنْیانَهُمْ مِنَ الْقَواعِدِ فَخَرَّ عَلَیْهِمُ السَّقْفُ مِنْ فَوْقِهِمْ وَ أَتاهُمُ الْعَذابُ مِنْ حَیْثُ لا یَشْعُرُونَ

[النحل: ۲۶].

عاشرا: قوله: (إذ یجوز أن أحد السّبطین یکون إماما قبله فلا محذور).

الآلوسی و التشیع، ص: ۴۲۹

فیقال فیه: أیها القارئ البصیر أحسب أنه قد تجلّی لک بطلان الرجل و سبات عقله، فإن العصبیة قد أخذت بخناقه فمنعته من المجاهرة بالحقّ الّذی انبلج لذی عینین فی هذه المباحث، یا هذا هب أنا جارینا الآلوسی و قلنا بجواز أن یکون أحد السّبطین إماما قبل أبیهما فما ذا یجدیک نفعا و أنت تحاول المستحیل بتصحیح خلافة خلفائک الثلاثة (رض) و هذا ما یقضی بفسادها لهم فسادا مبینا و ذلک لعصمة السّبطین علیهم السّلام و انتفائها عنهم (رض) فأیّ ربط یا تری بین جواز أن یکون أحد السّبطین إماما قبله علیه السّلام و بین صحة خلافة الخلفاء (رض) الباطلة.

و أملی بالقارئ لحسن ظنّی به أن یربأ بنفسه عن الاستماع لمزاعم هذا الآلوسی المفککة العری المضمحلة القوی التی لا یقودها إلّا العمی و العصبیة الحمقی.

و بعد فإن تقدیم أحد السّبطین علیهم السّلام علی الأمیر علیه السّلام لا یجوز لقول الرسول صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فی الصحیح

المتقدم ذکره:

(یؤمکم أقرؤکم)

و

ثبت قوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فی علیّ علیه السّلام: (أکثرکم علما و أعظمکم حلما و أوّلکم سلما)

علی ما سجله کلّ من جاء علی ذکره علیه السّلام من حفاظ أهل السنّة فی صحاحهم و مسانیدهم، و ذلک کلّه یفید أن علیّا علیه السّلام أفضل من السّبطین علیهم السّلام و حینئذ ففی تقدیمهما علیه علیه السّلام مخالفة الرسول صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و فیه تمام المحذور لا سیما بملاحظة ما تقدم من آیة المباهلة فتذکر.

إجماع أهل المعقول علی قاعدة قبح تقدیم المفضول علی الفاضل

الحادی عشر: قوله: (و التمسک بالقاعدة التی لم یقل بها أحد دلیل العجز).

فیقال فیه: إن قاعدة قبح تقدیم المفضول علی الفاضل قد أجمع علیها أهل العقول و لم یخالف فیها إلّا المغزولون عن العقل، فإن العقلاء کافة لا یستسیغون تقدیم المبتدئ بالعلوم العربیة مثلا علی حامل شهادة الدکتوراه فیها، و لا یعطون صلاحیة التدریس لمن تخرج من المدارس (الابتدائیة) فی المدارس (الثانویة) کما لا یعطونه صلاحیة القیام بإدارة شئونها و هذا لا یختلف فی قبحه اثنان من أهل

الآلوسی و التشیع، ص: ۴۳۰

العقل، و قد تقدم دلالة القرآن علیه و إنکاره بشدّة علی من یقدم المفضول علی الفاضل، اللّهم إلّا هذا الآلوسی فإنه منّی خالف العقلاء کافة فقدم من لا یعرف أبّا و لا کلالة، و من قال کلّ الناس أفقه منه حتی ربّات الحجال، علی أفضل الناس و أعلمهم و أتقی الناس و أشجعهم بعد النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بغضا للوصیّ و آل النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم.

الثانی عشر: قوله: (إذ المعترض لا مذهب له).

فیقال فیه: إن من لا مذهب لا ینبغی له أن یبنی علی عدم مذهبه مذهبا، و من له مذهب حجّة علی من لا مذهب له، ثم یقال لهذا الآلوسی إن المذهب فی ذلک کتاب اللّه، فإذا کان المعترض لا مذهب له فلیس کتاب اللّه طبعا من مذهبه، و من لم یکن القرآن له مذهبا فلیس من الإسلام علی شیء و لیس لغیر المسلم أن یحتجّ بعدم مذهبه علی المسلمین فی شیء إطلاقا، و عدم المذهب دلیل العدم و العدم شرّ محض فلا یکون العدم دلیلا علی الإثبات.

فاتضح من جمیع ما ذکرنا أن آیة التطهیر من أقوی الأدلّة علی خلافة علیّ علیه السّلام و بطلان خلافة الخلفاء (رض) و أن ما التقطه الآلوسی من وراء ظهره من المزاعم الفاسدة و الآراء الزائفة التی حاول بها إسقاط الآیة و إنکارها لا قوام لها و لا یقوم بها التدلیل.

هذا آخر ما کتبناه فی الجزء الأول من کتابنا فی تزییف مزاعم الآلوسی الزائفة و یلیه الجزء الثانی إن شاء اللّه تعالی.

