محاضرات في الإلهيات

تأليف

العلامة المحقق آية الله الشيخ جعفر السبحاني

تلخيص

الأستاذ المحقق علي الرباني

بسم الله الرحمن الرحیم

محاضرات فی الالهیات

کاتب:

جعفر سبحانی

نشرت فی الطباعهٔ:

جماعه المدرسین بقم، مؤسسهٔ النشر الاسلامی

الفهرس

الفهرس ----- ۵

محاضرات فی الالهیات ----- ۱۸

اشاره ----- ۱۸

اشاره ----- ۱۹

[مقدمات التحقيق] ----- ۲۳

مقدمه الطبعه الأولی:علم الكلام رائد الفطره الإنسانيه ----- ۲۳

مقدمه الطبعه العاشره:ثمره التجربه حُسن الاختيار ----- ۲۷

الباب الأوّل:فيما يتعلّق بذاته تعالی ----- ۲۹

اشاره ----- ۲۹

الفصل الأول:مقدمات و اُصول ----- ۳۱

اشاره ----- ۳۱

۱- دور الدين الإلهی فی حياه الإنسان ----- ۳۱

۲- الدين و الفطره ----- ۳۳

۳. المعرفه المعتبره ----- ۳۴

۴. وجوب البحث عن وجود اللّه تعالی ----- ۳۶

الفصل الثانی:برهان النظم و إثبات وجود الصانع العليم ----- ۳۹

اشاره ----- ۳۹

ما هو النظم؟ ----- ۳۹

تقرير برهان النظم ----- ۴۰

برهان النظم فی الوحی الإلهی ----- ۴۱

إشكالات و الإجابه عنها ----- ۴۳

اشاره ----- ۴۳

الإشكال الأوّل ----- ۴۳

الإشكال الثانی ----- ۴۴

الإشكال الثالث ---- ۴۵
ثلاثه اشكالات أُخرى لهيوم ---- ۴۶
[الفصل الثالث] برهان الحدوث ---- ۴۸
اشاره ---- ۴۸
تعريف الحدوث و أقسامه ---- ۴۸
حدوث الحياه فى عالم المادّه ---- ۴۹
تقرير برهان الحدوث ---- ۵۰
الإجابه عن شبهه رسل ---- ۵۱
برهان الحدوث فى الكتاب و السنّه ---- ۵۲
[الفصل الرابع] برهان الإمكان و الوجوب ---- ۵۴
اشاره ---- ۵۴
تقرير برهان الإمكان ---- ۵۷
برهان الإمكان فى الذكر الحكيم ---- ۵۸
إجابه عن إشكال ---- ۵۹
الباب الثانى:فى التوحيد و مراحله ---- ۶۱
اشاره ---- ۶۱
الفصل الأوّل:التوحيد فى الذات ---- ۶۳
اشاره ---- ۶۳
البرهان على بساطه ذاته تعالى ---- ۶۳
دلائل وحدانيّته: ---- ۶۴
التوحيد الذاتى فى القرآن و الحديث ---- ۶۵
الفصل الثانى:التوحيد فى الصفات ---- ۷۱
الفصل الثالث:التوحيد فى الخالقيه ---- ۷۵
اشاره ---- ۷۵
موقف القرآن الكريم تجاه قانون العلّيه ---- ۷۶
التفسير الصحيح للتوحيد فى الخالقيه ---- ۷۸

الإجابه عن شبهات ----- ۸۱
الفصل الرابع:التوحید فی الربوبیّه ----- ۸۵
اشاره ----- ۸۵
حقیقه الربوبیه و التوحید فیها ----- ۸۶
دلائل التوحید فی الربوبیه ----- ۸۸
مظاهر التوحید فی الربوبیه ----- ۸۹
الفصل الخامس:التوحید فی العباده ----- ۹۵
اشاره ----- ۹۵
ما هی حقیقه العباده؟ ----- ۹۶
نتائج البحث ----- ۹۹
الباب الثالث فی صفاته تعالی ----- ۱۰۱
اشاره ----- ۱۰۱
الفصل الأوّل:تقسیمات الصفات عند المتکلّمین ----- ۱۰۳
اشاره ----- ۱۰۳
۱. الصفات الجمالیه و الجلالیه ----- ۱۰۳
۲. صفات الذات و صفات الفعل ----- ۱۰۴
۳. الحقیقیّه و الإضافیّه ----- ۱۰۴
۴. الذاتیه و الخبریّه ----- ۱۰۵
الفصل الثانی:طرق معرفه صفاته تعالی ----- ۱۰۷
اشاره ----- ۱۰۷
الأوّل: الطریق العقلی ----- ۱۰۷
الثانی: طریق الوحی الإلهی ----- ۱۰۹
الثالث: طریق الکشف و الشهود ----- ۱۰۹
الفصل الثالث:علمه تعالی ----- ۱۱۳
اشاره ----- ۱۱۳
ما هو العلم؟ ----- ۱۱۳

اشاره ----- ۱۱۳
۱. علمه سبحانه بذاته ----- ۱۱۴
۲. علمه سبحانه بالأشياء قبل إيجادها ----- ۱۱۶
۳. علمه سبحانه بالأشياء بعد إيجادها ----- ۱۱۸
علمه تعالى بالجزئيات ----- ۱۱۹
شبهات المنكرين ----- ۱۱۹
تكمله ----- ۱۲۱
الفصل الرابع:قدرته تعالى ----- ۱۲۳
اشاره ----- ۱۲۳
تعريف القدره ----- ۱۲۳
برهان قدرته تعالى ----- ۱۲۴
سعه قدرته تعالى ----- ۱۲۵
الفصل الخامس:حياته تعالى ----- ۱۲۹
اشاره ----- ۱۲۹
حقيقه الحياه ----- ۱۲۹
معنى حياته تعالى ----- ۱۳۰
دلائل حياته تعالى ----- ۱۳۰
تذييل ----- ۱۳۱
الفصل السادس:إرادته تعالى ----- ۱۳۳
اشاره ----- ۱۳۳
حقيقه إرادته تعالى ----- ۱۳۳
الإراده فى روايات اهل البيت عليهم السلام ----- ۱۳۵
الفصل السابع:كلامه تعالى ----- ۱۳۹
اشاره ----- ۱۳۹
الأقوال فى تفسير كلامه تعالى ----- ۱۳۹
كلامه سبحانه حادث أو قديم؟ ----- ۱۴۳

دلاله القرآن علی حدوث کلامه تعالی ---------- ۱۴۵
موقف أهل البیت علیهم السلام ---------- ۱۴۶
تکمله ---------- ۱۴۷
الفصل الثامن:الصفات الخبریّه ---------- ۱۴۹
اشاره ---------- ۱۴۹
الأوّل: الإثبات مع التکییف و التشبیه ---------- ۱۴۹
الثانی: الإثبات بلا تکییف و لا تشبیه ---------- ۱۵۰
الثالث: التفویض ---------- ۱۵۲
الرابع: التأویل ---------- ۱۵۳
الفصل التاسع:الصفات السلبیّه ---------- ۱۵۵
اشاره ---------- ۱۵۵
۱. لیس بجسم ---------- ۱۵۶
۲. لیس فی جهه ---------- ۱۵۶
۳. لیس حالاً فی شیء ---------- ۱۵۶
۴. لیس متّحداً مع غیره ---------- ۱۵۷
۵. لیس محلّاً للحوادث ---------- ۱۵۷
۶. لا تقوم اللّذه و الألم بذاته ---------- ۱۵۸
الفصل العاشر:انّه تعالی لیس بمرئیّ ---------- ۱۶۱
اشاره ---------- ۱۶۱
ما هو موضوع النزاع؟ ---------- ۱۶۱
أدلّه امتناع رؤیته تعالی ---------- ۱۶۳
استدلال المجوّزین بالکتاب العزیز ---------- ۱۶۵
الرؤیه فی روایات اهل البیت علیهم السلام ---------- ۱۷۰
الباب الرابع:فی مباحث العدل و الحکمه ---------- ۱۷۳
اشاره ---------- ۱۷۳
الفصل الأوّل:تعریف الحکمه و العدل و دلائلهما:تعریف الحکمه ---------- ۱۷۵

اشاره ----- ۱۷۵

تعریف العدل: ----- ۱۷۷

الملازمه بین الحکمه و العدل ----- ۱۷۸

دلائل عدله تعالی و حکمته ----- ۱۷۹

الفصل الثانی:التحسین و التقبیح العقلیان ----- ۱۸۳

اشاره ----- ۱۸۳

ملاکات الحسن و القبح ----- ۱۸۴

دلائل المثبتین و النافین ----- ۱۸۵

التحسین و التقبیح فی الکتاب العزیز ----- ۱۸۹

الفصل الثالث:أفعال اللّه سبحانه معلّله بالغایات ----- ۱۹۳

اشاره ----- ۱۹۳

القرآن و أفعاله سبحانه الحکیمه ----- ۱۹۴

مذهب الحکماء فی أفعاله تعالی ----- ۱۹۵

الفصل الرابع:المصائب و الشرور و حکمته تعالی ----- ۱۹۷

اشاره ----- ۱۹۷

الأوّل: المصالح النوعیّه راجحه علی المصالح الفردیه ----- ۱۹۷

الثانی: ضآله علم الإنسان و محدودیته ----- ۱۹۸

الثالث: الغفله عن القیم الإنسانیه العلیا ----- ۱۹۹

الرابع: المصائب ولیده الذنوب و المعاصی ----- ۱۹۹

اشاره ----- ۱۹۹

الفوائد التربویّه للمصائب ----- ۲۰۰

الفصل الخامس:التکلیف بما لا یطاق قبیح ----- ۲۰۵

اشاره ----- ۲۰۵

الأشاعره و تجویز التکلیف بما لا یطاق ----- ۲۰۶

الفصل السادس:وجوب اللطف عند المتکلّمین ----- ۲۰۹

اشاره ----- ۲۰۹

برهان وجوب اللطف ----- ۲۰۹
شروط اللطف ----- ۲۱۰
أقسام اللطف ----- ۲۱۱
الفصل السابع:الجبر و الكسب ----- ۲۱۳
اشاره ----- ۲۱۳
أ الجبر المحض ----- ۲۱۴
الفصل الثامن:نظريّه التفويض ----- ۲۲۱
اشاره ----- ۲۲۱
بطلان التفويض فى الكتاب و السنّه ----- ۲۲۴
الفصل التاسع:الأمر بين الأمرين ----- ۲۲۷
اشاره ----- ۲۲۷
۱. وجود المعلول عين الربط بوجود علّته ----- ۲۲۷
۲. وحده حقيقه الوجود تلازم عموميّه التأثير ----- ۲۲۸
الأمر بين الأمرين فى الكتاب و السنّه ----- ۲۳۱
الفصل العاشر:شبهات و ردود ----- ۲۳۵
اشاره ----- ۲۳۵
۱. علم اللّه الأزلى ----- ۲۳۵
۲. إراده اللّه الأزليه ----- ۲۳۶
۳. لزوم الفعل مع المرجِّح الخارج عن الاختيار ----- ۲۳۷
۴. التكليف بمعرفه اللّه تكليف بالمحال ----- ۲۳۸
۵. لا يوجد الشىء إلّا بالوجوب السابق عليه ----- ۲۳۹
الفصل الحادى عشر:القضاء و القدر ----- ۲۴۱
اشاره ----- ۲۴۱
۱. تعريف القضاء و القدر ----- ۲۴۱
۲. القضاء و القدر التشريعيان ----- ۲۴۲
۳. القضاء و القدر العلميّان ----- ۲۴۳

۴. القضاء و القدر العينيان ----- ۲۴۴
الفصل الثانی عشر:فی حقیقه البداء ----- ۲۴۹
اشاره ----- ۲۴۹
حقیقه البداء عند الإمامیّه ----- ۲۵۰
الباب الخامس فی النبوّه العامّه و فیه خمسه فصول: ----- ۲۶۳
اشاره ----- ۲۶۳
مقدمه: ----- ۲۶۵
الفصل الأوّل:أدلّه لزوم البعثه: ----- ۲۶۷
۱. حاجه المجتمع إلی القانون الکامل ----- ۲۶۷
۲. حاجه الانسان إلی المعارف العالیه ----- ۲۶۹
الفصل الثانی:أدلّه منکری بعثه الأنبیاء ----- ۲۷۳
اشاره ----- ۲۷۳
الدلیل الأوّل ----- ۲۷۳
الدلیل الثانی: ----- ۲۷۳
الدلیل الثالث: ----- ۲۷۴
الفصل الثالث:المعجزه و إثبات صدق دعوی النبوّه ----- ۲۷۷
اشاره ----- ۲۷۷
تعریف المعجزه ----- ۲۷۷
دلاله المعجزه و قاعده الحسن و القبح العقلیین ----- ۲۷۹
المعجزه دلیل برهانی ----- ۲۸۰
فوارق المعجزه لسائر خوارق العاده ----- ۲۸۱
المعجزه و قانون العلّیه ----- ۲۸۴
الفصل الرابع:حقیقه الوحی فی النبوّه ----- ۲۸۵
اشاره ----- ۲۸۵
وحی النبوّه ----- ۲۸۶
فرضیّه النبوغ ----- ۲۸۷

هل الوحی نتیجه تجلّی الأحوال الروحیّه؟ ---------- ۲۸۸
نقد هذه النظریّه ---------- ۲۸۹
الوحی و الشخصیه الباطنه ---------- ۲۹۱
الفصل الخامس:عصمه أنبیاء اللّه تعالی ---------- ۲۹۳
اشاره ---------- ۲۹۳
العصمه فی اللّغه و الاصطلاح ---------- ۲۹۳
عصمه الأنبیاء فی تلقّی الوحی و إبلاغه ---------- ۲۹۴
لزوم عصمه الأنبیاء عن المعاصی ---------- ۲۹۵
عصمه الأنبیاء فی الکتاب العزیز ---------- ۲۹۸
العصمه عن الخطأ فی تطبیق الشریعه و الأُمور العادیه ---------- ۲۹۸
الباب السادس:فی النبوّه الخاصه ---------- ۳۰۳
اشاره ---------- ۳۰۳
تمهید ---------- ۳۰۵
الفصل الأوّل:الإعجاز البیانی للقرآن الکریم ---------- ۳۰۷
اشاره ---------- ۳۰۷
اعتراف بلغاء العرب بإعجاز القرآن البیانی ---------- ۳۰۸
الفصل الثانی:إعجاز القرآن من جهات أُخری ---------- ۳۱۵
اشاره ---------- ۳۱۵
۱. عدم التناقض و الاختلاف ---------- ۳۱۶
۲. الإخبار عن الغیب ---------- ۳۱۷
۳. الإخبار عن القوانین الکونیه ---------- ۳۲۱
۴. الجامعیّه فی التشریع ---------- ۳۲۴
۵. أُمّیّه حامل الرساله ---------- ۳۲۵
الفصل الثالث:الخاتمیه فی ضوء العقل و الوحی ---------- ۳۲۹
اشاره ---------- ۳۲۹
شبهه واهیه ---------- ۳۳۰

الخاتميه و خلود التشريع الإسلامی ----- ۳۳۱
اشاره ----- ۳۳۱
۱. حجیّه العقل فی مجالات خاصّه ----- ۳۳۲
۲. تشریع الاجتهاد ----- ۳۳۳
۳. صلاحیات الحاکم الإسلامی و شئونه ----- ۳۳۴
۴. الأحکام الّتی لها دور التحدید ----- ۳۳۵
۵. الاعتدال فی التشریع ----- ۳۳۶
الباب السابع:فی الإمامه و الخلافه ----- ۳۳۷
اشاره ----- ۳۳۷
الفصل الأوّل:لما ذا نبحث عن الإمامه؟ ----- ۳۳۹
الفصل الثانی:حقیقه الإمامه عند الشیعه و أهل السنّه ----- ۳۴۳
اشاره ----- ۳۴۳
مؤهّلات الإمام و صفاته ----- ۳۴۵
الفصل الثالث:طرق إثبات الإمامه عند أهل السنّه ----- ۳۴۹
اشاره ----- ۳۴۹
تصوّر النبیّ الأکرم للقیاده بعده ----- ۳۵۴
الفصل الرابع:أدله وجوب النصّ فی الإمامه عند الشیعه الإمامیه ----- ۳۵۷
اشاره ----- ۳۵۷
أ) الفراغات الهائله بعد النبیّ صلی الله علیه و آله فی مجالات أربعه ----- ۳۵۷
ب) الأُمّه الإسلامیه و مثلث الخطر الدّاهم ----- ۳۶۲
ج) نصب الإمام لطف إلهی ----- ۳۶۴
الفصل الخامس:وجوب العصمه فی الإمام ----- ۳۷۱
اشاره ----- ۳۷۱
۱. الإمام حافظ للشریعه کالنبیّ صلی الله علیه و آله ----- ۳۷۲
۲. آیه ابتلاء إبراهیم علیه السلام ----- ۳۷۳
۳. آیه إطاعه أولی الأمر ----- ۳۷۵

الفصل السادس:النصوص الدينيه و تنصيب على عليه السلام للإمامه ----- ۳۷۹
اشاره ----- ۳۷۹
آیه الولایه ----- ۳۸۰
حدیث «المنزله» ----- ۳۸۲
حدیث «الغدیر» ----- ۳۸۴
دلاله الحدیث ----- ۳۸۶
لما ذا أعرض الصحابه عن مدلول حدیث الغدیر؟ ----- ۳۸۸
الفصل السابع:السنّه النبویّه و الأئمه الاثنا عشر:حدیث اثنی عشر خلیفه ----- ۳۸۹
اشاره ----- ۳۸۹
حدیث الثقلین ----- ۳۹۲
الفصل الثامن:الإمام الثانی عشر فی الکتاب و السنّه ----- ۳۹۳
اشاره ----- ۳۹۳
أسئله حول المهدی المنتظر ----- ۳۹۷
الفصل التاسع:الرجعه ----- ۴۰۷
اشاره ----- ۴۰۷
أسئله و أجوبتها ----- ۴۱۰
الباب الثامن:فی المعاد و فیه عشره فصول: ----- ۴۱۳
اشاره ----- ۴۱۳
الفصل الأوّل:براهین إثبات المعاد ----- ۴۱۵
اشاره ----- ۴۱۵
الأوّل: صیانه الخلقه عن العبث ----- ۴۱۶
الثانی: المعاد مقتضی العدل الإلهی ----- ۴۱۷
الثالث: المعاد مجلی لتحقّق مواعیده تعالی ----- ۴۱۸
الفصل الثانی:بقاء النفس الإنسانیه بعد الموت ----- ۴۲۱
اشاره ----- ۴۲۱
أ) البراهین العقلیه ----- ۴۲۲

ب) القرآن و تجرّد النفس ----- ۴۲۳
الفصل الثالث:المعاد الجسمانی و الروحانی فی القرآن الکریم ----- ۴۲۷
اشاره ----- ۴۲۷
شبهه الآکل و المأکول ----- ۴۳۱
الفصل الرابع:براهین بطلان التناسخ ----- ۴۳۵
اشاره ----- ۴۳۵
التناسخ و المسخ ----- ۴۳۷
التناسخ و الرجعه ----- ۴۳۸
الفصل الخامس:القبر و البرزخ ----- ۴۳۹
اشاره ----- ۴۳۹
السؤال فی القبر و عذابه و نعیمه ----- ۴۴۲
الفصل السادس:الحساب و الشهود: ----- ۴۴۵
أ. الحساب یوم القیامه ----- ۴۴۵
ب. الشهود یوم القیامه ----- ۴۴۷
الفصل السابع:المیزان و الصراط ----- ۴۵۱
اشاره ----- ۴۵۱
أ) المیزان ----- ۴۵۱
ب) الصراط ----- ۴۵۴
الفصل الثامن:الشفاعه فی القیامه ----- ۴۵۹
اشاره ----- ۴۵۹
الشفاعه فی الکتاب و السنّه ----- ۴۵۹
الشفاعه المطلقه و المحدوده ----- ۴۶۲
شرائط شمول الشفاعه ----- ۴۶۳
ما هو أثر الشفاعه؟ ----- ۴۶۴
هل یجوز طلب الشفاعه؟ ----- ۴۶۵
الفصل التاسع:الإحباط و التکفیر ----- ۴۶۹

الفصل العاشر:الإجابه عن أسئله حول المعاد ----- ۴۷۳

اشاره ----- ۴۷۳

۱. کیف یخلّد الإنسان فی الآخره مع أنّ المادّه تفنی؟ ----- ۴۷۳

۲. ما هو الغرض من عقاب المجرم؟ ----- ۴۷۴

۳. هل یجوز العفو عن المسیء ؟ ----- ۴۷۵

۴. هل الجنّه و النار مخلوقتان؟ ----- ۴۷۶

۵. أین مکان الجنّه و النّار؟ ----- ۴۷۸

۶. من هو المخلَّد فی النار؟ ----- ۴۷۹

۷. کیف یصحّ الخلود مع کون الذنب منقطعاً؟ ----- ۴۸۱

خاتمه المطاف ----- ۴۸۳

اشاره ----- ۴۸۳

۱. الإیمان و أحکامه ----- ۴۸۳

۲. الشیعه و الاتّهامات الواهیه ----- ۴۸۸

[۳] الصحابه فی الذکر الحکیم ----- ۴۹۴

[۴] التاریخ و عداله الصحابه ----- ۴۹۷

[۵] حدیث أصحابی کالنجوم ----- ۴۹۹

[۶] کلمه لبعض المعاصرین من أهل السنّه ----- ۵۰۰

[۷] التقیه فی الکتاب العزیز ----- ۵۰۳

فهرس المصادر ----- ۵۱۱

تعریف مرکز ----- ۵۲۸

محاضرات فی الالهیات

اشاره

سرشناسه:ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۳۴ -

عنوان و نام پدیدآور:محاضرات فی الالهیات/ جعفر السبحانی؛ تلخیص علی الربانی الگلپایگانی.

مشخصات نشر:قم: جماعه المدرسین الحوزه العلمیه بقم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۴ق. = ۱۳۷۲.

مشخصات ظاهری: ۷۰۴ص.

فروست:موسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین بقم المقدسه؛۷۱۷.

شابک:۵۹۰۰ ریال ۹۶۴-۴۷۰-۱۸۶-۰ : ؛ ۱۱۰۰ ریال(چاپ سوم) ؛ ۲۱۰۰۰ ریال(چاپ هشتم)

یادداشت:کتاب حاضرخلاصه و اقتباسی از مجالس درس الهیات آیت الله جعفر السبحانی می باشد.

یادداشت:عربی.

یادداشت:چاپ سوم: ۱۴۱۶ق. = [۱۳۷۴].

یادداشت:چاپ هشتم: ۱۴۲۱ق. =[۱۳۷۹].

یادداشت:چاپ نهم:۱۴۲۳ق.=[۱۳۸۱].

یادداشت:کتابنامه به صورت زیرنویس.

موضوع:کلام شیعه امامیه -- قرن ۱۴

موضوع:شیعه -- اصول دین

شناسه افزوده:سبحانی تبریزی، جعفر، ۱۳۰۸ -

شناسه افزوده:جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. دفترانتشارات اسلامی

رده بندی کنگره:BP۲۱۶/س ۲م ۳۰۱۴ ۱۳۷۲

رده بندی دیویی:۲۹۷/۴۱۷۲

شماره کتابشناسی ملی:م ۷۳-۱۶۳۲

ص :۱

اشاره

[مقدمات التحقيق]

مقدمه الطبعه الأولی:علم الكلام رائد الفطره الإنسانيه

الالتفات إلی ما وراء الطبيعه انجذاب طبيعیّ و ميل فطریّ بشریّ، يظهر فی كلّ فردٍ من أفراد النوع البشری من أوائل شبابه، و مطلع عمره ما دامت مرآه تلك الفطره نقيّه صافيه لم تنكسف بآراء بشريه غير نقيّه.

و ذلك الالتفات و الانجذاب نعمه كبيره من نعمِ اللّه سبحانه علی العباد، حيث يدفعهم نحو مبدأ هذا الكون و صانعه و منشئه، و ما يترتب علی ذلك من مسائل حيويّه.

و لكن هـذا الانجذاب إنّما يجديه إذا خضع لتربيه الأنبياء و رعايتهم، و صار مشفوعاً بالدليل و البرهان، إذ حينذاك يُصبحُ هذا الانجذاب كشجره مباركه «تُؤْتِی أُكُلَها كُلَّ حِينٍ» ، و لا تُضعْضعها العواصف مهما كانت شديده قالعه.

ص: ۵

و أمّا إذا ترک حتی استغلّته الأهواء و الآراء المنحرفه، انطفأت هذه الشعله المقدّسه و اختفت تحت رکام من الأوهام و الخرافات.

و لأجل ذلک یجب علی القائمین علی شئون التربیه أن یُطْعِموا الفطره البشریّه بالبراهین العقلیّه القاطعه الساطعه الّتی هدانا إلیها الذکر الحکیم و الأحادیث الصحیحه الشریفه، و ما أنتجته الأبحاث الفکریّه طوال العصور و الأزمنه فی الأوساط الدینیّه.

و من هنا عمد أئمّه أهل البیت علیهم السلام واحداً تلو الآخر، بصقل الأذهان و تنویرها بالبراهین الدامغه، مراعین فیها مستوی الأذهان یومذاک، بل و آخذین بالاعتبار، مستوی أذهان الأجیال القادمه.

و قد اهتمّ المسلمون من عصر الإمام أمیر المؤمنین علی بن أبی طالب علیه السلام بتدوین علم الکلام، مقتبسین اصوله من خطبه و کلمه، فلم یزل ینمو و یتکامل فی ظلِّ الاحتکاکات و المذاکرات، إلی أن دخل رابع القرون، فقامت شخصیات مفکّره کبیره ألَّفت فی ذلک المضمار کتباً قیّمه.

فمن الشیعه نجد الشیخ الأقدم أبا إسحاق إبراهیم بن نوبخت (من أعلام القرن الرابع الهجری) و الشیخ المفید (۴۱۳ ه) و الشریف المرتضی (۴۳۶ه) و أبا الصلاح الحلبی (۴۴۷ ه) و شیخ الطائفه الطوسی (۴۶۰ ه) و ابن زهره الحلبی (۵۸۵ ه) و سدید الدین الحمصی (۶۰۰ ه) و المحقّق الطوسی (۶۷۲ ه) و ابن میثم البحرانی (۶۷۹ه) و العلّامه الحلّی (۷۲۶ه) و الفاضل المقداد (۸۲۶ ه) و... من الأعلام الفطاحل، و العلماء الأفذاذ.

ص :۶

و ما كتبته تلك الثلّه المباركه فى هذا المضمار رسائل جليله تكفّلت أداء الرساله بصوره كامله.

و لكن حيث إنّ كلّ عصر يطلب لنفسه طوراً من التأليف يتناسب مع حاجات ذلك العصر و يستجيب لمطالبه، فلا بدّ من أبحاث فى هذا العصر تناسب حاجاته و متطلّباته.

و قد قام شيخنا العلّامه الحجّه آيه اللّه السبحانى - دام ظلّه - بهذه المهمَّه فى عصرنا الحاضر، و هو ممّن كرّس قسماً كبيراً من حياته فى هذا المجال. و قد أكثر من التأليف فى هذا العلم، و دبّجت يراعته أسفاراً متنوعه مناسبه لكلّ مستوى من المستويات، و من أحسن نتاجاته المباركه فى هذا العلم محاضراته القيّمه الّتى ألقاها فى جامعه قم الدينيه العلميه، و حرَّرها تلميذه الفاضل الشيخ حسن مكّى العاملى - حفظه اللّه -، و سمّاها «الإلهيات على هدى الكتاب و السنّه و العقل» حيث كانت المحاضرات جامعه لأطراف هذا العلم، و متكفّله لجميع مسائله المهمّه، و قد تعرّض فيها للآراء بعد أن حاكمها قضاء منطقياً منصفاً. فالكتاب يغنى الطالب الدينى الّذى يريد أن يحيط بالآراء الكلاميه فى جميع الأبواب، و قد صار محور الدراسه الكلاميه فى جامعه قم منذ سنين. و قد قمت - بإذن من شيخنا الأُستاذ - بتلخيص هذا الكتاب القيِّم على وجه لا يُخلّ بمقاصده و أهدافه، و منهجه، و يتمثّل عملى هذا فى:

تلخيص العبارات، و الاكتفاء بأقصرها و أقلّها أوّلاً؛

و الاقتصار على أقوى البراهين و أوضحها ثانياً؛

و حذف الأقوال و الأبحاث الموجبه للإطناب ثالثاً؛

و التصرّف فی تنسيق الأبحاث و ترتيبها رابعاً؛

و استدراک ما فات شيخنا الأُستاذ فی بعض المجالات خامساً.

و إن كان ما أحدثناه مستفاداً من مشكاه علمه، و مستقی من معين فضله، و له حقوق كبيره علی العلم و أهله، و الجيل المعاصر، حفظه اللّه مناراً للعلم، و مشعلاً للهدايه، انّه سميع مجيب.

جامعه قم المقدّسه - علی الربّانی الگلپايگانی

۳۰ رجب ۱۴۱۴ ه ق

المطابق ل ۲۳ بهمن ۱۳۷۲ ه ش

ص :۸

مقدمه الطبعه العاشره:ثمره التجربه حُسن الاختيار

مقدمه الطبعه العاشره:ثمره التجربه حُسن الاختيار (۱)

إنّ كتاب «الإلهيات على هدى الكتاب و السنه و العقل» من أجمع و أحسن ما أُلّفَ فى العقائد الإسلاميه فى العصر الحاضر.

و الكتاب عباره عن محاضرات شيخنا الأستاذ العلاّمه آيه اللّه جعفر السبحانى (دام ظلّه الوارف) قام بتقريرها و تحريرها تلميذه الفاضل الشيخ محمد حسن مكّى العاملى (دامت إفاضاته).

طبعت هذه الموسوعه العقائديه فى أربعه أجزاء.

و قد قمت - فى سالف الزمان - بتلخيصها و تهذيبها فصار التلخيص أحد المواد الدراسيه المقرره فى الحوزه العلميه فى قم المقدسه و قد تولّيت تدريسه دوره بعد دوره كما شاركنى فى ذلك عدد آخر من الأفاضل، فابدوا - حفظهم اللّه - آراءً حول الكتاب تهدف إلى لزوم عرض الكتاب بشكل آخر يحقق الهدفين التاليين:

۱. رعايه مستوى الفهم لطلاب العلوم الإسلاميه.

۲. الانسجام مع الفتره الدراسيه المقرره لدراسه هذه الماده .

ص: ۹

۱- ۱) . غرر الحكم و درر الكلم: ۴۴۴.

فلـذلک قمت علی ضوء مقترحـاتهم و تجاربی عبر التـدریس بإکمال بعض البحوث، و حـذف ما لا یتمتع بأهمیه، کما أوجـدت تغییراً فی ترتیب مباحث الکتاب، کل ذلک انطلاقاً من قول الإمام علی علیه السلام : «أن الأُمور بالتجربه» (۱).

و ها انی اقدم نتیجه عملی فی هذا التلخیص الجدید الوافی للموسوعه الأم راجیاً من اللّه أن یستفید منه طلاب العلوم الحقه.

نشکر اللّه تعالی علی ألطافه و توفیقاته العظیمه کما نشکر الأساتذه الکرام علی ما أبدوه من ملاحظات حول الکتاب نقداً و اصلاحاً.

علی الربانی الگلپایگانی

قم المقدّسه

۲۹ جمادی الاولی ۱۴۲۷ ه. ق.

المطابق ل ۱۳۸۵/۴/۵ ه. ش

۱- ۱) . غرر الحکم و درر الکلم: ۴۴۴ .

الباب الأوّل:فيما يتعلّق بذاته تعالى

اشاره

و فيه أربعه فصول:

۱. مقدمات و أصول؛

۲. برهان النظم و إثبات وجود الصانع العليم؛

۳. برهان الحدوث و إثبات وجود المحدث للعالم؛

۴. برهان الإمكان و إثبات واجب الوجود بالذات.

ص: ۱۱

الفصل الأول:مقدمات و أُصول

اشاره

إنّ هناك مقدمات و أصولاً ينبغى للطالب الوقوف عليها قبل أن يبتدئ بالبحث عن براهين وجود اللّه تعالى و توحيده و صفاته و هى:

١- دور الدين الإلهى فى حياه الإنسان

الدين ثوره فكريه تقود الإنسان إلى الكمال و الترقّى فى جميع المجالات المهمّه الّتى لها صله وثيقه بحياه الإنسان؛ أهمّها:

أ. تقويم الأفكار و العقائد و تهذيبها عن الأوهام و الخرافات؛

ب. تنميه الأصول الأخلاقيه؛

ج. تحسين العلاقات الاجتماعيه.

أمّا فى المجال الأوّل: فإنّ الدين يفسّر واقع الكون بأنّه إبداع موجود عال قام بخلق المادّه و تصويرها و تحديدها بقوانين و حدود، كما أنه يفسّر الحياه الإنسانيه بأنّها لم تظهر على صفحه الكون عبثا و لم يخلق الإنسان سدى، بل لتكوّنه فى هذا الكوكب غايه عليا يصل إليها فى ظلّ تعاليم الأنبياء و الهداه المبعوثين من جانب اللّه تعالى.

ص: ١٣

و فى مقابل هـذا التفسـير الـدينى لواقع الكون و الحياه الإنسانيه تفسـير المادّى القائل بأنّ المادّه الأولى قـديمه بالذات و هى الّتى قـامت فأعطت لنفسـها نظماً، و انّه لا غايه لها و لا للإنسان القاطن فيها وراء هـذه الحياه المادّيه، و هـذا التفسـير يقود الإنسان إلى الجهـل و الخرافه، إذ كيف يمكن للمـادّه أن تمنـح نفسـها نظماً؟! و هل يمكـن أن تتّحـد العلّه و المعلول، و الفاعل و المفعول، و الجاعل و المجعول؟

و من هنا يتبيّن أنّ التكامل الفكرى إنّما يتحقّق فى ظلّ الدين، لأنّه يكشف آفاقاً وسيعه أمام عقله و تفكّره.

و أمّا فى المجال الثانى: فإنّ العقائد الدينيه تُعدّ رصيداً للأُصول الاخلاقيه، إذ التقيّد بالقيم و رعايتها لا ينفكّ عن مصائب و آلام يصـعب على الإنسـان تحمّلهـا إلّا بعامل روحى يسـهّلها و يزيل صـعوبتها له، و هـذا كالتضـحيه فى سبيل الحق و العـدل، و رعايه الأمانه و مساعده المستضـعفين، فهذه بعض الأُصول الأخلاقيه الّتى لا تنكر صـحّتها، غير أن تجسيدها فى المجتمع يستتبع آلاماً و صعوبات، و الاعتقاد باللّه سبحانه و ما فى العمل بها من الأجر و الثواب خير عامل لتشويق الإنسان على اجرائها و تحمّل المصائب و الآلام.

و أمّا فى المجال الثالث: فإنّ الـدين يعتبر البشـر كلّهم مخلوقين لمبـدإ واحد، فالكلّ بالنسـبه إليه حسب الذات و الجوهر كأسـنان المشـط، و لا ـ يرى أىّ معنى للمميّزات القوميّه و التفـاريق الظاهريه. هـذا من جانب، و من جانب آخر فإنّ العقيـده الـدينيه تساند الأُصول الاجتماعيه، لأنّها تصبح عند الإنسان

المتديّن تكاليف لازمه، و يكون الإنسان بنفسه مقوداً إلى العمل و الإجراء، أى إجراء التكاليف و القوانين الاجتماعيه فى شتّى الحقول.

فهذه بعض المجالات الّتى للدين فيها دور و تأثير واضح، أ فيصحّ بعد الوقوف على هذه التأثيرات المعجبه أن نهمل البحث عنه، و نجعله فى زاويه النسيان؟

نعم ما ذكرنا من دور الدين و تأثيره فى الجوانب الحيويّه من الإنسان إنّما هو من شئون الدين الحقيقى الّذى يؤيّد العلم و يؤكّد الاخلاق و لا يخالفهما، و أمّا الأديان غير الإلهيه أو المنسوبه إلى الوحى بكذب و زور فخارجه عن موضوع بحثنا.

٢- الدين و الفطره

إنّ علماء النفس يعتقدون بأنّ للنفس الإنسانيه أبعاداً أربعه، يكون كلّ بعدٍ منها مبدأ لآثار خاصه:

أ. روح الاستطلاع و استكشاف الحقائق، و هذا البعد من الروح الإنسانيه باعث فطرى لسعى الإنسان فى سبيل معرفه الكون و استكشاف الحقائق.

ب. حبّ الخير و النزوع إلى البرّ و المعروف، و لأجل ذلك يجد الإنسان فى نفسه ميلًا إلى الخير و الصلاح، و انزجاراً عن الشرّ و الفساد، و هذا الإحساس الفطرى مبدأ للقيم و الاخلاق الإنسانيه.

ج. علاقه الإنسان بالجمال فى مجالات الطبيعه و الصناعه،

ص: ١۵

فالمصنوعات الدقيقه و الجميله، و اللوحات الفنّيه و التماثيل الرائعه تستمدّ روعتها و جمالها من هذا البعد.

د. الشعور الدينى الّذى يدعو الإنسان إلى الاعتقاد بأنّ وراء هذا العالم عالما آخر يستمدّ هذا العالم وجوده منه، و أنَّ الإنسان بكلّ خصوصياته متعلّق بذلك العالم و يستمدّ منه.

و هذا البعد الرابع الّذى اكتشفه علماء النفس فى العصر الأخير و أيّدوه بالاختبارات المتنوّعه مما ركّز عليه الذكر الحكيم قبل قرون و أشار إليه فى آياته المباركات، منها قوله تعالى:

«فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللّهِ الَّتِى فَطَرَ النّاسَ عَلَيْها» (١).

فالآيه تنصّ على أنّ الدين -بمعنى الاعتقاد بخالق العالم و الإنسان و بأنّ مصير الإنسان بيده -شىء خلق الإنسان عليه و فطر به، كما خلق و فطر على كثير من الميول و الغرائز.

٣. المعرفه المعتبره

إنّ الخطوه الأولى لفهم الدين هى الوقوف على المعرفه المعتبره فيه؛ فالدين الواقعى لا يعتبر كلّ معرفه حقّا قابلًا للاستناد، بل يشترط أن تكون معرفه قطعيه حاصله من أدوات المعرفه المناسبه لذلك. يقول سبحانه:

«وَ لا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤادَ كُلُّ أُولئِكَ كانَ عَنْهُ مَسْؤُلاً» (٢).

١- ١) . الروم: ٣٠.

٢- ٢) . الاسراء: ٣۶.

ترى أنَّ الآيه ترفض كلّ معرفه خرجت عن إطار العلم القطعى. و لأجل ذلك يذمّ اقتفاء سنن الآباء و الأجداد، اقتفاءً بلا دليل معتبر، و بلا علم بصحته و إتقانه. يقول سبحانه:

«وَ كَذٰلِكَ مٰا أَرْسَلْنٰا مِنْ قَبْلِكَ فِى قَرْيَهٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلاّٰ قٰالَ مُتْرَفُوهٰا إِنّٰا وَجَدْنٰا آبٰاءَنٰا عَلىٰ أُمَّهٍ وَ إِنّٰا عَلىٰ آثٰارِهِمْ مُقْتَدُونَ» (۱).

و قال سبحانه ردّاً لمقالتهم هذه:

«أَ وَ لَوْ كٰانَ آبٰاؤُهُمْ لاٰ يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَ لاٰ يَهْتَدُونَ» (۲).

ربّما يقال: إذا كان اقتفاء الآباء و الأجداد و تقليدهم امراً مذموماً فلما ذا جوّز الاسلام تقليد الفقهاء فى فروع الدين؟

و الجواب: أنّ تقليد الفقيه فى الأحكام الدينيه ليس من قسم التقليد المذموم، لأنّ رجوع الجاهل إلى العالم و اقتفائه أثره رجوع إليه مع الدليل، و عليه سيره العقلاء فى جميع المجالات، فالجاهل بالصنعه يرجع إلى عالمها، و جاهل الطب يرجع إلى خبيره.

هذا، مضافاً إلى أنَّ أصول العقائد ممّا يتمكّن كلّ إنسان بعقله و فطرته أن يتعرّف عليها، و يعتقد بها فليس للتقليد فيها مجال، إلّا فيما يرجع إلى الأبحاث الدقيقه و الغامضه، فيجوز فيها الاستناد بآراء العلماء البارزين فى الكلام.

ص: ۱۷

۱- ۱) . الزخرف: ۲۳.

۲- ۲) . المائده: ۱۰۴.

۴. وجوب البحث عن وجود اللّه تعالى

إنّ العقل يدعو الإنسان العاقل و يحفزه إلى التفكر و البحث عن وجود اللّه تعالى. و ذلك لأنّ هناك مجموعه كبيره من رجالات الإصلاح و الأخلاق الدينى فدوا انفسهم فى طريق إصلاح المجتمع و تهذيبه و توالوا على مدى القرون و الأعصار، ودعوا المجتمعات البشريه إلى الاعتقاد باللّه سبحانه و صفاته الكماليه، و ادّعوا أنّ له تكاليف على عباده و وظائف وضعها عليهم، و أنّ الحياه لا تنقطع بالموت، و إنّما ينقل الإنسان من دار إلى دار، و أنّ من قام بتكاليفه فله الجزاء الأوفى، و من خالف و استكبر فله النكايه الكبرى.

هذا ما سمعته آذان أهل الدنيا من رجالات الوحى و الاصلاح، و لم يكن هؤلاء متّهمين بالكذب و الاختلاق، بل كانت علائم الصدق لائحه من خلال حياتهم و أفعالهم و أذكارهم، عند ذلك يدفع العقل الإنسان المفكّر إلى البحث عن صحّه مقالتهم دفعاً للضرر المحتمل أو المظنون الّذى يورثه أمثال هؤلاء.

إنّ هاهنا وجهاً آخر لوجوب البحث عن وجود اللّه تعالى. و هو أنّ الإنسان فى حياته غارق فى النعم، و هذا ممّا لا يمكن لأحد إنكاره، و من جانب آخر أنّ العقل يستقلّ بلزوم شكر المنعم، و لا يتحقّق الشكر إلّا بمعرفته. (۱)

۱- ۱) . إن كان شكر المنعم لازماً فتجب معرفته، لكنّ المقدّم حقّ، فالتالى كذلك. أمّا حقّيه المقدّم فلأنّه من البديهيات العقليه. و أمّا الملازمه فلأنّه أداء للشكر، و الإتيان به موقوف على معرفه المنعم و هو واضح.

و على هـذين الأـمرين يجب البحث عن المنعم الّـذى غمر الإنسـان بـالنعم و أفاضـها عليه، فالتعرّف عليه من خلال البحث إجابه لهتاف العقل و دعوته إلى شكر المنعم المتوقّف على معرفته (۱).

ص: ۱۹

۱- ۱) . إنّ هاهنا داعياً آخر يـدعو الإنسان إلى البحث عن وجود خالق العالم، و هو أنّ الإنسان بفطرته يبحث عن علل الحوادث، فمـا من حـادثه إلّـا و هو يفحص عن علّتها و يشـتاق إلى الوقوف عليها، عندئـذ ينقـدح فى ذهنه السؤال عن علّه العالم و مجموع الحوادث، هـل هنـاک علّه موجـده للعـالم الكونى وراء العلـل و الأسـباب المـاديّه أو لاـ؟ فـالبحث عن وجود صانع العالم فطرى للإنسان. راجع: أُصول الفلسفه للعلّامه الطباطبائى، المقاله ۱۴.

الفصل الثانی:برهان النظم و إثبات وجود الصانع العلیم

اشاره

إنّ البراهین الدالّه علی وجود خالق لهذا الکون و مفیض لهذه الحیاه کثیره متعدّده، و نحن نکتفی بتقریر ثلاثه منها:

۱. برهان النظم؛

۲. برهان الحدوث؛

۳. برهان الإمکان و الوجوب.

ففی هذا الفصل نبیّن برهان النظم و نقول:

إنّ من أوضح البراهین العقلیه و أیسرها تناولاً للجمیع هو برهان النظم، و هو الاهتداء إلی وجود اللّه سبحانه عن طریق مشاهده النظام الدقیق البدیع السائد فی عالم الکون و التفکّر فیه.

ما هو النظم؟

إنّ مفهوم النظم من المفاهیم الواضحه لدی الأذهان و من خواصّه أنّه یتحقّق بین أُمور مختلفه سواء کانت أجزاء لمرکب أو افراداً من ماهیه واحده

ص: ۲۱

أو ماهيات مختلفه، فهناك ترابط و تناسق بين الأجزاء، أو توازن و انسجام بين الأفراد يؤدّى إلى هدف و غايه مخصوصه، كالتلاؤم الموجود بين أجزاء الشجر، و كالتوازن الحاصل بين حياه الشجر و الحيوان.

تقرير برهان النظم

إنّ برهان النظم يقوم على مقدّمتين: إحداهما حسيّه، و الأُخرى عقليه.

أمّا الأُولى: فهى هناك نظاماً سائداً على الظواهر الطبيعيه الّتى يعرفها الإنسان إمّا بالمشاهده الحسّيه الظاهريه و إمّا بفضل الأدوات و الطرق العلميّه التجريبيّه. و ما زالت العلوم الطبيعيّه تكشف مظاهر و أبعاداً جديده من النظام السائد فى عالم الطبيعه، و هناك آلاف من الرسائل و الكتب المؤلّفه حول العلوم الطبيعيّه مليئه بذكر ما للعالم الطبيعى من النظام المعجب. فلا حاجه إلى تطويل الكلام فى هذا المجال.

و أما الثانيه: فهى أنّ العقل بعد ما لاحظ النظام و ما يقوم عليه من المحاسبه و التقدير و التوازن و الانسجام، يحكم بالبداهه بأنّ أمراً هكذا شأنه يمتنع صدوره إلّا عن فاعل قادر عليم ذى إراده و قصد، و يستحيل تحقّقها صدفه و تبعا لحركات فوضويّه للمادّه العمياء الصمّاء، فإنّ تصوّر مفهوم النظم و أنّه ملازم للمحاسبه و العلم يكفى فى التصديق بأنّ النظم لا ينفك عن وجود ناظم عالم أوجده، و هذا على غرار حكم العقل بأنّ كلّ ممكن فله علّه موجده، و غير ذلك من البديهيات العقليه.

برهان النظم فی الوحی الإلهی

برهان النظم فی الوحی الإلهی (۱)

إنّ الوحی الإلهی قد أعطی برهان النظم اهتماماً بالغاً، و هناک آیات کثیره من القرآن تدعو الإنسان إلی مطالعه الکون و ما فیه من النظم و الإتقان حتی یهتدی إلی وجود اللّه تعالی و علمه و حکمته.

نری أنّ القرآن الکریم یلفت نظر الإنسان إلی السّیر فی الآفاق و الأنفس و یقول:

«سَنُرِيهِمْ آیاتِنا فِی الْآفاقِ وَ فِی أَنْفُسِهِمْ حَتّی یَتَبَیَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ» (۲).

و یقول: «قُلِ انْظُرُوا ما ذا فِی السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ» (۳).

و یقول: «إِنَّ فِی خَلْقِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ اخْتِلافِ اللَّیْلِ وَ النَّهارِ وَ الْفُلْکِ الَّتِی تَجْرِی فِی الْبَحْرِ بِما یَنْفَعُ النّاسَ وَ ما أَنْزَلَ اللّهُ مِنَ السَّماءِ مِنْ ماءٍ فَأَحْیا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها وَ بَثَّ فِیها مِنْ کُلِّ دابَّهٍ وَ تَصْرِیفِ الرِّیاحِ وَ السَّحابِ الْمُسَخَّرِ بَیْنَ السَّماءِ وَ الْأَرْضِ لَآیاتٍ لِقَوْمٍ یَعْقِلُونَ» (۴).

و یقول: «أَ وَ لَمْ یَتَفَکَّرُوا فِی أَنْفُسِهِمْ» (۵).

ص: ۲۳

۱- ۱) . إنّ برهان النظم متفرّع علی قانون العلّیه، و أنّ کلّ حادثه فلها علّه محدثه لا محاله، و حینئذٍ یقع الکلام فی صفات تلک العلّه، فهل یجب أن تکون عالماً و قادراً و مختاراً أو لا یجب ذلک؟ و برهان النظم بصدد إثبات وجود هذه الصفات لعلّه الحوادث الکونیه و فاعلها، و هذا ما یرتئیه القرآن الکریم و الأحادیث الإسلامیه فی الدعوه إلی مطالعه الکون و التفکّر فی آیاته.

۲- ۲) . فصلت: ۵۳.

۳- ۳) . یونس: ۱۰۱.

۴- ۴) . البقره: ۱۶۴.

۵- ۵) . الروم: ۸.

و یقول ایضاً: «وَ فِی أَنْفُسِکُمْ أَ فَلاٰ تُبْصِرُونَ» (۱).

و قال علی علیه السلام : «أ لا ینظرون إلی صغیر ما خلق؟ کیف أحکم خلقه و أتقن ترکیبه، و فلق له السّمع و البصر، و سوّی له العظم و البشر، انظروا إلی النّمله فی صغر جثّتها و لطافه هیئتها لا تکاد تنال بلحظ البصر و لا بمستدرک الفکر، کیف دبّت علی أرضها و صبّت علی رزقها، تنقل الحبّه إلی جحرها و تعدّها فی مستقرها، تجمع فی حرِّها لبردها و فی ورْدِها لصَدَرها (۲)... فالویل لمن أنکر المقدِّر و جحد المدبِّر...» (۳)

و قال الامام الصادق علیه السلام فی ما أملاه علی تلمیذه المفضّل بن عمر:

«أوّل العبر و الأدلّه علی الباری جلّ قدسه، تهیئه هذا العالم و تألیف أجزائه و نظمها علی ما هی علیه، فإنّک إذا تأمّلت بفکرک و میّزته بعقلک وجدته کالبیت المبنیّ المعدّ فیه جمیع ما یحتاج إلیه عباده، فالسّماء مرفوعه کالسّقف، و الأرض ممدوده کالبساط، و النجوم مضیئه کالمصابیح، و الجواهر مخزونه کالذخائر، و کلّ شیء فیه لشأنه معدّ، و الإنسان کالمملّک ذلک البیت، و المُخَوَّل جمیع ما فیه، و ضروب النبات مهیئه لمآربه، و صنوف الحیوان مصروفه فی مصالحه و منافعه.

ففی هذا دلاله واضحه علی أنّ العالم مخلوق بتقدیر و حکمه و نظام و ملاءمه، و انّ الخالق له واحد، و هو الّذی ألّفه و نظّمه بعضاً إلی بعض جلّ قدسه و تعالی جدّه». (۴)

۱- ۱) . الذاریات: ۲۱.
۲- ۲) . الصَّدَر بالتحریک (علی زنه الخبر) رجوع المسافر من مقصده، أی تجمع فی أیّام التمکّن من الحرکه لأیّام العجز عنها.
۳- ۳) . نهج البلاغه، الخطبه ۱۸۵، هذا و للإمام علیه السلام وصف رائع لخلقه النحل و الخفّاش و الطاووس یستدل به علی وجود الخالق و قدرته و علمه.
۴- ۴) . بحار الأنوار: ۳ / ۶۲.

إشكالات و الإجابه عنها

اشاره

إنّ هناك إشكالات طرحت حول برهان النظم يجب علينا الإجابه عنها، و المعروف منها ما طرحه ديفويد هيوم (۱) الفيلسوف الانكليزى (۱۷۱۱ - ۱۷۷۶م) فى كتابه «محاورات حول الدّين الطبيعى» (۲) و هى ستّه إشكالات كما يلى:.

الإشكال الأوّل

إنّ برهان النّظم لا يتمتّع بشرائط البرهان التجريبى، لأنّه لم يجرّب فى شأن عالم آخر غير هذا العالم، صحيح أنّا جرّبنا المصنوعات البشريّه فرأينا أنّها لا توجد إلّا بصانع عاقل كما فى البيت و السفينه و السّاعه و غير ذلك، و لكنّنا لم نجرّب ذلك فى الكون، فانّا لم نشاهد عوالم اخر مماثله لهذا العالم و هى مخلوقه لخالق عاقل و حكيم حتى نحكم بذلك فى خلق هذا العالم، و لهذا لا يمكن أن نثبت له علّه خالقه على غرار المصنوعات البشريّه.

و الجواب عنه: إنّ برهان النظم ليس برهانا تجريبيّاً بأن يكون الملاك فيه هو تعميم الحكم على أساس المماثله الكامله بين الأشياء المجرّبه و غير المجرّبه، بل هو برهان عقلى يحكم العقل بعد مشاهده النظم الحاكم على

۱- (۱) . . DavideHume .

۲- (۲) . . Dialogues Concerning Natural Religion .

العالم الطبیعی و التفکر فیه بأنّه مخلوقٌ موجودٍ عالم قادر مختار من دون حاجه إلی مقوله التمثیل و نحوه.

و کون إحدی مقدّمتیه حسّیّه لا یضرّ بکون البرهان عقلیّاً، فإنّ دور الحسّ فیه ینحصر فی إثبات الموضوع، أی إثبات النظم فی عالم الکون، و أمّا الحکم و الاستنتاج یرجع إلی العقل و یبتنی علی محاسبات عقلیه، و هو نظیر ما إذا ثبت بالحس أنّ هاهنا مربّعاً، فإنّ العقل یحکم من فوره بأنّ أضلاعه الأربعه متساویه فی الطول.

فالعقل یری ملازمه بیّنه بین النظم بمقدّماته الثلاث، أعنی: الترابط و التناسق و الهدفیّه، و بین دخاله الشعور و العقل، فعند ما یلاحظ ما فی جهاز العین مثلا من النظام بمعنی تحقّق أجزاء مختلفه کمّاً و کیفاً، و تناسقها بشکل یمکنها من التعاون و التفاعل فیما بینها و یتحقّق الهدف الخاص منه، یحکم بأنّها من فعل خالق عظیم، لاحتیاجه إلی دخاله شعور و عقل و هدفیّه و قصد.

الإشکال الثانی

إنّ هناک فی عالم الطبیعه ظواهر و حوادث غیر متوازنه خارجه عن النظام و هی لا تتّفق مع النظام المدّعی و لا مع الحکمه الّتی یوصف بها خالق الکون، کالزلازل و الطوفانات.

و الجواب عنه: أنّ ما تعدّ من الحوادث الکونیّه شروراً کالزلازل و الطوفانات لها نظام خاصّ فی صفحه الکون، ناشئه عن علل و أسباب معیّنه

ص: ۲۶

تتحكّم عليها محاسبات و معادلات خاصّه و قد وفّق الإنسان إلى اكتشاف بعضها و إن بقى بعض آخر منها مجهولاً له بعد. (۱)

و أمّا أنّها ملائمه لمصالح الإنسان أو غير ملائمه له، فلا صله له ببرهان النظم الّذى بصدد إثبات أنّ هناك مبدئاً و فاعلاً لعالم الطبيعه ذا علم و قدره و إراده، و سيجیء البحث عنها فى الفصول القادمه فانتظره.

الإشكال الثالث

ما ذا يمنع من أن نعتقد بأنّ النظام السائد فى عالم الطبيعه حاصل من قبل عامل كامن فى نفس الطبيعه، أى أنّ النظام يكون ذاتيّاً للمادّه؟ إذ لكلّ مادّه خاصيّه معيّنه لا تنفكّ عنها، و هذه الخواصّ هى الّتى جعلت الكون على ما هو عليه الآن من النظام.

و الجواب عنه: أنّ غايه ما تعطيه خاصيّه المادّه هى أن تبلغ بنفسها فقط إلى مرحله معيّنه من التكامل الخاصّ و النظام المعيّن - على فرض صحّه هذا القول -لا- أن تتحسّب للمستقبل و تتهيّأ للحاجات الطارئه، و لا أن تقيم حاله عجيبه و رائعه من التناسق و الانسجام بينها و بين الأشياء

ص: ۲۷

---

۱ - ۱) . فإن قلت: كون الشرور الطبيعيه تابعاً لقوانين كونيه و ناشئاً عن أسباب طبيعيه خاصّه راجع إلى النظم العلى، و النظم المقصود فى برهان النظم هو النظم الغائى، و الشرور توجب اختلال النظم بهذا المعنى. قلت: حقيقه النظم الغائى هى أنّ هناك تلاؤماً و انسجاماً سائداً فى الأشياء تتّجه إلى غايه مخصوصه و كمال مناسب لها، و إن كان قد يتخلّف بعروض مانع عن الوصول إلى الغايه كما فى فرض الشرور.

المختلفه و العناصر المتنافره فی الخواصّ و الأنظمه.

و لنأت بمثال لما ذکرناه، و هو مثال واحد من آلاف الأمثله فی هذا الکون، هب أنّ خاصیّه الخلیّه البشریّه عند ما تستقرّ فی رحم المرأه، هی أن تتحرّک نحو الهیئه الجنینیه، ثمّ تصیر إنساناً ذا أجهزه منظّمه، و لکن هناک فی الکون فی مجال الإنسان تحسُّباً للمستقبل و تهیُّؤاً لحاجاته القادمه لا یمکن أن یستند إلی خاصیّه المادّه، و هو أنّه قبل أن تتواجد الخلیّه البشریّه فی رحم الأُمّ وجدت المرأه ذات ترکیبه و أجهزه خاصّه تناسب حیاه الطفل ثمّ تحدث للأُمّ تطوّرات فی أجهزتها البدنیه و الروحیّه مناسبه لحیاه الطفل و تطوّراته.

هل یمکن أن نعتبر کلّ هذا التحسّب من خواصّ الخلیّه البشریّه، و ما علاقه هذا بذاک؟

ثلاثه اشکالات أُخری لهیوم

۱. من أین نثبت أنّ النظام الموجود فعلًا هو النظام الأکمل، لأنّا لم نلاحظ مشابهه حتی نقیس به؟

۲. من یدری لعلّ خالق الکون جرّب صنع الکون مراراً حتی اهتدی إلی النظام الفعلی؟

۳. لو فرضنا أنّ برهان النظم أثبت وجود الخالق العالم القادر، غیر أنّه لا یدلّ مطلقاً علی الصفات الکمالیه کالعداله و الرحمه الّتی یوصف بها.

و الجواب عنها: أنّ هذه الإشكالات ناشئه من عدم الوقوف على رساله برهان النظم و مدى ما يسعى إلى اثباته، إنّ رساله برهان النظم تتلخّص فى إثبات أنّ النظام السائد فى الكون ليس ناشئاً من الصدفه و لا من خاصيّه ذاتيه للمادّه العمياء، بل وجد بعقل و شعور و محاسبه و تخطيط، فله خالق عالم قادر.

و أمّا أنّ هذا الخالق الصانع هو اللّه الواجب الوجوب الأزلى الأبدى أم لا، و أنّ علمه بالنظام الأحسن هل هو ذاتى فعلى أو انفعالى تدريجى، و أنّ النظام الموجود هل هو أحسن نظام أو لا؟ فهى ممّا لا يتكفّل بإثباته هذا البرهان و لا أنّه فى رسالته و لا مقتضاه، بل لا بدّ فى هذا المورد من الاستناد إلى براهين أُخرى مثل برهان الإمكان و الوجوب، و الاستناد بقواعد عقليه بديهيه أو مبرهنه مذكوره فى كتب الفلسفه و الكلام، مثل أنّ علمه تعالى ذاتى فعلى و ليس بانفعالى تدريجى، و أنّ النظام الكيانى ناشئ عن النظام الربّانى و مطابق له، و ذلك النظام الربّانى العلمى أكمل نظام ممكن، إلى غير ذلك من الأُصول الفلسفيه.

ص: ٢٩

[الفصل الثالث] برهان الحدوث

اشاره

من البراهين الّتى يُستدلّ بها على إثبات وجود خالق الكون، برهان الحدوث، و هو المشهور عند المتكلمين و تقرير البرهان يتوقف على تعريف الحدوث و أقسامه أوّلا و إثبات حدوث العالم ثانياً فنقول:

تعريف الحدوث و أقسامه

الحدوث وصف للوجود باعتبار كونه مسبوقاً بالعدم و هو على قسمين:

الأوّل: الحدوث الزمانى و هو مسبوقيّه وجود الشىء بالعدم الزمانى كمسبوقيّه اليوم بالعدم فى أمس و مسبوقيّه حوادث اليوم بالعدم فى أمس.

و الثانى: الحدوث الذّاتى و هو مسبوقيّه وجود الشىء بالعدم فى ذاته، كجميع الموجودات الممكنه الّتى لها الوجود بعلّه خارجه من ذاتها، و ليس لها فى ماهيّتها و حدّ ذاتها إلّا العدم، هذا حاصل ما ذكروه فى تعريف الحدوث و تقسيمه إلى الزمانى و الذاتى و التفصيل يطلب من محلّه. (۱)

ثمّ إنّ مرجع الحدوث الذاتى إلى الإمكان الذاتى، فالاستدلال

۱- ۱) . لاحظ: بدايه الحكمه: المرحله ۹، الفصل ۳.

بالحدوث الذاتی راجع إلی برهان الإمكان و الوجوب، فلنركّز البرهان هنا علی الحدوث الزّمانی فنقول:

حدوث الحیاه فی عالم المادّه

أثبت العلم بوضوح أنّ هنـاک انتقالاً ـ حراریّاً مستمرّاً من الأجسام الحارّه إلی الأجسام البارده، و لا تتحقّق فی عالم الطبیعه عملیه طبیعیه معـاكسهً لـذلک، و معنی ذلـک أنّ الكون یتّجه إلی درجه تتساوی فیها جمیع الأجسام من حیث الحراره و عنـد ذلک لن تتحقّق عملیـات كیمیـائیه أو طبیعیّه، و یسـتنتج من ذلـک: أنّ الحیـاه فی عالم المادّه أمر حادث و لها بـدایه، إذ لو كانت موجوداً أزلیاً و بلا ابتداء لزم اسـتهلاک طاقات المادّه، و انضـباب ظاهره الحیاه المادّیه منذ زمن بعید. و إلی ما ذكرنا أشار «فرانک آلن» أستاذ علم الفیزیاء بقوله:

قانون «ترمودینامیا» أثبت أنّ العالم لا یزال یتّجه إلی نقطه تتساوی فیها درجه حراره جمیع الأجسام، و لا توجد هناک طاقه مؤثّره لعملیّه الحیاه، فلو لم یكن للعالم بـدایه و كان موجوداً من الأزل لزم أن یقضـی للحیاه أجلها منـذ أمـدٍ بعیدٍ، فالشّمس المشرقه و النجوم و الأرض الملیئه من الظواهر الحیویّه و عملیاتها أصدق شاهد علی أنّ العالم حدث فی زمان معیَّن، فلیس العالم إلّا مخلوقاً حادثاً. (۱)

ص: ۳۱

۱- ۱) . إثبات وجود خـدا (فارسـی) : ۲۱. یحتـوی الكتـاب علی مقالات من أربعین من المتمهرین فی العلـوم المختلفه، جمعها العـالم المسیحی «جـان كلور مونسـما». اصل الكتاب باللّغه الإنجلیزیه ترجمه الی الفارسـیه أحمـد آرام و قـد ترجم باللّغه العربیه تحت عنوان «اللّه یتجلّی فی عصر العلم».

تقریر برهان الحدوث

ممّـا تقـدّم تبیَّنت صغری برهـان الحـدوث و هی أنّ الحیـاه فی العالم المادّی حادث، فلیس بـذاتی له، (١) و لیُضمَّ إلیها الأصل البـدیهی العقلی و هو أنّ کلّ أمر غیر ذاتی معلَّل، کما أنّ کلّ حادث لا بدّ له من محدث و خالق، فما هو المحدث لحیاه الماده؟ إمّـا هی نفسـها أو غیرها؟ و لکنّ الفرض الأوّل باطل، لأنّ المفروض أنّها کانت قبل حـدوث الحیاه لها فاقـده لها، و فاقد الشـیء یستحیل أن یکون معطیاً له، فلا مناص من قبول الفرض الثانی، فهناک موجود آخر وراء عالم المادّه هو الموجد للمادّه و محدث الحیاه لها.

إلی هنـا تمّ دور الحـدوث الزمـانی فی البرهان، و أنتـج أنّ هناک موجوداً غیر مادّی، محـدثاً لهـذا العالم المادّی، و أمّا أنّ ذلک المحـدث هل هو ممکن أو واجب، و حادث أو قـدیم، فلا بـدّ لإثباته من اللجوء إلی برهان الإمکان و الوجوب و امتناع الـدور و التسلسل.

ص: ٣٢

١- ١) . إثبات الحـدوث الزمانی للعالم المادّی لا ینحصـر فیما ذکر فی المتن من طریق العلم التجریبی، بل هناک طریق أدقّ منه اکتشـفها الفیلسوف الإسـلامی العظیم صـدر المتـألهین قـدس سره علی ضوء ما أثبته من الحرکه الجوهریه للمادّه، قال فی رساله الحدوث بعد إثبات الحرکه الجوهریه: «قد علّمناک و هدیناک طریقاً عرشیاً لم یسبقنا أحد من المشهورین بهذه الصناعه النظریّه فی إثبات حدوث العالم الجسـمانی بجمیع ما فیه من السّـماوات و الأرضـین و ما بینهما حدوثاً زمانیاً تجدّدیاً..» -الرسائل، ۴٨ -و لشـیخنا الأسـتاذ، دام ظلّه، تحقیق جامع حول مسأله الحرکه الجوهریه و ما یترتب علیها من حدوث عالم المادّه، راجع کتاب «اللّه خالق الکون».

الإجابه عن شبهه رسل

إنّ لبرترند رسل (١) هاهنا شبهه يجب أن نجيب عنها و هى: انّه بعد الإشاره إلى قانون «ترموديناميا» و ما يترتب عليه من حدوث العالم المادّى، قال:

لا يصحّ أن يستنتج منه أنّ العالم مخلوق لخالق وراءه، لأنّ استنتاج وجود الخالق استنتاج علىّ و الاستنتاج العلىّ فى العلوم غير جائز إلّا إذا انطبقت عليه القوانين العلميه، و من المعلوم استحاله إجراء العمليّه التجريبيّه على خلقه العالم من العدم، ففرض كون العالم مخلوقاً لخالق محدث، ليس أولى من فرض حدوثه بلا علّه محدثه، فانّ الفرضين مشتركان فى نقض القوانين العلميّه المشهوده لنا. (٢)

و الجواب عنها: أنّ برهان الحدوث -كما عرفت -متشكّل من مقدّمتين، الأُولى: حدوث العالم، و هذا نتيجه واضحه من الأبحاث العلميه التجريبيّه، و الثانيه: الأصل العقلى البديهى، و ليس هذا مستفاداً من الأبحاث العلميه، بل هو خارج عن نطاق العلم التجريبى رأساً، فإن كان مراد رسل من تساوى فرض مخلوقيه العالم و فرض وجوده صدفهً أنّهما خارجتان عن نطاق

١- ١) . ١٩٢٠ - ١٨٧٢) llessurdnartreB م) فيلسوف و رياضى إنجليزىّ أصل الكتاب باللّغه الإنجليزيه ترجمه إلى الفارسيه سيّد حسن منصور.

٢- ٢) . جهان بينى علمى (فارسى): ١١۴.

العلوم التجريبيّه، فصحيح، لكنّهما غير متساويين عند العقل الصريح الّذى هو الحاكم الفريد فى أمثال هذه الأبحاث العقليه الخارجه عن نطاق العلوم التجريبيّه الحسيّه، فكأنّ رسل رفض العقل و البراهين العقليّه و حصر طريق الاستدلال على طريقه الحسّ و الاستقراء و التجربه، كما هو مختار جميع الفلاسفه الحسّيّين الأوروبيّين و غيرهم، و قد برهن على فساد هذا المبنى فى محلّه.

برهان الحدوث فى الكتاب و السنّه

إنّ فى الكتاب الكريم نصوصاً على حدوث الكون أرضا و سماءً و ما بينهما و ما فيهما. قال سبحانه: «أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَ لَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ وَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ » (١).

و قال سبحانه: «اللّهُ الَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمٰاوٰاتٍ وَ مِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ» (٢).

فصرّح فى الآيه الأولى بخلق كلّ شىء و فى الآيه الثانيه بخلق السماوات و الأرضين. و قد صرّح فى الآيه التاليه بخلق كل دابّه قال سبحانه:

«وَ اللّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ» (٣).

و قال فى حقّ الإنسان: «هَلْ أَتىٰ عَلَى الْإِنْسٰانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً» (۴).

١- ١) . الأنعام: ١٠١.

٢- ٢) . الطلاق: ١٢.

٣- ٣) . النور: ۴۵.

۴- ۴) . الدهر: ٢.

إلى غير ذلـك من الآيـات. و كـلّ مخلوق فهو حادث فى ذاته كما أنّ كلّ مخلوق مادّى حادث ذاتاً و زماناً. فالآيات الناظره إلى مخلوقيّه العالم المادّى ناظره إلى برهان الحدوث.

و الأحاديث المرويه عن العتره الطاهره عليهم السلام فى حدوث العالم كثيره نكتفى بذكر بعض منها:

١. قال الإمام على عليه السلام : «الحمد للّه الدالّ على وجوده بخلقه و بمحدث خلقه على أزليّته» (١).

٢. و قال عليه السلام : «الحمد للّه الدالّ على قدمه بحدوث خلقه، و بحدوث خلقه على وجوده» (٢).

٣. دخل رجل على الإمام على بن موسى الرضا عليه السلام و قال: يا ابن رسول اللّه، ما الدليل على حَدَث العالم؟ فقال عليه السلام : «أنت لم تكن ثمّ كنت، و قد علمت أنّك لم تكوّن نفسك و لا كوّنك من هو مثلك». (٣)

۴. دخل أبو شاكر الديصانى على الإمام الصادق عليه السلام و قال: «ما الدليل على حدوث العالم»؟ فدعا الإمام عليه السلام ببيضه فوضعها على راحته فقال: هذا حصن ملموم، داخله غرقئ رقيق لطيف به فضّه سائله و ذهبه مائعه، ثمّ تنفلق عن مثل الطاوس، أدخلها شىء ؟ فقال: لا.

قال عليه السلام : فهذا الدليل على حدوث العالم. (۴)

ص: ٣۵

١- ١) . نهج البلاغه: الخطبه ١۵٢.

٢- ٢) . نفس المصدر: الخطبه ١٨۵.

٣- ٣) . التوحيد: ٢٩٣، الباب ۴٢، الحديث ٣ .

۴- ۴) . نفس المصدر: ٢٩٢، الحديث ١ .

[الفصل الرابع] برهان الإمكان و الوجوب

اشاره

إنّ برهان الإمكان و الوجوب من أحكم البراهين على وجود الواجب الوجود بالـذّات و هو اللّه - عزّ اسـمه - و من هنا قد اكتفى به المتكلم البارع نصير الدين الطوسى فى سفره القيّم «تجريد الاعتقاد» و تقرير هذا البرهان يتوقّف على بيان أُمور:

الأمر الأوّل: تقسيم الموجود إلى الواجب و الممكن، و ذلك لأنّ الموجود إمّا أن يستدعى من صميم ذاته ضروره وجوده و لزوم تحقّقه فى الخارج، فهذا هو الواجب لذاته، و إمّا أن يكون متساوى النسبه إلى الوجود و العدم و لا يستدعى فى حدّ ذاته أحدهما أبداً، و هو الممكن لذاته، كأفراد الإنسان و غيره.

الأمر الثانى: كلّ ممكن يحتاج إلى علّه فى وجوده، و هذا من البديهيات الّتى لا يرتاب فيها ذو مُسكه، فإنّ العقل يحكم بالبداهه على أنّ ما لا يستدعى فى حدّ ذاته الوجود، يتوقف وجوده على أمر آخر و هو العلّه، و إلّا فوجوده ناش من ذاته، هذا خلف.

ص :۳۶

الأمر الثالث: الـدور ممتنع، و هو عباره عن كون الشـیء موجداً لثان و فی الوقت نفسه یکون الشـیء الثانی موجداً لذاک الشـیء الأوّل.

وجه امتناعه أنّ مقتضـی کون الأوّل علّه للثانی، تقدّمه علیه و تأخّر الثانی عنه، و مقتضـی کون الثانی علّه للأوّل تقدّم الثانی علیه، فینتج کون الشـیء الواحد، فی حاله واحده و بالنسبه إلی شیء واحد، متقدّماً و غیر متقدّم و متأخّراً و غیر متأخّر و هذا هو الجمع بین النقیضین.

إنّ امتناع الـدور وجـدانی و لتوضـیح الحال نأتی بمثال: إذا اتّفق صـدیقان علی إمضاء وثیقه و اشترط کلّ واحد منهما لإمضائها، إمضـاء الآـخر فتکون النتیجه توقّف إمضـاء کلٍّ علی إمضاء الآخر، و عنـد ذلک لن تکون تلک الورقه ممضاه إلی یوم القیامه، و هذا ممّا یدرکه الإنسان بالوجدان وراء درکه بالبرهان.

الأمر الرابع: التسـلسل محال، و هو عباره عن اجتماع سلسله من العلل و المعالیل الممکنه، مترتبه غیر متناهیه، و یکون الکلّ متَّسماً بوصف الإمکان، بأن یتوقف (أ) علی (ب) و (ب) علی (ج) و (ج) علی (د) و هکذا من دون أن تنتهی إلی علّه لیست بممکنه و لا معلوله.

و الدلیل علی اسـتحالته أنّ المعلولیّه وصف عامّ لکلّ جزء من أجزاء السلسـله، فعندئذ یطرح هذا السؤال نفسه: إذا کانت السلسله الهـائله معلوله، فمـا هی العلّه الّتی أخرجتهـا من کتم العـدم إلی عالم الوجود؟ و المفروض أنّه لیس هناک شـیء یکون علّه و لا یکون معلولاً، و الّا یلزم انقطاع السلسله

ص :۳۷

و توقّفها عند نقطه خاصّه، و هی الموجود الّذی قائم بنفسه و غیر محتاج إلی غیره و هو الواجب الوجود بالذات.

فإن قلت: إنّ کلّ معلول من السلسله متقوّم بالعلّه الّتی تتقدّمه و متعلّق بها، فالجزء الأوّل من آخر السلسله وجد بالجزء الثانی، و الثانی بالثالث، و هکذا إلی أجزاء و حلقاتٍ غیر متناهیه، و هذا المقدار من التعلّق یکفی لرفع الفقر و الحاجه.

قلت: المفروض أنّ کلّ جزء من أجزاء السلسلهُ متَّسم بوصف الإمکان و المعلولیه، و علی هذا فوصف العلّیّه له لیس بالأصاله و الاستقلال، فلیس لکلّ حلقه دور الإفاضه و الإیجاد بالاستقلال، فلا بدّ أن یکون هناک علّه وراء هذه السلسله ترفع فقرها و تکون سناداً لها.

و لتوضیح الحال نمثّل بمثال و هو أنّ کلّ واحده من هذه المعالیل بحکم فقرها الذاتی، بمنزله الصفر، فاجتماع هذه المعالیل بمنزله اجتماع الأصفار، و من المعلوم أنّ الصفر بإضافه أصفار متناهیه أو غیر متناهیه إلیه لا ینتج عدداً، بل یجب أن یکون إلی جانب هذه الأصفار عدد صحیح قائم بالذات حتّی یکون مصحّحاً لقراءه تلک الأصفار.

فقد خرجنا بهذه النتیجه و هی أنّ فرض علل و معالیل غیر متناهیه مستلزم لأحد أمرین: إمّا تحقّق المعلول بلا علّه، و إمّا عدم وجود شیء فی الخارج رأساً، و کلاهما بدیهی الاستحاله.

تقریر برهان الإمكان

إلی هنا تمّت المقدّمات الّتی یبتنی علیها برهان الإمكان، و إلیك نفس البرهان:

لا شكّ أنّ صفحه الوجود ملیئه بالموجودات الإمكانیه، بدلیل انّها توجد و تنعدم و تحدث و تفنی و یطرأ علیها التبدّل و التغیر، إلی غیر ذلك من الحالات الّتی هی آیات الإمكان و سمات الافتقار.

و أمر وجودها لا یخلو عن الفروض التالیه:

۱. لا علّه لوجودها، و هذا باطل بحكم المقدّمه الثانیه (كلّ ممكن یحتاج إلی علّه).

۲. البعض منها علّه لبعض آخر و بالعكس، و هو محال بمقتضی المقدّمه الثالثه (بطلان الدور).

۳. بعضها معلول لبعض آخر و ذلك البعض معلول لآخر من غیر أن ینتهی إلی علّه لیست بمعلول، و هو ممتنع بمقتضی المقدّمه الرابعه (استحاله التسلسل).

۴. وراء تلك الموجودات الإمكانیه علّه لیست بمعلوله بل یكون واجب الوجود لذاته و هو المطلوب.

فاتّضح أنّه لا یصحّ تفسیر النظام الكونی إلّا بالقول بانتهاء الممكنات

ص: ۳۹

إلى الواجب لـذاته القائم بنفسه، فهـذه الصوره هى الّتى يصـحّحها العقل و يعـدُّها خاليه عن الإشـكال، و أمّا الصور الباقيه، فكلّها تستلزم المحال، و المستلزم للمحال محال.

برهان الإمكان فى الذكر الحكيم

قد أُشير فى الذكر الحكيم إلى شـقوق برهان الإمكان، فإلى أنّ حقيقه الممكن حقيقه مفتقره لا تملك لنفسها وجوداً و تحقّقاً و لا أىّ شىء آخر أشار بقوله:

«يا أَيُّهَا النّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَراءُ إِلَى اللّهِ وَ اللّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (١).

و مثله قوله سبحانه: «وَ أَنَّهُ هُوَ أَغْنى وَ أَقْنى» (٢).

و قوله سبحانه: «وَ اللّهُ الْغَنِيُّ وَ أَنْتُمُ الْفُقَراءُ» (٣).

و إلى أنّ الممكن و منه الإنسـان لاـ يتحقّق بلاـ علّه، و لاـ تكون علّته نفسه، أشـار سـبحانه بقوله: «أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَـيْءٍ أَمْ هُمُ الْخالِقُونَ» (۴).

و إلى أنّ الممكن لا يصحّ أن يكون خالقاً لممكن آخر بالأصاله و الاستقلال و من دون الاستناد إلى خالق واجب أشار بقوله:

«أَمْ خَلَقُوا السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ بَلْ لا يُوقِنُونَ»

(۵)

.

ص: ۴۰

١- ١) . فاطر: ١۵.

٢- ٢) . النجم: ۴٨.

٣- ٣) . محمّد: ٣٨.

۴- ۴) . الطور: ٣۵.

۵- ۵) . الطور: ٣۶.

إجابه عن إشكال

قد استشكل على القول بانتهاء الممكنات إلى علّه أزليّه ليست بمعلول، بأنّه يستلزم تخصيص القاعده العقليه، فإنّ العقل يحكم بأنّ الشیء لا يتحقّق بلا علّه.

و الجواب: انّ القاعده العقليّه تختص بالموجودات الإمكانيه الّتی لا- تقتضی فی ذاتها وجوداً و لا عدماً، إذ الحاجه إلی العلّه، ليست من خصائص الموجود بما هو موجود، بل هی من خصائص الموجود الممكن، فإنّه حيث لا يقتضی فی حدِّ ذاته الوجود و لا العدم، لا بدَّ له من علّه توجده، و يجب انتهاء أمر الإيجاد إلی ما يكون الوجود عين ذاته و لا يحتاج إلی غيره، لما تقدّم من إقامه البرهان علی امتناع التسلسل، فالاشتباه نشأ من الغفله عن وجه الحاجه إلی العلّه و هو الإمكان لا الوجود.

ص :۴۱

الباب الثانی:فی التوحید و مراحله

اشاره

یحتلّ التوحید المکانه العلیا فی الشرائع السماویه، فکان أوّل کلمه فی تبلیغ الرسل الدعوه إلی التوحید و رفض الثنویه و الشرک، یقول سبحانه:

«وَ لَقَدْ بَعَثْنا فِی کُلِّ أُمَّهٍ رَسُولاً أَنِ اعْبُدُوا اللّهَ وَ اجْتَنِبُوا الطّاغُوتَ فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَی اللّهُ وَ مِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَیْهِ الضَّلالَهُ فَسِیرُوا فِی الْأَرْضِ فَانْظُرُوا کَیْفَ کانَ عاقِبَهُ الْمُکَذِّبِینَ» (النحل: ۳۶).

و لأجل ذلک یجب علی الإلهی الترکیز علی مسأله التوحید أکثر من غیرها، و استیفاء الکلام فیه موقوف علی البحث حول أهمّ مراحل التوحید، و هی:

۱. التوحید فی الذات؛

۲. التوحید فی الصفات؛

۳. التوحید فی الخالقیه؛

۴. التوحید فی الربوبیه؛

۵. التوحید فی العباده.

و إلیک دراسه المواضیع المتقدّمه:

ص :۴۳

الفصل الأوّل:التوحيد فی الذات

اشاره

یعنی بالتوحید فی الذات أمران: الأوّل أنّ ذاته سبحانه بسیط لا جزء له، و الثانی أنّ ذاته تعالی متفرِّد لیس له مثل و لا نظیر، و قد یعبَّر عن الأوّل بأحدیّه الذات و عن الثانی بواحدیّته. و فی سوره التوحید إشاره إلی هذین المعنیین، فقوله تعالی: «قُلْ هُوَ اللّهُ أَحَدٌ» إشاره إلی المعنی الأوّل و قوله تعالی: «وَ لَمْ یَکُنْ لَهُ کُفُواً أَحَدٌ» إشاره إلی المعنی الثانی.

البرهان علی بساطه ذاته تعالی

اعلم أنّ الترکیب علی أقسام:

١. الترکیب من الأجزاء العقلیه فقط کالجنس و الفصل.

٢. الترکیب منها و من الأجزاء الخارجیه کالمادّه و الصوره و الأجزاء العنصریه.

٣. الترکیب من الأجزاء المقداریه کأجزاء الخط و السطح.

و المدّعی أنّ ذاته تعالی بسیط لیس بمرکب من الأجزاء مطلقاً.

و الدليل على أنّه ليس مركّباً من الأجزاء الخارجيه و المقداريّه أنّه سبحانه منزّه عن الجسم و المادّه كما سيوافيك البحث عنه فى الصفات السلبيه.

و البرهان على عدم كونه مركّباً من الأجزاء العقليه هو أنّ واجب الوجود بالذات لا ماهيه له، و ما لا ماهيه له ليس له الأجزاء العقليّه الّتى هى الجنس و الفصل (١).

و الوجه فى انتفاء الماهيّه عنه تعالى بهذا المعنى هو أنّ الماهيّه من حيث هى هى، مع قطع النظر عن غيرها، متساويه النسبه إلى الوجود و العدم، فكلّ ماهيّه من حيث هى، تكون ممكنه، فما ليس بممكن، لا ماهيّه له و اللّه تعالى بما أنّه واجب الوجود بالذات، لا يكون ممكناً بالذات فلا ماهيّه له.