و کان الفراغ من استنساخه فی یوم الجمعة (۱۵) من ربیع الأول سنة (۱۳۸۵ ه) علی ید مؤلفه السیّد أمیر محمّد بن العلّامة الکبیر المجاهد فی سبیل اللّه السیّد محمّد مهدی الکاظمی القزوینی عفا اللّه عنهما و ستر عیوبهما بمنّه و فضله و کرمه.

الآلوسی و التشیع، ص: ۴۳۱

أهم مصادر الکتاب

- القرآن الکریم

۱- تفسیر البغوی

۲- تفسیر ابن جریر

۳- تفسیر البیضاوی

۴- تفسیر النیشابوری

۵- تفسیر الرازی

۶- تفسیر السیوطی

۷- تفسیر الخازن

۸- تفسیر الثعلبی

۹- صحیح البخاری

۱۰- صحیح مسلم

۱۱- صحیح الترمذی

۱۲- الجامع الصغیر للسیوطی

۱۳- مسند أحمد بن حنبل

۱۴- صواعق ابن حجر الهیتمی

۱۵- إتقان السیوطی

۱۶- حلیة الأولیاء لأبی نعیم

۱۷- تاریخ الطبری

۱۸- تاریخ ابن الأثیر

۱۹- العقد الفرید لابن عبد ربه

۲۰- شرح نهج البلاغة لابن أبی الحدید

الآلوسی و التشیع، ص: ۴۳۲

۲۱- الإمامة و السیاسة لابن قتیبة

۲۲- تفسیر محمد عبده

۲۳- الریاض النضرة لمحب الدین الطبری

۲۴- مناقب الحموینی

۲۵- أربعین أبی الفوارس

۲۶- مناقب شهاب الدین بن عمر الهندی

۲۷- تاریخ عبد اللّه بن الخشاب فی بیان

..- ولادة أئمة أهل البیت علیه السّلام

۲۹- الفصول المهمة لابن الصباغ المکی المالکی

۳۰- البیان لمحمد بن یوسف الکنجی

۳۱- مناقب موفق بن أحمد المکی الحنفی

۳۲- فتوحات قطب العارفین الزهری

۳۳- إسلام النشاشیبی

۳۴- المنحة الإلهیة للآلوسی

۳۵- استیعاب ابن عبد البر

۳۶- ینابیع المودة للقندوزی

۳۷- منهاج ابن تیمیة

۳۸- تاریخ الخطیب البغدادی

۳۹- منتخب کنز العمال للمتقی الهندی

۴۰- کنز العمال

۴۱- تهذیب التهذیب لابن حجر العسقلانی

۴۲- میزان الذهبی

۴۳- وفیات الأعیان لابن خلکان

۴۴- الملل و النحل للشهرستانی محمد بن عبد الکریم

۴۵- قاموس المحیط للفیروزآبادی

۴۶- النهایة لابن الأثیر

الآلوسی و التشیع، ص: ۴۳۳

۴۷- تاج العروس

۴۸- لسان العرب

۴۹- المنجد للویس معلوف

۵۰- محیط المحیط لبطرس البطرای

۵۱- کتاب الزینة لأبی حاتم السجستانی

۵۲- جامع الأصول للجزری

۵۳- مصابیح البغوی

۵۴- کتاب الحجة لأبی علی الفارسی

۵۵- الفتاوی الخیریة

۵۶- الروضة الندیة شرح درر البهیة

۵۷- کتاب الرحمة

۵۸- میزان محمد بن عبد الوهاب الشعرانی

۵۹- الأحکام للآمدی

۶۰- شرح مختصر ابن الحاجب للعضدی

۶۱- کتاب الموالی للجعابی

۶۲- معجم یاقوت

۶۳- تهذیب التهذیب للعسقلانی

۶۴- غایة الکلام لمحمد القنوجی

۶۵- الأوائل لأبی هلال العسکری

۶۶- البدایة و النهایة لابن کثیر

۶۷- مستطرف شهاب الدین محمد بن أحمد

۶۸- تاریخ الخمیس

۶۹- کامل ابن الأثیر

۷۰- تفسیر ابن کثیر

۷۱- حیاة محمد (ص) لمحمد حسین هیکل

۷۲- طبقات ابن سعد

الآلوسی و التشیع، ص: ۴۳۴

۷۳- فتح الباری لابن حجر العسقلانی

۷۴- منهاج البیضاوی

۷۵- مطالب الحصول للصدیق حسن

هذه أمهات المصادر فی التفسیر و الحدیث و التاریخ و السیرة و اللّغة اعتمدنا علیها فی هذا الکتاب کلّها لخصوم الشیعة لیس للشیعة فیها مصدر واحد إلّا کتاب اللّه و به نستعین و علیه نتکل.