دلائل وحدانيّته:

أ. التعدّد يستلزم التركيب

لو كان هناك واجب وجود آخر لتشارك الواجبان فى كونهما واجبى الوجود، فلا بدّ من تميّز أحدهما عن الآخر بشىء وراء ذلك الأمر المشترك، و ذلك يستلزم تركب كلّ منهما من شيئين: أحدهما يرجع إلى ما به الاشتراك،

١- ١) . انّ الماهيه تطلق على معنيين: أحدهما ما يقال فى جواب «ما» الحقيقيه و يعبَّر عنها بالذات و الحقيقه أيضاً، و ثانيهما ما يكون به الشىء هو هو بالفعل، أى الهويّه، و المراد من نفى الماهيه عنه سبحانه هو المعنى الأوّل.

و الآخر إلى ما به الامتياز، و قد عرفت انّ واجب الوجود بالذات بسيط ليس مركّباً لا من الأجزاء العقليه و لا الخارجيه.

ب. صرف الوجود لا يتثنّى و لا يتكرّر

قد تبيّن أنّ واجب الوجود بالذات لا ـ ماهيّه له، فهو صرف الوجود، و لا ـ يخلط وجوده نقص و فقدان، و من الواضح أنّ كلّ حقيقه من الحقائق إذا تجرّدت عن أىّ خليط و صارت صرف الشيء ، لا يمكن أن تتثنّى و تتعدّد.

و على هذا، فإذا كان سبحانه -بحكم أنّه لا ماهيّه له -وجوداً صرفاً، لا يتطرّق إليه التعدّد، ينتج أنّه تعالى واحد لا ثانى له و لا نظير و هو المطلوب.

التوحيد الذاتى فى القرآن و الحديث

إنّ القرآن الكريم عند ما يصف اللّه تعالى بالوحدانيه، يصفه ب«القهّاريّه» و يقول:

«هُوَ اللّهُ الْواحِدُ الْقَهّارُ» (۱)

و بهذا المضمون آيات متعدّده أُخرى فى الكتاب المجيد، و ما ذلك إلّا لأنّ الموجود المحدود المتناهى مقهور للحدود و القيود الحاكمه عليه، فإذا كان قاهراً من كل الجهات لم تتحكّم فيه الحدود، فاللّامحدوديه تلازم وصف القاهريه.

۱- ۱) . الزمر: ۴.

و من هنا يتضح أنّ وحدته تعالى ليست وحده عدديه و لا مفهوميه، قال العلّامه الطباطبائى قدس سره :

إنّ كلًا من الوحده العدديه كالفرد الواحد من النوع، و الوحده النوعيه كالإنسان الّذى هو نوع واحد فى مقابل الانواع الكثيره، مقهور بالحدّ الّذى يميّز الفرد عن الآخر و النوع عن مثله، فإذا كان تعالى لا يقهره شىء و هو القاهر فوق كل شىء ، فليس بمحدود فى شىء ، فهو موجود لا يشوبه عدم، و حقّ لا يعرضه باطل، فللّه من كلّ كمال محضه (١).

ثمّ إنّ إمام الموحّدين عليّاً عليه السلام عند ما سئل عن وحدانيّته تعالى، ذكر للوحده أربعه معان، اثنان منها لا يليقان بساحته تعالى و اثنان منها ثابتان له.

أمّا اللّذان لا يليقان بساحته تعالى، فهما: الوحده العدديه و الوحده المفهوميه حيث قال:

«فأمّا اللّذان لا يجوزان عليه، فقول القائل واحد يقصد به باب الأعداد، فهذا ما لا يجوز، لأنّ ما لا ثانى له لا يدخل فى باب الاعداد، أ ما ترى انّه كفر من قال إنّه ثالث ثلاثه، و قول القائل هو واحد من الناس يريد به النوع من الجنس، فهذا ما لا يجوز، لأنّه تشبيه و جلّ ربُّنا و تعالى عن ذلك».

١- ١) . الميزان: ۶ / ٨٨ - ٨٩ بتلخيص.

و أمّا اللذان ثابتان له تعالى، فهما: بساطه ذاته، و عدم المثل و النظير له، حيث قال:

«و أمّا الوجهان اللّذان يثبتان فيه، فقول القائل: هو واحد ليس له فى الأشياء شبه... و أنّه عزّ و جلّ أحدىّ المعنى...لا ينقسم فى وجود و لا عقل و لا وهم...» (۱).

نظريّه التثليث عند النصارى

إنّ كلمات المسيحيين فى كتبهم الكلاميّه تحكى عن أنّ الاعتقاد بالتثليث من المسائل الأساسيه الّتى تبتنى عليها عقيدتهم، و لا مناص لأىّ مسيحى من الاعتقاد به، و فى عين الوقت يعتبرون أنفسهم موحّدين غير مشركين، و أنّ الإله فى عين كونه واحداً ثلاثه و مع كونه ثلاثه واحد أيضاً.

و أقصى ما عندهم فى تفسير الجمع بين هذين النقيضين هو أنّ عقيده التثليث عقيده تعبّديّه محضه و لا سبيل إلى نفيها و إثباتها إلّا الوحى، فإنّها فوق التجربيات الحسيّه و الإدراكات العقليّه المحدوده للإنسان.

نقد هذه النظريّه

و يلاحظ عليه أنّ عقيده التثليث بالتفسير المتقدّم مشتمله على التناقض الصريح، إذ من جانب يعرّفون كلّ واحد من الآلهه الثلاثه بأنّه متشخّص و متميّز عن البقيه، و فى الوقت نفسه يعتبرون الجميع واحداً

۱- ۱) . التوحيد للصدوق: الباب ۳، الحديث ۳.

حقیقه لا مجازاً، أ فیمکن الاعتقاد بشیء یضادّ بداهه العقل، ثمّ إسناده إلی ساحه الوحی الإلهی؟

و أیضاً نقول: ما هو مقصودکم من الآلهه الثلاثه الّتی تتشکّل منها الطبیعه الإلهیه الواحده، فإنّ لها صورتین لا تناسب واحده منهما ساحته سبحانه:

۱. أن یکون لکلّ واحد من هذه الآلهه الثلاثه وجوداً مستقلّاً عن الآخر بحیث یظهر کلّ واحد منها فی تشخّص و وجود خاص، و یکون لکلّ واحد من هذه الأقانیم أصل مستقلّ و شخصیّه خاصّه ممیّزه عمّا سواها.

لکن هذا هو الاعتقاد بتعدّد الإله الواجب بذاته، و قد وافتک أدلّه وحدانیته تعالی.

۲. أن تکون الأقانیم الثلاثه موجوده بوجود واحد، فیکون الإله هو المرکّب من هذه الأُمور الثلاثه، و هذا هو القول بترکّب ذات الواجب، و قد عرفت بساطه ذاته تعالی. (۱)

۱- ۱) . فإن قلت: إنّ هاهنا تفسیراً آخر للتثلیث و هو أنّ الحقیقه الواحده الإلهیه تتجلّی فی أقانیم ثلاثه. قلت: تجلّی تلک الحقیقه فیها لا یخلو عن وجهین: الأوّل، أن تصیر بذلک ثلاث ذوات کلّ منها واجده لکمال الحقیقه الإلهیه، و هذا ینافی التوحید الذاتی. و الثانی أن تکون الذات الواجده لکمال الأُلوهیه واحده و لها تجلّیات صفاتیه و أفعالیه و منها المسیح و روح القدس، و هذا و إن کان صحیحاً إلّا أنّه لیس من التثلیث الّذی یتبنّاه المسیحیون فی شیء .

تسرّب خرافه التثليث إلى النصرانيه

إنّ التاريخ البشرى يرينا أنّه طالما عمد بعض أتباع الأنبياء -بعد وفاه الأنبياء أو خلال غيابهم - إلى الشرك و الوثنيه، تحت تأثير المضلّين؛ إنّ عباده بنى اسرائيل للعجل فى غياب موسى عليه السلام أظهر نموذج لما ذكرناه و هو ممّا أثبته القرآن و التاريخ، و على هذا فلا عجب إذا رأينا تسرُّب خرافه التثليث إلى العقيده النصرانيه بعد ذهاب السيد المسيح عليه السلام و غيابه عن أتباعه.

إنّ القرآن الكريم يصرّح بأنّ التثليث دخل النصرانيه بعد رفع المسيح، من العقائد الخرافيه السابقه عليها، حيث يقول تعالى:

«وَ قَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِؤُنَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ» (۱)

لقد أثبتت الأبحاث التاريخيه انّ هذا التثليث كان فى الديانه البرهمانيه و الهندوكيه قبل ميلاد السيّد المسيح بمئات السنين، فقد تجلّى الربّ الأزلى الأبدى لديهم فى ثلاثه مظاهر و آلهه:

۱. براهما (الخالق).

۲. فيشنو (الواقى).

۳. سيفا (الهادم).

۱- ۱) . التوبه: ۳۰.

و بذلک یظهر قوّه ما ذکره الفیلسوف الفرنسی «غستاف لوبون» قال:

لقد واصلت المسیحیه تطوّرها فی القرون الخمسه الأولی من حیاتها، مع أخذ ما تیسّر من المفاهیم الفلسفیه و الدینیه الیونانیه و الشرقیه، و هکذا أصبحت خلیطاً من المعتقدات المصریه و الإیرانیه الّتی انتشرت فی المناطق الأُوروبیّه حوالی القرن الأوّل المیلادی فاعتنق الناس تثلیثاً جدیداً مکوّناً من الأب و الابن و روح القدس، مکان التثلیث القدیم المکوّن من «نروبی تر » و «وزنون» و «نرو». (۱)

ص :۵۲

۱- ۱) . قصه الحضاره، ویل دورانت: ۳ / ۷۷۰.

الفصل الثانی:التوحید فی الصفات

اختلف الإلهیون فی کیفیه إجراء صفات اللّه الذاتیه علیه سبحانه علی قولین:

الأوّل: عینیه الصفات مع الذات، و هذا ما تبنّته أئمه أهل البیت علیهم السلام و اختاره الحکماء الإلهیون و علیه جمهور المتکلّمین من الإمامیه و المعتزله و غیرهما.

و الثانی: زیادتها علی الذات و هو مختار المشبِّهه من أصحاب الصفات و الأشاعره، قال الشیخ المفید فی هذا المجال:

إنّ اللّه عزّ و جلّ اسمه حیّ لنفسه لا ـ بحیاه، و انّه قادر لنفسه و عالم لنفسه لا ـ بمعنی کما ذهب إلیه المشبِّهه من اصحاب الصفات... و هذا مذهب الإمامیه کافّه و المعتزله إلّا من سمّیناه (۱) و أکثر المرجئه و جمهور الزیدیه و جماعه من اصحاب الحدیث و المحکِّمه. (۲)

۱- ۱) . المراد أبو هاشم الجبّائی.

۲- ۲) . أوائل المقالات: ۵۶.

قوله: «لا بحیاه» یعنی حیاه زائده علی الذات، و قوله: «لا بمعنی» أی صفه زائده کالعلم و القدره.

إذا عرفت ذلک فاعلم: أنّ الصحیح هو القول بالعینیه، فإنّ القول بالزیاده یستلزم افتقاره سبحانه فی العلم بالأشیاء و خلقه إیّاها إلی أمور خارجه عن ذاته، فهو یعلم بعلم هو سوی ذاته، و یخلق بقدره هی خارجه عن حقیقته و هکذا، و الواجب بالذات منزّه عن الاحتیاج إلی غیر ذاته، و الأشاعره و إن کانوا قائلین بأزلیّه الصفات مع زیادتها علی الذات، لکنّ الأزلیه لا ترفع الفقر و الحاجه عنه، لأنّ الملازمه غیر العینیه. ثمّ إن زیاده الصفات علی الذات تستلزم الاثنینیه و الترکیب، قال الامام علی علیه السلام :

«و کمال الإخلاص له نفی الصفات عنه، لشهاده کلّ صفه انّها غیر الموصوف، و شهاده کلّ موصوف انّه غیر الصفه، فمن وصف اللّه سبحانه فقد قرنه و من قرنه فقد ثنّاه، و من ثنّاه فقد جزّأه، و من جزّأه فقد جهله». (۱)

فإن قلت: لا شکّ أنّ للّه تعالی صفات و أسماء مختلفه أُنهیت فی الحدیث النبوی المعروف إلی تسع و تسعین (۲)، فکیف یجتمع ذلک مع القول بالعینیّه و وحده الذات و الصفات؟

قلت: کثره الأسماء و الصفات راجعه إلی عالم المفهوم، مع أنّ العینیه

ص: ۵۴

۱- ۱) . نهج البلاغه: الخطبه الأولی.

۲- ۲) . التوحید للصدوق: الباب ۲۹، الحدیث ۸.

ناظره إلی مقام الواقع العینی، و لا یمتنع کون الشیء علی درجه من الکمال یکون فیها کلّه علماً و قدره و حیاه و مع ذلک فینتزع منه باعتبارات مختلفه صفات متعدّده متکثّره، و هذا کما أنّ الإنسان الخارجی مثلا بتمام وجوده مخلوق للّه سبحانه، و معلوم له و مقدور له، من دون أن یخصّ جزء منه بکونه معلوماً و جزء آخر بکونه مخلوقاً أو مقدوراً، بل کلّه معلوم و کلّه مخلوق، و کلّه مقدور.

ثمّ إنّ الشیخ الأشعری استدلّ علی نظریه الزیاده بأنّه یستحیل أن یکون العلم عالماً، أو العالم علماً، و من المعلوم انّ اللّه عالم، و من قال: إنّ علمه نفس ذاته لا یصحّ له أن یقول إنّه عالم، فتعیّن أن یکون عالماً بعلم یستحیل أن یکون هو نفسه. (۱)

یلاحظ علیه: أنّ الحکم باستحاله اتحاد العلم و العالم و عینیتهما مأخوذ عمّا نعرفه فی الإنسان و نحوه من الموجودات الممکنه فی ذاتها و لا شکّ فی مغایره الذات و الصفه فی هذا المجال، و لکن لا تصحّ تسریته إلی الواجب الوجود بالذات، فإذا قام البرهان علی العینیه هنا، فلا استحاله فی کون العلم عالماً و بالعکس.

و هناک ادلّه أخری للأشاعره علی إثبات نظریّتهم، و الکلّ مخدوشه کما اعترف بذلک صاحب المواقف. (۲)

ثمّ إنّ المشهور أنّ المعتزله نافون للصفات مطلقاً و قائلون بنیابه الذات

۱- ۱) . اللمع: ۳۰، باختصار.

۲- ۲) . راجع: شرح المواقف: ۸ / ۴۵ - ۴۷.

عن الصـفات، و لكنّه لا أصل له، فالمنفى عنـدهم هو الصـفات الزائـده الأزليه، لا أصل الصـفات فهم قائلون بالعينيه كالإماميه، و يدلّ على ذلك كلام الشيخ المفيد الآنف الذكر، نعم يظهر القول بالنيابه من عبّاد بن سليمان و أبى على الجبّائى. (۱)

ص: ۵۶

۱- ۱) . للوقوف على آرائهم فى هذا المجال راجع «بحوث فى الملل و النحل» لشيخنا الأُستاذ السبحانى - دام ظلّه - : ۳ / ۲۷۱ - ۲۷۹.

الفصل الثالث:التوحيد فی الخالقیه

اشاره

إنّ العقـل یـدلّ بوضوح علی أنّه لیس فی الکون خالق أصـیل إلّا اللّه سـبحانه، و أنّ الموجودات الإمکانیه مخلوقه للّه تعالی، و ما یتبعها من الأفعال و الآثار، حتی الإنسان و ما یصـدر منه، مسـتنده إلیه سـبحانه بلا مجاز و شائبه عنایه، غایه الأمر أنّ ما فی الکون مخلوق له إمّا بالمباشره أو بالتسبیب.

و ذلک لما عرفت من أنّه سـبحانه هو الواجب الغنی، و غیره ممکن بالذات، و لا یعقل أن یکون الممکن غنیاً فی ذاته و فعله عن الواجب، فکما أنّ ذاته قائمه باللّه سـبحانه، فهکـذا فعله، و هذا ما یعبّر عنه بالتوحید فی الخالقیه. و من عرف الممکن حقّ المعرفه و انّه الفقیر الفاقد لکلّ شیء فی حدّ ذاته، یعد المسأله بدیهیّه.

هـذا ما لـدی العقل، و أمّا النقل فقد تضافرت النصوص القرآنیه علی أنّ اللّه سـبحانه هو الخالق، و لا خالق سواه. و إلیک نماذج من الآیات الوارده فی هذا المجال:

«قُلِ اللّهُ خالِقُ کُلِّ شَیْءٍ وَ هُوَ الْواحِدُ الْقَهّارُ» (۱).

۱- ۱) . الرعد: ۱۶.

«اللّهُ خالِقُ كُلِّ شَیْءٍ وَ هُوَ عَلی کُلِّ شَیْءٍ وَکِیلٌ » (۱).

«ذلِکُمُ اللّهُ رَبُّکُمْ خالِقُ کُلِّ شَیْءٍ لا إِلهَ إِلاّ هُوَ» (۲).

«أَنّی یَکُونُ لَهُ وَلَدٌ وَ لَمْ تَکُنْ لَهُ صاحِبَهٌ وَ خَلَقَ کُلَّ شَیْءٍ » (۳).

«یا أَیُّهَا النّاسُ اذْکُرُوا نِعْمَتَ اللّهِ عَلَیْکُمْ هَلْ مِنْ خالِقٍ غَیْرُ اللّهِ» (۴).

إلی غیر ذلک من الآیات القرآنیّه الدالّه علی ذلک.

موقف القرآن الکریم تجاه قانون العلّیه

إنّ الامعان فی الآیات الکریمه یدفع الإنسان إلی القول بأنّ الکتاب العزیز یعترف بأنّ النظام الإمکانی نظام الأسباب و المسبّبات، فإنّ المتأمّل فی الذکر الحکیم لا یشکّ فی أنّه کثیراً ما یسند آثاراً إلی الموضوعات الخارجیه و الأشیاء الواقعه فی دار الماده، کالسماء و کواکبها و نجومها، و الأرض و جبالها و بحارها و براریها و عناصرها و معادنها، و السحاب و الرعد و البرق و الصواعق و الماء و الأعشاب و الأشجار و الحیوان و الإنسان، إلی غیر ذلک من الموضوعات الوارده فی القرآن الکریم، فمن أنکر إسناد القرآن آثار تلک الأشیاء إلی أنفسها فإنّما أنکره بلسانه و قلبه مطمئن بخلافه، و إلیک ذکر نماذج من الآیات الوارده فی هذا المجال:

۱. «وَ أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَراتِ رِزْقاً لَکُمْ». (۵)

ص: ۵۸

۱- ۱) . الزمر: ۶۲.

۲- ۲) . المؤمن: ۶۲.

۳- ۳) . الأنعام: ۱۰۱.

۴- ۴) . فاطر: ۳.

۵- ۵) . البقره: ۲۲.

فقد صرّح فی هذه الآیه بتأثیر الماء فی تکوّن الثمرات و النباتات، فإنّ الباء فی قوله: «بِهِ» بمعنی السببیه، و نظیرها الآیه: ۲۷ من سوره السجده و الآیه: ۴ من سوره الرعد، و غیرها من الآیات.

۲. «اللّهُ الَّذِی یُرْسِلُ الرِّیاحَ فَتُثِیرُ سَحاباً فَیَبْسُطُهُ فِی السَّماءِ کَیْفَ یَشاءُ». (۱)

فقوله سبحانه: «فَتُثِیرُ سَحاباً» صریح فی أنّ الریاح تحرّک السحاب و تسوقها من جانب إلی جانب، فالریاح اسباب و علل تکوینیه لحرکه السحاب و بسطها فی السماء.

۳. «وَ تَرَی الْأَرْضَ هامِدَهً فَإِذا أَنْزَلْنا عَلَیْهَا الْماءَ اهْتَزَّتْ وَ رَبَتْ وَ أَنْبَتَتْ مِنْ کُلِّ زَوْجٍ بَهِیجٍ» (۲).

فالآیه تصرّح بتأثیر الماء فی اهتزاز الأرض و ربوتها، ثمّ تصرّح بإنبات الأرض من کلّ زوج بهیج.

۴. «مَثَلُ الَّذِینَ یُنْفِقُونَ أَمْوالَهُمْ فِی سَبِیلِ اللّهِ کَمَثَلِ حَبَّهٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنابِلَ» (۳).

فالآیه تسند إنبات السنابل السبع إلی الحبّه.

ثمّ إنّ هناک أفعالاً أسندها القرآن إلی الإنسان لا تقوم إلّا به، و لا یصحّ إسنادها إلی اللّه سبحانه بحدودها و بلا واسطه کأکله و شربه و مشیه و قعوده

۱- ۱) . الروم: ۴۸.

۲- ۲) . الحج: ۵.

۳- ۳) . البقره: ۲۶۱.

و نكاحه و نموّه و فهمه و شعوره و سروره و صلاته و صيامه، فهذه أفعال قائمه بالإنسان مستنده إليه، فهو الّذى يأكل و يشرب و ينمو و يفهم.

فالقرآن يعدّ الإنسان فاعلا لهذه الأفعال و علّه لها.

كما أنّ فى القرآن آيات مشتمله على الأوامر و النواهى الإلهيه، و تدلّ على مجازاته على تلك الأوامر و النواهى، فلو لم يكن للإنسان دور فى ذلك المجال و تأثير فى الطاعه و العصيان فما هى الغايه من الأمر و النهى و ما معنى الجزاء و العقوبه؟

التفسير الصحيح للتوحيد فى الخالقيه

إنّ المقصود من حصر الخالقيه بالله تعالى هو الخالقيه على سبيل الاستقلال و بالذات، و أمّا الخالقيه المأذونه من جانبه تعالى فهى لا تنافى التوحيد فى الخالقيه. كما انّ المراد من السببيه الإمكانيه (اعم من الطبيعيه و غيرها) ليست فى عرض السببيه الإلهيه، بل المقصود انّ هناك نظاماً ثابتاً فى عالم الكون تجرى عليه الآثار الطبيعيه و الأفعال البشريه، فلكلّ شىء أثر تكوينى خاصّ، كما أنّ لكلّ أثر و فعل مبدأ فاعلياً خاصّاً، فليس كلّ فاعل مبدأً لكل فعل، كما ليس كلّ فعل و أثر صادراً من كل مبدأ فاعلى، كل ذلك بإذن منه سبحانه، فهو الّذى أعطى السببيّه للنار كما أعطى لها الوجود، فهى تؤثّر بإذن و تقدير منه سبحانه، هذا هو قانون العليّه العامّ الجارى فى النظام الكونى الّذى يؤيّده الحسّ و التجربه و تبتنى عليه حياه الإنسان فى ناحيه العلم و العمل.

و بهذا البيان يرتفع التنافى البدئى بين طائفتين من الآيات القرآنيه؛

ص: ۶۰

الطائفه الدالّه على حصر الخالقيه باللّه تعالى، و الطائفه الدالّه على صحّه قانون العلّيه و المعلوليه و استناد الآثار إلى مبادئها القريبه، و الشاهد على صحّه هذا الجمع، لفيف من الآيات و هى الّتى تسند الآثار إلى أسباب كونيه خاصه و فى عين الوقت تسندها إلى اللّه سبحانه، و كذلك تسند بعض الأفعال إلى الإنسان أو غيره من ذوى العلم و الشعور، و فى الوقت نفسه تسند نفس تلك الأفعال إلى مشيّته سبحانه، و إليك فيما يلى نماذج من هذه الطائفه:

۱. انّ القرآن الكريم أسند حركه السحاب إلى الرياح و قال: «اللّهُ الَّذِى يُرْسِلُ الرِّيٰاحَ فَتُثِيرُ سَحٰاباً» (۱) .

كما أسندها إلى اللّه تعالى و قال: «أَ لَمْ تَرَ أَنَّ اللّهَ يُزْجِى سَحٰاباً ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُ ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكٰاماً» (۲).

۲. القرآن يسند الإنبات تاره إلى الحبّه و يقول:

«أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنٰابِلَ» (۳) و أخرى إلى اللّه تعالى و يقول: «وَ أَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمٰاءِ مٰاءً فَأَنْبَتْنٰا بِهِ حَدٰائِقَ ذٰاتَ بَهْجَهٍ» (۴) .

۳.انّه تعالى نسب توفّى الموتى إلى الملائكه تاره و إلى نفسه أُخرى فقال: «حَتّٰى إِذٰا جٰاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنٰا» (۵) و قال: «اللّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهٰا» (۶).

۱- ۱) . الروم: ۴۸.

۲- ۲) . النور: ۴۳.

۳- ۳) . البقره: ۲۶۱.

۴- ۴) . النمل: ۶۰.

۵- ۵) . الأنعام: ۶۱.

۶- ۶) . الزمر: ۴۲.

۴. انّ الذکر الحکیم یصفه سبحانه بأنّه الکاتب لأعمال عباده و یقول: «وَ اللّهُ یَکْتُبُ ما یُبَیِّتُونَ» (۱).

و لکن فی الوقت نفسه ینسب الکتابه إلی رسله و یقول: «بَلی وَ رُسُلُنا لَدَیْهِمْ یَکْتُبُونَ» (۲).

۵. لا شکّ إنّ التدبیر کالخلقه منحصر فی اللّه تعالی، و القرآن یأخذ من المشرکین الاعتراف بذلک و یقول: «وَ مَنْ یُدَبِّرُ الْأَمْرَ فَسَیَقُولُونَ اللّهُ» (۳) و -مع ذلک -یصرّح بمدبّریّه غیر اللّه سبحانه حیث یقول: «فَالْمُدَبِّراتِ أَمْراً» (۴).

۶. إنّ القرآن یشیر إلی کلتا النسبتین (أی نسبه الفعل إلی اللّه سبحانه و إلی الإنسان) فی جمله و یقول: «وَ ما رَمَیْتَ إِذْ رَمَیْتَ وَ لکِنَّ اللّهَ رَمی» (۵).

فهو یصف النبیّ الأعظم صلی الله علیه و آله بالرمی و ینسبه إلیه حقیقه و یقول: «إِذْ رَمَیْتَ» ، و مع ذلک یسلبه عنه و یری أنّه سبحانه الرامی الحقیقی.

هذه المجموعه من الآیات ترشدک إلی النظریّه الحقّه فی تفسیر التوحید فی الخالقیه و هو -کما تقدّم - أنّ الخالقیه علی وجه الاستقلال منحصره فیه سبحانه، و غیره من الأسباب الکونیه و الفواعل الشاعره إنما

۱- ۱) . النساء: ۸۱.

۲- ۲) . الزخرف: ۸۰.

۳- ۳) . یونس: ۳۱.

۴- ۴) . النازعات: ۵.

۵- ۵) . الأنفال: ۱۷.

تكون مؤثرات و فواعل بإذنه تعالى و مشيَّته، و ليست سببيّتها و فاعليّتها فى عرض فاعليته تعالى، بل فى طولها.

الإجابه عن شبهات

قد عرفت أنّ خالقيّته تعالى عامّه لجميع الأشياء و الحوادث، و كلّ ما فى صفحه الوجود يستند إليه سبحانه، و عندئذ تطرح إشكالات أو شبهات يجب على المتكلم الإجابه عنها، و هى:

أ. شبهه الثنويّه فى خلق الشرور؛

ب. شبهه استناد القبائح إلى اللّه تعالى؛

ج. شبهه الجبر فى الأفعال الإراديه.

أ. الثنويه و شبهه الشرور

نسب إلى الثنويه القول بتعدّد الخالق، و استدلّوا عليه بما يشاهد فى عالم المادّه من الشرور و البلايا، قالوا: إنّ الشر يقابل الخير، فلا يصحّ استنادهما إلى مبدأ واحد، فزعموا أنّ هناك مبدأين: أحدهما: مبدأ الخيرات، و ثانيهما: مبدأ الشرور.

و الجواب عنه بوجهين:

١. الشرّ أمر قياسى

إذا كانت هناك ظاهره ليست لها صله وثيقه بحياه الإنسان، أو لا تؤدّى

صلتها بها إلى اختلال فى حياته فلا تتصف بالشرّ و البلاء، إنما تتّصف بصفه الشرّيه إذا أوجبت نحو اختلال فى حياه الإنسان بحيث يوجب هلاكه نفسه أو ما يتعلّق به أو يتضرّر به بوجه.

و من المعلوم أنّ هذه النسبه و الإضافه متأخّره عن وجود ذلك الموجود أو تلك الحادثه، فلو تحقّقت الظاهره و قطع النظر عن المقايسه و الإضافه لا يتّصف إلّا بالخير، بمعنى أنّ وجود كلّ شيء يلائم ذاته، و إنما يأتى حديث الشرّ إذا كانت هناك مقايسه إلى موجود آخر، إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ ما يستند إلى الجاعل اوّلاً و بالذات، هو وجوده النفسى، و المفروض أنّ وجود كلّ من المقيس و المقيس إليه، لا- يتّصفان بالشرّ و البلاء، بل بالخير و الكمال، و أمّا الوجود الإضافى المنتزع من مقايسه إحدى الظاهرتين مع الأخرى فليس أمراً واقعياً محتاجاً إلى مبدأ يحقّقها. (۱)

۲. الشرّ عدمى

هناك تحليل آخر للشبهه و هو ما نقل عن أفلاطون و حاصله: أنّ ما يسمّى بالشرّ من الحوادث و الوقائع يرجع عند التحليل إلى العدم، فالّذى

۱- ۱) . و إلى ما ذكرنا أشار الحكيم السبزوارى بقوله: «كلّ وجود و لو كان إمكانياً خير بذاته و خير بمقايسته إلى غيره، و هذه المقايسه قسمان: أحدهما مقايسته إلى علّته، فإنّ كلّ معلول ملائم لعلّته المقتضيه إيّاه، و ثانيهما مقايسته إلى ما فى عرضه ممّا ينتفع به، و فى هذه المقايسه الثانيه يقتحم شرٌّ ما فى بعض الأشياء الكائنه الفاسده فى أوقات قليله». شرح المنظومه: المقصد ۳، الفريده ۱، غرر فى دفع شبهه الثنويه.

یسمّی بالشرّ عند وقوع القتل لیس إلّا انقطاع حیاه البدن الناشئ عن قطع علاقه النفس عن البدن، و ما یسمّی بالشر عند وقوع المرض لیس إلّا الاختلال الواقع فی أجهزه البدن و زوال ما کان موجودا له عند الصحّه من التعادل الطبیعی فی الأعضاء و الأجهزه البدنیّه.

و کذلک سائر الحوادث الّتی تتّصف بالبلیّه و الشرّیه.

و من المعلوم أنّ الّذی یحتاج إلی الفاعل المفیض هو الوجود، و أما العدم فلیس له حظّ من الواقعیه حتی یحتاج إلی المبدأ الجاعل. و إلی هذا أشار الحکیم السبزواری فی منظومه حکمته: و الشّرّ أعدام فکم قد ضلّ من یقول بالیزدان ثمّ الأهرمن (۱)

ب. التوحید فی الخالقیه و قبائح الأفعال

ربّما یقال: الالتزام بعمومیه خالقیته تعالی لکلّ شیء یستلزم إسناد قبائح الأفعال إلیه تعالی، و هذا ینافی تنزُّهه سبحانه من کلّ قبح و شین.

ص: ۶۵

---

۱ - ۱) . و قال العلاّمه الطباطبائی: إنّ الشرور إنّما تتحقّق فی الأمور المادّیه و تستند إلی قصور الاستعدادات علی اختلاف مراتبها، لا إلی إفاضه مبدأ الوجود، فانّ علّه العدم عدم، کما أنّ علّه الوجود وجود. فالّذی تعلّقت به کلمه الإیجاد و الإراده الإلهیّه و شمله القضاء بالذات فی الأمور الّتی یقارنها شیء من الشرّ انما هو القدر الّذی تلبّس به من الوجود حسب استعداده و مقدار قابلیته، و أمّا العدم الّذی یقارنه فلیس إلّا مستنداً إلی عدم قابلیته و قصور استعداده، نعم ینسب إلیه الجعل و الإفاضه بالعرض لمکان نوع من الاتحاد بینه و بین الوجود الّذی یقارنه. المیزان: ۱۳ / ۱۸۷ - ۱۸۸ بتصرف قلیل.

و الجواب: أنّ للأفعال جهتين، جهه الثبوت و الوجود، وجهه استنادها إلى فواعلها بالمباشره، فعنوان الطّاعه و المعصيه ينتزع من الجهه الثانيه، و ما يستند إلى اللّه تعالى هى الجهه الاولى، و الأفعال بهذا اللحاظ متّصفه بالحسن و الجمال، أى الحسن التكوينى.

و بعباره أخرى: عنوان الحسن و القبح المنطبق على الأفعال الصادره عن فاعل شاعر مختار، هو الّذى يدركه العقل العملى بلحاظ مطابقه الأفعال لأحكام العقل و الشرع و عدمها، و هذا الحسن و القبح يرجع إلى الفاعل المباشر للفعل.

نعم أصل وجود الفعل -مع قطع النظر عن مقايسته إلى حكم العقل أو الشرع - يستند إلى اللّه تعالى و ينتهى إلى إرادته سبحانه، و الفعل بهذا الاعتبار لا يتّصف بالقبح، فإنّه وجود و الوجود خير و حسن فى حدّ ذاته.

قال سبحانه: «الَّذِى أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُ» (۱).

و قال: «اللّهُ خَالِقُ كُلِّ شَىْءٍ » (۲).

فكلّ شىء كما أنّه مخلوق، حسن، فالخلقه و الحسن متصاحبان لا ينفكّ احدهما عن الآخر اصلاً.

و أمّا الإجابه عن شبهه الجبر على القول بعموم الخالقيه فسيوافيك بيانها فى الفصل المختصّ بذلك.

۱- ۱) . السجده: ۷.

۲- ۲) . الزمر: ۶۲.

الفصل الرابع:التوحيد فی الربوبیّه

اشاره

یستفاد من الکتاب العزیز أنّ التوحید فی الخالقیه کان موضع الوفاق عند الوثنیین قال سبحانه: «وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمٰاوٰاتِ وَ الْأَرْضَ لَیَقُولُنَّ اللّٰهُ» (۱) و مثله فی سوره الزمر الآیه ۳۸.

و قال سبحانه: «وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَیَقُولُنَّ اللّٰهُ فَأَنّٰی یُؤْفَکُونَ» (۲).

و أمّا مسأله التوحید فی التدبیر فلم تکن أمراً مسلّماً عندهم، بل الشرک فی التدبیر کان شائعا بین الوثنیین، کما أنّ عبده الکواکب و النجوم فی عصر بطل التوحید «إبراهیم» کانوا من المشرکین فی أمر التدبیر، حیث کانوا یعتقدون بأنّ الأجرام العلویه هی المتصرّفه فی النظام السفلی من العالم و أنّ أمر تدبیر الکون، و منه الإنسان، فوّض إلیها فهی أرباب لهذا العالم و مدبّرات له لا خالقات له، و لأجل ذلک نجد أنّ ابراهیم یردّ علیهم بإبطال ربوبیتها عن طریق الإشاره إلی أُفولها و غروبها، یقول سبحانه حاکیاً عنه:

ص: ۶۷

۱- ۱) . لقمان: ۲۵.

۲- ۲) . الزخرف: ۸۷.

«فَلَمّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأى كَوْكَباً قالَ هذا رَبِّى فَلَمّا أَفَلَ قالَ لا أُحِبُّ الْآفِلِينَ * فَلَمّا رَأَى الْقَمَرَ بازِغاً قالَ هذا رَبِّى فَلَمّا أَفَلَ قالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِى رَبِّى لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضّالِّينَ * فَلَمّا رَأَى الشَّمْسَ بازِغَةً قالَ هذا رَبِّى هذا أَكْبَرُ فَلَمّا أَفَلَتْ قالَ يا قَوْمِ إِنِّى بَرِىءٌ مِمّا تُشْرِكُونَ» (۱).

ترى أنّه عليه السلام استعمل كلمه الربّ فى احتجاجه مع المشركين، و لم يستعمل كلمه الخالق، للفرق الواضح بين التوحيدين و عدم إنكارهم التوحيد فى الأوّل و إصرارهم على الشرك فى الثانى. (۲)

حقيقه الربوبيه و التوحيد فيها

لفظه الربّ فى لغه العرب بمعنى المتصرّف و المدبّر و المتحمّل أمر تربيه الشىء ، و حقيقه التدبير تنظيم الأشياء و تنسيقها بحيث يتحقّق بذلك مطلوب كل منها و تحصل له غايته المطلوبه له، و على هذا فحقيقه تدبيره سبحانه ليست الّا خلق العالم و جعل الأسباب و العلل بحيث تأتى المعاليل و المسبّبات دبر الأسباب و عقيب العلل، فيؤثّر بعض أجزاء الكون فى البعض الآخر حتّى يصل كلّ موجود إلى كماله المناسب و هدفه المطلوب، يقول سبحانه:

۱- ۱) . الأنعام: ۷۶ - ۷۸.

۲- ۲) . و المشركون فى عصر الرساله و ان كانوا معترفين بربوبيته تعالى بالنسبه إلى التدبير الكلّى لنظام العالم، كما يستفاد من الآيه ۳۱ من سوره يونس و نحوها، لكنّهم كانوا معتقدين بربوبيه ما كانوا يعبدونه من الآلهه كما يدلّ عليه بعض الآيات القرآنيه، كالآيه ۷۴ من سوره يس، و الآيه ۸۱ من سوره مريم.

«رَبُّنَا الَّذِی أَعْطیٰ کُلَّ شَیْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدیٰ» (۱).

و التوحید فی الربوبیه هو الاعتقاد بأنّ تدبیر العالم الإمکانی بید اللّه سبحانه و أمّا الأسباب و العلل الکونیه فکلّها جنود له سبحانه یعملون بأمره و یفعلون بمشیئته و قد صرّح القرآن الکریم علی أن هناک مدبّرات لأمر العالم بإذنه تعالی، قال سبحانه: «فَالْمُدَبِّراتِ أَمْراً» (۲).

و یقابله الشرک فی الربوبیه و هو تصور أنّ هناک مخلوقات للّه سبحانه لکن فوّض إلیها أمر تدبیر الکون و مصیر الإنسان فی حیاته تکویناً و تشریعاً.

و هاهنا نکته یجب التنبیه علیها و هی أنّ الوثنیّه لم تکن معتقده بربوبیّه الأصنام الحجریّه و الخشبیّه و نحوها بل کانوا یعتقدون بکونها اصناما للآلهه المدبّره لهذا الکون، و لمّا لم تکن هذه الآلهه المزعومه فی متناول أیدیهم و کانت عباده الموجود البعید عن متناول الحسّ صعبه التصور عمدوا إلی تجسیم تلک الآلهه و تصویرها فی أوثان و أصنام من الخشب و الحجر و صاروا یعبدونها عوضاً عن عباده أصحابها الحقیقیه و هی الآلهه المزعومه.

۱- ۱) . طه: ۵۰.

۲- ۲) . النازعات: ۵.

دلائل التوحيد فی الربوبیه

۱. تدبیر الکون لا ینفکّ عن الخلق

إنّ النکته الأساسیه فی خطأ المشرکین تتمثّل فی أنّهم قاسوا تدبیر عالم الکون بتدبیر أُمور عائله أو مؤسّسه و تصوّروا أنّهما من نوع واحد، مع أنّهما مختلفان فی الغایه، فانّ تدبیر الکون فی الحقیقه إدامه الخلق و الإیجاد.

توضیح ذلک: أنّ کلّ فرد من النظام الکونی بحکم کونه فقیراً ممکناً فاقد للوجود الذاتی، لکن فقره لیس منحصرا فی بدء خلقته بل یستمرّ معه فی بقائه و علی هذا، فتدبیر الکون لا ینفکّ عن خلقه و إیجاده، فالتدبیر خلق و إیجاد مستمرّ.

فتدبیر الورده مثلًا لیس إلّا تکوّنها من المواد السُّکریه فی الأرض ثمّ تولیدها الأوکسجین فی الهواء إلی غیر ذلک من عشرات الأعمال الفیزیائیه و الکیمیائیه فی ذاتها و لیست کل منها إلّا شعبه من الخلق، و مثلها الجنین مذ تکوّنه فی رحم الأُم، فلا یزال یخضع لعملیّات التفاعل و النموّ حتی یخرج من بطنها، و لیست هذه التفاعلات إلّا شعبه من عملیّه الخلق و فرعاً منه.

۲. انسجام النظام و اتصال التدبیر

إنّ مطالعه کلّ صفحه من الکتاب التکوینی العظیم یقودنا إلی وجود نظام موحّد و ارتباط وثیق بین أجزائه، و من المعلوم أنّ وحده النظام

و انسجامه و تلائمه لا تتحقّق إلّا إذا كان الكون بأجمعه تحت نظر حاكم و مدبِّر واحد، و لو خضع الكون لإراده مدبِّرين لما كان من اتصال التدبير و انسجام اجزاء الكون أىّ اثر، لانّ تعدّد المدبّر و المنظّم -بحكم اختلافهما فى الذات أو فى الصفات و المشخصات -يستلزم بالضروره الاختلاف فى التدبير و الإراده، و ذلك ينافى الانسجام و التلائم فى أجزاء الكون.

فوحده النظام و انسجامه كاشف عن وحده التدبير و المدبّر و إلى هذا يشير قوله سبحانه: «لَوْ كٰانَ فِيهِمٰا آلِهَةٌ إِلاَّ اللّٰهُ لَفَسَدَتٰا» (۱).