الآلوسی و التشیع، ص: ۴۳۵

فهرس المواضیع

کلمة المرکز ۵

المقدمة ۷

تمهید

المبحث الأول: فی معنی الشیعة الإثنی عشریة ۱۳

المبحث الثانی: فیما تعتقده الشیعة من الأصول ۱۵

المبحث الثالث: فی إعتقاد الشیعة فی الفروع ۱۶

الفصل الأول: علی علیه السّلام و الخلافة

حکم المتقاعد عن نصرة علیّ علیه السّلام ۱۹

لیس من التورع التقاعد عن نصرة علیّ علیه السّلام ۲۲

الاعتذار عنهم و ما فیه ۲۷

الغریب فیما ارتکبته عائشة ۲۹

قول جدّ الآلوسی و ما فیه ۳۱

الآیة لا تدلّ علی ما یبتغیه الآلوسی ۳۴

لما ذا اختار الشیعة علیا علیه السّلام إماما بعد النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم دون غیره ۳۷

الطوائف التی ذکرهم الآلوسی لیسوا من الشیعة ۴۰

الآلوسی و کیده ۴۰

ما تقتضیه المصلحة العامة ۴۱

الفصل الثانی: مباحث فی آیة الوضوء

آیة الوضوء ۴۵

فساد ما قاله الآلوسی فی آیة الوضوء فی طی أمور ۴۶

فیما حکاه عن الشیعة فی الجمع بین القراءتین ۵۲

الجواب علی أقواله من وجوه ۵۴

الآلوسی و التشیع، ص: ۴۳۶

الثامن: ما رواه أهل السنة فی وجوب مسح القدمین ۵۸

الشیعة لم ترو روایة الغسل ۶۰

روایة مسح القدمین ثابتة عند أهل السنّة ۶۴

الفصل الثالث: أدلة الأحکام الشرعیة

الآلوسی و تشریعهم الأحکام ۶۷

بعض الموارد التی اختلف فیها خصوم الشیعة ۷۱

روایة القیاس لیست من روایات الشیعة ۷۵

الاستدلال بالأولویة جائز ۷۷

قوله فی دلائل تجویز القیاس فاسد ۷۷

لا ینتقض ما قلناه فی بطلان القیاس بما هو ثابت الحجیّة ۷۹

ما استدل به الخصم علی جواز العمل بالقیاس باطل ۸۲

الاستدلال بالقلّة علی الحقیّة ۸۵

آیة ثلة من الأولین و ثلة من الآخرین ۸۷

النواصب و الخوارج خارجون عن الآیة و إن کانوا قلّة ۹۳

الفصل الرابع: تحریف القران

نسبة الآلوسی تحریف القرآن إلی الشیعة ۹۵

الشیعة لا تضع الأحادیث ۹۶

من هم التابعون لأهل البیت النبوی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ۹۹

الآلوسی و نهج البلاغة ۱۰۶

حکایة الحجاج بن یوسف الثقفی ۱۰۹

القصص التاریخیة لا یحکم بکذبها مطلقا ۱۱۱

استلزام قول الآلوسی الکفر ۱۱۵

قول محمد عبدة فی آیة المباهلة و فساده ۱۱۶

الفصل الخامس: تفضیل علی علیه السّلام

قوله: الولیّ لا یصل إلی مرتبة النبیّ فاسد ۱۱۹

الآلوسی و التشیع، ص: ۴۳۷

تفصیل علیّ علیه السّلام علی الأنبیاء صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لا یلزم تفضیل غیره من الصحابة علیهم علیه السّلام ۱۲۱

لیس کلّ ما یصل لأولاد آدم علیه السّلام یصل إلیه علیه السّلام ۱۲۲
أفضلیة الزوجة لها دخل فی أفضلیة الزوج ۱۲۴
الأمور العارضة علی الذات لها دخل فیها ۱۲۶
خروج الآلوسی عن الموضوع فرار من الحجّة ۱۲۸
حدیث: لو کشف لی الغطاء ما ازددت إلّا یقینا، غیر موضوع ۱۲۸
حدیث مبیت علیّ علیه السّلام علی فراش النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لا یقبل التحریف ۱۲۹
لا منفعة علی سلیمان علیه السّلام فی طلبه الملک و لا تکون سعة الملک مطلقا إعجازا ۱۳۱
الخلافة صنوّ النبوة و لیست ملکا ۱۳۳
تعزیر الأمیر للمغالین فضیلة غیر موجودة فی عیسی علیه السّلام ۱۳۵
المسئول فی القیامة عما قاله بنو إسرائیل هو عیسی علیه السّلام دون علیّ علیه السّلام ۱۳۵
تناقض الآلوسی فی قوله بظهور الغلاة بعیسی علیه السّلام بعد رفعه إلی السماء ۱۳۶
غلط الآلوسی فی ولادة عیسی علیه السّلام ۱۳۷
نفی الآلوسی لقول المؤرخین أن مریم علیها السّلام جاءها المخاض فی المسجد ۱۳۸
خروج مریم علیها السّلام من المسجد عند مخاضها کان بالوحی ۱۳۹
خلاصة القول فی ولادة علیّ علیه السّلام ۱۴۰
دعوی الآلوسی ولادة غیر علیّ علیه السّلام ۱۴۱
ما أورده الآلوسی من کتب قومه مما یزری بشأن النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ۱۴۲
ما نسبه خصوم الشیعة إلی اللّه تعالی من القبائح ۱۴۵
الذی شرب الخمر هو غیر سیّد الشهداء حمزة علیه السّلام ۱۵۱
الفصل السادس: دفاع عن السنة و الرسول صلّی اللّه علیه و آله و سلّم
بطلان قوله: إن عائشة إذ ذاک کانت صبیّة غیر مکلفة ۱۵۳
بطلان قوله: أنها کانت متسترة و أن لهو الحبشة کان لتعلم الحرب ۱۵۴
زجر عمر (رض) للحبشة بحضرة النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ۱۵۴
الآلوسی و التشیع، ص: ۴۳۸
وطئ الإماء بالتحلیل شرعا ۱۵۵
ما نسبه إلی مقداد صاحب کنز العرفان فی تفسیر الآیة کذب لا أصل له ۱۵۶
خصوم الشیعة یجوزون الغناء المحرّم شرعا ۱۵۸
لیس فی الغناء تشویق للعبادة کما یزعم الآلوسی ۱۵۸
الفصل السابع: الروایة عند الشیعة
الخبر و أقسامه ۱۶۱
التعریف لأقسام الخبر شامل لأفراده طردا و عکسا ۱۶۳
خلاصة القول فی المناط فی قبول الخبر عند الشیعة ۱۶۴
العبرة فی قبول الخبر القطع بصدوره ۱۶۴

الشیعة لم تحکم بصحة روایات المشبهة و المجسمة بل خصومهم حکموا بها ۱۶۵
الخبر الصحیح لیس واجب العمل مطلقا عند الشیعة ۱۶۷
قوله أن الشیعة یقولون ما لا یفعلون باطل ۱۶۷
بقاء الشریعة بعلماء الشیعة بشهادة علماء أهل السنة ۱۶۸
علماء الشیعة الذین یمیّزون رجال الإسناد لا خصومهم ۱۶۹
قول الآلوسی: أن أول من ألف فی الرجال هو الکشی باطل ۱۷۰
المؤلفون فی الرجال و الدرایة من علماء الشیعة ۱۷۰
الأدلة عند الشیعة أربعة ۱۷۱
تناقض الآلوسی فی قوله الأدلة عندهم أربعة ۱۷۲
الفصل الثامن: بحوث فی الإمامة
لا اختلاف بین الشیعة فی أصل الإمامة ۱۷۵
الشیعة لم تختلف فی تعیین الأئمة من أهل البیت علیهم السّلام ۱۷۶
ناقلوا الحدیث فی تعیین أئمة أهل البیت من أعلام أهل السنة ۱۷۶
الإجماع و ما یعتبر فی حجیّته عند الشیعة ۱۷۹
عصمة الأئمة من أهل البیت النبوی علیهم السّلام ثابتة بالأدلة الثلاثة ۱۸۰
دلالة السنة علی عصمة الأئمة من البیت النبوی علیهم السّلام ۱۸۲
دلالة العقل علی عصمة الأئمة من أهل البیت علیهم السّلام ۱۸۳
الآلوسی و التشیع، ص: ۴۳۹
إجماع الصدر الأول و ما فیه ۱۸۴
الناس کلهم تابعون لتصرف الشارع بهم ۱۸۹
الفصل التاسع: حلیة المتعة
عقد المتعة کان حلالا علی عهد النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و لم یحرّمه مطلقا ۱۹۳
دعوی أن آیة المتعة منسوخة کدعوی إرادة النکاح الدائم من المتعة باطلان ۱۹۸
موسی جار اللّه و فساد قوله فی المتعة ۲۰۰
ما زعمه خصوم الشیعة فی حرمة المتعة باطل ۲۰۳
آیة: (وَ الَّذِینَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حافِظُونَ)
غیر ناسخة لآیة المتعة ۲۰۵
آیة المواریث و الطلاق غیر ناسخة لآیة المتعة ۲۰۵
الفصل العاشر: مباحث فی الإجماع
دعواه إجماع الصحابة کلهم علی أخذ فدک من فاطمة علیهم السّلام بنت رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم باطلة ۲۰۹
اختلاف أهل السقیفة فی تعیین الخلیفة أول اختلاف حدث فی الإسلام ۲۱۰
إجماع أهل البیت علیهم السّلام هو الحجّة لا سواه ۲۱۱
العقل حجّة متبعة ۲۱۲

حکم العقل لا یدور وجودا و عدما مدار القیاس ۲۱۳
لیس العقل شریکا للّه فی التشریع ۲۱۴
مع العقل فی أقسام حکمه ۲۱۵
الفصل الحادی عشر: حدیث العترة
الآلوسی و حدیث الثقلین ۲۱۷
أولاد العباس (رض) خارجون عن عترة النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فی حدیث الثقلین ۲۱۸
مدح الآلوسی لعبد الحمید السلطان العثمانی ۲۲۰
عبد الحمید العثمانی لا یصلح لخلافة النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ۲۲۰
حدیث اثنی عشر خلیفة من قریش یرید عترة النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أهل بیته علیه السّلام دون غیرهم ۲۲۲
الذی یعتقد الآلوسی بإمامتهم بعد النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ۲۲۴
الآلوسی و التشیع، ص: ۴۴۰
إمام الزمان فی الحدیث لیس هو القرآن ۲۲۵
خصوم الشیعة غیر متمسکین بعترة النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أهل بیته علیهم السّلام فی شیء ۲۲۶
کتاب اللّه ساقط عن خصوم الشیعة لا عندهم ۲۲۹
الشیعة لا ینکرون بعض العترة ۲۳۰
أولاد العباس غیر داخلین فی عترة النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فی حدیثه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ۲۳۳
الشیعة لا یخالفون اللّه و رسوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فی بغض من أبغضاه ۲۳۶
الشیعة لا یبغضون أولاد فاطمة بنت رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ۲۳۶
طعن الآلوسی فی الشیعة طعن فی نفسه ۲۳۸
لا وجود لعبد اللّه بن سبأ فی کون الوجود إطلاقا ۲۳۹
أمیر المؤمنین علی بن أبی طالب علیه السّلام هو وصی النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ۲۴۰
علی علیه السّلام أفضل الناس بعد رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بشهادة ما حکاه أهل السنة عن النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ۲۴۴
آیة الانقلاب علی الأعقاب و حدیث الحوض آیتان علی انقلاب الجمهور ۲۴۵
الاستدلال بما وقع بین فاطمة بنت رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و أبی بکر (رض) صحیح ۲۴۷
الذین قتلوا عثمان (رض) هم أصحاب النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لا غیرهم ۲۴۸
رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم هو الذی بذر بذرة التشیع ۲۵۰
الفصل الثانی عشر: بحوث کلامیة
النظر فی معرفة اللّه واجب عقلا لا نقلا ۲۵۱
بطلان ما زعمه الآلوسی أن وجوب النظر شرعی من وجهین ۲۵۲
الآلوسی لم یأت علی دلیل الشیعة بتمامه فی وجوب النظر عقلا لا شرعا ۲۵۳
ما أورده الآلوسی من الآیات خارج عن موضوع وجوب النظر ۲۵۳