و هذا الاستدلال بعينه موجود فى الأحاديث المرويه عن أئمه اهل البيت عليهم السلام يقول الامام الصادق عليه السلام : «دلّ صحّه الأمر و التدبير و ائتلاف الأمر على انّ المدبّر واحد». (۲)

و سأله هشام بن الحكم: ما الدليل على انّ اللّه واحد؟

فقال عليه السلام : «اتصال التدبير و تمام الصنع، كما قال اللّه عزّ و جلّ «لَوْ كٰانَ فِيهِمٰا آلِهَةٌ إِلاَّ اللّٰهُ لَفَسَدَتٰا». (۳)

مظاهر التوحيد فى الربوبيه

إنّ للتوحيد فى الربوبيه نطاقاً واسعاً شاملاً لجميع المظاهر الكونيه و الحقائق الوجوديه فلا مدبِّر فى صفحه الوجود، بالذات على وجه

۱- ۱) . الأنبياء: ۲۲.

۲- ۲) . توحيد الصدوق: الباب ۳۶، الحديث ۱.

۳- ۳) . الأنبياء: ۲۲.

الاستقلال، سوى اللّه تعالى فهو ربّ العالمين لا ربّ سواه.

و ينبغى فى ختام هذا البحث أن نشير إلى ثلاثه أقسام لها أهميّه خاصّه فى حياه الإنسان الاجتماعيه و هى:

۱. التوحيد فى الحاكميه

الحاكم هو الّذى له تسلّط على النفوس و الأموال، و التصرّف فى شئون المجتمع بالأمر و النهى، و العزل و النصب، و التحديد و التوسيع و نحو ذلك، و من المعلوم أنّ هذا يحتاج إلى ولايه له بالنسبه إلى المسلّط عليه، و لو لا ذلك لعدّ التصرّف عدوانياً، هذا من جانب.

و من جانب آخر الولايه على الغير متفرّع على كون الوالى مالكا للمولّى عليه أو مدبّر أموره فى الحياه، و بما أن لا مالكيه لأحد على غيره إلّا للّه تعالى و لا مدبِّر سواه فإنّه الخالق الموجد للجميع و المدبّر للكون بأجمعه، فلا ولايه لأحد على أحد بالذات سوى اللّه تعالى، فحقّ الولايه منحصر للّه تعالى.

قال سبحانه: «أَمِ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِیاءَ فَاللّهُ هُوَ الْوَلِیُّ» (۱).

و قال سبحانه: «إِنِ الْحُکْمُ إِلاّ لِلّهِ یَقُصُّ الْحَقَّ وَ هُوَ خَیْرُ الْفاصِلِینَ» (۲).

و من جانب ثالث: أنّ وجود الحكومه و الحاكم البشرى فى المجتمع

ص: ۷۲

۱- ۱) . الشورى: ۹.

۲- ۲) . الأنعام: ۵۷.

أمر ضرورى كما أشار إليه الإمام على عليه السلام بقوله: «لا بدّ للناس من أمير برّ أو فاجر». (۱)

و من المعلوم أنّ ممارسه الإمره و تجسيد الحكومه فى الخارج ليس من شأنه سبحانه، بل هو شأن من يماثل المحكوم عليه فى النوع و يشافهه و يقابله مقابله الإنسان للانسان، و على ذلک، فوجه الجمع بين حصر الحاكميه فى اللّه سبحانه و لزوم كون الحاكم و الأمير بشراً كالمحكوم عليه، هو لزوم كون من يمثّل مقام الإمره مأذوناً من جانبه سبحانه لإداره الأمور و التصرّف فى النفوس و الأموال، و أن تكون ولايته مستمدّه من ولايته و منبعثه منها.

و على هذا فالحكومات القائمه فى المجتمعات يجب أن تكون مشروعيتها مستمدّه من ولايته سبحانه و حكمه بوجه من الوجوه، و إذا كانت علاقتها منقطعه غير موصوله به سبحانه فهى حكومات طاغوتيه لا مشروعيّه لها.

۲. التوحيد فى الطّاعه

لا شکّ أنّ من شئون الحاكم و الولى، لزوم إطاعته على المحكوم و المولّى عليه، فإنّ الحكومه من غير لزوم إطاعه الحاكم تصبح لغواً، و قد تقدّم أنّ الحاكم بالذات ليس إلّا اللّه تعالى.

و على هذا، فليس هناک مطاع بالذات إلّا هو تعالى و أمّا غيره

۱- ۱) . نهج البلاغه: الخطبه ۴۰.

تعالی، فبما أنّه لیس له ولایه و لا حکومه علی أحد إلّا بإذنه تعالی و باستناد حکومته إلی حکومته سبحانه، فلیس له حقّ الطّاعه علی أحد إلّا کذلک.

قال تعالی: «وَ مٰا أَرْسَلْنٰا مِنْ رَسُولٍ إِلاّٰ لِیُطٰاعَ بِإِذْنِ اللّٰهِ» (۱).

و قال سبحانه: «مَنْ یُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطٰاعَ اللّٰهَ» (۲).

۳. التوحید فی التشریع

إنّ الربوبیه علی قسمین: تکوینیّه و تشریعیّه و دلائل التوحید فی الربوبیه التکوینیه تثبت التوحید فی الربوبیّه التشریعیه أیضاً، فإنّ التقنین و التشریع نوع من التدبیر، یدبّر به أمر الإنسان و المجتمع البشری، کما أنّه نوع من الحکومه و الولایه علی الأموال و النفوس، فبما أنّ التدبیر و الحکومه منحصرتان فی اللّه تعالی، فکذلک لیس لأحد حقّ التقنین و التشریع إلّا له تعالی.

و أمّا الفقهاء و المجتهدون فلیسوا بمشرّعین، بل هم متخصّصون فی معرفه تشریعه سبحانه، و وظیفتهم الکشف عن الأحکام بعد الرجوع إلی مصادرها و جعلها فی متناول الناس.

و أمّا ما تعورف فی القرون الأخیره من إقامه مجالس النوّاب أو الشوری فی البلاد الإسلامیه، فلیست لها وظیفه سوی التخطیط لإعطاء

۱- ۱) . النساء: ۶۴.

۲- ۲) . النساء: ۸۰.

البرنامج للمسئولين فى الحكومات فى ضوء القوانين الإلهيّه لتنفيذها، و التخطيط غير التشريع كما هو واضح.

و القرآن الكريم يعدّ كل تقنين لا يطابق الحكم و التشريع الإلهى كفراً و ظلماً و فسقاً، قال سبحانه:

١. «وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمٰا أَنْزَلَ اللّٰهُ فَأُولٰئِكَ هُمُ الْكٰافِرُونَ» (١).

٢. «وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمٰا أَنْزَلَ اللّٰهُ فَأُولٰئِكَ هُمُ الظّٰالِمُونَ» (٢).

٣. «وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمٰا أَنْزَلَ اللّٰهُ فَأُولٰئِكَ هُمُ الْفٰاسِقُونَ» (٣).

١- ١) . المائده: ۴۴.

٢- ٢) . المائده: ۴۵.

٣- ٣) . المائده: ۴٧.

الفصل الخامس:التوحيد فی العباده

اشاره

التوحید فی العباده هو الهدف و الغایه الأسنی من بعث الأنبیاء و المرسلین، قال سبحانه:

«وَ لَقَدْ بَعَثْنا فِی کُلِّ أُمَّهٍ رَسُولاً أَنِ اعْبُدُوا اللّهَ وَ اجْتَنِبُوا الطّاغُوتَ» (۱).

و ناهیک فی أهمیّه ذلک أنّ الإسلام قرّره شعاراً للمسلمین یؤکّدون علیه فی صلواتهم الواجبه و المندوبه بقولهم:

«إِیّاکَ نَعْبُدُ وَ إِیّاکَ نَسْتَعِینُ» (۲).

کما أنّ مکافحه النبیّ صلی الله علیه و آله بل و سائر الانبیاء للوثنیین تترکّز علی هذه النقطه غالباً کما هو ظاهر لمن راجع القرآن الکریم.

و لا تجد مسلماً ینکر هذا الأصل أو یشکّ فیه و إنّما الکلام فی حقیقه العباده و مصادیقها، فتری أنّ أتباع الوهّابیّه یرمون غیرهم بالشّرک فی العباده

۱- ۱) . النحل: ۳۶.

۲- ۲) . الفاتحه: ۵.

بالتبرّک بآثار الأنبیاء و التوسّل بهم إلی اللّه سبحانه و نحو ذلک، فتمییز العباده عن غیرها هی المشکله الوحیده فی هذا المجال، فیجب قبل کلّ شیء دراسه حقیقه العباده علی ضوء العقل و الکتاب و السنّه فنقول:

ما هی حقیقه العباده؟

العباده فی اللّغه بمعنی الخضوع و التذلّل و قیل إنها غایه الخضوع و التذلّل. (۱) و هذا المعنی لیس هو المقصود من العباده المختصّه باللّه تعالی.

توضیح ذلک: أنّ القرآن الکریم أمر الإنسان بالتذلّل لوالدیه فیقول:

«وَ اخْفِضْ لَهُمٰا جَنٰاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَهِ وَ قُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمٰا کَمٰا رَبَّیٰانِی صَغِیراً» (۲).

فلو کان الخضوع و التذلّل عباده لمن یتذلّل له لکان أمره تعالی بذلک أمراً باتّخاذ الشریک له تعالی فی العباده!

کما أنّه سبحانه أمر الملائکه بالسجود لآدم فیقول: «وَ إِذْ قُلْنٰا لِلْمَلاٰئِکَهِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلاّٰ إِبْلِیسَ» (۳).

مع أنّ السجود نهایه التذلّل و الخضوع للمسجود له، فهل تری أنّ اللّه سبحانه یأمر الملائکه بالشرک فی العباده؟!

ص: ۷۸

۱- ۱) . المفردات فی غریب القرآن: ۳۱۹؛ تفسیر الکشاف: ۱ / ۱۳.

۲- ۲) . الإسراء: ۲۴.

۳- ۳) . البقره: ۳۴.

إنّ إخوه يوسف و والديه سجدوا جميعاً ليوسف بعد استوائه على عرش الملك و السلطنه، كما يقول سبحانه:

«وَ خَرُّوا لَهُ سُجَّداً» (١).

إذن ليس معنى العباده الّتى تختصّ باللّه سبحانه و لا تجوز لغيره تعالى هو الخضوع و التذلّل، أو نهايه الخضوع، فما هى حقيقه العباده؟

حقيقه العباده -على ما يستفاد من القرآن الكريم -هى «الخضوع و التذلّل، لفظاً أو عملاً مع الاعتقاد بأنَّ المخضوع له خالق و ربّ و مالك و هى من شئون الإلهيه». فنرى أنّ القرآن فى سوره الفاتحه قبل تخصيص العباده باللّه تعالى، يوصفه بأنّه ربّ العالمين، و مالك يوم الدين، و أنّه هو الرحمن الرحيم، و مثله قوله تعالى:

«ذٰلِكُمُ اللّٰهُ رَبُّكُمْ لاٰ إِلٰهَ إِلاّٰ هُوَ خٰالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ» (٢).

فالخضوع للّه تعالى إنّما يكون عباده له لأنّه هو الخالق و الرب و هو المالك و الإله و اختصاص هذه النعوت باللّه تعالى يستلزم اختصاص العباده له.

و الحاصل: أنّ أىَّ خضوع ينبع من الاعتقاد بانّ المخضوع له إله العالم أو ربّه أو فوّض إليه تدبير العالم كلّه أو بعضه، يكون الخضوع بأدنى مراتبه عباده و يكون صاحبه مشركاً فى العباده إذا أتى به لغير اللّه، و يقابل ذلک

١- ١) . يوسف: ١٠٠.

٢- ٢) . الانعام: ١٠٢.

الخضـوع غير النـابع من هـذا الاعتقـاد، فخضـوع أحـد أمـام موجود و تكريمه - مبالغـاً فی ذلـک -من دون أن ينبع من الاعتقـاد بـأُلوهيته، لاـ يكون شـركاً و لاـ عبـاده لهـذا الموجود، و إن كـان من الممكن أن يكون حراماً، مثل سـجود العاشق للمعشوقه، أو المرأه لزوجهـا، فـإنّه و إن كان حراماً فی الشـريعه الإسـلاميه لكنّه ليس عباده بل حرام لوجه آخر، و لعلَّ الوجه فی حرمته هو أنّ السـجود حيث أنّه وسـيله عامّه للعباده عند جميع الأقوام و الملل، صار بحيث لا يراد منه إلّا العباده، لذلک لم يسـمح الإسلام بأن يستفاد منها حتّى فی الموارد الّتی لا تكون عباده، و التحريم إنّما هو من خصائص الشريعه الإسلاميه، إذ لم يكن حراماً قبله، و إلّا لما سجد يعقوب و أبناؤه ليوسف عليه السلام و يقول عزّ و جلّ: «وَ رَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَ خَرُّوا لَهُ سُجَّداً» (۱).

قال الجصّاص: قـد كان السـجود جائزاً فی شـريعه آدم عليه السـلام للمخلوقين، و يشـبه أن يكون قد كان باقياً إلى زمان يوسـف عليه السـلام ... إلّا أنّ السجود لغير اللّه على وجه التكرمه و التحيّه منسوخ بما روت عائشه و جابر و أنس انّ النبیّ صلى الله عليه و آله قال: «ما ينبغی لبشر أن يسجد لبشر، و لو صلح لبشر أن يسجد لبشر لأمرت المرأه أن تسجد لزوجها من عظم حقِّه عليها». (۲)

و إلى مـا ذكرنـاه فی حقيقه العبـاده المختصه بـاللّه تعالى و أنّها ليست إلّا خضوعاً خاصاً نابعاً عن الاعتقاد بألوهيه المخضوع له و أنّ له شأن الربوبيّه و الخالقيه أشار الشيخ محمد عبده بقوله:

ص: ۸۰

۱- ۱) . يوسف: ۱۰۰.

۲- ۲) . أحكام القرآن: ۱ / ۳۲.

تدلّ الأساليب الصحيحه و الاستعمال العربی الصراح علی أنّ العباده ضرب من الخضوع بالغ حد النهایه ناشٍ عن استشعار القلب عظمه للمعبود لا یعرف منشأها، و اعتقاده بسلطه لا یدرک کنهها و ماهیتها. و قصاری ما تعرفه منها أنها محیطه به و لکنّها فوق إدراکه. فمن ینتهی إلی أقصی الذّل لملک من الملوک لا یقال إنّه عبده، و إن قبّل موطئ أقدامه، ما دام سبب الذلّ و الخضوع معروفاً و هو الخوف من ظلمه المعهود، أو الرجاء بکرمه المحدود. (۱)

نتائج البحث

و علی ما ذکرنا لا یکون تقبیل ید النبی أو الإمام أو المعلّم أو الوالدین، أو تقبیل القرآن أو الکتب الدینیه، أو أضرحه الأولیاء، و ما یتعلّق بهم من آثار، إلّا تعظیماً و تکریماً، لا عباده، و بذلک یتّضح أنّ کثیراً من الموضوعات الّتی تعرّفها فرقه الوهّابیه عباده لغیر اللّه و شرکاً به، لیس صحیحا علی إطلاقه، و إنّما هو شرک و عباده إذا کان المخضوع له معنوناً بالأُلوهیه و أنّه فوّض إلیه الخلق و التدبیر و الإحیاء و الإماته و الرزق و غیر ذلک من شئون الإلهیه المطلقه، أو الاعتقاد بأنّ فی أیدیهم مصیر العباد فی حیاتهم الدنیویه و الأُخرویه. و أمّا إذا کان بداعی تکریم أولیاء اللّه تعالی کان مستحسناً عقلاً و شرعاً، لأنّه وسیله لإبراز المحبّه و المودّه للصالحین من عباد اللّه تعالی و فیه رضاه سبحانه بالضّروره.

ص: ۸۱

۱- ۱) . تفسیر المنار: ۱ / ۵۶ -۵۷؛ و انظر ایضاً تفسیر المراغی: ۱ / ۳۲.

الباب الثالث فی صفاته تعالی

اشاره

و فیه عشره فصول:

۱. تقسیمات الصفات عند المتکلمین؛

۲. طرق معرفه صفاته تعالی؛

۳. علمه تعالی؛

۴. قدرته سبحانه؛

۵. حیاته تعالی؛

۶. ارادته سبحانه؛

۷. کلامه تعالی؛

۸. الصفات الخبریه؛

۹. الصفات السلبیه؛

۱۰. نفی الرؤیه البصریه.

الفصل الأوّل:تقسيمات الصفات عند المتكلّمين

اشاره

قد ذكروا لصفاته تعالى تقسيمات و هى:

١. الصفات الجماليه و الجلاليه

إذا كانت الصفه مثبته لجمال و مشيره إلى واقعيه فى ذاته تعالى سمّيت «ثبوتيه» أو «جماليه» و إذا كانت الصفه هادفه إلى نفى نقص و حاجه عنه سبحانه سمّيت «سلبيه» أو جلاليه.

فالعلم و القدره و الحياه من الصفات الثبوتيه المشيره إلى وجود كمال و واقعيه فى الذات الإلهيه و لكن نفى الجسمانيه و التحيّز و الحركه و التغيّر من الصفات السلبيه الهادفه إلى سلب ما هو نقص عن ساحته سبحانه.

قال صدر المتألهين: «إنّ هذين الاصطلاحين (الجماليه) و (الجلاليه) قريبان ممّا ورد فى الكتاب العزيز، قال سبحانه:

«تَبارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِی الْجَلالِ وَ الْإِکْرامِ» (١).

ص: ٨٥

١- ١) . الرحمن: ٧٨.

فصفه الجلال ما جلّ ذاته عن مشابهه الغير، و صفه الإكرام ما تكرّمت ذاته بها و تجمّلت، فيوصف بالكمال و ينزّه بالجلال». (۱)

۲. صفات الذات و صفات الفعل

قسّم المتكلّمون صفاته سبحانه إلى صفه الذات و صفه الفعل، و الأوّل: ما يكفى فى وصف الذات به، فرض نفس الذات فحسب، كالقدره و الحياه و العلم. و الثانى: ما يتوقّف توصيف الذات به على فرض فعله سبحانه.

فصفات الفعل هى المنتزعه من مقام الفعل، بمعنى أنّ الذات توصف بهذه الصفات عند ملاحظتها مع الفعل، و ذلک كالخلق و الرزق و نظائرهما من الصفات الفعليه الزائده على الذات بحكم انتزاعها من مقام الفعل.

۳. الحقيقيّه و الإضافيّه

إنّ للصّفات تقسيماً آخر و هو تقسيماً إلى الحقيقيّه و الاضافيه و المراد من الاولى ما تتّصف به الذات حقيقه، و هى إمّا حقيقيه ذات إضافه كالعلم و القدره، إمّا حقيقيه محضه كالحياه. و الإضافيه هى الصفات الانتزاعيه كالعالميّه و القادريه و الخالقيه و الرازقيه و العليّه.

ص: ۸۶

۱- ۱) . الأسفار: ۶ / ۱۱۸.

۴. الذاتیه و الخبریّه

قسّم بعض المتکلمین صفاته سبحانه إلی ذاتیه و خبریه. و المراد من الأولی أوصافه المعروفه من العلم و القدره و الحیاه، و المراد من الثانیه ما ورد توصیفه تعالی بها فی الخبر الإلهی من الکتاب و السنّه و لو لا ذلک لما وصف اللّه تعالی بها بمقتضی حکم العقل و ذلک ککونه سبحانه مستویاً علی العرش و کونه ذا وجه، و یدین، و أعین، إلی غیر ذلک من الألفاظ الوارده فی القرآن أو الحدیث الّتی لو أجریت علی اللّه سبحانه بمعانیها المتبادره عند العرف لزم التجسیم و التشبیه.

الفصل الثانی:طرق معرفه صفاته تعالی

اشاره

الطرق الصحیحه إلی معرفه صفات اللّه تعالی ثلاثه:

الأوّل: الطریق العقلی

للطریق العقلی إلی التعرّف علی صفاته تعالی وجهان:

الوجه الأول: الطریق العقلی الصرف و یکفی لـذلک إثبات أنّه تعالی واجب الوجود بالـذات، فیستدلّ بطریق اللمّ جمیع صفاته الجمالیه و الجلالیه.

و قد سلک المتکلم الإسلامی الشهیر نصیر الدین الطوسی هذا السبیل للبرهنه علی جمله من الصفات الجلالیه و الجمالیه حیث قال:

وجوب الوجود یدلُّ علی سرمدیته، و نفی الزائد، و الشریک، و المثل، و الترکیب بمعانیه، و الضدّ، و التحیّز، و الحلول، و الاتّحاد، و الجهه، و حلول الحوادث فیه، و الحاجه، و الألم مطلقاً، و اللّذه المزاجیه، و المعانی، و الاحوال، و الصفات الزائده و الرؤیه و علی ثبوت الجود، و الملک، و التمام، و الحقیّه،

و الخيريه، و الحكمه، و التّجبُّر، و القهر، و القيّوميّه. (۱)

و الوجه الثانی: مطالعه الکون المحیط بنا، و ما فیه من بدیع النظام، فیکشف بطریق الإنّ عن علم واسع و قدره مطلقه عارفه بجمیع الخصوصیات الکامنه فیه، و کلّ القوانین الّتی تسود الکائنات، فمن خلال هذا الطریق، أی مطالعه الکون، یمکن للإنسان أن یهتدی إلی قسم کبیر من الصفات الجمالیه لمبدع الکون و خالقه و قد أمر الکتاب العزیز بسلوک هذا الطریق، یقول سبحانه:

«قُلِ انْظُرُوا مٰا ذٰا فِی السَّمٰاوٰاتِ وَ الْأَرْضِ» (۲).

و قال سبحانه:

«إِنَّ فِی خَلْقِ السَّمٰاوٰاتِ وَ الْأَرْضِ وَ اخْتِلاٰفِ اللَّیْلِ وَ النَّهٰارِ لَآیٰاتٍ لِأُولِی الْأَلْبٰابِ» (۳).

و قال سبحانه:

«إِنَّ فِی اخْتِلاٰفِ اللَّیْلِ وَ النَّهٰارِ وَ مٰا خَلَقَ اللّٰهُ فِی السَّمٰاوٰاتِ وَ الْأَرْضِ لَآیٰاتٍ لِقَوْمٍ یَتَّقُونَ»

(۴)

.

۱- ۱) . کشف المراد: المقصد الثالث، الفصل الثانی، المسأله، ۷ - ۲۱.

۲- ۲) . یونس: ۱۰۱.

۳- ۳) . آل عمران: ۱۹۰.

۴- ۴) . یونس: ۶.

الثانى: طريق الوحى الإلهى

الطريق الثانى لمعرفه صفات اللّه تعالى الوحى الإلهى إلى انبياء اللّه تعالى و ما روى عن الهداه الإلهيين المعصومين عليهم السلام و ذلك بعد ما ثبت وجوده سبحانه و قسم من صفاته، و وقفنا على أنّ الأنبياء مبعوثون من جانب اللّه و صادقون فى أقوالهم و كلماتهم.

و باختصار، بفضل الوحى - الّذى لا خطأ فيه و لا زلل - نقف على ما فى المبدأ الأعلى من نعوت و شئون، فمن ذلك قوله سبحانه:

«هُوَ اللّهُ الَّذِى لا إِلهَ إِلاّ هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحانَ اللّهِ عَمّا يُشْرِكُونَ * هُوَ اللّهُ الْخالِقُ الْبارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْماءُ الْحُسْنى يُسَبِّحُ لَهُ ما فِى السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (۱).

إلى غير ذلك من الآيات القرآنيه و الأحاديث المرويه عن النبىّ صلى الله عليه و آله و عترته المعصومين عليهم السلام بطرق معتبره.

الثالث: طريق الكشف و الشهود

هناك ثلّه قليله يشاهدون بعيون القلوب ما لا يدرك بالأبصار، فيرون جماله و جلاله و صفاته و أفعاله بإدراك قلبى، يدرك لأصحابه و لا يوصف

۱- ۱) . الحشر: ۲۲- ۲۳.

لغيرهم. و الفتوحات الباطنيه من المكاشفات أو المشاهدات الروحيه و الإلقاءات فى الروع غير مسدوده، بنصّ الكتاب العزيز.

قال سبحانه: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَتَّقُوا اللّٰهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقاناً» (١).

أى يجعل فى قلوبكم نورا تفرّقون به بين الحقّ و الباطل، و تميّزون به بين الصحيح و الزائف، لا بالبرهنه و الاستدلال بل بالشهود و المكاشفه.

و قال سبحانه: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَ آمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ وَ يَجْعَلْ لَكُمْ نُوراً تَمْشُونَ بِهِ وَ يَغْفِرْ لَكُمْ وَ اللّٰهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (٢).

و المراد من النور هو ما يمشى المؤمن فى ضوئه طيله حياته فى معاشه و معاده، فى دينه و دنياه. (٣)

و قال سبحانه: «وَ الَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا» (٤).

إلى غير ذلک من الآيات الظاهره فى أنّ المؤمن يصل إلى معارف

ص: ٩٢

١- ١) . الأنفال: ٢٩.

٢- ٢) . الحديد: ٢٨.

٣- ٣) . أمّا فى الدنيا فهو النور الّذى اشار إليه سبحانه يقول: «أَ وَ مَنْ كَانَ مَيْتاً فَأَحْيَيْنَاهُ وَ جَعَلْنَا لَهُ نُوراً يَمْشِى بِهِ فِى النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِى الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا» . (الأنعام: ١٢٢). و أمّا فى الآخره فهو ما اشار إليه سبحانه بقوله: «يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ يَسْعىٰ نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَ بِأَيْمَانِهِمْ» . (الحديد: ١٢).

٤- ٤) . العنكبوت: ٦٩.

و حقائق فی ضوء المجاهده و التقوی، إلی أن یقدر علی رؤیه الجحیم فی هذه الدنیا المادیه.

قال سبحانه: «کَلّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْیَقِینِ * لَتَرَوُنَّ الْجَحِیمَ » (۱).

نعم لیس کلُّ من رمی، أصاب الغرض، و لیست الحقائق رَمیَّه للنِّبال، و إنّما یصل إلیها الأمثل فالأمثل، فلا یحظی بما ذکرناه من المکاشفات الغیبیه و الفتوحات الباطنیه إلّا النزر القلیل ممّن خلَّص روحه و صفّا قلبه.

۱- ۱) . التکاثر: ۶-۵.

الفصل الثالث:علمه تعالی

اشاره

لا خلاف بین الإلهیین فی أنّ العلم من صفاته تعالی و أنّ العالم و العلیم من أسمائه سبحانه، لکنَّهم اختلفوا فی کیفیه علمه تعالی بذاته و بغیره علی أقوال. و قبل البحث عن مراتب علمه تعالیه و کیفیته یجب أن نبحث عن حقیقه العلم فنقول:

ما هو العلم؟

اشاره

عرّف العلم بأنّه صوره حاصله من الشیء فی الذهن، و هذا التعریف لا یشمل إلّا العلم الحصولی، مع أنّ هناک قسما آخر للعلم و هو العلم الحضوری، و الفرق بین القسمین أنّ فی العلم الحصولی ما هو حاضر عند العالم و حاصل له هی الصوره المنتزعه من الشیء و هذه الصوره الذهنیه وسیله وحیده لدرک الخارج و إحساسه و لأجل ذلک أصبح الشیء الخارجی معلوماً بالعرض و الصوره الذهنیه معلومه بالذات، و أمّا العلم الحضوری فهو عباره عن حضور المدرَک من دون توسط أیّ شیء و ذلک کعلم الإنسان بنفسه.

ص: ۹۵

على ضوء ما ذكرناه من تقسيم العلم إلى الحصولى و الحضورى يصحّ أن يقال:

«إنّ العلم على وجه الإطلاق عباره عن حضور المعلوم لدى العالم».

و هذا التعريف يشمل العلم بكلا قسميه، غير إنّ الحاضر فى الأوّل هو الصوره الذهنيه دون الواقعيه الخارجيه، و فى الثانى نفس واقعيه المعلوم من دون وسيط بينها و بين العالم.

إذا وقفت على حقيقه العلم، فاعلم أنّ الإلهيّين أجمعوا على أنّ العلم من صفات اللّه الذاتيه الكماليه، و أنّ العالم من أسمائه الحسنى، و هذا لم يختلف فيه اثنان على إجماله، و لكن مع ذلك اختلفوا فى حدود علمه تعالى و كيفيته على أقوال، يلزمنا البحث عنها لتحقيق الحال فى هذا المجال، فنقول:

۱. علمه سبحانه بذاته

قد ذكروا لإثبات علمه تعالى بذاته وجوهاً من البراهين نكتفى بذكر وجهين منها:

الأوّل: مفيض الكمال ليس فاقدا له

إنّه سبحانه خلق الإنسان العالم بذاته علما حضوريا، فمعطى هذا الكمال يجب أن يكون واجداً له على الوجه الأتمّ و الأكمل، لأنّ فاقد الكمال لا يعطيه، و نحن و إن لم نحط و لن نحيط بخصوصيه حضور ذاته لدى ذاته،

غیر إنّا نرمز إلی هذا العلم ب«حضور ذاته لدی ذاته و علمه بها من دون وساطه شیء فی البین».

الثانی: التجرّد عن الماده ملاک الحضور

ملاک الحضور و الشهود العلمی لیس إلّا تجرّد الوجود عن المادّه، فإنّ الموجود المادّی بما أنّه موجود کمّی ذو أبعاض و أجزاء لیس لها وجود جمعی، و یغیب بعض أجزائه عن البعض الآخر، مضافاً إلی أنّه فی تحوّل و تغیّر دائمی، فلا یصحّ للموجود المادّی من حیث إنّه مادّی أن یعلم بذاته، لعدم تحقّق ملاک العلم الّذی هو حضور شیء لدی آخر.

فإذا کان الموجود منزّهاً من المادّه و الجزئیه و التبعّض، کانت ذاته حاضره لدیها حضورا کاملًا و بذلک نشاهد حضور ذواتنا عند ذواتنا، فلو فرضنا موجوداً علی مستوٍ عالٍ من التجرد و البساطه عاریا عن کلّ عوامل الغیبه الّتی هی من خصائص الکائن المادّی، کانت ذاته حاضره لدیه، و هذا معنی علمه سبحانه بذاته أی حضور ذاته لدی ذاته بأتمّ وجه لتنزّهه عن المادیّه و الترکّب و التفرّق کما تقدّم برهان بساطته عند البحث عن التوحید.

الإجابه عن إشکال

قد استشکل علی علمه تعالی بذاته بأنّ لازم العلم بشیء المغایره و الاثنینیه بین العالم و المعلوم، فعلمه تعالی بذاته یستلزم مغایره و اثنینیه فی ذاته سبحانه و هو محال.

ص: ۹۷

و الجواب عنه: أنّ المغايره الاعتباريه تكفى لانتزاع عناوين العلم و المعلوم و العالم من ذات واحده، و ليس التغاير الحقيقى من خواصّ العلم حتى يستشكل فى علم الذات بنفس ذاته بتوحّد العالم و المعلوم، بل الملاك كلّه هو الحضور، و هذا حاصل فى الموجود المجرّد كما تقدّم.

۲. علمه سبحانه بالأشياء قبل إيجادها

إنّ علمه سبحانه بالأشياء على قسمين: علم قبل الإيجاد أى علمه بالأشياء فى مقام ذاته سبحانه، و علم بعد الإيجاد أى علمه بالأشياء فى مقام فعله. و نستدلّ على القسم الأوّل بوجهين:

الأوّل: العلم بالسّبب علم بالمسبَّب

إنّ العلم بالسّبب و العلّه بما هو سبب و علّه، علم بالمسبّب، و المراد من العلم بالسبب و العلّه، العلم بالحيثيه الّتى صارت مبدأ لوجود المعلول و حدوثه، و لتوضيح هذه القاعده نمثّل بمثالين:

۱. إنّ المنجّم العارف بالقوانين الفلكيّه و المحاسبات الكونيّه يقف على أنّ الخسوف و الكسوف أو ما شاكل ذلك يتحقّق فى وقت أو وضع خاص، و ليس علمه بهذه الطوارئ ، إلّا من جهه علمه بالعلّه من حيث هى علّه لكذا و كذا.

۲. إنّ الطبيب العارف بحالات النبض و أنواعه و أحوال القلب و أوضاعه يقدر على التنبّؤ بما سيصيب المريض فى مستقبل أيّامه و ليس هذا العلم إلّا من جهه علمه بالعلّه من حيث هى علّه.

ص: ۹۸

إذا عرفت کیفیه حصول العلم بالمعلول قبل إیجاده من العلم بالعلّه نقول: إنّ العالم بأجمعه معلول لوجوده سبحانه، و ذاته تعالی علّه له، و قد تقدّم انَّ ذاته سبحانه عالم بذاته.

و بعباره أخری: العلم بالذات علم بالحیثیّه الّتی صدر منها الکون بأجمعه، و العلم بتلک الحیثیّه یلازم العلم بالمعلول.

قال صدر المتألّهین:

إنّ ذاته -سبحانه -لمّا کانت علّه للأشیاء - بحسب وجودها -و العلم بالعلّه یستلزم العلم بمعلولها... فتعقّلها من هذه الجهه لا بدّ أن یکون علی ترتیب صدورها واحداً بعد واحد (۱).

الثانی: إتقان الصنع یدلّ علی علم الصانع

إنّ المصنوع من جهه الترتیب الّذی فی أجزائه و من جهه موافقه جمیع الأجزاء للغرض المقصود من ذلک المصنوع، یدلّ علی أنّه لم یحدث عن فاعل غیر عالم بتلک الخصوصیات. فالعالم بما انّه مخلوق للّه سبحانه یدلّ ما فیه من بدیع الخلق و دقیق الترکیب علی أنّ خالقه عالم بما خلق، علیم بما صنع، فالخصوصیات المکنونه فی المخلوق ترشدنا إلی صفات صانعه و قد أشار القرآن الکریم إلی هذا الدلیل بقوله: «أَ لاٰ یَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَ هُوَ اللَّطِیفُ الْخَبِیرُ» (۲).

۱- ۱) . الأسفار: ۶ / ۲۷۵.

۲- ۲) . الملک: ۱۴.

و قال الإمام على بن موسى الرضا عليه السلام : «سبحان من خلق الخلق بقدرته، أتقن ما خلق بحكمته، و وضع كلّ شىء منه موضعه بعلمه». (١)

٣. علمه سبحانه بالأشياء بعد إيجادها

إنّ كلّ ممكن، معلول فى تحقّقه للّه سبحانه، و ليس للمعلوليه معنى سوى تعلّق وجود المعلول بعلّته و قيامه بها قياماً كقيام المعنى الحرفى بالمعنى الاسمى، فكما أنّ المعنى الحرفى بكلّ شئونه قائم بالمعنى الاسمى فهكذا المعلول قائم بعلّته المفيضه لوجوده، و ما هذا شأنه لا يكون خارجا عن وجود علّته، إذ الخروج عن حيطته يلازم الاستقلال و هو لا يجتمع مع كونه ممكناً.

فلازم الوقوع فى حيطته، و عدم الخروج عنها، كون الأشياء كلّها حاضره لدى ذاته و الحضور هو العلم، لما عرفت من أنّ العلم عباره عن حضور المعلوم لدى العالم.

و يترتّب على ذلك أنّ العالم كما هو فعله، فكذلك علمه سبحانه، و على سبيل التقريب لاحظ الصور الذهنيه الّتى تخلقها النفس فى وعاء الذهن، فهى فعل النفس و فى نفس الوقت علمها، و لا تحتاج النفس فى العلم بتلك الصور إلى صور ثانيه، و كما أنّ النفس محيطه بتلك الصور و هى قائمه بفاعلها و خالقها، فهكذا العالم دقيقه و جليله مخلوق للّه سبحانه قائم به و هو

١- ١). بحار الأنوار: ۴ / ٨۵.

محیط به، فعلم اللّه و فعله مفهومان مختلفان، و لکنّهما متصادقان فی الخارج.

و قد اتّضح بما تعرّفت أنّ علمه بأفعاله بعد إیجادها حضوری، کما أنّ علمه سبحانه بذاته و بأفعاله قبل إیجادها حضوریّ، فإنّ المناط فی کون العلم حضوریاً هو حصول نفس المعلوم و حضوره لدی العالم لا حضور صورته و ماهیته، و هذا المناط متحقّق فی علمه تعالی بذاته و بأفعاله مطلقاً.

علمه تعالی بالجزئیات

و الإمعان فیما ذکرنا حول الموجودات الإمکانیه یوضح لزوم علمه سبحانه بالجزئیات وضوحاً کاملًا، و ذلک لما تقدّم أنّ نفس وجود کلّ شیء عین معلومیته للّه تعالی و لا ـ فرق فی مناط هذا الحکم بین المجرّد و المادّی، و الکلّی و الجزئی، فکما أنّ الموجود الثابت معلوم له تعالی بثباته، کذلک الموجود المتغیّر معلوم للّه سبحانه بتغیّره و تبدّله فالإفاضه التدریجیّه، و الحضور بوصف التدرّج لدیه سبحانه یلازم علمه تبارک و تعالی بالجزئیات الخارجیّه.

شبهات المنکرین

قد عرفت برهان علمه سبحانه بالجزئیات، و بقی الکلام فی تحلیل الشبهات الّتی أُثیرت فی هذا المجال، و إلیک بیانها:

ص: ۱۰۱

۱. العلم بالجزئيات يلازم التغيّر فى علمه تعالى

قالوا لو علم سبحانه ما يجرى فى الكون من الجزئيات لزم تغيّر علمه بتغيّر المعلوم و إلّا لانتفت المطابقه، و على هذا فهو سبحانه إنّما يعلم الجزئيات من حيث هى ماهيات معقوله لا بما هى جزئيه متغيّره.

إنّ الشبهه قائمه على فرض كون علمه سبحانه بالأشياء علماً حصولياً على طريق الصور المرتسمه القائمه بذاته سبحانه، و عند ذلك يكون التغيّر فى المعلوم ملازما لتغيّر الصور القائمه به سبحانه و يلزم على ذلك كون ذاته محلًا للتغيّر و التبدّل.

و قد عرفت أنّ علمه تعالى بالموجودات حضورى بمعنى أنّ الأشياء بهويّاتها الخارجيه و حقائقها العينيه حاضره لديه سبحانه، فلا مانع من القول بطروء التغيّر على علمه سبحانه إثر طروء التغيّر على الموجودات العينيه، فإنّ التغيّر الممتنع على علمه إنّما هو العلم الموصوف بالعلم الذاتى، و أمّا العلم الفعلى أى العلم فى مقام الفعل، فلا مانع من تغيّره كتغيّر فعله، فإنّ العلم فى مقام الفعل لا يعدو عن كون نفس الفعل علمه لا غير.

۲. إدراك الجزئيات يحتاج إلى آله

إنّ إدراك الجزئيات يحتاج إلى أدوات مادّيه و آلات جسمانيه، و هو سبحانه منزّه عن الجسم و لوازمه الجسمانيه.

و الجواب عن هذه الشبهه واضح، فإنّ العلم بالجزئيات عن طريق

الأدوات المادّيه إنّما هو شأن من لم يحط الأشياء إحاطه قيّوميّه، و لم تكن الأشياء قائمه به حاضره لديه، كالإنسان فى علمه الحصولى بالجزئيات الخارجيه، فإنّ علمه بها لمّا كان عن طريق انتزاع الصور بوسيله الأدوات الحسيّه كان إدراك الجزئيات متوقّفاً على تلك الأدوات، و أمّا الواجب عزّ اسمه فلمّا كان علمه عن طريق إحاطته بالأشياء و قيامها به قياماً حقيقياً فلا يتوقّف علمه بها على الأدوات و إعمالها.

تكمله

قد ورد فى الشريعه الإسلاميه الحقّه توصيفه تعالى بالسمع و البصر و عدّ السميع و البصير من أسمائه سبحانه (١) و الحقّ أنّ سمعه و بصره تعالى ليسا و صفين يغايران وصف العلم، إنّما المغايره بلحاظ المفهوم لا من حيث الحقيقه و المصداق، فقد عرفت أنّ جميع العوالم الإمكانيه حاضره لديه سبحانه، فالأشياء على الاطلاق، و المسموعات، و المبصرات خصوصاً، أفعاله سبحانه، و فى الوقت نفسه علمه تعالى.

ثمّ إنّ الملاك المتقدّم و إن كان موجوداً فى المشمومات و المذوقات و الملموسات، فإنّها أيضاً حاضره لديه سبحانه كالمسموعات و المبصرات، لكن لمّا كان إطلاق هذه الاسماء ملازما للمادّه و الإحساس فى أذهان الناس، لم يصحّ إطلاق اللامس و الذائق و الشامّ عليه.

و من الغايات الّتى يرشد إليها الذكر الحكيم فى مقام التوصيف

ص :١٠٣

١- ١) . انّه سبحانه وصف نفسه بالبصير ۴۲ مرّه، و بالسميع ۴۱ مرّه فى الكتاب العزيز.

بالسميع و البصير هو إيقاف الإنسان على أنّ ربّه سميع يسمع ما يتلفّظه من كلام، بصير يرى كلّ عمل يصدر منه فيحاسبه يوماً حسب ما سمعه و رآه.

ثمّ إنّ بعض المتكلمين قد عدّ الإدراك من صفاته تعالى و المدرِك -بصيغه الفاعل -من أسمائه، تبعاً لقوله سبحانه:

«لاٰ تُدْرِكُهُ الْأَبْصٰارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصٰارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» (۱).

و لا شكّ أنّه سبحانه -بحكم الآيه الشريفه -مدرك، لكن الكلام فى أنّ الإدراك هل هو وصف وراء العلم بالكليات و الجزئيات؟ أو هو يعادل العلم و يرادفه؟ أو هو علم خاص؟ و الأقرب هو الأخير و هو العلم بالموجودات الجزئيه العينيه، فإدراكه سبحانه هو شهود الأشياء الخارجيه و وقوفه عليه وقوفاً تامّاً. قال سبحانه:

«أَ وَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ»

(۲)

.

۱- ۱) . الأنعام: ۱۰۳.

۲- ۲) . فصلت: ۵۳.

الفصل الرابع:قدرته تعالى

اشاره

اتّفق الإلهيّون على أنّ القـدره من صـفاته الذاتيه الكماليه كالعلم، و لأجل ذلك يعدّ القادر و القدير من أسـمائه سـبحانه، لكنّهم اختلفوا فى حقيقه قدرته تعالى. فيجب تعريف القدره أوّلاً و بيان المعنى المناسب لساحته تعالى من القدره ثانياً.

تعريف القدره

إنّ هناك تعريفين للقدره مشهورين: (۱)

الأوّل: أنّها عباره عن صحّه الفعل و الترک، و المراد من الصحّه: الإمکان، فالقادر هو الّذى يصحّ أن يفعل و أن يترک.

و الثانى: أنّها عباره عن صدور الفعل بالمشيّه و الاختيار، فالقادر من إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل.

و قد أُورد على التعريف الأوّل بأنّ الإمکان المأخوذ فى التعريف، إمّا إمکان ماهوى يقع وصـفاً للماهيه، أو إمکان استعدادى يقع وصفاً للمادّه؛

ص: ۱۰۵

۱- ۱) . الأسفار: ۶ / ۳۰۷. التعريف الأوّل للمتکلمين و الثانى للفلاسفه.

و علی کلا التقدیرین لا یصحّ أخذه فی تعریف قدرته سبحانه، لأنّ اللّه تعالی منزّه عن الماهیه و المادّه.

و المراد من المشیّه فی التعریف الثانی هو الاختیار الذاتی له سبحانه، فهو تعالی یفعل باختیاره الذاتی و یترک کذلک، أی لیس فعله و ترکه لازماً علیه، لعدم وجود قدره غالبه تضطرّه علی الفعل أو الترک.

برهان قدرته تعالی

إذا کان الفعل متّسماً بالإحکام و الإتقان، و الجمال و البهاء یدلّ ذلک علی علم الفاعل بتلک الجهات و قدرته علی إیجاد مثل ذلک الصنع.

و لأجل ذلک نری أنّه سبحانه عند ما یصف روائع أفعاله و بدائع صنعه فی آیات الذکر الحکیم، یختمها بذکر علمه تعالی و قدرته، یقول سبحانه:

«اللّهُ الَّذِی خَلَقَ سَبْعَ سَماوَاتٍ وَ مِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ یَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَیْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللّهَ عَلی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیرٌ وَ أَنَّ اللّهَ قَدْ أَحاطَ بِکُلِّ شَیْءٍ عِلْماً» (۱).

فالإحکام و الإتقان فی الفعل آیتا العلم و علامتا القدره، و إنّا نری فی کلمات الإمام علی علیه السلام أنّه یستند فی البرهنه علی قدرته تعالی بروعه فعله و جمال صنعه سبحانه. قال علیه السلام : «و أرانا من ملکوت قدرته و عجائب ما نطقت به آثار حکمته». (۲)

۱- ۱) . الطلاق: ۱۲.

۲- ۲) . نهج البلاغه: الخطبه ۹۱.

و قال أیضاً: «و اقام من شواهد البیّنات علی لطیف صنعته و عظیم قدرته». (۱)

و قال أیضاً: «فأقام من الأشیاء أودها، و نهج حدودها، و لائم بقدرته بین متضادّها». (۲)

سعه قدرته تعالی

إنّ الفطره البشریه تقضی بأنّ الکمال المطلق الّذی ینجذب إلیه الإنسان قادر علی کلّ شیء ممکن، و لا یتبادر إلی الأذهان ابداً -لو لا تشکیک المشکّکین -أنّ لقدرته حدوداً، أو أنّه قادر علی شیء دون شیء . قال الإمام الصادق علیه السلام : «الأشیاء له سواء علماً و قدرهً و سلطاناً و ملکاً و إحاطهً». (۳)

و العقل الفلسفی یؤیّد هذا القضاء الفطری، لأنّ وجوده سبحانه غیر محدود و لا متناه، و ما هو غیر متناه فی الوجود، غیر متناه فی الکمال و الجمال، لأنّ منبع الکمال هو الوجود، فعدم التناهی فی جانب الوجود یلازم عدمه فی جانب الکمال، و أیّ کمال أبهی من القدره، فهی غیر متناهیه تبعاً لعدم تناهی وجوده و کماله و النصوص الدینیه أیضاً دالّه علی سعه قدرته تعالی. قال سبحانه: «وَ کانَ اللّهُ عَلی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیراً» (۴).

ص: ۱۰۷

۱- ۱) . نهج البلاغه: الخطبه ۱۶۵.

۲- ۲) . نهج البلاغه: الخطبه ۹۱.

۳- ۳) . التوحید، الباب ۹، الحدیث ۱۵.

۴- ۴) . الأحزاب: ۲۷.

و قال تعالى: «وَ كَانَ اللّهُ عَلىٰ كُلِّ شَيْءٍ مُقْتَدِراً» (۱).

كما صرّح بعموميه قدرته تعالى فى الأحاديث المرويّه عن أئمه أهل البيت عليهم السلام .

دفع شبهات فى المقام

إنّ هناك شبهات، أوردت على القول بعموميه قدرته تعالى ربما يعسر دفعها على الطالب، يجب أن نذكرها و نبيّن وجه الدفع عنها:

۱. هل هو سبحانه قادر على خلق مثله؟ فلو أجيب بالإيجاب لزم افتراض الشريك له سبحانه، و لو أجيب بالنفى ثبت ضيق قدرته و عدم عمومها.

و يدفع ذلك بأنّه ممتنع فلا يصل الكلام إلى تعلّق القدره به أو عدمه، و الوجه فى امتناعه هو لزوم اجتماع النقيضين، أعنى: كون شيء واحد واجباً بالذات و ممكناً كذلك، فإنّ ذلك المثل بما أنّه مخلوق، يكون ممكناً و بما انّه مثل له تعالى، فهو واجب بالذات، و هو محال بالضروره.

۲. هل هو قادر على أن يجعل العالم الفسيح فى البيضه من دون أن يصغر حجم العالم أو تكبر البيضه؟

و الجواب عنه كسابقه، فإنّ جعل الشيء الكبير فى الظرف الصغير أمر ممتنع فى حدّ ذاته، إذ البداهه تحكم بأنّ الظرف يجب أن يكون مساويا للمظروف، فجعل الشيء الكبير فى الظرف الصغير يستلزم كون ذلك

۱- ۱) . الكهف: ۴۵.

الظرف مساويا للمظروف لما يقتضيه قانون مساواه الظرف و المظروف، و أن يكون أصغر منه غير مساوٍ له -لما هو المفروض -و هـذا محال، و إنّما يبحث عن عموميه القـدره و عـدمها بعـد فرض كون الشـىء ممكناً فى ذاته، و إلى هـذا أشار الإمام على عليه السلام فى الجواب عن نفس السؤال بقوله:

«إنّ اللّه تبارك و تعالى لا ينسب إلى العجز، و الّذى سألتنى لا يكون». (١)

٣. هل يمكنه سبحانه أن يوجد شيئاً لا يقدر على إفنائه، فإن أُجيب بالإيجاب لزم عدم سعه قدرته حيث لا يقدر على إفنائه و إن أجيب بالسلب لزم أيضا عدم عموم قدرته.

و الجواب عنه: أنّ الشىء المـذكور بمـا أنّه ممكن فهو قابـل للفنـاء، و بمـا أنّه مقيّد بعـدم إمكـان إفنائه فهو واجب غير ممكن، فتصبح القضيه كون شىء واحـد ممكنـاً و واجبـاً، قابلاً للفناء و غير قابل له، و هو محال، فالفرض المـذكور مسـتلزم للمحال، و المستلزم للمحال محال، و هو خارج عن موضوع بحث عموميّه القدره، كما تقدّم.

١- ١) . التوحيد: الباب ٩، الحديث ٩.

الفصل الخامس:حیاته تعالی

اشاره

اتّفق الإلهيون على أنّ الحياه من صفاته تعالى، و أنّ الحيّ من أسمائه الحسنى، و لكن إجراء هذا الاسم عليه سبحانه يتوقّف على فهم معنى الحياه و كيفيه إجرائها على اللّه تعالى، فنقول:

حقیقه الحیاه

إنّ الحياه المادّيه في الحيوان و الإنسان -بما أنّه حيوان -تقوم بأمرين، هما: الفعّاليّه و الدرّاكيّه، فالخصائص الأربع (1) الّتي ذكرها علماء الطبيعه راجعه إلى الفعل و الانفعال، و التأثير و التأثّر و نرمز لها «بالفعّاليّه»، كما نرمز إلى الحسّ و الإدراك المتسالم على وجودهما في انواع الحيوان، و قد يقال بوجودهما في النبات ايضاً، ب«الدرّاكيّه» فالحيّ هو الدرّاك و الفعّال، كما هو المصطلح عند الفلاسفه الإلهيين.

فملاك الحياه الطبيعيّه هو الفعل و الدرك، و هو محفوظ في جميع المراتب لكن بتطوير و تكامل، أعني: حذف النواقص و الشوائب الملازمه

۱- ۱) . و هي: الجذب و الدفع، النمو و الرشد، التوالد و التكاثر، الحركه و ردّه الفعل.

للمرتبه النـازله عن المرتبه العـاليه، فالفعل المترقّب من الحياه العقليه فى الإنسان لا يقاس بفعل الخلايا النباتيه و الحيوانيه، كما أنّ درك الإنسـان للمسائـل الكليه أعلى و أكمـل من حسّ النبـات و شـعور الحيوان و مع هـذا البون الشـاسع بين الحياتين، تجـد أنّا نصف الكلّ بالحياه بمعنى واحد و ليس ذاك المعنى الواحد إلّا كون الموجود «درّاكاً» و «فعّالاً».

معنى حياته تعالى

فـإذا صـحّ إطلاـق الحياه بمعنى واحـد على تلك الـدرجات المتفاوته فليصـحّ على الموجودات الحيّه العِلويّه لكن بنحو متكامل، فاللّه سـبحانه حيّ بالمعنى الّـذى تفيده تلك الكلمه، لكن حياه مناسـبه لمقامه الأسـنى، بحذف النواقص و الأخذ بالزّبده و اللّب، فهو تعالى حيّ أى «فاعل» و «مدرك» و إن شئت قلت: «فعّال» و «درّاك» لا كفعّاليّه الممكنات و درّاكيّتها.

دلائل حياته تعالى

قـد ثبت بالبرهان أنّه سـبحانه عالم و قادر، و قـد تقـدّم البحث فيه، و قـد بيّنا أنّ حقيقه الحياه فى الـدرجات العِلويه، لا تخرج عن كون المتّصف بها درّاكاً و فعّالاً، و لا شكّ أنّ للّه تعالى أتمّ مراتب الـدرك و الفعل، لأنّ له أكمل مراتب العلم و القـدره، ففعله النابع عن علمه و قدرته أكمل مراتب الفعل فهو حيّ بأعلى مراتب الحياه.

أضف إلى ذلك انّه سبحانه خلق موجودات حيّه، مدركه فاعله، فمن المستحيل أن يكون معطى الكمال فاقداً له.

ص: ١١٢

تذييل

عُدَّ من صفاته الثبوتيه الذاتيه، الأزليه و الأبديه و السرمديّه و القدم و البقاء، و عليه فهو سبحانه قديم أزلىّ، باق أبدىّ، و موجود سرمدىّ.

قالوا: يطلق عليه الأوّلان لأجل أنّه المصاحب لمجموع الأزمنه المحقّقه أو المقدَّره فى الماضى، كما اطلق عليه الآخران لأجل انّه الموجود المستمرّ الوجود فى الأزمنه الآتيه محقّقه كانت أو مقدَّره، و يطلق عليه السرمديّه بمعنى الموجود المجامع لجميع الأزمنه السابقه و اللاحقه. هذا ما عليه المتكلّمون فى تفسير هذه الأسماء و الصفات.

يلاحظ عليه: أنّه يناسب شأن الموجود الزمانى الّذى يصاحب الأزمنه المحقّقه أو المقدَّره، و الماضيه أو اللاحقه، و اللّه سبحانه منزّه عن الزمان و المصاحبه له، بل هو خالق للزمان سابقه و لاحقه، فهو فوق الزمان و المكان، لا يحيطه زمان و لا يحويه مكان، و على ذلك فالصحيح أن يقال: إنّ الموجود الإمكانى ما يكون وجوده غير نابع من ذاته، مسبوقاً بالعدم فى ذاته و لا يمتنع طروء العدم عليه، و يقابله واجب الوجود بالذات و هو ما يكون وجوده نابعا من ذاته، و يمتنع عليه طروء العدم و لا يلابسه أبداً، و مثل ذلك لا يسبق وجوده العدم، فيكون قديماً أزليّاً، كما يمتنع أن يطرأ عليه العدم، فيكون أبدياً باقياً، و بملاحظه ذينك الأمرين، أعنى: عدم مسبوقيه وجوده بالعدم و امتناع طروء العدم عليه، يتصف بالسّرمديّه و يقال: إنّه سرمدىّ.

ص :١١٣

الفصل السادس:إرادته تعالى

اشاره

إنّ الإراده من صفاته سبحانه، و المريد من أسمائه، و لم يشكّ فى ذلك أحد من الإلهيين أبداً، و إنّما اختلفوا فى حقيقتها، و أنّها هل تكون من صفات الذات أو من صفات الفعل؟

حقيقه إرادته تعالى

إنّ الإراده فى الإنسان بأىّ معنى فسّرت، ظاهره تظهر فى لوح النفس تدريجيّه، و من المعلوم أنّ الإراده بهذا المعنى لا يمكن توصيفه سبحانه بها، لأنّه يستلزم كونه موجوداً ماديّاً يطرأ عليه التغيّر و التبدّل من الفقدان إلى الوجدان، و ما هذا شأنه لا يليق بساحه البارئ ، و لأجل ذلك اختلفت كلمه الإلهيين فى تفسير ارادته تعالى، فالمشهور عند الحكماء و المتكلمين (۱) أنّ اراده اللّه سبحانه هى علمه تعالى بأنّ الفعل على نظام الخير و الأحسن أو علمه بأن الفعل ذو مصلحه عائده إلى غيره تعالى و على هذا تكون الإراده من الصفات الذاتيه.

ص: ۱۱۵

---

۱ - ۱) . للوقوف على جميع اقوال الحكماء و المتكلّمين فى تفسير ارادته تعالى انظر «قواعد العقائد» للمحقق الطوسى بتعليقات للمؤلف: ۵۶ - ۵۷.

قال صدر المتألهين:

معنى كونه مريداً أنّه سبحانه يعقل ذاته و يعقل نظام الخير الموجود فى الكل من ذاته و أنّه كيف يكون. (۱)

و قال ابو إسحاق النوبختى:

و هو يريد أى يعلم المصلحه فى فعل فيدعوه علمه إلى إيجاده. (۲)

يلاحظ عليه: أنّ مفاهيم الصفات و معانيها متغايره و عينيتها فى حقّه تعالى راجعه إلى واقعيتها و مصداقها و على هذا تفسير الإراده بالعلم، يرجع إلى إنكار حقيقه الإراده فيه سبحانه، و لأجل عدم صحّه هذا التفسير نرى أنّ أئمه اهل البيت عليهم السلام ينكرون تفسيرها بالعلم، قال بكير بن أعين: قلت لأبى عبد اللّه الصادق عليه السلام : علمه و مشيئته مختلفان أو متفقان...؟

فقال عليه السلام : «العلم ليس هو المشيئه، أ لا ترى أنّك تقول سأفعل كذا إن شاء اللّه، و لا تقول سأفعل كذا إنْ علم اللّه» (۳).

و الحق أنّ الإراده من الصفات الذاتيه و تجرى عليه سبحانه مجرّده من شوائب النقص و سمات الإمكان، فالمراد من توصيفه بالإراده كونه فاعلاً مختاراً فى مقابل كونه فاعلاً مضطرّاً، لا إثبات الإراده له بنعت كونها طارئه

۱- ۱) . الأسفار: ۶ / ۳۱۶.

۲- ۲) . أنوار الملكوت فى شرح الياقوت: ۶۷.

۳- ۳) . الكافى: ۱ / ۱۰۹، باب الإراده، الحديث ۲.

زائله عند حدوث المراد، أو كون الفاعل خارجاً بها من القوّه إلى الفعل، لأنّها لا تعدّ من صـفات الكمال مقيّده بهذه الخصائص، بل كمالها فى كون صاحبها مختاراً، مالكاً لفعله آخـذاً بزمام عمله، فإذا كان هـذا كمال الإراده فاللّه سـبحانه واجد له على النحو الأكمل، إذ هو الفاعل المختار غير المقهور فى سلطانه، و ليس هذا بمعنى إرجاع الإراده إلى وصف سلبى و هو كونه غير مقهور و لا مسـتكره، بل هى وصف وجودى هو نفس ذاته، و التعبير عنه بوصف سـلبى لا يجعله أمراً سلبياً كتفسير العلم بعدم الجهل، و القدره بعدم العجز.

فلو صحَّ تسميه هذا الاختيار الذاتى بالإراده، فالإراده من صفات ذاته تعالى و إلّا وجب القول بكونها من صفات الفعل. (١)

الإراده فى روايات اهل البيت عليهم السلام

يظهر من الروايات المأثوره عن أئمّه أهل البيت عليهم السـلام أنّ مشـيئته و إرادته من صفات فعله، كالرازقيه و الخالقيه، و إليك نبذاً من هذه الروايات:

ص: ١١٧

١- ١) . ما أفاده شيخنا الأُستاذ -دام ظلّه -فى تفسير إرادته تعالى يوافق نظريه العلّامه الطباطبائى قدس سره فإنّه أيضاً ناقش الرأى المشـهور عنـد الفلاسـفه من تفسـير الإراده بـالعلم بالنظـام الأصـلح، ثمّ أثبت للّه تعـالى اختيـارا ذاتيـاً، ثمّ بيّن أنّ الإراده بمعناها المعهود عندنا إنمّا يصحّ إطلاقها على اللّه تعالى بعد التجريد عن النواقص، بما هى صـفه فعليه منتزعه عن مقام فعله سبحانه، نظير الخلق و الإيجاد و الرحمه، و ذلك باعتبار تماميه الفعل من حيث السـبب و حضور العلّه التامه للفعل كما يقال عند مشاهده جمع الفاعل أسـباب الفعل ليفعل، إنه يريـد كذا فعلاً. راجع: الأسـفار: ۶ / ٣١۵ - ٣١۶؛ نهـايه الحكمه: المرحله ١٢، الفصل ١٣؛ بدايه الحكمه: المرحله ١٢، الفصل ۶ و ٨.

۱. روی عاصم بن حمیـد، عن أبی عبـد اللّه علیه السـلام قال: «قلت: لم یزل اللّه مریداً؟ قال: إنّ المرید لا یکون إلّا لمراد معه، لم یزل اللّه عالماً قادراً ثمّ أراد». (۱)

۲. روی صفوان بن یحیی قال: قلت لأبی الحسن علیه السلام : أخبرنی عن الإراده من اللّه و من الخلق.

قال: فقال علیه السـلام : «الإراده من الخلق الضمیر، و ما یبدو لهم بعد ذلک من الفعل، و أمّا من اللّه تعالی فإرادته إحداثه لا غیر ذلک، لأنّه لا یروّی و لا یهمّ و لا یتفکّر، و هذه الصـفات منفیّه عنه، و هی صفات الخلق، فإراده اللّه الفعل لا غیر ذلک، یقول له کن فیکون بلا لفظ، و لا نطق بلسان، و لا همّه، و لا تفکّر، و لا کیف لذلک، کما انّه لا کیف له». (۲)

۳. روی محمد بن مسلم، عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: «المشیئه محدثه». (۳)

تری أنّ الروایه الأُولی تنفی الأزلیّه عن الإراده، فلا تکون من صـفاته الـذاتیه الّتی هی عین ذاته تعالی، کمـا أنّ الروایه الثـالثه صرّحت علی أنّ المشیئه محدثه، فلا تکون من صفاته الذاتیه و قد صرّحت الروایه الثانیه علی أنّ إرادته تعالی عین إحداثه تعالی و إیجاده فهی عین فعله، و لکنّ الروایات لا تنفی کون الإراده بالمعنی الّذی فسّرناها به، أعنی: الاختیار

۱- ۱) . الکافی: ۱ / ۱۰۹، باب الإراده، الحدیث ۱.

۲- ۲) . نفس المصدر: الحدیث ۳.

۳- ۳) . نفس المصدر: الحدیث ۷.

الـذاتى من صـفات ذاته، بـل الّـذى نفته، هى الإـراده بـالمعنى الموجود فى الإنسـان، لأـنّ إثبـات هـذه الإـراده للّه تعالى يسـتلزم محذورين:

الأوّل: قدم المراد أو حدوث المريد، كما ورد فى الروايه الأولى؛

الثانى: طروء التغيّر و التدريج على ذاته سبحانه، كما ورد فى الروايه الثانيه.

ص :۱۱۹

الفصل السابع:كلامه تعالى

اشاره

أجمع المسلمون تبعاً للكتاب و السنّه على كونه سبحانه متكلّماً، و لكنّهم اختلفوا فى أمرين:

أ. تفسير حقيقه كلامه تعالى؛

ب. حدوثه و قدمه.

لقد شغلت هذه المسأله بال العلماء و المفكّرين الاسلاميّين فى عصر العباسيين، و حدثت بسببه مشاجرات بل صدامات داميه مذكوره فى التاريخ تفصيلاً، و عرّفت ب«محنه القرآن» فيلزمنا البحث و التحليل حول ذينك الأمرين على ضوء القرآن و النقل المعتبر فنقول:

الأقوال فى تفسير كلامه تعالى

الأقوال الّتى ذكرها المتكلّمون و الفلاسفه فى هذا المجال، ثلاثه:

١. نظريه العدليه (١): و هو أنّ كلامه تعالى عباره عن أصوات و حروف

١- ١) . المعتزله و الشيعه الإماميه يسمّون بالعدليّه، و ذلك لأخذهم العدل أصلا من أصول مذهبهم. و تفسيرهم إيّاه على قاعده التحسين و التقبيح العقليين.

غیر قائمه باللّه تعالی قیاماً حلولیّاً أو عروضیّاً، بل یخلقها فی غیره کاللوح المحفوظ أو جبرائیل أو النبیّ أو غیر ذلک فکما یکون اللّه تعالی منعماً بنعمه یوجده فی غیره، فهکذا یکون متکلّماً بإیجاد الکلام فی غیره و لیس من شرط الفاعل أن یحلّ علیه فعل. (۱)

و هذا المعنی من الکلام یسمّی بالکلام اللفظی و هو من صفات فعله تعالی؛ حادث بحدوث الفعل.

۲. نظریه الأشاعره: یظهر من مؤلّف المواقف (۲) أنّ الأشاعره معترفون بالکلام اللفظی و بأنّه حادث، و لکنّهم یدّعون معنی آخر وراءه و یسمّونه بالکلام النفسی.

قال الفاضل القوشجی فی تفسیر الکلام النفسی:

إنّ من یورد صیغه أمر أو نهی أو نداء أو إخبار أو استخبار أو غیر ذلک یجد فی نفسه معانی یعبّر عنها بالألفاظ الّتی نسمّیها بالکلام الحسّی، فالمعنی الّذی یجده فی نفسه و یدور فی خلده، لا یختلف باختلاف العبارات بحسب الاوضاع و الاصطلاحات و یقصد المتکلم حصوله فی نفس السامع لیجری علی موجبه، هو الّذی نسمّیه الکلام النفسی. (۳)

۱- ۱) . شرح الأُصول الخمسه: ۵۲۸؛ المنقذ من التقلید: ۱ / ۲۱۵.

۲- ۲) . شرح المواقف: ۸ / ۹۳.

۳- ۳) . شرح التجرید للقوشجی: ۳۱۹.

و هذا المعنى من الكلام -على فرض ثبوته -يكون من صفات ذاته تعالى و قديم بقدم الذات، و لكنّه ليس امراً وراء العلم التصوّرى أو التصديقى، فلا يثبت كلاماً ذاتياً بالمعنى الحقيقى للكلام، و أمّا تسميه العلم بالكلام على سبيل المجاز فهى خارج عن موضوع البحث.

۳. نظريّه الحكماء: ذهبت الحكماء إلى أنّ لكلامه سبحانه مفهوماً أوسع من الكلام اللفظى، بل كلامه تعالى مساوق لفعله سبحانه فكلّ موجود كما هو فعله و مخلوقه، كذلك كلام له تعالى و نسمّيه ب«الكلام الفعلى».

توضيح ذلك: أنّ الغرض المقصود من الكلام اللفظى ليس إلّا إبراز ما هو موجود فى نفس المتكلّم و مستور عن المخاطب و السامع، فالكلام ليس إلّا لفظاً دالاّ على المعنى الّذى تصوّره المتكلّم و أراد إيجاده فى ذهن السامع، فحقيقه الكلام هى الدلاله و الحكايه، و لا شكّ أنّ الفعل يدلّ على وجود فاعله و على خصوصياته الوجوديه، و ليس الفرق بين دلاله اللفظ على المعنى و دلاله الفعل على الفاعل، إلّا أنّ دلاله الأوّل وضعى اعتبارىّ، و دلاله الثانى تكوينى عقلى، و الدلاله التكوينيّه العقليّه أقوى من الدلاله اللفظيه الوضعيّه.

و على هذا، فكلّ فعل من المتكلّم أفاد نفس الأثر الّذى يفيده الكلام، من إبراز ما يكتنفه الفاعل فى سريرته من المعانى و الحقائق، يصحّ تسميته كلاماً من باب التوسّع و التطوير.

و نظريه الحكماء فى تفسير كلامه تعالى مطابق لإطلاقات الكلام

ص :۱۲۳

الإلهی فی الکتاب و السنّه، فالقرآن یصف المسیح علیه السلام بأنّه کلمه اللّه الّتی ألقاها إلی مریم العذراء، قال تعالی:

«إِنَّمَا الْمَسِیحُ عِیسَی ابْنُ مَرْیَمَ رَسُولُ اللّهِ وَ کَلِمَتُهُ أَلْقاها إِلی مَرْیَمَ وَ رُوحٌ مِنْهُ». (۱)

و قد فسّر الامام علی علیه السلام : قوله تعالی بفعله الّذی ینشئه و یمثّله، حیث قال:

«یقول لمن أراد کونه کن فیکون، لا بصوت یقرع، و لا بنداء یسمع، و إنّما کلامه سبحانه فعل منه أنشأه و مثّله».

و بذلک یظهر (۲) أنّ الصواب من الآراء المتقدّمه هو نظریّه الحکماء، و أمّا نظریه العدلیه من المتکلّمین فهی غیر منطبقه علی جمیع مصادیق کلامه سبحانه و إنّما هو قسم قلیل منه. و أمّا نظریه الأشاعره فلیس له أثر فی الکتاب و السنّه.

فالعدلیه أصابوا فی جهه و أخطئوا فی جهه اخری، أصابوا فی جعلهم کلامه تعالی من صفات افعاله سبحانه و أخطئوا فی حصره فی الکلام اللفظی.

و لکنّ الأشاعره أخطئوا فی جهتین: فی حصر الکلام الفعلی بالکلام اللفظی، و فی ادّعاء قسم آخر من کلام سمّوه بالکلام النفسی و جعلوه وصفاً ذاتیاً له تعالی.

ص :۱۲۴

۱- ۱) . النساء: ۱۷۱.

۲- ۲) . نهج البلاغه: الخطبه ۱۸۶.

کلامه سبحانه حادث أو قدیم؟

اختلفوا فی حدوث کلامه تعالی أو قدمه علی أقوال:

۱. نظریه القدم

أوّل من أکّد القول بعدم حدوث القرآن و عدم کون کلامه تعالی مخلوقاً و أصرّ علیه، أهل الحدیث، و فی مقدّمتهم «أحمد بن حنبل» فإنّه الّذی أخذ یروّج فکره عدم خلق القرآن و یدافع عنها بحماس، متحمّلاً فی سبیلها من المشاقّ ما هو مسطور فی زبر التاریخ، و إلیک نصّ نظریته فی هذه المسأله:

و القرآن کلام اللّه لیس بمخلوق، فمن زعم انّ القرآن مخلوق فهو جهمی کافر، و من زعم انّ القرآن کلام اللّه عزّ و جلّ و وقف و لم یقل مخلوق و لا غیر مخلوق، فهو اخبث من الأوّل. (۱)

۲. نظریّه الحدوث

قد تبنّت المعتزله القول بخلق القرآن و انبروا یدافعون عنه بشتّی الوسائل، و لمّا کانت الخلافه العباسیه فی عصر المأمون و من بعده إلی زمن الواثق باللّه، تؤیّد حرکه الاعتزال و آراءها، استعان المعتزله من هذا الغطاء،

۱- ۱) . السنّه: ۴۹.

و قاموا باختبار علماء الأمصار الإسلاميه فى هذه المسأله، و كانت نتيجه هذا الامتحان أن أجاب جميع الفقهاء فى ذلك العصر بنظريه الخلق، و لم يمتنع الا نفر قليل على رأسهم أحمد بن حنبل، و إليك ما ذكره القاضى عبد الجبّار فى هذا المجال:

أمّا مذهبنا فى ذلك أنّ القرآن كلام اللّه تعالى و وحيه، و هو مخلوق محدث، أنزله اللّه على نبيّه ليكون علَماً و دالّاً على نبوّته، و جعله دلاله لنا على الأحكام لنرجع إليه فى الحلال و الحرام، و استوجب منّا بذلك الحمد و الشكر و التحميد و التقديس، و إذاً هو الّذى نسمعه اليوم و نتلوه و إن لم يكن (ما نقرؤه) محدثاً من جهه اللّه تعالى فهو مضاف إليه على الحقيقه كما يضاف ما ننشده اليوم من قصيده امرئ القيس إليه على الحقيقه و إن لم يكن امرؤ القيس محدثاً لها الآن. (۱)

و هذه النظريّه هى المقبول عند الشيعه الإماميه. (۲)

۳. نظريّه القدم و الحدوث

أوّل ما أعلنه الشيخ الأشعرى فى هذا المجال هو القول بعدم كون القرآن مخلوقاً حيث قال:

و نقول: إنّ القرآن كلام اللّه غير مخلوق، و انّ من قال بخلق القرآن فهو كافر. (۳)

۱- ۱) . شرح الأصول الخمسه: ۵۲۸.

۲- ۲) . المنقذ من التقليد: /۱ ۲۱۵

۳- ۳) . الإبانه: ۲۱، و لاحظ: مقالات الاسلاميين: ۱ / ۳۲۱.

و لکنّه رأی القول بأنّ قدم القرآن المقروء و الملفوظ شیء لا یقبله العقل السلیم، فجاء بنظریه جدیده أصلح بها القول بعدم خلق القرآن و التجأ إلی أنّ المراد من کلام اللّه تعالی لیس القرآن المقروء بل الکلام النفسی.

و یردّه أنّه لا دلیل من العقل و الوحی علی الکلام النفسی.

دلاله القرآن علی حدوث کلامه تعالی

صرّح القرآن الکریم علی حدوث کلامه تعالی -أعنی: القرآن -فی قوله سبحانه: «مَا یَأْتِیهِمْ مِنْ ذِکْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ إِلاَّ اسْتَمَعُوهُ وَ هُمْ یَلْعَبُونَ». (۱)

و المراد من «الذکر» هو القرآن نفسه لقوله سبحانه:

«إِنّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّکْرَ وَ إِنّا لَهُ لَحافِظُونَ» (۲).

و قوله سبحانه: «وَ إِنَّهُ لَذِکْرٌ لَکَ وَ لِقَوْمِکَ». (۳)

و المراد من «محدث» هو الجدید و هو وصف «للذکر» و معنی کونه جدیداً أنّه أتاهم بعد الإنجیل، کما أنّ الإنجیل جدید، لأنّه أتاهم بعد التوراه، و کذلک بعض سور القرآن و آیاته ذکر جدید أتاهم بعد بعض.

ص: ۱۲۷

۱- ۱) . الأنبیاء: ۲.

۲- ۲) . الحجر: ۹.

۳- ۳) . الزخرف: ۴۴.

موقف أهل البيت عليهم السلام

إنّ تاريخ البحث و ما جرى على الفريقين من المحن، يشهد بأنّ التشدّد فيه لم يكن لإحقاق الحقّ و إزاحه الشكوك بل استغلّت كلّ طائفه تلك المسأله للتنكيل بخصومها، فلأجل ذلك أنّ أئمّه أهل البيت عليهم السلام منعوا أصحابهم من الخوض فى تلك المسأله، فقد سأل الريّان بن الصلت الإمام الرضا عليه السلام و قال له: ما تقول فى القرآن؟ فقال عليه السلام :

«كلام اللّه لا تتجاوزوه، و لا تطلبوا الهدى فى غيره فتضلّوا». (۱)

نرى أنّ الامام عليه السلام يبتعد عن الخوض فى هذه المسأله لما رأى من أنّ الخوض فيها ليس لصالح الإسلام، و أنّ الاكتفاء بأنّه كلام اللّه أحسم لمادّه الخلاف. و لكنّهم عليهم السلام عند ما أحسّوا بسلامه الموقف، أدلوا برأيهم فى الموضوع، و صرّحوا بأنّ الخالق هو اللّه سبحانه و غيره مخلوق، و القرآن ليس نفسه سبحانه و إلّا يلزم اتحاد المنزِل و المنزَل، فهو غيره، فيكون لا محاله مخلوقاً.

فقد روى محمد بن عيسى بن عبيد اليقطينى أنّه كتب على بن محمد بن على بن موسى الرضا عليه السلام إلى بعض شيعته ببغداد، و فيه: «و ليس الخالق إلّا اللّه عزّ و جلّ و ما سواه مخلوق، و القرآن كلام اللّه لا تجعل له اسماً من عندك فتكون من الضالّين». (۲)

ص: ۱۲۸

۱- ۱) . التوحيد للصدوق: الباب ۳۰، الحديث ۲.

۲- ۲) . المصدر السابق: الحديث ۴.

تکمله

اتّفق المسلمون و الإلهیّون علی أنّ الصدق من صفاته تعالی و أنّه سبحانه صادق. و المراد من صدقه تعالی کون کلامه منزّهاً عن شوب الکذب، و لمّا کان المختار عندنا فی «الکلام» أنّه من الصفات الفعلیه یکون الصدق فی الکلام مثله و هو واضح.

و یمکن الاستدلال علی صدقه بأنّ الکذب قبیح عقلاً، و هو سبحانه منزّه عمّا یعدّ العقل من القبائح، و البرهان مبنیّ علی قاعده التحسین و التقبیح العقلیین، و هی من القواعد الأساسیه فی کلام العدلیه.

ص: ۱۲۹

الفصل الثامن:الصفات الخبريّه

اشاره

قسّم بعض المتكلّمين صفاته سبحانه إلى ذاتيّه و خبريّه، و المراد من الأُولى أوصافه المعروفه من العلم و القدره و الحياه، و المراد من الثانيه ما أثبتته ظواهر الآيات و الأحاديث له سبحانه من العلوّ و الوجه و اليدين إلى غير ذلك، و قد اختلفت آراء المتكلّمين فى تفسير هذا القسم من الصفات إلى أقوال:

الأوّل: الإثبات مع التكييف و التشبيه

زعمت المجسّمه و المشبّهه أنّ للّه سبحانه عينين و يدين مثل الإنسان. قال الشهرستانى:

أمّا مشبّهه الحشويّه... أجازوا على ربّهم الملامسه و المصافحه و أنّ المسلمين المخلصين يعانقونه سبحانه فى الدنيا و الآخره، إذا بلغوا فى الرياضه و الاجتهاد إلى حدّ الإخلاص. (۱)

ص: ۱۳۱

۱- ۱) . الملل و النحل: ۱ / ۱۰۵

و بما أنّ التشبيه و التجسيم باطل بالعقل و النقل فلا ريب فى بطلان هذه النظريّه.

الثانى: الإثبات بلا تكييف و لا تشبيه

إنّ الشيخ الأشعرى و من تبعه يجرون هذه الصفات على اللّه سبحانه بالمعنى المتبادر منها فى العرف، لكن لأجل الفرار عن التشبيه يقولون: «بلا تشبيه و لا تكييف». يقول الأشعرى:

إنّ للّه سبحانه وجهاً بلا كيف، كما قال: «وَ يَبْقى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلالِ وَ الْإِكْرامِ» (1).

و إنّ له يدين بلا كيف، كما قال: «خَلَقْتُ بِيَدَيَّ» (2). (3)

و قد نقلت هذه النظريّه عن أبى حنيفه و الشافعى و ابن كثير. (4) و حاصل هذه النظريّه أنّ له سبحانه هذه الحقائق لكن لا كالموجوده فى البشر، فله يد و عين، لا كأيدينا و أعيننا و بذلك توفقوا -على حسب زعمهم -فى الجمع بين ظواهر النصوص و مقتضى التنزيه.

أقول: القول بأنّ للّه يداً لا كأيدينا، أو وجهاً لا كوجوهنا، و هكذا سائر الصفات الخبريه أشبه بالألغاز، فاستعمالها فى المعانى الحقيقيه و إثبات معانيها على اللّه سبحانه بلا كيفيّه أشبه بكون حيوان أسداً حقيقه و لكن بلا

۱- (۱) . الرحمن: ۲۷.

۲- (۲) . ص: ۷۵.

۳- (۳) . الإبانه: ۷۵.

۴- (۴) . لاحظ: «علاقه الإثبات و التفويض»: ۴۶ - ۴۹.

ذنب و لا مخلب و لا ناب و لا... و إبراز العقيده الإسلاميّه بصوره الإبهام و الألغاز كما فی هذه النظريّه كإبرازها بصوره التشبيه و التجسيم المأثور من اليهوديه و النصرانيه كما فی النظريّه الأُولی، لا يجتمع مع موقف الاسلام و القرآن فی عرض العقائد علی المجتمع الإسلامی.

و ممّن خالف هذه النظريّه أبو حامد الغزالی، و حاصل ما ذكره فی نقدها أنّ هذه الألفاظ الّتی تجری فی العبارات القرآنيه و الأحاديث النبويّه لها معان ظاهره و هی الحسّيه الّتی نراها، و هی محاله علی اللّه تعالی، و معان أخری مجازيه مشهوره يعرفها العربی من غير تأويل و لا محاوله تفسير، فإذا سمع اليد فی قوله صلی الله عليه و آله : «إنّ اللّه خمّر آدم بيده، و إنّ قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن» فينبغی أن يعلم أنّ هذه الألفاظ تطلق علی معنيين: أحدهما -و هو الوضع الأصلی -: هو عنصر مركب من لحم و عظم و عصب، و قد يستعار هذا اللفظ، أعنی: اليد، لمعنی آخر ليس هذا المعنی بجسم اصلاً، كما يقال: «البلده فی يد الأمير». فإنّ ذلک مفهوم و إن كان الامير مقطوع اليد، فعلی العامّی و غير العامّی أن يتحقّق قطعاً و يقيناً أنّ الرسول صلی الله عليه و آله لم يرد بذلک جسماً، و أنّ ذلک فی حق اللّه محال، فإن خطر بباله أنّ اللّه جسم مركّب من أعضاء فهو عابد صنم، فإنّ كلّ جسم مخلوق و عباده المخلوق كفر و عباده الصنم كانت كفراً لأنّه مخلوق. (۱)

و من المخالفين لهذه النظريّه أبو زهره المعاصر فإنّه قال: «قولهم بأنّ

۱- ۱) . إلجاء العوام عن علم الكلام: ۵۵.

للّه يداً و لكن لا نعرفها و للّه نزولا لكن ليس كنزولنا» الخ هذه إحالات على مجهولات، لا نفهم مؤدّاها و لا غاياتها (١).

الثالث: التفويض

ذهب جمع من الأشاعره و غيرهم إلى اجراء هذه الصفات على اللّه سبحانه مع تفويض المراد منها إليه. قال الشهرستانى:

إنّ جماعه كثيره من السلف يثبتون صفات خبريه مثل اليدين و الوجه و لا يؤوّلون ذلك، إلّا أنّهم يقولون: إنّا لا نعرف معنى اللفظ الوارد فيه، مثل قوله: «الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوىٰ».

و مثل قوله: «لِمٰا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ» . و لسنا مكلّفين بمعرفه تفسير هذه الآيات بل التكليف قد ورد بالاعتقاد بأنّه لا شريك له و ذلك قد أثبتناه (٢).

و إليه جنح الرازى و قال:

هذه المتشابهات يجب القطع بأنّ مراد اللّه منها شىء غير ظواهرها كما يجب تفويض معناها إلى اللّه تعالى و لا يجوز الخوض فى تفسيرها (٣).

١- ١) . تاريخ المذاهب الإسلاميه: ١ / ٢١٩ - ٢٢٠.

٢- ٢) . الملل و النحل: ١ / ٩٢ - ٩٣ بتلخيص.

٣- ٣) . أساس التقديس: ٢٢٣.