الشیعة غیر مخالفة للعترة علیهم السّلام فی أن وجوب النظر عقلی ۲۵۶
الحسن و القبح عقلیان لا شرعیان ۲۵۷
العقلاء لا یشکّون فی أن فی الأفعال ما هو معلوم الحسن و القبح ۲۵۸
ما جاء به من الوجوه لإثبات أن الحسن و القبح شرعیان باطل ۲۶۱
الآلوسی و التشیع، ص: ۴۴۱
اقتضاء الذات لصفتین متضادتین لیس علّة تامة فی التأثیر ۲۶۳
هاهنا تضحک الثکلی و تجهض الحبلی ۲۶۴
الاعتبارات أمور غیر عدمیة ۲۶۷
البرهان علی أن الحسن و القبح عقلیان ۲۷۱
قول الآلوسی أن العبد غیر مستبد فی إیجاد فعله و ما فیه ۲۷۶
آیات نفی التعذیب مع عدم البیان أجنبیة عن البیان ۲۷۷
ما زعمه الآلوسی فی صفات اللّه تعالی ۲۸۰
ما قاله فی المشتق باطل ۲۸۲
ما زعمه الآلوسی فی صفات اللّه الذاتیة باطل ۲۸۳
اللّه تعالی قادر علی کل مقدور ۲۸۵
اللّه عالم بکل شیء ۲۸۷
القرآن کلام اللّه لا تحریف فیه ۲۸۸
اللّه مرید و ما قاله الآلوسی فی ذلک فاسد ۲۸۸
اللّه لا یرضی بکفر أحد من عباده ۲۹۰
آیات الهدایة و الضلالة لا ترید غیر ما أراده اللّه ۲۹۰
الآیات القرآنیة دالة علی خلاف ما ذهب إلیهم الخصم ۲۹۲
ما نسبه الآلوسی إلی الشیعة فی معنی قولهم یجب علی اللّه ۲۹۳
ما زعمه الآلوسی فی اللطف باطل ۲۹۵
فعلی الأصلح واجب ۲۹۷
الأعواض علی الألم واجبة ۲۹۸
لیس العوض علی الألم استحقاقا حقیقیا ۲۹۹
اللوازم الباطلة فی قول الخصم بنفی الغرض فی فعل اللّه تعالی ۳۰۰
تعلیل أفعال اللّه بالأغراض مخصوص بصفاته الفعلیة ۳۰۱
نبوة کل نبی لا تتم إلا بأمرین ۳۰۲
الإنسان هو الفاعل لأفعاله و لیست من خلق اللّه تعالی ۳۰۴
ما زعمه الآلوسی أن للعبد کسبه و عمله باطل ۳۰۵
الآلوسی و التشیع، ص: ۴۴۲
صریح القرآن حاکم بأن أفعال العبد صادرة عنه لا عن اللّه تعالی ۳۰۹