أقول:

إنّ لأهل التفويض عذراً واضحاً فى هذا المجال، فإنّهم يتصوّرون أنّ الآيات المشتمله على الصفات الخبريّه من الآيات المتشابهه، و قد نهى سبحانه عن ابتغاء تأويلها و أمر عباده بالإيمان بها. (۱)

نعم يلاحظ على مقالتهم هذه أنّ الآيات ليست من الآيات المتشابهه، فإنّ المفاد فيها غير متشابهه (۲) إذا أمعن فيها الإنسان المتجرّد عن كلّ رأى سابق.

الرابع: التأويل

الرابع: التأويل (۳)

إنّ العدليّه من المتكلّمين هم المشهورون بهذه النظريّه حيث يفسّرون اليد بالنعمه و القدره، و الاستواء بالاستيلاء و إظهار القدره و تبعهم فى ذلك جماعه من الأشاعره و غيرهم.

أقول: إنّ الظاهر على قسمين: الظاهر الحرفى و الظاهر الجملى، فإنّ اليد مثلاً مفرده ظاهره فى العضو الخاص، و ليست كذلك فيما إذا حفّت بها القرائن، فإنّ قول القائل فى مدح انسان انّه «باسط اليد»، أو فى ذمّه «قابض

۱- ۱) . لاحظ آل عمران: ۷.

۲- ۲) . يعنى انّ هذه الآيات و إن كانت متشابهه فى بادئ الرأى و قبل إرجاعها إلى المحكمات، لكنّها تصير محكمه بعد إرجاعها إليها.

۳- ۳) . قد استوفى شيخنا الاستاذ - دام ظلّه - الكلام فى أقسام التأويل فى مقدمه الجزء الخامس من موسوعته القرآنيه «مفاهيم القرآن»: ۱۲ - ۱۶.

الید» لیس ظاهراً فی الید العضویه الّتی أسمیناها بالمعنی الحرفی، بل ظاهر فی البذل و العطاء أو فی البخل و الإقتار و ربما یکون مقطوع الید، و حمل الجمله علی غیر ذلک المعنی، حمل علی غیر ظاهرها.

و علی ذلک یجب ملاحظه کلام المؤوِّله، فان کانت تأویلهم علی غرار ما بیّناه فهؤلاء لیسوا بمؤوِّله بل هم مقتفون لظاهر الکتاب و السنه، و لا یکون تفسیر الکتاب العزیز -علی ضوء القرائن الموجوده فیه -تأویلاً و إنما هو اتّباع للنصوص و الظواهر، و ان کان تأویلهم باختراع معان للآیات من دون أن تکون فی الآیات قرائن متصله أو منفصله دالّه علیها فلیس التأویل -بهذا المعنی -بأقلّ خطراً من الإثبات المنتهی إمّا إلی التجسیم أو إلی التعقید و الإبهام.

و علی ضوء ما قرّرنا من الضابطه و المیزان، تقدر علی تفسیر ما ورد فی التنزیل من الوجه (۱) و العین (۲) و الجنب (۳) و الإتیان (۴)و الفوقیه (۵) و العرش (۶) و الاستواء (۷) و ما یشابهها، من دون أن تمسّ کرامه التنزیه، و من دون أن تخرج عن ظواهر الآیات بالتأویلات البارده غیر الصحیحه.

۱- ۱) . «کُلُّ شَیْءٍ هالِکٌ إِلاّ وَجْهَهُ» (القصص: ۸۸).
۲- ۲) . «وَ اصْنَعِ الْفُلْکَ بِأَعْیُنِنا وَ وَحْیِنا» (هود: ۳۷).
۳- ۳) . «أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ یا حَسْرَتی عَلی ما فَرَّطْتُ فِی جَنْبِ اللّهِ» (الزمر: ۵۶).
۴- ۴) . «وَ جاءَ رَبُّکَ وَ الْمَلَکُ صَفًّا صَفًّا» (الفجر: ۲۲) «فَأَتَی اللّهُ بُنْیانَهُمْ مِنَ الْقَواعِدِ» (الزمر: ۵۶).
۵- ۵) . «یَدُ اللّهِ فَوْقَ أَیْدِیهِمْ» (الفتح: ۱۰).
۶- ۶) . «إِذاً لاَبْتَغَوْا إِلی ذِی الْعَرْشِ سَبِیلاً» (الاسراء: ۴۲).
۷- ۷) . «الرَّحْمنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوی» (طه: ۵).

الفصل التاسع:الصفات السلبيّه

اشاره

الصفه السلبيّه ما تفيد معنى سلبياً، لكنّ اللّه تعالى لا يجوز سلب كمال من الكمالات عنه لكونه مبدأ كل كمال، فصفاته السلبيه ما دلّ على سلب النقص و الحاجه، كمن ليس بجاهل، و ليس بعاجز، و لمّا كان معنى النقص و الحاجه فى معنى سلب الكمال كانت الصفه السلبيه المفيده لسلب النقص، راجعه إلى سلب واحد و هو سلب النقص و الاحتياج و لقد أجاد الحكيم السبزوارى فى المقام حيث قال: وَ وَصْفُهُ السَّلْبِىُّ سَلْبُ السَّلْبِ جَا فى سَلْبِ الاحتياجِ كُلًا أُدْرِجَا (١)

و قد ظهرت فى مجال صفاته السلبيه عقائد و آراء سخيفه كالحلول و الجهه و الرؤيه و غير ذلك، فدعا ذلك المتكلّمين أن يبحثوا عن هذه الصفات السلبيه فى مسفوراتهم الكلاميه، و الأصل الكافل لإبطال جميع تلك المذاهب و الآراء وجوب الوجود بالذات، فإنّ الجميع مستلزم للتركيب و الجسميه و هما آيتا الفقر و الحاجه المنافيه لوجوب الوجود

١- ١) . شرح المنظومه: ١٠٣.

بالذات. و قد تقدّم الكلام حول بعض هذه الصفات، كنفى الشريك و التركيب و الصفات الزائده على الذات فى مباحث التوحيد، و نبحث الآن عن غيرها فنقول: إنّه تعالى:

۱. ليس بجسم

الجسم -على ما نعرف له من الخواصّ -هو ما يشتمل على الأبعاد الثلاثه من الطول و العرض و العمق، و هو ملازم للتركيب، و المركّب محتاج إلى أجزائه و المحتاج لا يكون واجب الوجود بالذات.

۲. ليس فى جهه

۲. ليس فى جهه (۱) و لا محلّ

و قد تبيّن استغناؤه عنهما ممّا ذكرنا من الدليل على نفى الجسميه، فإنّ الواقع فى جهه أو محلّ لا يكون إلّا جسماً أو جسمانياً.

۳. ليس حالاً فى شىء

إنّ المعقول من الحلول قيام موجود بموجود آخر على سبيل التبعيّه، و هذا المعنى لا يصحّ فى حقّه سبحانه لاستلزامه الحاجه و قيامه فى الغير.

۱- ۱) . إنّ طرف كلّ امتداد و نهايته من حيث هو طرف إمّا نقطه و إمّا سطح و إمّا خط، و من حيث هو واقع فى مأخذ الإشاره الحسّيه جهه، و الفرق بينها و بين المكان أنّ الجهه مقصد المتحرك من حيث الوصول إليه، و المكان مقصد له من حيث الحصول فيه. (الحكيم السبزوارى، شرح المنظومه: ۲۵۶).

۴. لیس متّحداً مع غیره

حقیقه الاتّحاد عباره عن صیروره الشیئین المتغایرین شیئاً واحداً، و هو مستحیل فی حقّه تعالی مضافاً إلی استحالته فی ذاته، فإنّ ذلک الغیر بحکم انحصار واجب الوجود فی واحد، ممکن، فبعد الاتحاد إمّا أن یکونا موجودین فلا اتحاد، أو یکون واحد منهما موجوداً و الآخر معدوماً، و المعدوم إمّا هو الممکن، فیلزم الخلف و عدم الاتحاد، أو الواجب فیلزم انعدام الواجب و هو محال.

۵. لیس محلّاً للحوادث

و الدلیل علی ذلک أنّه لو قام بذاته شیء من الحوادث للزم تغیّره، و اللازم باطل، فالملزوم مثله، بیان الملازمه: أنّ التغیّر عباره عن الانتقال من حاله إلی أُخری، فعلی تقدیر حدوث ذلک الأمر القائم بذاته، یحصل فی ذاته شیء لم یکن من قبل، فیحصل الانتقال من حاله إلی أُخری.

و أمّا بطلان اللازم، فلأنّ التغیّر نتیجه وجود استعداد فی المادّه الّتی تخرج تحت شرائط خاصّه من القوّه إلی الفعل، فلو صحّ علی الواجب کونه محلّاً للحوادث، لصحّ أن یحمل وجوده استعداداً للخروج من القوّه إلی الفعلیه، و هذا من شئون الأُمور المادّیه، و هو سبحانه أجلّ من أن یکون مادّه أو مادیّاً.

ص: ۱۳۹

۶. لا تقوم اللّذه و الألم بذاته

قد يطلق الألم و اللّذه و يراد بهما الألم و اللّذه المزاجيان، و الاتصاف بهما يستلزم الجسميّه و المادّه و هو تعالى منزّه عنهما كما تقدّم.

و قد يطلقان و يراد بهما العقليان، أعنى إدراک القوّه العقليه ما يلائمها أو ينافيها، و بما أنّه لا منافى فى عالم الوجود لذاته تعالى لأنّ الموجودات أفاعيله و مخلوقاته، و بين الفعل و فاعله كمال الملائمه الوجوديه، فلا يتصوّر ألمٌ عقلى له سبحانه.

و أمّا اللَّذه العقليه فأثبتها للّه تعالى بعضهم قائلين بأنّ واجب الوجود فى غايه الجمال و الكمال و البهاء، فإذا عقل ذاته فقد عقل أتمّ الموجودات و أكملها، فيكون أعظم مدرِک لأجلّ مدرَک بأتم إدراک.

و لكن منع بعضهم عن توصيفه سبحانه باللَّذه العقليه أيضاً لعدم الإذن الشرعى بذلک، و ممّن جوز الاتصاف باللّذه العقليه من متكلّمى الإماميّه، مؤلّف الياقوت حيث قال:

المؤثّر مبتهج بالذات لأنّ علمه بكماله الأعظم يوجب له ذلک، فكيف لا و الواحد منّا يلتذُّ بكماله النقصانى (۱).

و هو ظاهر كلام المحقق الطوسى فى تجريد الاعتقاد، حيث نفى الألم

۱- ۱) . أنوار الملكوت: ۱۰۲.

مطلقاً و قيّد اللَّذه المنفيه بالمزاجيه (۱)، و من المانعين له المحقّق البحرانی حيث قال:

اتّفق المسلمون علی عدم إطلاق هذين اللفظين عليه تعالی... و أمّا الفلاسفه فإنّهم... لمّا فسروا اللَّذه بأنّها إدراك الملائم أطلقوا عليه لفظ اللَّذه و عنوا بها علمه بكمال ذاته، فلا نزاع معهم إذن فی المعنی، إذ لكلّ أحد أن يفسِّر لفظه بما شاء، لكنّا ننازع فی إطلاق هذا اللفظ عليه لعدم الإذن الشرعی. (۲)

***

ص: ۱۴۱

۱- ۱) . كشف المراد: المقصد ۳، الفصل ۲، المسأله ۱۸.

۲- ۲) . قواعد المرام: القاعده ۴، الركن ۲، البحث ۸.

الفصل العاشر:انّه تعالی لیس بمرئیّ

اشاره

اتّفقت العدليّه على أنّه تعالى لا يُرى بالأبصار لا فى الدنيا و لا فى الآخره، و أمّا غيرهم فالكراميّه و المجسّمه الّذين يصفون اللّه سبحانه بالجسميّه و يثبتون له الجهه، جوَّزوا رؤيته بلا إشكال فى الدارين، و أهل الحديث و الأشاعره -مع تحاشيهم عن إثبات الجسميّه و الجهه له سبحانه - قالوا برؤيته يوم القيامه و إنّ المؤمنين يرونه كما يرى القمر ليله البدر، و تحقيق الكلام فى هذا المجال رهن دراسه تحليليه حول أمور ثلاثه:

أ. تحديد محلّ النزاع؛

ب. أدلّه امتناع الرؤيه؛

ج. أدلّه القائلين بالجواز.

ما هو موضوع النزاع؟

الرؤيه الّتى تكون فى محلّ الاستحاله و المنع عند العدليه هى الرؤيه البصريّه بمعناها الحقيقى، لا ما يعبّر عنه بالرؤيه القلبيه كما ورد فى روايات أهل البيت عليهم السلام و الشهود العلمى التام فى مصطلح العرفاء، و هذا المعنى من

الرؤيه هو الظاهر من كلام الشيخ الأشعرى حيث قال:

و ندين بأنّ اللّه تعالى يرى فى الآخره بالأبصار كما يرى القمر ليله البدر، يراه المؤمنون كما جاءت الروايات عن رسول اللّه صلى الله عليه و آله (۱).

و قال أيضاً:

إن قال قائل: لم قلتم إنّ رؤيه اللّه بالابصار جائزه من باب القياس؟ قيل له: قلنا ذلک لأنّ ما لا يجوز أن يوصف به اللّه تعالى و يستحيل عليه، لا يلزم فى القول بجواز الرؤيه (۲).

لكنّ المتأخرين منهم لمّا رأوا أنّ القول بجواز الرؤيه بالابصار يستحيل فى حقّه تعالى، حاولوا تصحيح مقولتهم بوجوه مختلفه، فقال الامام الرازى:

و قبل الشروع فى الدلاله لا بدّ من تلخيص محلّ النزاع، فإنّ لقائل أن يقول: إن أردت بالرؤيه الكشف التامّ، فذلک ممّا لا نزاع فى ثبوته، و إن أردت بها الحاله الّتى نجدها من أنفسنا عند إبصارنا الأجسام فذلک ممّا لا نزاع فى انتقائه -إلى أن قال: - و الجواب أنّا إذا علمنا الشىء حال ما لم نره، ثمّ رأيناه، فإنّا ندرک تفرقه بين الحالين، و تلک التفرقه لا تعود إلى ارتسام الشبح فى

۱- ۱) . الإبانه: ۲۱.

۲- ۲) . اللمع: ۶۱ بتلخيص.

العین و لا إلی خروج الشعاع منها، بل هی عائده إلی حاله أَخری مسمّاه بالرؤیه، فندّعی أنّ تعلّق هذه الصفه بذات اللّه تعالی جائز. (۱)

و حاصله -کما لخّصه المحقّق الطوسی -: أنّ الحاله الحاصله عند ارتسام الشبح فی العین أو خروج الشعاع منها، المغایره للحاله الحاصله عند العلم، یمکن أن تحصل مع عدم الارتسام و خروج الشعاع.

یلاحظ علیه: أنّ الحاله المذکوره إمّا تکون رؤیه بصریّه بالحقیقه، فذلک محال فی حقّه تعالی کما اعترف به الرازی ایضا، و إمّا لا تکون کذلک و إنّما هی مشترکه مع الرؤیه البصریه فی النتیجه، أعنی: المشاهده، فهی راجعه إلی الکشف التام و الرؤیه القلبیه و لا نزاع فیها، قال المحقّق الطوسی: «و یحتاج فی إثبات کون تلک الحاله غیر الکشف التام إلی دلیل». (۲)

أدلّه امتناع رؤیته تعالی

یدلّ علی امتناع الرؤیه وجوه:

۱. إنّ الرؤیه إنّما تصحّ لمن کان مقابلاً -کالجسم -أو فی حکم المقابل -کالصوره فی المرآه -و المقابله و ما فی حکمها إنّما تتحقّق فی الأشیاء ذوات الجهه، و اللّه منزّه عنها فلا یکون مرئیاً، و إلیه أشار مؤلّف الیاقوت بقوله: «و لا یصحّ رؤیته، لاستحاله الجهه علیه». (۳)

ص: ۱۴۵

۱- ۱) . تلخیص المحصل: ۳۱۶.

۲- ۲) . نفس المصدر: ۳۱۸.

۳- ۳) . انوار الملکوت: ۸۲.

۲. إنّ الرؤيه لا تتحقق إلّا بانعكاس الأشعَّه من المرئى إلى أجهزه العين، و هو يستلزم أن يكون سبحانه جسماً ذا أبعاد.

۳. إنّ الرؤيه بأجهزه العين نوع إشاره إليه بالحدقه، و هى إشاره حسّيه لا تتحقق إلّا بمشار إليه حسّى واقع فى جهه، و اللّه تعالى منزّه عن الجسمانيه و الجهه.

۴. إنّ الرؤيه إمّا أن تقع على الذات كلّها أو على بعضها، فعلى الأوّل يلزم أن يكون المرئى محدوداً متناهياً، و على الثانى يلزم أن يكون مركّباً ذا أجزاء و أبعاض و الجميع مستحيل فى حقّه تعالى.

أدلّه القائلين بالجواز

إنّ للقائلين بجواز رؤيته تعالى أدلّه عقليه و نقليه، فمن أدلّتهم العقليه ما ذكره الأشعرى بقوله:

ليس فى جواز الرؤيه إثبات حدث، لأنّ المرئى لم يكن مرئيا لأنّه محدث، و لو كان مرئياً لذلك للزمه أن يرى كلّ محدث و ذلك باطل عنده» (۱).

يلاحظ عليه: أنّ الحدوث ليس شرطاً كافياً للرؤيه حتّى تلزم رؤيه كلّ محدث، بل هو شرط لازم يتوقّف على انضمام سائر الشروط الّتى أشرنا إليها و بما أنّ بعضها غير متوفّر فى الموجودات المجرّده المحدثه، لا تقع عليها الرؤيه.

۱- ۱) . اللمع: ۶۱.

و هناک دلیل عقلی استدلّ به مشایخ الأشاعره فی العصور المتأخره، و حاصله أنّ ملاک الرؤیه و المصحّح لها أمر مشترک بین الواجب و الممکن و هو الوجود، قالوا:

إنّ الرؤیه مشترکه بین الجوهر و العرض، و لا بدّ للرؤیه المشترکه من علّه واحده، و هی إمّا الوجود أو الحدوث، و الحدوث لا یصلح للعلّیه لأنّه أمر عدمی، فتعیّن الوجود، فینتج أنّ صحّه الرؤیه مشترکه بین الواجب و الممکن (۱).

و هذا الدلیل ضعیف جدّاً و من هنا لم یتمّ عند المفکّرین من الأشاعره أیضاً، إذ لقائل أن یقول: إنّ الجهه المشترکه للرؤیه فی الجوهر و العرض لیست هی الوجود بما هو وجود، بل الوجود المقیّد بعدّه قیود، و هی کونه ممکناً، مادّیاً، یقع فی إطار شرائط خاصّه یستحیل فی حقّه تعالی، و لو کان الوجود هو الملاک التام لصحّه الرؤیه للزم صحّه رؤیه الأفکار و العقائد، و الروحیات و النفسانیات کالقدره و الإراده و غیر ذلک من الأُمور الروحیه الوجودیه الّتی لا تقع فی محل الرؤیه.

استدلال المجوّزین بالکتاب العزیز

استدلّ القائلون بالجواز بآیات من الکتاب العزیز:

---

۱ - ۱) . شرح المواقف: ۸ / ۱۱۵؛ شرح التجرید للقوشجی: ۳۲۹-۳۳۰؛ تلخیص المحصل: ۳۱۷؛ کشف المراد: ۲۳۱؛ قواعد المرام: ۷۸.

١. قوله تعالى: «وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ». (١)

و توضيح الاستدلال: أنّ النظر فى اللّغه جاء بمعنى الانتظار و يستعمل بغير صله، و جاء بمعنى التفكّر و يستعمل ب(فى) و جاء بمعنى الرأفه و يستعمل ب(اللام) و جاء بمعنى الرؤيه و يستعمل ب(إلى) و النظر فى الآيه موصول ب(إلى) فوجب حمله على الرؤيه. (٢)

يلاحظ عليه: أنّ النظر المتعدّى ب«إلى» كما يجىء بمعنى الرؤيه، كذلك يجىء كنايه عن التوقّع و الانتظار كما قال الشاعر:

وجوه ناظرات يوم بدر إلى الرحمن يأتى بالفلاح

و كقول آخر: إنّى إليك لما وعدت لناظر نظر الفقير إلى الغنى الموسر

و قد شاع فى المحاورات: «فلان ينظر إلى يد فلان» يراد أنّه رجل معدم محتاج يتوقّع عطاء الآخر.

و التأمّل فى الآيتين بمقارنتهما بالآيتين الواقعتين فى تلوهما يهدينا إلى أنّ المراد من النظر فى الآيه، هو التوقّع و الانتظار، لا الرؤيه، و إليك تنظيم الآيات حسب المقابله:

«وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ » و يقابلها قوله تعالى: «وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ» .

١- ١) . القيامه: ٢٢- ٢٣.

٢- ٢) . شرح التجريد للفاضل القوشجى: ٣٣١.

«إِلى رَبِّها ناظِرَةٌ» . و يقابلها قوله تعالى: «تَظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِها فاقِرَةٌ».

فالفقرتان الأولیتان تصفان الناس یوم القیامه و أنّهم علی طائفتین: طائفه مطیعه و هم ذات وجوه ناضره، و طائفه عاصیه و هم ذات وجوه باسره، ثمّ ذکر لکلّ منهما وصفاً آخر، فللأُولی أنّهم ناظره إلی ربّها، و للثانیه أنّهم یظنّون أن یفعل بهم فاقره، أی یتوقّعون أن ینزل علیهم عذاب یکسر فقارهم و یقصم ظهورهم.

فالمقابله بین الفقره الثالثه و الرابعه تشهد علی المراد من الفقره الثالثه الّتی مضادّه للرابعه. و بما انّ الفقره الرابعه ظاهره فی أنّ المراد توقُّع العصاه العذاب الفاقر، یکون المراد من الفقره الثالثه توقع الرحمه و الکرم من اللّه تعالی، لا رؤیته تعالی.

۲. قوله تعالی حکایه عن موسی علیه السلام : «رَبِّ أَرِنِی أَنْظُرْ إِلَيْكَ». (۱)

وجه الاستدلال: أنّ الرؤیه لو لم تکن جائزه لکان سؤال موسی جهلاً أو عبثاً. (۲)

و الجواب عنه: أنّ التدبّر فی مجموع ما ورد من الآیات فی القصّه یدلّنا علی أنّ موسی علیه السلام ما کان طلب الرؤیه إلّا لتبکیت قومه عند ما طلبوا منه أن یسأل الرؤیه لنفسه، حتی تحلّ رؤیته للّه مکان رؤیتهم، و ذلک بعد ما سألوه أن یریهم اللّه جهره لکی یؤمنوا بأنّ اللّه کلّمه، فأخذتهم الصاعقه، فطلب

۱- ۱) . الأعراف: ۱۴۳.

۲- ۲) . تلخیص المحصل: ۳۲۰.

الکلیم منه سبحانه أن یحییهم اللّه تعالی، حتی یدفع اعتراض قومه عن نفسه إذا رجع الیهم، فلربما قالوا: «إنّک لم تکن صادقاً فی قولک إنّ اللّه یکلّمک، ذهبت بهم فقتلتهم»، فعند ذلک أحیاهم اللّه و بعثهم معه، و إلیک الآیات الوارده فی القصّه:

الف) «وَ إِذْ قُلْتُمْ یا مُوسی لَنْ نُؤْمِنَ لَکَ حَتّی نَرَی اللّهَ جَهْرَهً فَأَخَذَتْکُمُ الصّاعِقَهُ وَ أَنْتُمْ تَنْظُرُونَ». (۱)

ب) «یَسْئَلُکَ أَهْلُ الْکِتابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَیْهِمْ کِتاباً مِنَ السَّماءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسی أَکْبَرَ مِنْ ذلِکَ فَقالُوا أَرِنَا اللّهَ جَهْرَهً فَأَخَذَتْهُمُ الصّاعِقَهُ بِظُلْمِهِمْ» (۲).

ج) «وَ اخْتارَ مُوسی قَوْمَهُ سَبْعِینَ رَجُلاً لِمِیقاتِنا فَلَمّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَهُ قالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَکْتَهُمْ مِنْ قَبْلُ وَ إِیّایَ أَ تُهْلِکُنا بِما فَعَلَ السُّفَهاءُ مِنّا» (۳).

د) «وَ لَمّا جاءَ مُوسی لِمِیقاتِنا وَ کَلَّمَهُ رَبُّهُ قالَ رَبِّ أَرِنِی أَنْظُرْ إِلَیْکَ» (۴).

فالآیتان الأُولی و الثانیه تدلّان علی أنّ أهل الکتاب طلبوا من موسی أن یسأل من اللّه تعالی أن یریهم ذاته، فاستحقّوا بسؤالهم هذا العذاب و الدمار فأخذتهم الصاعقه، و الآیه الثالثه تدلّ علی أنّ الّذین اختارهم موسی لمیقات

ص: ۱۵۰

۱- ۱) . البقره: ۵۵.

۲- ۲) . النساء: ۱۵۳.

۳- ۳) . الأعراف: ۱۵۵.

۴- ۴) . الأعراف: ۱۴۳.

ربّه أخذتهم الرجفه، و لم تأخذهم إلّا بما فعلوه من السفاهه، و الظاهر أنّ المراد منها هو سؤال الرؤيه المذكور فى الآيتين المتقدّمتين، و المقصود من الرجفه، هى رجفه الصاعقه، كما عبّر عن هلاكه قوم صالح تاره بالرّجفه (۱) و أُخرى بالصّاعقه. (۲)

و بما أنّه لم يكن لموسى مع قومه إلّا ميقات واحد، كان الميقات فى الآيه الثالثه نفس الميقات الوارد فى الآيه الرابعه، ففى هذا الميقات وقع السؤالان، غير إنّ سؤال الرؤيه عن جانب القوم كان قبل سؤال موسى الرؤيه لنفسه، و القوم سألوا الرؤيه حقيقه و موسى سألها تبكيتاً لقومه و إسكاتاً لهم، يدلّ على ذلك أنّه لم يوجّه إلى الكليم من جانبه سبحانه أىّ لوم و عتاب أو مؤاخذه و عذاب بل اكتفى تعالى بقوله:

«لَنْ تَرانِی».

۳. قوله تعالى –فيما أجاب موسى عند سؤال الرؤيه لنفسه –:

«وَ لٰكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكانَهُ فَسَوْفَ تَرانِی». (۳)

وجه الاستدلال: «انّه تعالى علّق الرؤيه على استقرار الجبل و هو ممكن و المعلّق على الممكن ممكن، فالرؤيه ممكنه». (۴)

يلاحظ عليه: أنّ المعلَّق عليه ليس هو إمكان الاستقرار، بل وجوده

۱- ۱) . لاحظ: الأعراف: ۷۸.

۲- ۲) . لاحظ: حم السجده: ۱۷.

۳- ۳) . الأعراف: ۱۴۳.

۴- ۴) . تلخيص المحصل: ۳۱۹؛ شرح التجريد للقوشجى: ۳۲۹.

و تحقّقه بعد تجلّيه تعالى على الجبل، و المفروض انّه لم يستقرّ بعد التجلّى، كما قال تعالى:

«فَلَمّا تَجَلّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَ خَرَّ مُوسى صَعِقاً». (۱)

أضف إلى ذلک أنّ المذكور فى الآيه هو استقرار الجبل فى حال النظر إليه بعد تجلّيه تعالى عليه، و من المعلوم استحاله استقراره فى تلک الحاله، و إليه اشار المحقّق الطوسى بقوله: «و تعليق الرؤيه باستقرار المتحرّک لا يدلّ على الإمكان». (۲)

الرؤيه فى روايات اهل البيت عليهم السلام

إنّ المراجع إلى خطب الإمام على عليه السلام فى التوحيد و ما أُثر عن أئمه العتره الطاهره عليهم السلام يقف على أنّ مذهبهم فى ذلک امتناع الرؤيه، فعلى من أراد الوقوف على كلمات الإمام على عليه السلام أن يراجع نهج البلاغه، و على كلمات سائر أئمه اهل البيت عليهم السلام أن يراجع الكافى لثقه الإسلام الكلينى و التوحيد للشيخ الصدوق. (۳)

ثمّ إنّهم عليهم السلام رغم تأكيدهم على إبطال الرؤيه الحسّيه البصريّه صرّحوا على إمكان الرؤيه القلبيّه، فهذا هو الإمام على عليه السلام حينما سأله ذعلب اليمانى

ص: ۱۵۲

۱- ۱) . الأعراف: ۱۴۳.

۲- ۲) . كشف المراد: ۲۳۱؛ تلخيص المحصل: ۳۱۹.

۳- ۳) . الكافى، ج ۱، باب إبطال الرؤيه؛ التوحيد، الباب الثامن. و يراجع أيضاً بحار الأنوار، ج ۴، باب نفى الرؤيه و تأويل الآيات فيها.

هل رأيت ربّك يا أمير المؤمنين؟ فقال عليه السلام : «أ فأعبد ما لا أرى؟! فقال: و كيف تراه؟ فقال: «لا تدركه العيون بمشاهده العيان و لكن تدركه القلوب بحقائق الإيمان». (۱)

و هكذا أجاب عليه السلام سؤال حبر من اليهود حينما سأله بنفس ذلك السؤال. (۲)

و روى الصدوق بسنده عن عبد اللّه بن سنان عن أبيه، قال:

حضرت أبا جعفر عليه السلام فدخل عليه رجل من الخوارج، فقال له: يا أبا جعفر أى شيء تعبد؟ قال: «اللّه»، قال: رأيته؟ قال: «لم تراه العيون بمشاهده العيان و لكن رأته القلوب بحقائق الإيمان». (۳)

إلى غير ذلك من الروايات، و أمّا البحث عن حقيقه تلك الرؤيه القلبيه الّتى هى غير الرؤيه البصريّه الحسّيه، فليطلب من مظانّه.

۱- ۱) . نهج البلاغه: الخطبه ۱۷۹.
۲- ۲) . لاحظ: التوحيد للصدوق: الباب ۸ الحديث ۶.
۳- ۳) . المصدر السابق: الحديث ۵.

الباب الرابع:فی مباحث العدل و الحکمه

اشاره

و فیه اثنا عشر فصلاً:

۱. تعریف العدل و الحکمه و دلائلهما؛

۲. التحسین و التقبیح العقلیّان؛

۳. أفعال اللّه سبحانه معلّله بالغایات؛

۴. المصائب و الشرور و حکمته تعالی؛

۵. التکلیف بما لا یطاق قبیح؛

۶. وجوب اللطف عند المتکلّمین؛

۷. الجبر و الکسب؛

۸. نظریه التفویض؛

۹. أمر بین الأمرین؛

۱۰. شبهات و ردود؛

۱۱. القضاء و القدر؛

۱۲. حقیقه البداء.

ص: ۱۵۵

الفصل الأوّل:تعريف الحكمه و العدل و دلائلهما:تعريف الحكمه

اشاره

أصل الحكمه الحكم و هو المنع، قال ابن فارس:

الحاء و الكاف و الميم اصل واحد و هو المنع و اوّل ذلك الحكم و هو المنع من الظّلم و سمّيت حكمه الدابّه لأنّها تمنعها، يقال: حكمت الدابّه و أحكمتها، و يقال: حكمت السّفيه و أحكمته، إذا أخذت على يديه و الحكمه هذا قياسها، لأنّها تمنع من الجهل و تقول: حكّمت فلاناً تحكيماً: منعته عمّا يريد. (۱)

و قد أطلقت الحكمه على العدل، و العلم و الحلم، و النبوّه و ما يمنع من الجهل، و كل كلام موافق للحقّ، و وضع الشىء فى موضعه و صواب الأمر و سداده. (۲)

و قد عرّف الراغب الأصفهانى الحكمه ب«إصابه الحقّ بالعلم و العقل» ثمّ قال:

ص :۱۵۷

۱- ۱) . معجم المقاييس فى اللغه: ۲۷۷.

۲- ۲) . اقرب الموارد: ۱ / ۲۱۹.

فالحکمه من اللّه تعالی معرفه الأشیاء و إیجادها علی غایه الإحکام، و من الإنسان معرفه الموجودات و فعل الخیرات. (۱)

ثمّ إنّ الحکمه فی اصطلاح المتکلّمین قد تکون وصفاً للعلم و قد تکون وصفاً للفعل، و یفسّر الأوّل بأفضل العلم و أکمله، و یفسّر الثانی بإتقان الفعل و تنزّهه عمّا لا ینبغی. قال الرازی (۲):

فی الحکیم وجوه: الأوّل: إنّه فعیل بمعنی مفعل کألیم بمعنی مؤلم. و معنی الإحکام فی حقّ اللّه تعالی فی خلق الأشیاء هو إتقان التدبیر فیها، و حسن التقدیر لها، قال تعالی: «الَّذِی أَحْسَنَ کُلَّ شَیْءٍ خَلَقَهُ». (۳)

لیس المراد الحسن الرائق فی المنظر و إنما المراد منه حسن التدبیر فی وضع کلّ شیء موضعه بحسب المصلحه، و هو المراد بقوله:

«وَ خَلَقَ کُلَّ شَیْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِیراً» (۴).

الثانی: إنّ الحکمه عباره عن معرفه أفضل المعلومات بأفضل العلوم، فالحکیم بمعنی العلیم.

۱- ۱) . المفردات فی غریب القرآن: ۱۲۷.

۲- ۲) . شرح أسماء اللّه الحسنی: ۲۷۹ - ۲۸۰.

۳- ۳) . السجده: ۷.

۴- ۴) . الفرقان: ۲.

الثالث: الحكمه عباره عن كونه مقدّساً عن فعل ما لا ينبغى.

قال تعالى: «أَ فَحَسِبْتُمْ أَنَّمٰا خَلَقْنٰاكُمْ عَبَثاً» (۱).

و الحاصل: أنّ الحكمه إما وصف للعلم و إمّا وصف للفعل. فالأوّل هو الحكمه العلميه، و الثانى الحكمه العمليه أو الفعليه، و الحكمه العلميه راجعه إلى علمه تعالى بذاته و بفعله و هى من الصفات الثبوتيه الذاتيه، و قد تقدّم الكلام فيها من الباب الأوّل. و الّذى يراد بالبحث فى هذا الباب الحكمه الفعليه بمعنييه و هما: الإحكام فى خلق العالم و تدبيره و تنزّه أفعاله تعالى عمّا لا ينبغى من الجهاله و السفاهه.

تعريف العدل:

للعدل فى معاجم اللّغه إطلاقات أو معانٍ كالقصد فى الأمور، و التعادل و التساوى، و الاستواء و الاستقامه، و التوسط بين طرفى الإفراط و التفريط (۲). و المعنى الجامع بينها هو وضع كل شىء فى موضعه المناسب له. و إليه أشار الإمام على عليه السلام بقوله: «العدل يضع الامور موضعها». (۳)

توضيح ذلك: أنّ لكلّ شىء وضعاً خاصّاً يقتضيه إمّا بحكم العقل، أو بنصّ الوحى و باعتبار المصالح الكليه و الجزئيه فى نظام الكون، فالعدل هو رعايه ذلك الوضع و عدم الانحراف إلى جانب الإفراط و التفريط.

ص: ۱۵۹

۱- ۱) . المؤمنون: ۱۱۵؛ لاحظ: شرح أسماء اللّه الحسنى: ۲۷۹ - ۲۸۰.

۲- ۲) . انظر، المصباح المنير: ۱ / ۵۱-۵۲؛ اقرب الموارد: ۲ / ۷۵۳؛ المفردات فى غريب القرآن: ۳۲۵.

۳- ۳) . نهج البلاغه: الحكمه ۴۳۷.

نعم موضع كل شيء بحسبه، ففى نظام الطبيعه بوجه، و فى المجتمع البشرى بوجه آخر، و بلحاظ اختلاف موارده تحصل له أقسام ليس هنا مقام بيانها، إلّا أنّ موارد العدل بالنسبه إلى اللّه تعالى يجمعها أقسام ثلاثه:

١. العدل التكوينى: و هو إعطاؤه تعالى كلّ موجود ما يستحقه و يليق به من الوجود، فلا يهمل قابليه، و لا يعطّل استعداداً فى مجال الإفاضه و الإيجاد.

٢. العدل التشريعى: و هو أنّه تعالى لا يهمل تكليفاً فيه كمال الإنسان و سعادته، و به قوام حياته الماديّه و المعنويه، و الدنيويه و الاخرويه، كما انّه لا يكلّف نفساً فوق طاقتها.

٣. العدل الجزائى: و هو أنّه تعالى لا يساوى بين المصلح و المفسد، و المؤمن و الكافر فى مقام الجزاء بل يجزى كلَّ إنسان بما كسب، فيجزى المحسن بالإحسان و الثواب، و المسيء بالعقاب. كما أنّه تعالى لا يعاقب عبداً على مخالفه التكاليف إلّا بعد البيان و الإبلاغ.

الملازمه بين الحكمه و العدل

إنّ الحكمه الفعليه و العدل متلازمان، فإنّ لازم إتقان الفعل و إحكامه كونه واقعاً فى موضعه اللائق به، كما أنّ لازم كون الفعل واقعا فى موضعه المناسب كونه محكماً و متقناً. و من هنا نرى أنّ المتكلّمين يردفون العدل بالحكمه فى أبحاثهم. قال عبد الجبّار المعتزلى:

«نحن إذا وصفنا القديم تعالى بأنّه عدل حكيم، فالمراد به أنّه لا

یفعل القبیح أو لا یختاره و لا یخلّ بما هو واجب علیه، و أنّ أفعاله کلّها حسنه». (۱)

و قال الشیخ المفید:

«العدل الحکیم هو الّذی لا یفعل قبیحا و لا یخلّ بواجب». (۲)

و قال سدید الدین الحمصی:

«الکلام فی العدل، کلام فی أفعاله تعالی، و أنّها کلّها حسنه، و تنزیهه عن القبائح و عن الإخلال بالواجب فی حکمته». (۳)

دلائل عدله تعالی و حکمته

إنّ العدل و الحکمه من الأوصاف الکمالیه، و اللّه تعالی بما أنّه واجب الوجود بالذات واجد جمیع الکمالات الوجودیه، و منزّه عن کلّ نقص و قبح. فواجب الوجود تعالی، یعلم من ذاته کلّ شیء من الأشیاء بعلله و أسبابه، و یفعل النظام الأتم لغایه حقیقته یلزمه، فهو حکیم فی علمه و فعله، فهو الحکیم المطلق. (۴)

و یدلّ علی انتفاء القبح عن أفعاله تعالی. أنّ القبح فی الفعل کالظلم، و العبث و نحو ذلک، إمّا ناشئ عن جهل الفاعل بجهات الحسن و الإتقان.

ص: ۱۶۱

۱- ۱) . شرح الأُصول الخمسه: ۲۰۳.

۲- ۲) . النکت الاعتقادیه: ۲۷.

۳- ۳) . المنقذ من التقلید: ۱ / ۱۵۰.

۴- ۴) . الأسفار الأربعه: ۶ / ۳۶۸.

و إما ناشئ عن حاجته إلى ذلك. و اللّه سبحانه عالم بكلّ شىء كما أنّه غنىّ بالذات. و إليه أشار المحقق الطوسى بقوله: «و استغناؤه و علمه يدلّان على انتفاء القبح عن أفعاله تعالى». (۱)

و نصوص الكتاب و السنّه فى عدله تعالى و حكمته متضافره. قال سبحانه:

«شَهِدَ اللّهُ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلّا هُوَ وَ الْمَلائِكَهُ وَ أُولُوا الْعِلْمِ قائِماً بِالْقِسْطِ». (۲)

قوله «قائماً» إمّا حال من اسم اللّه تعالى مؤكّده، و إمّا حال من «هُوَ» فى قوله: «لا إِلهَ إِلّا هُوَ» و المراد من قيامه بالقسط إمّا مطلق يشمل جميع مراتب القسط (فى التكوين و التشريع و الجزاء) و إمّا يختص بالقسط التكوينى كما اختاره بعضهم. (۳)

و قال تعالى: «وَ نَضَعُ الْمَوازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيامَهِ فَلا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئاً». (۴)

هذا ناظر إلى عدله تعالى فى مقام الحساب و الجزاء.

و ممّا يدلّ على عدله تعالى فى التشريع قوله سبحانه: «لا نُكَلِّفُ نَفْساً إِلّا وُسْعَها». (۵) و قوله سبحانه:

۱- ۱) . كشف المراد: ۴۲۰.

۲- ۲) . آل عمران: ۱۸.

۳- ۳) . انظر، مجمع البيان: ۲ / ۴۲۰.

۴- ۴) . الأنبياء: ۴۷.

۵- ۵) . المؤمنون: ۶۲.

«لَقَدْ أَرْسَلْنٰا رُسُلَنٰا بِالْبَيِّنٰاتِ وَ أَنْزَلْنٰا مَعَهُمُ الْكِتٰابَ وَ الْمِيزٰانَ لِيَقُومَ النّٰاسُ بِالْقِسْطِ». (۱)

و قال الإمام على عليه السلام : «العدل أن لا تتّهمه». (۲)

و فسّره الإمام الصادق عليه السلام بقوله: و أمّا العدل فإن لا تنسب إلى خالقك ما لامك عليه». (۳)

و قال أمير المؤمنين عليه السلام :

«و أرانا من ملكوت قدرته و عجائب ما نطقت به آثار حكمته... فظهرت البدائع الّتى أحدثتها آثار صنعته و أعلام حكمته.... قدّر ما خلق فأحكم تقديره، ... بدايا خلائق أحكم صنعها...». (۴)

۱- ۱) . الحديد: ۲۵.

۲- ۲) . نهج البلاغه: الحكمه ۴۷۰.

۳- ۳) . التوحيد للشيخ الصدوق: الباب ۵، الحديث ۱.

۴- ۴) . نهج البلاغه: الخطبه ۹۱.

الفصل الثانی:التحسین و التقبیح العقلیان

اشاره

قد تقدّم أنّ العدل الحکیم هو الّذی لا یفعل القبیح و لا یُخلُّ بالحسن، و التصدیق بثبوت هذه الصفه للباری تعالی مبنیٌّ علی القول بالتحسین و التقبیح العقلیین، فإنّ مفاد تلک المسأله: أنّ هناک أفعالاً یدرک العقل کونها حسنه أو قبیحه، و یدرک أنّ الغنیّ بالذّات منزّه عن الاتصاف بالقبیح و فعل ما لا ینبغی، و من هنا یلزمنا البحث عن تلک المسأله علی ضوء العقل و الکتاب العزیز فنقول:

ذهبت العدلیه إلی أنّ هناک أفعالاً یدرک العقل من صمیم ذاته و من دون استعانه من الشرع أنّها حسنه و أفعالاً أخری یدرک أنّها قبیحه کذلک؛ و قالت الأشاعره: لا حکم للعقل فی حسن الأشیاء و قبحها، فلا حسن إلّا ما حسّنه الشارع و لا قبیح إلّا ما قبّحه؛ و النزاع بین الفریقین دائر بین الإیجاب الجزئی و السلب الکلّی، فالعدلیه یقولون بالأوّل و الأشاعره بالثانی.

ص: ۱۶۵

ملاکات الحسن و القبح

لا شکّ أنّ للحسن و القبح معنی واحداً، و إنّما الکلام فی ملاک کون الشیء حسناً أو قبیحاً، و هو یختلف بإختلاف الموارد، فقد ذکر للحَسَن و القبیح ملاکات و هی:

۱. ملائمه الطبع و منافرته: فالمشهد الجمیل بما أنّه یلائم الطبع حسن، کما أنّ المشهد المخوف بما أنّه منافر للطبع قبیح، و مثله الطعام اللّذیذ و الصوت الناعم، فإنّهما حسنان، کما أنّ الدواء المرّ و نهیق الحمار قبیحان.

۲. موافقه الغرض و المصلحه و مخالفتهما: و الغرض و المصلحه إمّا شخصیان و إمّا نوعیان، فقتل عدوّ الإنسان یعدّ حسناً عنده لأنّه موافق لغرضه، و لکنّه قبیح لأصدقاء المقتول و أهله، لمخالفته لأغراضهم و مصالحهم الشخصیه، هذا فی المجال الشخصی، و أمّا فی المجال النوعی، فإنّ العدل بما أنّه حافظ لنظام المجتمع و مصالح النوع فهو حسن و بما أنّ الظلم هادم للنظام و مخالف لمصلحه النوع فهو قبیح.

۳. کون الشیء کمالاً للنفس أو نقصاناً لها: کالعلم و الجهل، فالأوّل زین لها و الثانی شین، و مثلهما الشجاعه و الجبن، و غیرهما من کمالات النفس و نقائصها.

۴. ما یوجب مدح الفاعل و ذمّه عند العقل: و ذلک بملاحظه الفعل من حیث إنّه مناسب لکمال وجودی للموجود العاقل المختار أو نقصان له،

ص :۱۶۶

فیستقلّ العقل بحسنه و وجوب فعله، أو قبحه و وجوب ترکه و هذا کما إذا لاحظ العقل جزاء الإحسان بالإحسان، فیحکم بحسنه و جزاء الإحسان بالإساءه فیحکم بقبحه، فالعقل فی حکمه هذا لا یلاحظ سوی أنّ بعض الأفعال کمال للموجود الحیّ المختار و بعضها الآخر نقص له، فیحکم بحسن الأوّل و قبح الثانی.

تعیین محلّ النزاع

لا نزاع فی الحسن و القبح بالملاک الأوّل و الثالث، و هو واضح، و کذلک فی الحسن و القبح بملاک الغرض و المصلحه الشخصیین، و أمّا الغرض و المصلحه النوعیان فإنّ کثیراً من الباحثین عن التحسین و التقبیح العقلیین یعلّلون حسن العدل و الإحسان، و قبح الظلم و العدوان، باشتمال الأوّل علی مصلحه عامّه و الثانی علی مفسده کذلک. و هذا الملاک فی الحقیقه من مصادیق الملاک الرابع کما لا یخفی. إذ ربما یکون مدح الفاعل علی فعل و ذمّه علی فعل لغایه المصالح و المفاسد النوعیه. و الإتیان بالفعل و ترکه بهذه الغایه یعدّ کمالاً و نقصاناً للفاعل. و هذا المعنی الأخیر هو محلّ النزاع بین المثبتین و النافین.

دلائل المثبتین و النافین

أ. دلائل المثبتین: استدلّ القائلون بالتحسین و التقبیح العقلیین بوجوه عدیده نکتفی بذکر وجهین منها:

ص: ۱۶۷

الدلیل الاوّل: و هو ما أشار إلیه المحقّق الطوسی بقوله: «و لانتفائهما مطلقاً لو ثبتا شرعاً». (۱)

توضیحه: أنّ الحسن و القبح لو کانا بحکم العقل، بحیث کان العقل مستقلاً فی إدراک حسن الصدق و قبح الکذب فلا اشکال فی أنّ ما أخبر الشارع عن حسنه حسن، و ما أخبر عن قبحه قبیح، لحکم العقل بأنّ الکذب قبیح و الشارع منزّه عن ارتکاب القبیح.

و أمّا لو لم یستقلّ العقل بذلک، فلو أخبر الشارع بحسن فعل أو قبحه فلا یمکن لنا الجزم بکونه صادقاً فی کلامه حتی نعتقد بمضمون أخباره و نستکشف منه حسن الفعل أو قبحه، و ذلک لاحتمال عدم صدق الشارع فی أخباره، فإنّ الکذب حسب الفرض لم یثبت قبحه بعدُ و إثبات قبح الکذب بإخبار الشارع عن قبحه مستلزم للدور.

الدلیل الثانی: و هو ما ذکره العلاّمه الحلّی بقوله:

لو کان الحسن و القبح باعتبار السمع لا ـ غیر لما قبح من اللّه تعالی شیء (۲) و لو کان کذلک لما قبح منه تعالی إظهار المعجزات علی ید الکاذبین، و تجویز ذلک یسدّ باب معرفه النبوّه، فإنّ أیّ نبیّ أظهر المعجزه عقیب إدّعاء النبوّه لا ـ یمکن تصدیقه مع تجویز إظهار المعجزه علی ید الکاذب فی دعوی النبوّه (۳).

ص: ۱۶۸

۱- ۱) . کشف المراد: ۴۱۸.

۲- ۲) . لما تقدّم فی الدلیل الأوّل من عدم إثبات حسن فعل أو قبحه مطلقاً.

۳- ۳) . نهج الحق و کشف الصدق: ۸۴.

و العجب أنّ الفضل بن روزبهان الأشعری حاول الإجابه عن هذا الدلیل بقوله:

عدم إظهار المعجزه علی ید الکذّابین لیس لکونه قبیحاً عقلاً بل لعدم جریان عاده اللّه الجاری مجری المحال العادی بذلک (۱).

فعند ذلک لا ینسدّ باب معرفه النبوه لأنّ العلم العادی حاکم باستحاله هذا الإظهار.

یلاحظ علیه: أنّه من أین وقف علی تلک العاده و أنّ اللّه لا یجری الإعجاز علی ید الکاذب؟ و لو کان التصدیق متوقّفاً علی إحرازها لزم أن یکون المکذّبون بنبوّه نوح أو من قبله و من بعده معذورین فی إنکارهم لنبوّه الأنبیاء، إذ لم تثبت عندهم تلک العاده، لأنّ العلم بها إنّما یحصل من تکرّر رؤیه المعجزه علی ید الصادقین دون الکاذبین.

ب. أدلّه النافین

الدلیل الأوّل: قالوا: لو کان العلم بحسن الإحسان و قبح العدوان ضروریاً لما وقع التفاوت بینه و بین العلم بأنّ الواحد نصف الاثنین، لکنّ التالی باطل بالوجدان.

و یلاحظ علیه اوّلاً: أنّه یجوز التفاوت فی الادراکات البدیهیه،

۱- ۱) . دلائل الصدق: ۱ / ۳۶۹، ثمّ إنّ هناک أدلّه أخری لإثبات عقلیه الحسن و القبح طوینا الکلام عنها لرعایه الاختصار، للطالب أن یراجع الإلهیات: ۱ / ۲۴۶.

فالأوّليات متقدمه على المشاهدات و هى على الفطريات و هكذا، فوجود التفاوت بين البديهيات لا ينافى بداهتها، و إليه أشار المحقق الطوسى بقوله:

«و يجوز التفاوت فى العلوم لتفاوت التصور». (۱)

و ثانياً: نفى كون الحكم بحسن فعل أو قبحه بديهيّاً لا يدلّ على نفى كونه عقلياً، فانّ نفى الأخصّ لا يدلّ على نفى الأعم، فمن الجائز أن يكون العقل مستقلّاً بحسن فعل أو قبحه لكن بالتأمل و النظر، فعلى فرض قبول ما ادّعى من التفاوت لا يجدى المنكر شيئاً.

الدليل الثانى: لو كان الحسن و القبح عقليين لما اختلفا، أى لما حسن القبيح و لما قبح الحسن، و التالى باطل، فإنّ الكذب قد يحسن و الصدق قد يقبح، و ذلك فيما إذا تضمّن الكذب إنقاذ نبىّ من الهلاك و الصدق إهلاكه.

فلو كان الكذب قبيحاً لذاته لما كان واجباً و لا حسناً عند ما استفيد به عصمه دم نبىّ عن ظالم يقصد قتله. (۲)

و الجواب عنه: أنّ كلّاً من الكذب فى الصوره الأُولى و الصدق فى الصوره الثانيه على حكمه من القبح و الحسن، إلّا أنّ ترك إنقاذ النبىّ أقبح من الكذب، و إنقاذه أحسن من الصدق، فيحكم العقل بترك الصدق و ارتكاب الكذب قضاءً لتقديم الأرجح على الراجح، فإنّ تقديم الراجح على الأرجح قبيح عند العقل.

۱- ۱) . كشف المراد: ۲۳۶.

۲- ۲) . شرح التجريد للقوشجى: ۳۳۹.

الدليل الثالث: إنّ القول بالتحسين و التقبيح العقليين دخاله فى شئون ربّ العالمين الّذى هو مالك كل شىء حتى العقل، فله أن يتصرّف فى ملكه كيف يشاء، و لازم القول بأنّ العقل حاكم بحسن بعض الأفعال و قبحه تحديد لملكه و قدرته سبحانه.

و يردّه أنّ العقل ليس فارضاً على اللّه تعالى شيئاً و إنّما هو كاشف عن القوانين السائده على أفعاله تعالى، فالعقل يطالع اوّلاً صفات اللّه الكماليه كالغنى الذاتى، و العلم و القدره الذاتيين، ثمّ يستنتج منها تنزّهه عن ارتكاب القبائح، و هذا كما أنّ العقل النظرى يكشف عن القوانين السائده على نظام الكون و عالم الطبيعه.

و بالتأمل فيما ذكرنا يظهر ضعف سائر ما استدلّ به القائلون بنفى التحسين و التقبيح العقليين و لا نرى حاجه فى ذكرها و بيان وجوه الخلل فيها. (۱)

التحسين و التقبيح فى الكتاب العزيز

إنّ التدبُّر فى آيات الذّكر الحكيم يعطى أنّه يسلّم استقلال العقل بالتحسين و التقبيح خارج إطار الوحى ثمّ يأمر بالحسن و ينهى عن القبيح، و إليك فيما يلى نماذج من الآيات فى هذا المجال:

۱. «إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْإِحْسانِ وَ إِيتاءِ ذِى الْقُرْبى وَ يَنْهى عَنِ

۱- ۱) . إن شئت الوقوف التّام على مجموع دلائل الأشاعره راجع القواعد الكلاميّه، بقلم المؤلّف: ۷۰ -۸۳ .

اَلْفَحْشاءِ وَ الْمُنْكَرِ وَ الْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ». (۱)

۲. «قُلْ إِنَّما حَرَّمَ رَبِّىَ الْفَواحِشَ». (۲)

۳. «يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ». (۳)

فهذه الآيات تعرب بوضوح عن أنّ هناك أُموراً توصف بالعدل و الإحسان و المعروف و الفحشاء و المنكر و البغى قبل تعلّق الأمر و النهى بها، و أنّ الإنسان يجد اتّصاف بعض الأفعال بأحدها ناشئاً من صميم ذاته و ليس عرفان الإنسان بها موقوفاً على تعلّق الشرع، و إنّما دور الشرع هو تأكيد إدراك العقل بالأمر بالحسن و النهى عن القبيح و بيان ما لا يستقلّ العقل فى إدراك حسنه و قبحه، و تدلّ على ما تقدّم بأوضح دلاله الآيه التاليه:

۴. «وَ إِذا فَعَلُوا فاحِشَةً قالُوا وَجَدْنا عَلَيْها آباءَنا وَ اللّهُ أَمَرَنا بِها قُلْ إِنَّ اللّهَ لا يَأْمُرُ بِالْفَحْشاءِ». (۴)

فإنّ الظاهر من الآيه أنّ المشركين كانوا عارفين بقبح أفعالهم و أنّها من الفحشاء و لكنّهم حاولوا توجيه تلك الأفعال الشنيعه إمّا بكونها إبقاءً لسيره آبائهم و هم كانوا يحسّنون ذلك، و إمّا بكونها ممّا أمر بها اللّه سبحانه و لكنّ اللّه تعالى يخطّئهم فى ذلك و يقول إنّ اللّه لا يأمر بالفحشاء كما يخطّئهم فى اتّباعهم سيره آبائهم بقوله:

۱- ۱) . النحل: ۹۰.

۲- ۲) . الأعراف: ۳۳.

۳- ۳) . الأعراف: ۱۵۷.

۴- ۴) . الأعراف: ۲۸.

«أَ وَ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَ لَا يَهْتَدُونَ». (۱)

۵. «أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ». (۲)

۶. «أَ فَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ * مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ » (۳).

۷. «هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ» (۴).

و هذه الآيات تدلّ على أنّه سبحانه اتّخذ وجدان الإنسان سنداً لقضائه فيما تستقلّ به عقليته، فالإنسان يجد من تلقاء نفسه قبح التسويه عند الجزاء بين المفسد و المصلح و الفاجر و المؤمن و المسلم و المجرم، كما أنّه يدرك كذلك حسن جزاء الإحسان بالإحسان، و هذا الإدراك الفطرى هو السند فى حكم العقل بوجوب يوم البعث و الحساب كى يفصل بين الفريقين و يجزى كلّ منهما بما يقتضيه العدل و الإحسان الإلهى.

ص: ۱۷۳

۱- ۱) . البقره: ۱۷۰.

۲- ۲) . ص: ۲۸.

۳- ۳) . القلم: ۳۶ -۳۷.

۴- ۴) . الرحمن: ۶۰.

الفصل الثالث:أفعال اللّه سبحانه معلَّله بالغايات

اشاره

من مظاهر عـدله تعالى و حكمته تنزيه أفعاله سـبحانه عن العبث و لزوم اقترانها بالغايات و الأغراض، و هـذه المسأله من المسائل الّتى تشاجرت فيها العدليه و الأشاعره، فالأُولى على الإيجاب و الثانيه على السلب.

و اسـتدلّت العدليه على مدّعاهم بأنّ خلوَّ الفعل عن الغايه و الغرض يعدّ لغواً و عبثاً و هو من القبائح العقليه، و اللّه تعالى منزَّه عن القبائح فلا بدّ أن تكون أفعاله مقترنه بأغراض و معلَّله بغايات.

و المهمّ فى هذا المجال، التحقيق حول دلائل الأشاعره على إنكار كون أفعاله تعالى معلّله بالغايات، و أمّا دليل نظريه العدليه فهو واضح، لأنّ هذه المسأله -كما تقدّم -من فروع مسأله التحسين و التقبيح العقليّين فنقول:

استدلّت الأشاعره على مذهبهم بأنّه لو كان فعله لغرض لكان ناقصاً لذاته مستكملاً بتحصيل ذلك الغرض لأنّه لا يصلح غرضاً للفاعل الّا ما هو أصلح له من عدمه و هو معنى الكمال. (۱)

۱- ۱) . شرح المواقف: ۸ / ۲۰۲ -۲۰۳.

یلاحظ علیه: أنّ الأشاعره خلطوا بین الغرض الراجع إلی الفاعل، و الغرض الراجع إلی فعله، فالاستکمال لازم فی الأوّل دون الثانی، و القائل بکون أفعاله معلّله بالأغراض و الغایات و الدواعی و المصالح، إنّما یعنی بها الثانی دون الأوّل.

توضیح ذلک: أنّ العلّه الغائیه فی أفعال الفواعل البشریه هی السّبب لخروج الفاعل عن کونه فاعلاً بالقوّه إلی کونه فاعلاً بالفعل، فهی متقدّمه علی الفعل صوره و ذهناً و مؤخّره عنه وجوداً و تحقّقاً، و لا تتصوّر العلّه الغائیه بهذا المعنی فی ساحته تعالی، لغناه المطلق فی مقام الذات و الوصف و الفعل، فلا یحتاج فی الإیجاد إلی شیء وراء ذاته، و إلّا لکان ناقصاً فی مقام الفاعلیه مستکملاً بشیء وراء ذاته و هو لا یجتمع مع غناه المطلق، و لکن نفی العلّه الغائیه بهذا المعنی لا یستلزم أن لا یترتّب علی فعله مصالح و حِکَم ینتفع بها العباد و ینتظم بها النظام، و ذلک لأنّه سبحانه فاعل حکیم، و الفاعل الحکیم لا یختار من الأفعال الممکنه إلّا ما یناسب ذلک، و لا یصدر منه ما یضادّه و یخالفه. (۱)

القرآن و أفعاله سبحانه الحکیمه

و العجب من غفله الأشاعره من النصوص الصریحه فی هذا المجال، یقول سبحانه: «أَ فَحَسِبْتُمْ أَنَّما خَلَقْناکُمْ عَبَثاً وَ أَنَّکُمْ إِلَیْنا لا تُرْجَعُونَ». (۲)

ص: ۱۷۶

۱- ۱) . و إلی ذلک أشار المحقّق الطوسی بقوله: «و نفی الغرض یستلزم العبث و لا یلزم عوده إلیه» کشف المراد، المقصد ۳، الفصل ۳، المسأله ۴.

۲- ۲) . المؤمنون: ۱۱۵.

و قال: «وَ مٰا خَلَقْنَا السَّمٰاءَ وَ الْأَرْضَ وَ مٰا بَيْنَهُمٰا لاٰعِبِينَ». (١)

و قال: «وَ مٰا خَلَقْنَا السَّمٰاءَ وَ الْأَرْضَ وَ مٰا بَيْنَهُمٰا بٰاطِلاً ذٰلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النّٰارِ». (٢)

و قال: «وَ مٰا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلاّٰ لِيَعْبُدُونِ». (٣)

مذهب الحكماء فی أفعاله تعالی

ربّما يتوهّم اتّفاق رأی الحكماء مع الأشاعره فی نفی الغايه و الغرض عن أفعاله تعالی، و لكنّه خطأ محض، قال صدر المتألهين:

إنّ الحكماء ما نفوا الغايه و الغرض عن شیء من أفعاله مطلقاً، بل إنّما نفوا فی فعله المطلق (۴) و فی فعله الأوّل غرضاً زائداً علی ذاته تعالی، و أمّا ثوانی الأفعال و الأفعال المخصوصه و المقيّده فأثبتوا لكلّ منها غايه مخصوصه كيف و كتبهم مشحونه بالبحث عن غايات الموجودات و منافعها.... (۵)

١- ١) . الدخان: ٣٨.

٢- ٢) . ص: ٣٧.

٣- ٣) . الذاريات: ٥٦.

۴- ۴) . المراد من فعله المطلق العالم الإمكانی إذا لوحظ جمله واحده، و المراد من فعله الأوّل الصّادر الأول.

۵- ۵) . الأسفار: ٧ / ٨۴.

الفصل الرابع:المصائب و الشرور و حكمته تعالی

اشاره

إنّ اللّه سبحانه خلق السّماوات و الأرض و ما بینهما لمصلحه الإنسان و انتفاعه بها فی معیشته، مع انّ المصائب و البلایا تنافی هذه الغایه و تضادّها، و الفاعل الحکیم لا یصنع ما یضادّ غرضه. أضف إلی ذلک أنّ مقتضی رحمه اللّه الواسعه رفع المصائب و دفع الشرور الواقعه فی عالم الطبیعه کی لا تصعب المعیشه علی الإنسان و تکون له هنیئه مریئه بلا جزع و مصیبه.

و الإجابه عن هذه الشبهه تبتنی علی بیان أُمور:

الأوّل: المصالح النوعیّه راجحه علی المصالح الفردیه

لا ـ شکّ أنّ الحیاه الإنسانیه حیاه اجتماعیه، فهناک مصالح و منافع فردیه، و أخری نوعیه اجتماعیه، و العقل الصریح یرجّح المصالح النوعیه علی المنافع الفردیه، و علی هذا فما یتجلّی من الظواهر الطبیعیه لبعض الأفراد فی صوره المصیبه و الشرّ، هو فی عین الوقت تکون متضمّنه لمصلحه النوع و الاجتماع، فالحکم بأنّ هذه الظواهر شرور، تنافی مصلحه

الإنسان، ينشأ من التفات الإنسان إليها من منظار خاص و التجاهل عن غير نفسه فى العالم، من غير فرق بين من مضى فى غابر الزمان و من يعيش فى الحاضر فى مناطق العالم أو سوف يأتى و يعيش فيها.

الثانى: ضآله علم الإنسان و محدوديته

إنّ علم الإنسان المحدود هو الّذى يدفعه إلى أن يقضى في الحوادث بتلك الأقضيه الشاذّه، و لو وقف على علمه الضئيل و نسبه علمه إلى ما لا يعلمه لرجع القهقرى قائلاً: «رَبَّنا ما خَلَقْتَ هٰذا باطِلًا». (۱)

و لأذعن بقوله تعالى: «وَ ما أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلّا قَلِيلًا» (۲).

و ما أشبه الإنسان فى حكمه بأنّ المصائب شرور محضه للإنسان ليس لها دور فى مصالحه بعابر سبيل يرى جرّافه تحفر الأرض، أو تهدم بناء مثيره الغبار و التراب فى الهواء، فيقضى من فوره بأنّه عمل ضارّ و شرّ، و هو لا يدرى بأنّ ذلك يتمّ تمهيداً لبناء مستشفى كبير يستقبل المرضى و يعالج المصابين و يهيّئ للمحتاجين إلى العلاج وسائل المعالجه و التمريض. و لو وقف على تلك الأهداف النبيله لقضى بغير ما قضى، و لوصف ذلك التهديم بأنّه خير و أنّه لا ضير فيما يحصل من ضوضاء الجرّافه و تصاعد الغبار.

۱- ۱) . آل عمران: ۱۹۱.

۲- ۲) . الإسراء: ۸۵.

الثالث: الغفله عن القيم الإنسانيه العليا

ليست الحياه الإنسانيه حياه ماديّه فقط، بل للإنسان حياه روحيه معنويه، و لا شكّ أنّ الفلاح و السّعاده فی هذه الحياه، هی الغايه القصوی من خلق الإنسان، و مفتاح الوصول إلی تلك الغايه هو العباده و الخضوع للّه سبحانه، و علی هذا الأساس فالحوادث الّتی توجب اختلالاً ما فی بعض شئون الحياه الماديّه ربما تكون عاملاً أساسياً لاتّجاه الإنسان إلی اللّه سبحانه كما قال سبحانه:

«فَعَسی أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَ يَجْعَلَ اللّهُ فِيهِ خَيْراً كَثِيراً». (۱)

كما سيوافيك بيان ذلك.

الرابع: المصائب وليده الذنوب و المعاصی

اشاره

القرآن الكريم يعدّ الإنسان مسئولاً عن كثير من الحوادث المؤلمه و الوقائع الموجعه فی عالم الكون، قال سبحانه:

«ظَهَرَ الْفَسادُ فِی الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ بِما كَسَبَتْ أَيْدِی النّاسِ». (۲)

و قال سبحانه:

«وَ لَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُری آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنا عَلَيْهِمْ بَرَكاتٍ مِنَ السَّماءِ وَ الْأَرْضِ وَ لكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْناهُمْ بِما كانُوا يَكْسِبُونَ». (۳)

۱- (۱) . النساء: ۱۹.

۲- (۲) . الروم: ۴۱.

۳- (۳) . الأعراف: ۹۶.

و قال سبحانه:

«وَ مٰا أَصٰابَكُمْ مِنْ مُصِيبَهٍ فَبِمٰا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَ يَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ». (١)

إلى غير ذلك من الآيات الدالّه على أنّ لأعمال الإنسان دوراً واقعياً فى البلايا و الشرور الطبيعيه و الاجتماعيه، و لكنّ الإنسان إذا أصابته مصيبه و كارثه يعجل من فوره، و بدل أن يرجع إلى نفسه و يتفحّص عن العوامل البشريه لتلك الحوادث و يقوم بإصلاح نفسه، يعدّها مخالفه لحكمه الصانع أو عدله و رحمته.

الفوائد التربويّه للمصائب

إذا عرفت هذه الأُصول فلنرجع إلى تحليل فوائد المصائب و الشرور، فنقول:

١. المصائب وسيله لتفجير الطاقات

إنّ البلايا و المصائب خير وسيله لتفجير الطاقات و تقدّم العلوم و رقى الحياه البشريه، فإنّ الإنسان إذا لم يواجه المشاكل فى حياته لا تنفتح طاقاته و لا تنمو، بل نموّها و خروجها من القوّه إلى الفعل رهن وقوع الإنسان فى مهبّ المصائب و الشدائد. و إلى هذه الحقيقه يشير قوله تعالى:

«فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً * إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً * فَإِذٰا فَرَغْتَ فَانْصَبْ * وَ إِلىٰ رَبِّكَ فَارْغَبْ» . (٢)

١- ١) . الشورى: ٣٠.

٢- ٢) . الإنشراح: ٥ -٨.

۲. البلایا جرس إنذار و سبب للعوده إلی الحقّ

إنّ التمتع بـالمواهب المـادّیه و الاسـتغراق فی اللذائـذ و الشـهوات یوجب غفله کبری عن القیم الأخلاـقیه و کلّمـا ازداد الإنسـان توغّلاًـ فی اللذائـذ و النعم، ازداد ابتعـاداً عن الجوانب المعنویه. و هـذه حقیقه یلمسـها کـلّ إنسـان فی حیاته و حیاه غیره، و یقف علیها فی صفحات التاریخ، و نحن نجد فی الکتاب العزیز التصریح بصله الطغیان بإحساس الغنی، إذ یقول عزّ و جلّ: «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَیطْغَی * أَنْ رَآهُ اسْتَغْنَی». (۱)

فإذاً لا بدّ لانتباه الإنسان من هذه الغفله من هزّه و جرس إنذار یذکّره و یرجعه إلی الطریق الوسطی، و لیس هناک ما هو أنفع فی هـذا المجال من بعض الحوادث الّتی تقطع نظام الحیاه الناعمه بشیـء من المزعجات حتّی یـدرک عجزه و یتنبّه من نوم الغفله. و لأجل هذا یعلّل القرآن الکریم بعض النوازل و المصائب بأنّها تنزل لأجل الذکری و الرجوع إلی اللّه، یقول سبحانه:

«وَ مَا أَرْسَلْنَا فِی قَرْیهٍ مِنْ نَبِیٍّ إِلّاَ أَخَذْنَا أَهْلَهَا بِالْبَأْسَاءِ وَ الضَّرّاءِ لَعَلَّهُمْ یَضَّرَّعُونَ». (۲)

و یقول أیضاً:

ص: ۱۸۳

۱- ۱) . العلق: ۶ -۷.

۲- ۲) . الأعراف: ۹۴.

«وَ لَقَدْ أَخَذْنا آلَ فِرْعَوْنَ بِالسِّنِينَ وَ نَقْصٍ مِنَ الثَّمَراتِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ». (۱)

و يقول أيضاً:

«ظَهَرَ الْفَسادُ فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ بِما كَسَبَتْ أَيْدِي النّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ». (۲)

و يقول تعالى: «وَ بَلَوْناهُمْ بِالْحَسَناتِ وَ السَّيِّئاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ». (۳)

۳. حكمه البلايا فى حياه الأولياء

يظهر من القرآن الكريم و الأحاديث المتضافره أنّ البلايا و المحن ألطاف إلهيّه فى حياه الأولياء و الصالحين من عباد اللّه و شرط لوصولهم إلى المقامات العاليه فى الآخره.

قال سبحانه:

«أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّهَ وَ لَمّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسَّتْهُمُ الْبَأْساءُ وَ الضَّرّاءُ وَ زُلْزِلُوا حَتّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتى نَصْرُ اللّهِ أَلا إِنَّ نَصْرَ اللّهِ قَرِيبٌ». (۴)

و قال أيضاً:

۱- ۱) . الأعراف: ۱۳۰.

۲- ۲) . الروم: ۴۱.

۳- ۳) . الأعراف: ۱۶۸.

۴- ۴) . البقره: ۲۱۴.

«وَ لَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَ الْجُوعِ وَ نَقْصٍ مِنَ الْأَمْوالِ وَ الْأَنْفُسِ وَ الثَّمَراتِ وَ بَشِّرِ الصّابِرِينَ * اَلَّذِينَ إِذا أَصابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قالُوا إِنّا لِلّهِ وَ إِنّا إِلَيْهِ راجِعُونَ* أُولئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَواتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَ رَحْمَةٌ وَ أُولئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ». (۱)

و روی هشام بن سالم عن أبی عبد اللّه علیه السلام أنّه قال: «إنّ أشدّ الناس بلاءً الأنبیاء، ثمّ الّذین یلونهم، ثمّ الأمثل فالأمثل». (۲)

و روی سلیمان بن خالد عنه علیه السلام أنّه قال: «و إنّه لیکون للعبد منزله عند اللّه فما ینالها إلّا بإحدی خصلتین، إمّا بذهاب ماله أو ببلیّه فی جسده». (۳)

و قد شکا عبد اللّه بن أبی یعفور إلی أبی عبد اللّه الصادق علیه السلام ممّا أصابته من الأوجاع -و کان مسقاماً -فقال علیه السلام : «یا عبد اللّه لو یعلم المؤمن ما له من الأجر فی المصائب لتمنّی أنّه قرّض بالمقاریض». (۴)

حاصل المقال:

إنّ المصائب علی قسمین: فردیه و نوعیه، و إن شئت فقل: محدوده و مطلقه، و لأعمال الإنسان دور فی وقوع المصائب و البلایا، و هی جمیعاً موافقه للحکمه و غایه الخلقه، فإنّ الغرض من خلقه الإنسان وصوله إلی

۱- ۱) . البقره: ۱۵۵ -۱۵۷.

۲- ۲) . الکافی: ج ۲، باب شدّه ابتلاء المؤمن، الحدیث ۱.

۳- ۳) . نفس المصدر: الحدیث ۲۳.

۴- ۴) . نفس المصدر: الحدیث ۱۵.

الکمالات المعنویه الخالده، و تلک المصائب جرس الإنذار للغافلین و کفّاره لذنوب المذنبین و أسباب الارتقاء و التعالی للصالحین.

هذا فی جانب الغرض الأُخروی، و أمّا فی ناحیه الحیاه الدنیویه فیجب إلفات النظر إلی أمرین:

۱. ملاحظه منافع نوع البشر المتوطّنین فی نواحی العالم، بلا قصر النظر إلی منافع الفرد أو طائفه من الناس.

۲. ملاحظه ما یتوصّل إلیه الإنسان عند مواجهته للمشاکل و الشدائد من الاختراعات و الاکتشافات الجدیده المؤدّیه إلی صلاح الإنسان فی حیاته المادیه.

ص :۱۸۶

الفصل الخامس:التکلیف بما لا یطاق قبیح

اشاره

إنّ التکلیف بما هو خارج عن قدره المکلّف ظلم، و قبح الظلم من البدیهیات الأوّلیه عند العقل العملی، فیستحیل على الحکیم أن یکلّف العبد بما لا قدره له علیه، من غیر فرق بین کون نفس الفعل المکلّف به ممکناً بالذات، و لکن کان خارجاً عن إطار قدره المکلّف، کالطیران إلى السّماء بلا وسیله، أو کان نفس الفعل بما هو هو محالًا، کدخول الجسم الکبیر فی الجسم الصغیر من دون أن یتوسّع الصغیر أو یتصغّر الکبیر، هذا هو قضاء العقل فی المسأله.

و الآیات القرآنیه أیضاً صریحه فی أنّه سبحانه لا یکلّف الإنسان إلّا وسعه، و قدر طاقته و لا یظلمه مطلقاً.

قال سبحانه: «لاٰ یُکَلِّفُ اللّٰهُ نَفْساً إِلاّٰ وُسْعَهٰا». (۱)

و قال تعالى: «وَ مٰا رَبُّکَ بِظَلاّٰمٍ لِلْعَبِیدِ» . (۲)

۱- ۱) . البقره: ۲۸۶.

۲- ۲) . فصلت: ۴۶.

الأشاعره و تجويز التكليف بما لا يطاق

مع هـذه البراهين المشرقه نرى أنّ الأشـاعره جوّزوا التكليف بمـا لاـ يطـاق، و بـذلك أظهروا العقيـده الإسـلاميه، عقيـده مخالفه للوجدان و العقل السليم، و من المأسوف عليه أنّ المستشرقين أخذوا عقائد الإسلام عن المتكلّمين الأشعريين، فإذا بهم يصفونها بكونها على خلاف العقل و الفطره لأنّهم يجوّزون التكليف بما لا يطاق.

إنّ الأشاعره استدلّوا بآيات تخيّلوا دلالتها على ما يرتئونه، مع أنّها بمنأى عمّا يتبنّونه فى المقام، و أظهر ما استدلوا به آيتان:

الآيه الأُولى: قوله تعالى: «مٰا كٰانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَ مٰا كٰانُوا يُبْصِرُونَ» (١).

وجه الاستدلال: إنّ الآيه صريحه على أنّ المفترين على اللّه سبحانه فى الدّنيا، المنكرين للحقّ لم يكونوا مستطيعين من أن يسمعوا كلام اللّه و يصغوا إلى دعوه النبىّ إلى الحقّ مع أنّهم كانوا مكلّفين باستماع الحقّ و قبوله، فكلّفهم اللّه تعالى بما لا يطيقون عليه.

يلاحظ عليه: أنّ عدم استطاعتهم ليس بمعنى عدم وجودها فيهم ابتداءً، بل لأنّهم حرّموا أنفسهم من هذه النعم بالذنوب، فصارت الذنوب سبباً لكونهم غير مستطيعين لسمع الحقّ و قبوله، و قد تواترت النصوص من

١- ١) . هود: ٢٠.

الآیات و الأحادیث علی أنّ العصیان و الطغیان یجعل القلوب عمیاء و الأسماع صمّاء.

قال سبحانه: «فَلَمّا زاغُوا أَزاغَ اللّهُ قُلُوبَهُمْ». (۱)

و قال سبحانه حاکیاً عن المجرمین:

«وَ قالُوا لَوْ کُنّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ ما کُنّا فِی أَصْحابِ السَّعِیرِ». (۲)

فقولهم: «لَوْ کُنّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ» مع اعترافهم بکونهم مذنبین یدلّ علی أنّهم کانوا قادرین علی ذلک، لأنّه لو لم یکونوا قادرین کان المناسب فی مقام الاعتذار أن یقولوا: «ما کنّا قادرین علی أن نسمع أو نعقل فلا نعترف بالذنوب». و لقد أجاد الزمخشری فی تفسیر الآیه بقوله:

أراد أنّهم لفرط تصامّهم عن استماع الحقّ و کراهتهم له، کأنّهم لا یستطیعون السمع، و... الناس یقولون فی کلّ لسان: هذا کلام لا استطیع أن أسمعه. (۳)

الآیه الثانیه: قوله تعالی:

«یَوْمَ یُکْشَفُ عَنْ ساقٍ وَ یُدْعَوْنَ إِلَی السُّجُودِ فَلا یَسْتَطِیعُونَ». (۴)

وجه الاستدلال: إنّه تعالی یدعوا الضالّین و الطاغین إلی السجود یوم

۱- ۱) . الصف: ۵.

۲- ۲) . الملک: ۱۰ -۱۱.

۳- ۳) . الکشاف: ۲ / ۳۸۶.

۴- ۴) . القلم: ۴۲.

القيامه مع أنّهم لا يستطيعون الإجابه، و الإتيان بالسجود، فإذا جاز التكليف بما لا يطاق عليه فى الآخره، جاز ذلك فى الدنيا.

يلاحظ عليه: أنّ يوم القيامه دار الحساب و الجزاء، و ليس دار التكليف و العمل، فدعوته تعالى فى ذلك اليوم ليس بداعى التكليف و غايه العمل، بل المقصود توبيخ الطاغين و إيجاد الحسره فيهم لتركهم السجود فى الدنيا مع كونهم مستطيعين عليه كما قال سبحانه: «وَ قَدْ كانُوا يُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ وَ هُمْ سالِمُونَ». (1)

و نظير الآيه قوله سبحانه:

«فَأْتُوا بِسُورَهٍ مِنْ مِثْلِهِ وَ ادْعُوا شُهَداءَكُمْ مِنْ دُونِ اللّهِ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ» . (2)

١- ١) . القلم: ٤٣.

٢- ٢) . البقره: ٢٣.

الفصل السادس:وجوب اللطف عند المتكلّمين

اشاره

ممّـا يترتب على حكمته تعـالى وجوب اللّطف عليه سبحانه. و اللّطف عنـد المتكلّمين عبـاره عمّـا يقرّب المكلّف إلى الطاعه، و يبعّده عن المعصيه، ثمّ إن اتّصل اللطف بوقوع التكليف يسمّى لطفاً محصِّلاً، و إلّا يسمّى لطفاً مقرِّباً، قال السيّد المرتضى:

إنّ اللطف مـا دعا إلى فعل الطاعه، و ينقسم إلى ما يختار المكلّف عنـده فعل الطاعه و لولاه لم يختره، و إلى ما يكون أقرب إلى اختيارها، و كلا القسمين يشمله كونه داعياً. (۱)

برهان وجوب اللطف

استـدلّوا على وجوب اللطف عليه سبحانه بأنّ ترك اللطف يناقض غرضه تعالى من خلقه العباد و تكليفهم، و هو قبيـح لا يصدر من الحكيم، قال المحقّق البحرانى:

ص: ۱۹۱

۱- ۱) . الذخيره فى علم الكلام: ۱۸۶.

إنّه لو جاز الإخلال به فى الحكمه فبتقدير أن لا يفعله الحكيم، كان مناقضاً لغرضه، لكن اللازم باطل فالملزوم مثله.

بيان الملازمه: إنّه تعالى أراد من المكلّف الطاعه، فإذا علم أنه لا يختار الطاعه، أو لا يكون أقرب إليها إلّا عند فعل يفعله به لا مشقّه عليه فيه و لا غضاضه، وجب فى الحكمه أن يفعله، إذ لو أخلّ به لكشف ذلك عن عدم إرادته له، و جرى ذلك مجرى من أراد من غيره حضور طعامه و علم أو غلب ظنّه أنّه لا يحضر بدون رسول، فمتى لم يرسل عدَّ مناقضاً لغرضه.

و بيان بطلان اللازم: إنّ العقلاء يعدّون المناقضه للغرض سفهاً، و هو ضدّ الحكمه و نقص، و النقص عليه تعالى محال. (١)

شروط اللطف

إنّ القائلين بوجوب اللطف ذكروا له شرطين:

الأوّل: أن لا يكون له حظّ فى التمكين و حصول القدره، إذ العاجز غير مكلّف فلا يتصوّر اللطف فى مورده.

الثانى: أن لا يبلغ حدّ الإلجاء و لا يسلب عن المكلّف الاختيار، لئلّا ينافى الحكمه فى جعل التكليف من ابتلاء العباد و امتحانهم.

و باعتبار الشرط الأخير يتبيّن وهن ما استشكل على وجوب اللطف بأنّه لو وجب اللطف على اللّه تعالى لكان لا يوجد فى العالم عاص، لأنّه ما

١- ١) . قواعد المرام: ١١٧ - ١١٨.

من مكلّف إلّا و فی مقدور اللّه تعالی من الألطاف ما لو فعله به لاختار عنده الواجب و اجتنب القبیح و ذلک لأنّ قدره اللّه تعالی و إن کانت مطلقه فی نفسها، لکن إعمالها مقیّده بما لا ینافی مقتضی حکمته تعالی من کون الإنسان مختاراً و مکلّفاً. (۱)

أقسام اللطف

اللّطف إمّـا من فعل اللّه تعالی، و یجب فی حکمته فعله کالبعثه، و إلّا عدّ ترکه نقضاً لغرضه کما مرّ، أو من فعل المکلّف، و حینئذٍ فإمّـا أن یکون لطفاً فی تکلیف نفسه، و یجب فی حکمته تعالی أن یعرِّفه إیّاه و یوجبه علیه، و ذلک کمتابعه الرسل و الاقتداء بهم، أو فی تکلیف غیره، و ذلک کتبلیغ الرسول الوحی، و یجب أن یشتمل علی مصلحه تعود إلی فاعله، إذ إیجابه علیه لمصلحه غیره مع خلوّه عن مصلحه تعود إلیه ظلم و هو علیه تعالی محال. (۲)

۱- ۱) . لاحظ: شرح الأُصول الخمسه، ص ۵۲۳.