ما نزل فی القرآن فی مدح المؤمنین و ذمّ العاصین ۳۱۰
آیات تنزیه اللّه من کون فعله مثل أفعاله عباده ۳۱۱
آیات ذم الکافرین ۳۱۲
ما نزل من الآیات فی اختیار الأفعال ۳۱۳
الآیات التی تحث علی الطاعة ۳۱۳
استدلال الآلوسی بآیة خلقکم ما تعملون ۳۱۳
استدلال الآلوسی بآیة خالق کل شیء علی إرادة أفعال العباد ۳۱۵
لا قرب بین اللّه و عبده فی المکان ۳۱۵
رؤیة اللّه مستحیلة عقلا و نقلا ۳۱۶
الرائی لا یری إلا بالحاسة ۳۱۸
فساد إمکان رؤیة اللّه ۳۱۸
إسقاط الآلوسی للآیتین ۳۲۰
الخلاصة فی آیة لن ترانی ۳۲۱
النظر لیس بمعنی الرؤیة مطلقا ۳۲۲
الإجماع الذی ادعاه الآلوسی علی الرؤیة ۳۲۵
ما قاله فی آیة أنهم عن ربهم یومئذ لمحجوبون ۳۲۷
الشیعة لا یستندون فی إنکار رؤیة اللّه إلی الابتعاد ۳۲۷
ما قاله الآلوسی فی آیة لا تدرکه الأبصار ۳۲۸
بعثة الأنبیاء علیهم السّلام واجبة ۳۳۱
ما زعمه من حتمیة بعثة الأنبیاء علیهم السّلام لیس بحتمی علی مذهبه ۳۳۲
لا یخلو عصر من نبیّ أو إمام ۳۳۲
ما قاله فی أفضلیة الأنبیاء علیهم السّلام من جمیع خلق اللّه ۳۳۳
أمیر المؤمنین علی بن أبی طالب علیه السّلام أفضل من جمیع الأنبیاء علیهم السّلام ۳۳۴
الأئمة من البیت النبوی علیهم السّلام أفضل من جمیع الأنبیاء علیهم السّلام ما عدا رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ۳۳۵
الآلوسی و التشیع، ص: ۴۴۳
آیات تفضیل الأنبیاء علی جمیع خلق اللّه مخصص بغیر أئمة أهل البیت علیهم السّلام ۳۳۷
فساد ما ذکره من دلیل العقل علی تفضیل الأنبیاء علیهم السّلام علی أئمة أهل البیت علیهم السّلام ۳۳۷
بطلان ما قاله الآلوسی أن مرتبة النبوّة أصالة و الإمامة نیابة فلن تبلغ مرتبة الأصالة علی إطلاقه ۳۳۹
صحة الخبر الدال علی أفضلیة الأئمة من أهل البیت علیهم السّلام من الأنبیاء علیهم السّلام ۳۳۹
مثال الآلوسی لأفضلیة المتقدم علی المتأخر مطلقا ۳۴۱
الأنبیاء علیهم السّلام معصومون ۳۴۵
علم الأنبیاء علیهم السّلام بالأحکام کلّها مطلق ۳۴۶

عصمة الأنبياء عليهم السّلام من جميع الذنوب ۳۴۶

الفصل الثالث عشر: فی وجوب الإمامة

وجوب الإمامة كالنبوّة ۳۴۹

إمام الأمة مثل رئيس كل فرقة عند الآلوسی ۳۵۰

معنی الخلافة ۳۵۰

تناقض الآلوسی ۳۵۱

المقدمة غير واجبة إلّا بوجوبه فيها ۳۵۳

ما زعمه من المفاسد فی نصب الإمام من اللّه فی بعث النبیّ صلّی اللّه عليه و آله و سلّم أيضا ۳۵۵

فساد ما زعمه من تعيين رجل لتمام العالم فی جميع الأزمنة ۳۵۹

قول الآلوسی موجب لبطلان نبوّة كلّ نبیّ ۳۵۹

لا سفاهة فی اللّطف ۳۶۰

عدم اشتراط اللّطف بالتصرف دائما ۳۶۲

فساد لزوم التأييد و الانتصار فی معنی اللطف ۳۶۳

تخويف الناس للأئمة معلوم بالضرورة ۳۶۴

الموت غير القتل ۳۶۶

إنما يجب الاختفاء عند حصول موجبه ۳۶۸

تناقض الآلوسی فی قوله لا معنی لاختفاء صاحب الزمان (عج) ۳۶۹

الآلوسی و التشيع، ص: ۴۴۴

وجوب الاستتار ما دام موجبه موجودا مطلقا ۳۷۱

فساد ما زعمه الآلوسی أنه هو و أخوه الهندی من أهل الجنة ۳۷۲

نفی الآلوسی اشتراط العصمة فی الإمامة ۳۷۳

رجوع الآلوسی فی قوله إلی القول بعصمة الإمام عليه السّلام ۳۷۵

عدم مانعية الاجتهاد و العدالة من ضياع الشريعة ۳۷۶

بطلان قول الآلوسی بانتهاء المتسلسل إلی النبیّ صلّی اللّه عليه و آله و سلّم ۳۷۶

المجتهد غير الإمام فلا ينتقض أحدهما بالآخر ۳۷۷

زعم الآلوسی حفظ الشريعة بالكتاب و السنة و الإجماع ۳۷۸

زعم الآلوسی أن وجود المعصوم بالضرورة يوجب التعدد فی كل محلّ ۳۸۰

وجوب النص علی الإمام ۳۸۱

نصب الإمام من اللّه دون الناس ۳۸۲

وجوب كون الإمام أفضل أهل زمانه ۳۸۳

العقلاء لا يقدّمون غير الأفضل ۳۸۵

بطلان ما أورده الآلوسی فی فضل الخليفة ۳۸۶

الأدلة القطعية علی خلافة علیّ عليه السّلام بعد النبی صلّی اللّه عليه و آله و سلّم ۳۸۸

الفصل الرابع عشر: أفضليته عليه السّلام و وجوب إمامته
آية الولاية نص فی خلافة علی عليه السّلام بعد النبیّ صلّی اللّه عليه و آله و سلّم بلا فصل ۳۹۱
الحصر علی بطلان خلافة الثلاثة (رض) فقط ۳۹۳
الاستدلال بالآية غير منقوض بإمامة السبطين عليه السّلام ۳۹۴
كون ولاية الذين آمنوا غير مرادة زمن الخطاب لا ينفع الخصم ۳۹۵
تناقض الخصوم فی أن ولاية الّذين آمنوا غير مرادة زمان الخطاب ۳۹۷
آية الولاية فی علیّ عليه السّلام خاصة دون أبی بكر (رض) ۳۹۷
المفسرون من أهل السنة الّذين فسروا آية الولاية بعلیّ عليه السّلام خاصة ۳۹۸
لفظ الولی فی الآية بمعنی الأولی بالتصرف ۴۰۲
لا قرينة فی سياق الآية علی إرادة المحب من الولی ۴۰۳
إرادة المحبّ من الولیّ فی الآية تضر الآلوسی ۴۰۴
الآلوسی و التشيع، ص: ۴۴۵
استعمال الركوع بمعنی الخشوع فی القرآن لا يوجب إرادة الخشوع من الركوع فی آية الولاية ۴۰۶
ما زعمه من التناقض و التخالف فی إرادة علیّ عليه السّلام من الولیّ فی آية الولاية ۴۰۷
لا تعارض بين آية الولاية و بقية الآيات الدالة علی إمامة الأئمة الأطهار عليه السّلام ۴۰۹
عدم وجود آية فضلا عن آيات فی خلافة الخلفاء الثلاثة (رض) ۴۰۹
بطلان الاحتجاج بغير المسلّم ثبوته ۴۱۱
تمسک الشيعة بآية الولاية لم يكن بخبر الواحد ۴۱۲
نزول آية التطهير فی علیّ و فاطمة و الحسنين عليهم السّلام ۴۱۴
الآية لا تريد أزواج النبیّ صلّی اللّه عليه و آله و سلّم ۴۱۵
احتجاج الآلوسی ب (و أزواجه أمهاتهم) ۴۱۷
مجیء آية التطهير فی سياق آيات نساء النبی صلّی اللّه عليه و آله و سلّم غير مخلّ بالبلاغة ۴۱۸
ما قاله الآلوسی من تحصيل حاصل فی دعاء النبیّ صلّی اللّه عليه و آله و سلّم ۴۱۹
فساد ما زعمه من أن مراد اللّه غير لازم الوقوع لمنع الشيطان و الإنسان له عن إيقاع مراده ۴۲۲
عدم نزول آية (لِيُطَهِّرَكُمْ وَ لِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ
فی الصحابة) ۴۲۳
غير المعصوم لا يكون إماما ۴۲۶
لما ذا قدّم الشيعة عليا عليه السّلام علی الخلفاء الثلاثة (رض) ۴۲۸
تسليم الآلوسی غير المعصوم لا يكون إماما و إبطاله خلافة خلفائه ۴۲۸
إجماع أهل المعقول علی قاعدة قبح تقديم المفضول علی الفاضل ۴۲۹
أهم مصادر الكتاب ۴۳۱
فهرس المواضيع ۴۳۵

تعريف مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

جاهِدُوا بِأَمْوالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ فی سَبیلِ اللَّهِ ذلِکُمْ خَیْرٌ لَکُمْ إِنْ کُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (التوبة/۴۱).

قالَ الإمامُ علیّ بْنُ موسَی الرِّضا – علَیهِ السَّلامُ: رَحِمَ اللّهُ عَبْداً أحْیَا أمْرَنَا... َ یَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَ یُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ کَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بَنادِرُ البِحار – فی تلخیص بحار الأنوار، للعلاّمة فیض الاسلام، ص ۱۵۹؛ عُیونُ أخبارِ الرِّضا(ع)، الشّیخ الصَّدوق، الباب۲۸، ج۱/ ص۳۰۷).

مؤسّس مُجتمَع "القائمیّة" الثّقافیّ بأصبَهانَ – إیرانَ: الشهید آیة الله "الشمس آبادی" – رَحِمَهُ اللهُ – کان أحداً من جَهابذة هذه المدینة، الذی قدِ اشتهَرَ بشَغَفِهِ بأهل بَیت النبیّ (صلواتُ اللهِ علَیهِم) و لاسیَّما بحضرة الإمام علیّ بن موسَی الرِّضا (علیه السّلام) و بساحة صاحِب الزّمان (عَجَّلَ اللهُ تعالی فرجَهُ الشَّریفَ)؛ و لهذا أسّس مع نظره و درایته، فی سَنَةِ ۱۳۴۰ الهجریّة الشمسیّة (=۱۳۸۰ الهجریّة القمریّة)، مؤسَّسةً و طریقةً لم یَنطَفِئ مِصباحُها، بل تُتَّبَع بأقوَی و أحسَنِ مَوقِفٍ کلَّ یوم.

مرکز "القائمیّة" للتحرِّی الحاسوبیّ – بأصبَهانَ، إیرانَ – قد ابتدَأَ أنشِطتَهُ من سَنَةِ ۱۳۸۵ الهجریّة الشمسیّة (=۱۴۲۷ الهجریّة القمریّة) تحتَ عنایة سماحة آیة الله الحاجّ السیّد حسن الإمامیّ – دامَ عِزّهُ – و مع مساعَدَةِ جمعٍ من خِرّیجی الحوزات العلمیّة و طلاب الجوامع، باللیل و النهار، فی مجالاتٍ شتّی: دینیّة، ثقافیّة و علمیّة...

الأهداف: الدّفاع عن ساحة الشیعة و تبسیط ثَقافة الثَّقَلَین (کتاب الله و اهل البیت علیهِمُ السَّلامُ) و معارفهما، تعزیز دوافع الشّباب و عموم الناس إلی التّحَرِّی الأدَقّ للمسائل الدّینیّة، تخلیف المطالب النّافعة – مکانَ البَلاتیثِ المبتذلة أو الرّدیئة – فی المحامیل (=الهواتف المنقولة) و الحواسیب (=الأجهزة الکمبیوتریّة)، تمهید أرضیّةٍ واسعةٍ جامعةٍ ثَقافیّةٍ علی أساس معارف القرآن و أهل البیت –علیهم السّلام – بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققین و الطّلاّب، توسعة ثقافة القراءة و إغناء أوقات فراغة هُواةِ برامِجِ العلوم الإسلامیّة، إنالة المنابع اللازمة لتسهیل رفع الإبهام و الشُّبُهات المنتشرة فی الجامعة، و...

– مِنها العَدالة الاجتماعیّة: التی یُمکِن نشرها و بثّها بالأجهزة الحدیثة متصاعدةً، علی أنّه یُمکِن تسریعُ إبراز المَرافِق و التسهیلاتِ – فی آکناف البلد – و نشرِ الثّقافةِ الاسلامیّة و الإیرانیّة – فی أنحاء العالَم – مِن جِهةٍ اُخرَی.

– من الأنشطة الواسعة للمرکز:

الف) طبع و نشر عشراتِ عنوانِ کتبٍ، کتیبة، نشرة شهریّة، مع إقامة مسابقات القِراءة

ب) إنتاجُ مئات أجهزةٍ تحقیقیّة و مکتبیة، قابلة للتشغیل فی الحاسوب و المحمول

ج) إنتاج المَعارض ثّلاثیّةِ الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرّسوم المتحرّکة و... الأماکن الدینیّة، السیاحیّة و...

د) إبداع الموقع الانترنتی "القائمیّة" www.Ghaemiyeh.com و عدّة مَواقِعَ اُخرَ

ه) إنتاج المُنتَجات العرضیّة، الخَطابات و... للعرض فی القنوات القمریّة

و) الإطلاق و الدَّعم العلمیّ لنظام إجابة الأسئلة الشرعیّة، الاخلاقیّة و الاعتقادیّة (الهاتف: ۰۰۹۸۳۱۱۲۳۵۰۵۲۴)

ز) ترسیم النظام التلقائیّ و الیدویّ للبلوتوث، ویب کشک، و الرّسائل القصیرة SMS

ح) التعاون الفخریّ مع عشراتِ مراکزَ طبیعیّة و اعتباریّة، منها بیوت الآیات العِظام، الحوزات العلمیّة، الجوامع، الأماکن الدینیّة کمسجد جَمکرانَ و...

ط) إقامة المؤتمَرات، و تنفیذ مشروع "ما قبلَ المدرسة" الخاصّ بالأطفال و الأحداث المُشارِکین فی الجلسة

ی) إقامة دورات تعلیمیّة عمومیّة و دورات تربیة المربّی (حضوراً و افتراضاً) طیلة السَّنَة

المکتب الرّئیسیّ: إیران/أصبهان/ شارع "مسجد سیّد/ "ما بینَ شارع "پنج رَمَضان "ومُفترَق "وفائی/ "بنایة "القائمیّة"

تاريخ التأسيس: ۱۳۸۵ الهجريّة الشمسيّة (=۱۴۲۷ الهجرية القمريّة)

رقم التسجيل: ۲۳۷۳

الهويّة الوطنيّة: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

الموقع: www.ghaemiyeh.com

البريد الالكترونى: Info@ghaemiyeh.com

المَتجَر الانترنتى: www.eslamshop.com

الهاتف: ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۰۹۸۳۱۱)

الفاكس: ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱)

مكتب طهرانَ ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱)

التِّجاريّة و المَبيعات ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور المستخدمين ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

ملاحَظة هامّة:

الميزانيّة الحاليّة لهذا المركز، شَعبيّة، تبرّعيّة، غير حكوميّة، و غير ربحيّة، اقتُنِيَت باهتمام جمع من الخيّرين؛ لكنّها لا تُوافِي الحجمَ المتزايد و المتّسِعَ للامور الدّينيّة و العلميّة الحاليّة و مشاريع التوسعة الثّقافيّة؛ لهذا فقد ترجَّى هذا المركزُ صاحِبَ هذا البيتِ (المُسمَّى بالقائميّة) و مع ذلك، يرجو مِن جانب سماحة بقيّة الله الأعظم (عَجَّلَ اللهُ تعالى فرَجَهُ الشَّريفَ) أن يُوفِّقَ الكلَّ توفيقاً متزائداً لِإعانتهم - فى حدّ التّمكّن لكلّ احدٍ منهم – إيّانا فى هذا الأمر العظيم؛ إن شاءَ اللهُ تعالى؛ و اللهُ ولىّ التوفيق.

مرکز القائمیة للبحوث والتخریبات الکمبیوتریة
اصبهان
WWW
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المـركز من فضلـكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاء من فضلكم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