۲- ۲) . قواعد المرام: ۱۱۸؛ إرشاد الطالبین إلی نهج المسترشدین: ۲۷۸.

الفصل السابع:الجبر و الكسب

اشاره

من الأبحاث الكلاميه الهامّه، البحث عن كيفيه صدور أفعال العباد، و أنّهم مختارون فى أفعالهم أو مجبورون، مضطرّون عليها؟ و المسأله ذات صله وثيقه بمسأله العدل الإلهى، فإنّ العقل البديهى حاكم على قبح تكليف المجبور و مؤاخذته عليه، و أنّ اللّه سبحانه منزَّه عن كلّ فعل قبيح.

ثمّ إنّ هذه المسأله من المسائل الفكريه الّتى يتطلّع كلّ إنسان إلى حلّها، سواء أقدر عليه أم لا، و لأجل هذه الخصيصه لا يمكن تحديد زمن تكوّنها فى البيئات البشريه، و مع ذلك فهى كانت مطروحه فى الفلسفه الإغريقيه، ثمّ انطرحت فى الأوساط الإسلاميه و بحث عنها المتكلّمون و الفلاسفه الإسلاميون، كما وقع البحث حولها فى المجتمعات الغربيه الحديثه، و المذاهب و الآراء المطروحه فى هذا المجال فى الكلام الإسلامى أربعه:

۱. مذهب الجبر المحض؛

۲. مذهب الكسب؛

۳. مذهب التفويض؛

۴. مذهب الأمر بين الأمرين.

فلنبحث عنها واحداً تلو الآخر.

أ الجبر المحض

و هو المنسوب إلى جهم بن صفوان (المتوفّى ۱۲۸ه)، قال الأشعری:

تفرّد جهم بأمور، منها: أنّه لا فعل لأحد فی الحقیقه إلّا اللّه وحده، و أنّ الناس إنّما تنسب إلیهم أفعالهم علی المجاز، کما یقال: تحرّکت الشجره، و دار الفلک، و زالت الشمس (۱).

و عرّفهم الشهرستانی بأنّهم یقولون:

إنّ الإنسان لا یقدر علی شیء و لا یوصف بالاستطاعه و إنّما هو مجبور فی أفعاله لا قدره له و لا إراده و لا اختیار، و إنّما یخلق اللّه تعالی الأفعال فیه علی حسب ما یخلق فی سائر الجمادات... و إذا ثبت الجبر فالتکلیف أیضاً کان جبراً. (۲)

و لا ریب فی بطلان هذا المذهب، إذ لو کان کذلک لبطل التکلیف و الوعد و الوعید و الثواب و العقاب. و لصار بعث الأنبیاء و إنزال الکتب و الشرائع السماویه لغواً. تعالی اللّه عن ذلک علواً کبیراً.

۱- ۱) . مقالات الإسلامیین: ۱ / ۳۱۲.

۲- ۲) . الملل و النحل: ۱ / ۸۷.

[ب] نظريه الكسب

قد انطرحت نظريه الكسب فى معترك الأبحاث الكلاميه قبل ظهور الشيخ الأشعرى بأكثر من قرن، فهذه هى الطائفه الضراريه (۱) قالت:

«إنّ أفعال العباد مخلوقه للّه تعالى حقيقه و العبد مكتسبها» (۲).

و تبعتهم فى ذلك الطائفه النجّاريه (۳) فعرّفهم الشهرستانى بأنّهم يقولون:

إنّ البارى تعالى هو خالق أعمال العباد خيرها و شرّها، حسنها و قبيحها، و العبد مكتسب لها، و يثبتون تأثيراً للقدره الحادثه، و يسمّون ذلك كسباً. (۴)

و مع ذلك فقد اشتهرت نسبه النظريّه إلى الأشاعره و عدّت من مميّزات منهجهم، و ما ذلك إلّا لأنّ الشيخ الأشعرى و تلامذه مدرسته قاموا بتحكيم هذه النظريّه و تبيينها بالأدلّه العقليه و النقليه و قد اختلفت عبارات القوم فى تفسيرها، و مرجعها إلى أمرين:

۱. إنّ للقدره المحدثه (قدره العبد) نحو تأثير فى اكتساب الفعل لكن لا فى وجوده و حدوثه بل فى العناوين الطارئه عليه.

۱- ۱) . هم أصحاب ضرار بن عمرو، و قد ظهر فى أيّام واصل بن عطاء (المتوفّى سنه ۱۳۱ه).

۲- ۲) . الملل و النحل للشهرستانى: ۱ / ۹۰ - ۹۱.

۳- ۳) . هم أصحاب الحسين بن محمد بن عبد اللّه النجّار، و له مناظرات مع النّظام، توفّى عام ۲۳۰ه.

۴- ۴) . الملل و النحل: ۱ / ۸۹، نقل بالمعنى.

۲. لیس للقدره المحدثه تأثیر فی الفعل سوی مقارنتها لتحقق الفعل من جانبه سبحانه.

و إلیک فیما یلی نصوصهم فی هذا المقام:

کلام القاضی الباقلانی

إنّ للباقلانی تفسیراً لکسب الأشعری و هو یرجع إلی الوجه الأوّل حیث قال:

الدلیل قد قام علی أنّ القدره الحادثه لا تصلح للإیجاد، لکن لیست صفات الأفعال أو وجوهها و اعتباراتها تقتصر علی جهه الحدوث فقط، بل هاهنا وجوه أخری هی وراء الحدوث.

ثمّ ذکر عدّه من الجهات و الاعتبارات، کالصلاه و الصیام و القیام و القعود، و قال:

إنّ الإنسان یفرِّق فرقاً ضروریاً بین قولنا: «أوجد» و قولنا: «صلّی» و «صام» و «قعد» و «قام» و کما لا یجوز أن تضاف إلی الباری جهه ما یضاف إلی العبد، فکذلک لا یجوز أن تضاف إلی العبد جهه ما یضاف إلی الباری تعالی. (۱)

ثمّ استنتج أنّ الجهات الّتی لا یصحّ إسنادها إلی اللّه تعالی فهی

۱- ۱) . الملل و النحل: ۱ / ۹۷ -۹۸.

متعلّقه للقدره الحادثه و مكتسبه للإنسان، و هى الّتى تكون ملاك الثواب و العقاب.

يلاحظ عليه: أنّ هذه العناوين و الجهات لا تخلو من صورتين:

إمّـا أن تكون من الأُمور العـدميه، فعندئـذٍ لا يكون للكسب واقعيه خارجيه، بل يكون أمراً ذهنياً اعتبارياً خارجاً عن إطار الفعل و التأثير، فكيف تؤثّر القدره الحادثه فيه، حتى يعدّ كسباً للعبد، و يكون ملاكاً للثواب و العقاب؟

و إمّا تكون من الأُمور الوجوديه، فعندئذٍ تكون مخلوقه للّه سبحانه حسب الأصل المسلَّم (خلق الأفعال) عندكم.

الغزالى و تفسير الكسب

فسَّر الغزالى الكسب بما يرجع إلى الوجه الثانى حيث قال:

إنّما الحقّ إثبات القـدرتين على فعل واحـد و القول بمقـدور منسوب إلى قادرين، فلا يبقى إلّا اسـتبعاد توارد القـدرتين على فعل واحـد، و هـذا إنّما يبعـد إذا كان تعلّق القـدرتين على وجه واحـد، فإن اختلفت القدرتان و اختلف وجه تعلّقهما فتوارد القدرتين المتعلّقتين على شىء واحد غير محال.

و حاصل ما ذكره فى تغاير وجه تعلّق القدرتين هو:

إنّ تعلق قدرته سبحانه بفعل العبد، تعلّق تأثيرى، و تعلّق قدره العبد نفسه تعلّق تقارنى، و هذا القدر من التعلّق كاف فى إسناد الفعل إليه و كونه كسباً له. (۱)

و قد تبعه فى ذلك عدّه من مشايخهم المتأخرين كالتفتازانى و الجرجانى و القوشجى. (۲)

يلاحظ عليه: أنّ دور العبد فى أفعاله على هذا التفسير ليس إلّا دور المقارنه، فعند حدوث القدره و الإراده فى العبد يقوم سبحانه بخلق الفعل، و من المعلوم أنّ تحقق الفعل من اللّه مقارناً لقدره العبد، لا يصحّح نسبه الفعل فى تحقّقه إليه، و معه كيف يتحمّل مسئوليته، إذا لم يكن لقدره العبد تأثير فى وقوعه؟

إنكار الكسب من محقّقى الأشاعره

إنّ هناك رجالاً من الأشاعره أدركوا جفاف النظريّه و عدم كونها طريقاً صحيحاً لحلّ معضله الجبر، فنقضوا ما أبرموه و أجهروا بالحقيقه، نخصّ بالذكر منهم رجالاً ثلاثه:

الأوّل: إمام الحرمين، فقد اعترف بنظام الأسباب و المسبّبات الكونيه أوّلاً و انتهائها إلى اللّه سبحانه و أنّه خالق للأسباب و مسبباتها المستغنى على

۱- ۱) . لاحظ: الاقتصاد فى الاعتقاد: ۴۷.

۲- ۲) . لاحظ: شرح العقائد النسفيه: ۱۱۷؛ شرح المواقف: ۸ / ۱۴۶ و شرح التجريد للقوشجى: ۳۴۵.

الإطلاق ثانياً، و أنّ لقدره العباد تأثيراً فى أفعالهم، و أنّ قدرتهم تنتهى إلى قدرته سبحانه ثالثاً. (۱)

الثانى: الشيخ عبد الوهّاب الشعرانى، و هو من أقطاب الحديث و الكلام فى القرن العاشر، فقد وافق إمام الحرمين فى هذا المجال و قال:

من زعم أنّه لا عمل للعبد فقد عاند، فإنّ القدره الحادثه، إذا لم يكن لها أثر فوجودها و عدمها سواء، و من زعم أنّه مستبد بالعمل فقد أشرك، فلا بدّ أنّه مضطرّ على الاختيار. (۲)

الثالث: الشيخ محمد عبده، فقال فى كلام طويل:

منهم القائل بسلطه العبد على جميع أفعاله و استقلاله المطلق (يريد المعتزله) و هو غرور ظاهر و منهم من قال بالجبر و صرَّح به (يريد الجبريه الخالصه) و منهم من قال به و تبرّأ من اسمه (يريد الأشاعره) و هو هدم للشريعه و محو للتكاليف، و إبطال لحكم العقل البديهى، و هو عماد الايمان.

و دعوى أن الاعتقاد بكسب العبد (۳) لأفعاله يؤدّى إلى الإشراك باللّه -و هو الظلم العظيم- دعوى من لم يلتفت إلى معنى

۱- ۱) . لاحظ: نص كلامه فى الملل و النحل: ۱ / ۹۸ - ۹۹ و هو بشكل أدق خيره الحكماء و الإماميه جمعاء.

۲- ۲) . اليواقيت و الجواهر فى بيان عقيده الأكابر: ۱۳۹-۱۴۱.

۳- ۳) . يريد من الكسب، الإيجاد و الخلق لا الكسب المصطلح عند الأشاعره، كما هو واضح لمن لاحظ كلامه.

الإشراک علی ما جاء به الکتاب و السنّه، فالإشراک اعتقاد أنّ لغیر اللّه أثراً فوق ما وهبه اللّه من الأسباب الظاهره، و أنّ لشیء من الأشیاء سلطاناً علی ما خرج عن قدره المخلوقین...» (۱).

۱- ۱) . رساله التوحید: ۵۹ -۶۲.

الفصل الثامن:نظريّه التفويض

اشاره

المنقول عن المعتزله هو أنّ أفعال العباد مفوَّضه إليهم و هم الفاعلون لها بما منحهم اللّه من القدره، و ليس للّه سبحانه شأن فى أفعال عباده، قال القاضى عبد الجبّار:

ذكر شيخنا أبو على رحمه الله : اتّفق أهل العدل على أنّ أفعال العباد من تصرّفهم و قيامهم و قعودهم، حادثه من جهتهم، و أن اللّه عزّ و جلّ أقدرهم على ذلك و لا فاعل لها و لا محدث سواهم. (۱)

و قال أيضاً:

فصلٌ فى خلق الأفعال، و الغرض به، الكلام فى أنّ أفعال العباد غير مخلوقه فيهم و أنّهم المُحدِثون لها. (۲)

ثمّ إنّ دافع المعتزله إلى القول بالتفويض هو الحفاظ على العدل الإلهى، فلمّا كان العدل عندهم هو الأصل و الأساس فى سائر المباحث،

ص :۲۰۳

۱- ۱) . المغنى فى أصول الدين: ۶ / ۴۱، الإراده.

۲- ۲) . شرح الأصول الخمسه: ۳۲۳.

عمـدوا إلى تطبيق مسأله أفعال العباد عليه، فوقعوا فى التفويض لاعتقادهم بأنّ القول بكون أفعال العباد مخلوقه للّه سبحانه ينافى عدله تعالى و حدّدوا بذلك خالقيته تعالى و سلطانه. و الّذى أوقعهم فى هذا الخطأ فى الطريق، أمران:

أحدهما: خطؤهم فى تفسير كيفيّه ارتباط الأفعال إلى الإنسان و إليه تعالى، فزعموا أنّهما عرضيان، فأحدهما ينافى الآخر و يستحيل الجمع بينهما، و بما أنّهم كانوا بصدد تحكيم العدل الإلهى لجئوا إلى التفويض و نفى ارتباط الأفعال إلى اللّه تعالى؛ قال القاضى عبد الجبّار:

إنّ من قال إنّ اللّه سبحانه خالقها (أفعال العباد) و محدثها، فقد عظم خطأه. (١)

يلاحظ عليه: أنّ الإنسان لا استقلال له، لا فى وجوده، و لا فيما يتعلّق به من الأفعال و شئونه الوجوديه، فهو محتاج إلى إفاضه الوجود و القدره إليه من اللّه تعالى مدى حياته، قال سبحانه:

«يا أَيُّهَا النّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَراءُ إِلَى اللّهِ وَ اللّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ». (٢)

و ثانيهما: عدم التفكيك بين الإراده و القضاء التكوينيين و التشريعيين، فالتكوينى منهما يعمّ الحسنات و السيّئات بلا تفاوت، و لكنّ التشريعى منهما لا يتعلّق إلّا بالحسنات، قال سبحانه: «إِنَّ اللّهَ لا يَأْمُرُ بِالْفَحْشاءِ». (٣)

١- ١) . المغنى: ۶ / ۴١، الإراده.

٢- ٢) . فاطر: ١۵.

٣- ٣) . الأعراف: ٢٨.

و قال سبحانه: «قُلْ أَمَرَ رَبِّی بِالْقِسْطِ». (۱)

فالآیات النازله فی تنزیهه تعالی عن الظلم و القبائح إمّا راجعه إلی أفعاله سبحانه، و مدلولها أنّه سبحانه منزّه عن فعل القبیح مطلقاً، و إمّا راجعه إلی أفعال العباد، و مدلولها أنّه تعالی لا یرضاها، و لا یأمر بها بل یکرهها و ینهی عنها، فالتفصیل بین حسنات أفعال العباد و قبائحها إنّما یتمّ بالنسبه إلی الإراده و القضاء التشریعیین، لا التکوینیین، و هذا هو مذهب أئمّه أهل البیت علیهم السلام .

روی الصدوق بأسناده عن الرضا عن آبائه عن الحسین بن علی علیهم السلام قال: سمعت أبی علی بن أبی طالب علیه السلام یقول:

«الأعمال علی ثلاثه أحوال: فرائض، و فضائل، و معاصی. فأمّا الفرائض فبأمر اللّه تعالی و برضی اللّه و بقضائه و تقدیره و مشیّته و علمه. و أمّا الفضائل فلیست بأمر اللّه، و لکن برضی اللّه و بقضاء اللّه و بقدر اللّه و بمشیّه اللّه و بعلم اللّه. و أمّا المعاصی فلیست بأمر اللّه، و لکن بقضاء اللّه و بقدر اللّه و بمشیّه اللّه و بعلمه، ثمّ یعاقب علیها». (۲)

و قال أبو بصیر: قلت لأبی عبد اللّه علیه السلام : شاء لهم الکفر و أراده؟ فقال: «نعم» قلت: فأحبّ ذلک و رضیه؟ فقال: «لا» قلت: شاء و أراد ما

۱- ۱) . الأعراف: ۲۹.

۲- ۲) . بحار الأنوار: ۵ / ۲۹ نقلاً عن التوحید و الخصال و العیون.

لم يحب و لم يرض به؟ قال: «هكذا خرج إلينا». (۱)

إلى غير ذلک من الروايات، و مفادها كما ترى هو التفكيک بين الإراده التكوينيه و التشـريعيه، أعنى: الرضـى الإلهى، فالمعاصى و إن لم تكن برضى من اللّه و لم يأمر بها، و لكنّها لا تقع إلّا بقضاء اللّه تعالى و قدره و علمه و مشيّته التكوينيه.

بطلان التفويض فى الكتاب و السنّه

إنّ الذكر الحكيم يردّ التفويض بحماس و وضوح:

١. يقول سبحانه: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللّهِ وَ اللّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (۲)

٢. و يقول سبحانه: «وَ مَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلاّ بِإِذْنِ اللّهِ» (۳)

٣. و يقول تعالى: «كَمْ مِنْ فِئَهٍ قَلِيلَهٍ غَلَبَتْ فِئَهً كَثِيرَهً بِإِذْنِ اللّهِ» (۴)

۴. و يقول سبحانه: «وَ مَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلاّ بِإِذْنِ اللّهِ» (۵)

إلى غير ذلک من الآيات الّتى تقيّد فعل الإنسان بإذنه تعالى، و المراد منه الإذن التكوينى و مشيئته المطلقه.

۱- ۱) . نفس المصدر: ۱۲۱، نقلاً عن المحاسن.

۲- ۲) . فاطر: ۱۵.

۳- ۳) . البقره: ۱۰۲.

۴- ۴) . البقره: ۲۴۹.

۵- ۵) . يونس: ۱۰۰.

و أمّا السنّه، فقد تضافرت الروايات على نقد نظريه التفويض فيما أثر من أئمّه أهل البيت عليهم السلام و كان المعتزله مدافعين عن تلك النظريّه فى عصرهم، مروّجين لها.

۱. روى الصدوق فى «الأمالى» عن هشام، قال: قال أبو عبد اللّه عليه السلام : «إنّا لا نقول جبراً و لا تفويضاً». (۱)

۲. و فى «الاحتجاج» عن أبى حمزه الثمالى أنّه قال: قال أبو جعفر عليه السلام للحسن البصرى: «إيّاك أن تقول بالتفويض فإنّ اللّه عزّ و جلّ لم يفوّض الأمر إلى خلقه وهناً منه و ضعفاً، و لا أجبرهم على معاصيه ظلماً». (۲)

۳. و فى «العيون» عن الرضا عليه السلام أنّه قال: «مساكين القدريه، (۳) أرادوا أن يصفوا اللّه عزّ و جلّ بعدله فأخرجوه من قدرته و سلطانه». (۴)

۱- ۱) . بحار الأنوار: ۵ / ۴، كتاب العدل و المعاد، الحديث ۱.

۲- ۲) . المصدر السابق: ۱۷، الحديث ۲۶.

۳- ۳) . القدريّه أسلاف المعتزله و هم الّذين أنكروا القدر الإلهى السابق المتعلق بأفعال العباد الاختياريه.

۴- ۴) . بحار الأنوار: ۵ / ۵۴ ؛ كتاب العدل و المعاد، الحديث ۹۳.

الفصل التاسع:الأمر بين الأمرين

اشاره

قد عرفت أنّ المجبّره جنحوا إلى الجبر لأجل التحفّظ على التوحيد الأفعالى و حصر الخالقيه فى اللّه سبحانه، كما أنّ المفوّضه انحازوا إلى التفويض لغايه التحفّظ على عدله سبحانه، و كلا الفريقين غفلا عن نظريه ثالثه يؤيّدها العقل و يدعمها الكتاب و السنّه، و فيها الحفاظ على كلٍّ من أصلى التوحيد و العدل، مع نزاهتها عن مضاعفات القولين، و هذا هو مذهب الأمر بين الأمرين الّذى أبدعته ائمّه اهل البيت عليهم السلام و هو مختار الحكماء الإسلاميين و الإماميه من المتكلّمين، و تبيين هذه النظريّه رهن المعرفه بأصلين عقليّين برهن عليهما فى الفلسفه الأُولى و هما:

١. وجود المعلول عين الربط بوجود علّته

إنّ قيام المعلول بالعلّه ليس من قبيل قيام العرض بموضوعه أو الجوهر بمحلّه، بل قيامه بها يرجع إلى معنى دقيق يشبه قيام المعنى الحرفى بالمعنى الاسمى فى المراحل الثلاث: التصوّر، و الدلاله و التحقّق، فإذا قلت: سرت من البصره إلى الكوفه، فهناك معان اسميّه هى السير و البصره

ص: ٢٠٩

و الكوفه، و معنى حرفى و هو كون السير مبدوّاً من البصره و منتهياً إلى الكوفه، فالابتداء و الانتهاء المفهومان من كلمتى «من» و «إلى» فاقدان للاستقلال فى مجال التصوّر، فلا يتصوّران مستقلّين و منفكّين عن تصوّر البصره و الكوفه، و إلّا لعاد المعنى الحرفى معنى اسمياً و لصار نظير قولنا: «الابتداء خير من الانتهاء».

و كذلك فاقدان للاستقلال فى مجال الدلاله فلا يدلّان على شىء إذا انفكّتا عن مدخوليهما، كما هما فاقدان للاستقلال فى مقام التحقّق و الوجود، فليس للابتداء الحرفى وجود مستقل منفكّ عن متعلّقه، كما ليس للانتهاء الحرفى وجود كذلك.

و على ضوء ذلك يتبيّن وزان الوجود الإمكانى الّذى به تتجلّى الأشياء و تتحقّق الماهيات، فإنّ وزانه إلى الواجب لا يعدو عن وزان المعنى الحرفى إلى الاسمى، لأنّ توصيف الوجود بالإمكان ليس إلّا بمعنى قيام وجود الممكن و تعلّقه بعلّته الموجبه له، و ليس وصف الإمكان خارجاً عن هويّته و حقيقته، بل الفقر و الربط عين واقعيته، و إلّا فلو كان فى حاق الذات غنيّاً ثمّ عرض له الفقر يلزم الخلف.

٢. وحده حقيقه الوجود تلازم عموميّه التأثير

قد ثبت فى الفلسفه الأُولى أنّ سنخ الوجود الواجب و الوجود الممكن واحد يجمعهما قدر مشترك و هو الوجود و طرد العدم و ما يفيد ذلك، و أنّ مفهوم الوجود يطلق عليهما بوضع واحد و بمعنى فارد.

و على ضوء هـذا الأصل، إذا كانت الحقيقه فى مرتبه من المراتب العاليه ذات أثر خاص، يجب أن يوجد ذلک الأثر فى المراتب النازله، أخـذاً بوحده الحقيقه، نعم يكون الأثر من حيث الشدّه و الضـعف، تابعاً لمنشـئه من هذه الحيثيه، فالوجود الواجب بما أنّه أقوى و أشدّ، يكون العلم و الدرک و الحياه و التأثير فيه مثله، و الوجود الإمكانى بما أنّ الوجود فيه أضعف يكون أثره مثله.

إذا وقفت على هـذين الأصـلين تقف على النظريّه الوسـطى فى المقام و أنّه لا يمكن تصوير فعل العبـد مسـتقلّاً عن الواجب، غنيّاً عنه، غير قـائم به، قضاءً للأصل الأوّل، و بـذلک يتّضـح بطلان نظريه التفويض، كما أنّه لا يمكن إنكار دور العبـد بل سائر العلل فى آثارها قضاءً للأصل الثانى، و بذلک يتبيّن بطلان نظريه الجبر فى الأفعال و نفى التأثير عن القدره الحادثه.

فالفعل مسـتند إلى الواجب من جهه و مسـتند إلى العبـد من جهه أخرى، فليس الفعل فعله سـبحانه فقط بحيث يكون منقطعاً عن العبـد بتاتاً، و يكون دوره دور المحل و الظرف لظهور الفعل، كما أنّه ليس فعل العبد فقط حتى يكون منقطعاً عن الواجب، و فى هذه النظريّه جمال التوحيد الأفعالى منزّهاً عن الجبر كما أنّ فيها محاسن العدل منزّهاً عن معبّه الشرک و الثنويّه.

إيضاح و تمثيل

هـذا إجمال النظريّه حسب ما تسوق إليه البراهين الفلسـفيه، و لإيضاحها نأتى بمثال و هو أنّه لو فرضـنا شـخصاً مرتعش اليـد فاقد القدره،

فإذا ربط رجل بیده المرتعشه سیفاً قاطعاً و هو یعلم أن السّیف المشدود فی یده سیقع علی آخر و یهلکه، فإذا وقع السّیف و قتل، ینسب القتل إلی من ربط یده بالسّیف دون صاحب الید الّذی کان مسلوب القدره فی حفظ یده، فهذا مثال لما یتبنّاه الجبری فی أفعال الإنسان.

و لو فرضنا أنّ رجلًا أعطی سیفاً لمن یملک حرکه یده و تنفیذ إرادته فقتل هو به رجلًا، فالأمر علی العکس، فالقتل ینسب إلی المباشر دون من أعطی، و هذا مثال لما یعتقده التفویضی فی أفعال الإنسان.

و لکن لو فرضنا شخصاً مشلول الید (لا- مرتعشها) غیر قادر علی الحرکه إلّا بإیصال رجل آخر التیّار الکهربائی إلیه لیبعث فی عضلاته قوّه و نشاطاً بحیث یکون رأس السلک الکهربائی بید الرجل بحیث لو رفع یده فی آنٍ انقطعت القوّه عن جسم هذا الشخص، فذهب باختیاره و قتل إنساناً به، و الرجل یعلم بما فعله، ففی مثل ذلک یستند الفعل إلی کلّ منهما، أمّا إلی المباشر فلأنّه قد فعل باختیاره و إعمال

قدرته، و أمّا إلى الموصل، فلأنّه أقدره و أعطاه التمكّن حتّى فى حال الفعل و الاشتغال بالقتل، و كان متمكّناً من قطع القوّه عنه فى كلّ آنٍ شاء و أراد، و هذا مثال لنظريه الأمر بين الأمرين، فالإنسان فى كلّ حال يحتاج إلى إفاضه القوّه و الحياه منه تعالى إليه بحيث لو انقطع الفيض فى آنٍ واحد بطلت الحياه و القدره، فهو حين الفعل يفعل بقوّه مفاضه منه و حياه كذلك من غير فرق بين الحدوث و البقاء.

محصّل هذا التمثيل أنّ للفعل الصادر من العبد نسبتين واقعيتين، إحداهما نسبته إلى فاعله بالمباشره باعتبار صدوره منه باختياره و إعمال قدرته ، و ثانيهما نسبته إلى اللّه تعالى باعتبار أنّه معطى الحياه و القدره فى كلّ آنٍ و بصوره مستمرّه حتى فى آن اشتغاله بالعمل (۱).

الأمر بين الأمرين فى الكتاب و السنّه

إذا كان معنى الأمر بين الأمرين هو وجود النسبتين و الإسنادين فى فعل العبد، نسبه إلى اللّه سبحانه، و نسبه إلى العبد، من دون أن تزاحم إحداهما الأخرى، فإنّا نجد هاتين النسبتين فى آيات من الذكر الحكيم:

۱. قوله سبحانه: «وَ مٰا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لٰكِنَّ اللّٰهَ رَمىٰ». (۲)

فترى أنّ القرآن الكريم ينسب الرمى إلى النبىّ، و فى الوقت نفسه يسلبه عنه و ينسبه إلى اللّه.

۲. قال سبحانه: «قٰاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللّٰهُ بِأَيْدِيكُمْ وَ يُخْزِهِمْ وَ يَنْصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَ يَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ». (۳)

فإنّ الظاهر أنّ المراد من التعذيب هو القتل، لأنّ التعذيب الصادر من اللّه تعالى بأيد من المؤمنين ليس إلّا ذاك، لا العذاب البرزخى و لا الأُخروى،

ص: ۲۱۳

۱- ۱) . هذا المثال ذكره المحقق الخوئى قدس سره فى تعاليقه القيمه على أجود التقريرات، و محاضراته الملقاه على تلاميذه. لاحظ: أجود التقريرات: ۱/ ۹۰ و المحاضرات: ۲ / ۸۷ -۸۸. و هناك أمثله أخرى لتقريب نظريه الأمر بين الأمرين، لاحظ: تفسير الميزان: ۱ / ۱۰۰. و الاسفار: ۶ / ۳۷۷ -۳۸۸.

۲- ۲) . الأنفال: ۱۷.

۳- ۳) . التوبه: ۱۴.

فإنّهما راجعان إلى اللّه سبحانه دون المؤمنين، و على ذلک فقد نسب فعلاً واحداً إلى المؤمنين و إلى خالقهم.

۳. إنّ القرآن الکریم یذمّ الیهود بقساوه قلوبهم و یقول:

«ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُکُمْ مِنْ بَعْدِ ذٰلِکَ فَهِیَ کَالْحِجٰارَهِ...» (۱).

و لا یصحّ الذم و اللوم إلّا أن یکونوا هم السّبب لعروض هذه الحاله علی قلوبهم، و فی الوقت نفسه یسند حدوث القساوه إلی اللّه تعالی و یقول:

«فَبِمٰا نَقْضِهِمْ مِیثٰاقَهُمْ لَعَنّٰاهُمْ وَ جَعَلْنٰا قُلُوبَهُمْ قٰاسِیَهً» (۲).

و قد تقدّم تفصیل ذلک فی البحث عن التوحید فی الخالقیّه.

هذا ما یرجع إلی الکتاب الحکیم، و أمّا الروایات فنذکر النزر الیسیر ممّا جمعه الشیخ الصدوق فی «توحیده» و العلاّمه المجلسی فی «بحاره»:

۱. روی الصدوق عن أبی جعفر و أبی عبد اللّه علیهما السلام قالا: «إنّ اللّه عزّ و جلّ أرحم بخلقه من أن یجبر خلقه علی الذنوب، ثمّ یعذّبهم علیها و اللّه أعزّ من أن یرید أمراً فلا یکون».

قال: فسئلا علیهما السلام : هل بین الجبر و القدر منزله ثالثه؟ قالا: «نعم أوسع ممّا بین السماء و الأرض» (۳).

۲. و روی بإسناد صحیح عن الرضا علیه السلام أنّه قال: «إنّ اللّه عزّ و جلّ لم یُطَع

ص: ۲۱۴

۱- ۱) . البقره: ۷۴.

۲- ۲) . المائده: ۱۳.

۳- ۳) . التوحید للصدوق: الباب ۵۹، الحدیث ۷.

بـإكراه، و لم يُعصَ بغلبه، و لم يهمـل العبـاد فى ملكه، و هو المالـک لمـا ملّكهم، و القادر على ما أقـدرهم عليه، فإن ائتمر العباد بطاعته، لم يكن اللّه عنها صادّاً و لا منها مانعاً، و إن ائتمروا بمعصيته فشاء أن يحول بينهم و بين ذلک فعل، و إن لم يحل و فعلوه فليس هو الّذى أدخلهم فيه». (۱)

۳. و روى أيضاً عن المفضّل بن عمر عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال: «لا جبر و لا تفويض و لكن أمر بين أمرين».

قال، فقلت: و ما أمر بين أمرين؟ قال: «مثل ذلک مثل رجل رأيته على معصيه فنهيته فلم ينته، فتركته ففعل تلک المعصـيه، فليس حيث لم يقبل منک فتركته، أنت الّذى أمرته بالمعصيه». (۲)

۴. و للإمام الهادى عليه السـلام رساله مبسّـطه فى الردِّ على أهل الجبر و التفويض، و إثبات العـدل و الأمر بين الأمرين نقلها على بن شـعبه قـدس سـره فى «تحف العقول»، و أحمـد بن أبى طـالب الطبرسـى قـدس سـره فى «الاحتجاج»، و ممّا جاء فيها فى بيان حقيقه الأمر بين الأمرين، قوله: «و هـذا القول بين القولين ليس بجبر و لا تفويض، و بـذلک أخبر أمير المؤمنين صـلوات اللّه عليه عبايه بن ربعى الاسدى حين سأله عن الاستطاعه الّتى بها يقوم و يقعد و يفعل، فقال له أمير المؤمنين عليه السلام :

سألت عن الاستطاعه تملكها من دون اللّه أو مع اللّه؟ فسكت عبايه، فقال

۱- ۱) . المصدر السابق: الحديث ۸.

۲- ۲) . المصدر السابق: الحديث ۸.

له أمیر المؤمنین علیه السلام : قل یا عبایه، قال: و ما أقول؟ قال علیه السلام : ... تقول إنّک تملکها باللّه الّذی یملّکها من دونک، فإن یملّکها إیّاک کان ذلک من عطائه، و إن یسلبکها کان ذلک من بلائه، هو المالک لما ملّکک، و القادر علی ما علیه أقدرک». (۱)

ممّن اعترف بالأمر بین الأمرین شیخ الأزهر فی وقته، محمّد عبده فی رسالته حول التوحید، قال:

جاءت الشریعه بتقریر أمرین عظیمین، هما رکنا السعاده و قوام الأعمال البشریه، الأوّل: أنّ العبد یکسب بإرادته و قدرته ما هو وسیله لسعادته، و الثانی: أنّ قدره اللّه هی مرجع لجمیع الکائنات و أن من آثارها ما یحول بین العبد و إنفاذ ما یریده....

و قد کلّفه سبحانه أن یرفع همّته إلی استمداد العون منه وحده بعد أن یکون قد أفرغ ما عنده من الجهد فی تصحیح الفکر و إجاده العمل، و هذا الّذی قرّرناه قد اهتدی إلیه سلف الأُمّه، و عوّل علیه من متأخّری أهل النظر إمام الحرمین الجوینی رحمه الله ، و إن أنکر علیه بعض من لم یفهمه. (۲)

۱- ۱) . بحار الأنوار: ۵ / ۷۵، الباب الثانی، الحدیث ۱.

۲- ۲) . رساله التوحید: ۵۷-۶۲ بتلخیص.

الفصل العاشر:شبهات و ردود

اشاره

إلى هنا فرغنا عن دراسه المذاهب و الآراء فى مسأله الجبر و الاختيار، ثمّ إنّ هاهنا شبهات و شكوكاً يجب علينا دراستها و الإجابه عنها:

١. علم اللّه الأزلى

قالوا: «إنّ ما علم اللّه عدمه من أفعال العبد فهو ممتنع الصدور عن العبد و إلّا جاز انقلاب العلم جهلًا، و ما علم اللّه وجوده من أفعاله فهو واجب الصدور عن العبد، و إلا جاز ذلك الانقلاب و هو محال فى حقّه سبحانه، و ذلك يبطل اختيار العبد، إذ لا قدره على الواجب و الممتنع، و يبطل أيضاً التكليف لابتنائه على القدره و الاختيار، فما لزم القائلين بمسأله خلق الاعمال فقد لزم غيرهم لأجل اعتقادهم بعلمه الأزلى المتعلّق بالأشياء» (١).

و الجواب عنه: أنّ علمه الأزلى لم يتعلّق بصدور كلّ فعل عن فاعله على وجه الإطلاق، بل تعلّق علمه بصدوره عنه حسب الخصوصيات

ص: ٢١٧

١- ١) . شرح المواقف: ٨ / ١٥٥ بتلخيص منّا.

الموجوده فیه و علی ضوء ذلک، تعلّق علمه الأزلی بصدور الحراره من النّار علی وجه الجبر و الاضطرار، کما تعلّق علمه الأزلی بصدور الرعشه من المرتعش کذلک، و لکن تعلّق علمه سبحانه بصدور فعل الإنسان الاختیاری منه بقید الاختیار و الحرّیّه، و مثل هذا العلم یؤکّد الاختیار. قال العلّامه الطباطبائی:

إنّ العلم الأزلی متعلّق بکلّ شیء علی ما هو علیه، فهو متعلّق بالأفعال الاختیاریه بما هی اختیاریه، فیستحیل أن تنقلب غیر اختیاریه.... (۱)

۲. إراده اللّه الأزلیه

قالوا: «ما أراد اللّه وجوده من أفعال العبد وقع قطعاً، و ما أراد اللّه عدمه منها لم یقع قطعاً، فلا قدره له علی شیء منهما». (۲)

و الجواب عنه: أنّ هذا الاستدلال نفس الاستدلال السّابق لکن بتبدیل العلم بالإراده، فیظهر الجواب عنه ممّا ذکرناه فی الجواب عن سابقه. قال العلامه الطباطبائی:

تعلّقت الإراده الإلهیه بالفعل الصادر من زید مثلاً لا مطلقاً، بل من حیث إنّه فعل اختیاری صادر من فاعل کذا، فی زمان کذا و مکان کذا، فإذن تأثیر الإراده الإلهیه فی الفعل یوجب کون

۱- ۱) . الأسفار: ۶ / ۳۱۸، تعلیقه العلّامه الطباطبائی قدس سره .

۲- ۲) . شرح المواقف: ۸ / ۱۵۶.

الفعل اختيارياً و إلّا تخلّف متعلّق الإراده... فخطأ المجبره فی عدم تمییزهم کیفیّه تعلّق الإراده الإلهیه بالفعل.... (۱)

۳. لزوم الفعل مع المرجِّح الخارج عن الاختیار

قالوا: «إنّ العبد لو کان موجداً لفعله بقدرته فلا بدّ من أن یتمکن من فعله و ترکه، و إلّا لم یکن قادراً علیه، إذ القادر من یتمکّن من کلا الطرفین. و علی هذا یتوقّف ترجیح فعله علی ترکه علی مرجّح، و إلّا لزم وقوع أحد الجائزین بلا مرجِّح و سبب و هو محال، و ذلک المرجِّح إن کان من العبد و باختیاره لزم التسلسل الباطل، لأنّا ننقل الکلام إلی صدور ذلک المرجِّح عن العبد فیتوقّف صدوره عنه إلی مرجِّح ثان و هکذا....

و إن کان من غیره و خارجاً عن اختیاره، فبما أنّه یجب وقوع الفعل عند تحقّق المرجِّح، و المفروض أنّ ذلک المرجِّح أیضاً خارج عن اختیاره، فیصبح الفعل الصادر عن العبد، ضروریّ الوقوع غیر اختیاری له». (۲)

و الجواب عنه: أنّ صدور الفعل الاختیاری من الإنسان یتوقّف علی مقدّمات و مبادئ من تصوّر الشیء و التصدیق بفائدته و الاشتیاق إلی تحصیله و غیر ذلک من المقدمات، و لکن هذه المقدمات لا تکفی فی تحقّق الفعل و صدوره منه إلّا بحصول الإراده النفسانیه الّتی یندفع بها الإنسان نحو الفعل، و معها یکون الفعل واجب التحقّق و ترکه ممتنعاً.

۱- ۱) . المیزان: ۱ / ۹۹ - ۱۰۰.

۲- ۲) . شرح المواقف: ۸ / ۱۴۹- ۱۵۰، بتلخیص و تصرّف.

و المرجّح ليس شيئاً وراء داعى الفاعل و إرادته و ليس مستنداً إلّا إلى نفس الإنسان و ذاته، فإنّها المبدأ لظهوره فى الضمير، إنّما الكلام فى كونه فعلاً اختيارياً للنفس أو لا؟ فمن جعل الملاك فى اختياريه الأفعال كونها مسبوقه بالإراده وقع فى المضيق فى جانب الإراده، لأنّ كونها مسبوقةً بإراده أُخرى يستلزم التسلسل فى الإرادات غير المتناهيه، و هو محال.

و أمّا على القول المختار، من أنّ الملاك فى اختياريّه الأفعال كونها فعلاً للفاعل الّذى يكون الاختيار عين هويّته و ينشأ من صميم ذاته و ليس أمراً زائداً على هويّته عارضاً عليها، فلا إشكال مطلقاً، و فاعليه الإنسان بالنسبه إلى أفعاله الاختياريه كذلك، فاللّه سبحانه خلق النفس الإنسانيه مختارهً، و على هذا يستحيل أن يسلب عنها وصف الاختيار و يكون فاعلاً مضطرّاً كالفواعل الطبيعيّه.

۴. التكليف بمعرفه اللّه تكليف بالمحال

قالوا:

«التكليف واقع بمعرفه اللّه تعالى إجماعاً، فإن كان التكليف فى حال حصول المعرفه فهو تكليف بتحصيل الحاصل، و هو محال، و إن كان حال عدمها فغير العارف بالمكلّف و صفاته المحتاج إليه فى صحه التكليف منه، غافل عن التكليف و تكليف الغافل تكليف بالمحال». (۱)

۱- ۱) . شرح المواقف: ۸ / ۱۵۷.

و الجواب عنه: أنّا نختار الشقّ الأوّل من الاستدلال و لكن لا بمعنى المعرفه التفصيليه حتى يكون تحصيلًا للحاصل، بل المعرفه الإجماليه الباعثه على تحصيل التفصيليه منها.

توضيح ذلك: أنّ التكليف بمعرفه اللّه تعالى تكليف عقلى، يكفى فيه التوجّه الإجمالى إلى أنّ هناك منعماً يجب معرفته و معرفه أسمائه و صفاته شكراً لنعمائه، أو دفعاً للضرر المحتمل.

۵. لا يوجد الشيء إلّا بالوجوب السابق عليه

قد ثبت فى الفلسفه الأُولى أنّ الموجود الممكن ما لم يجب وجوده من جانب علّته لم يتعيّن وجوده و لم يوجد، و ذلك: لأنّ الممكن فى ذاته لا يقتضى الوجود و لا العدم، فلا مناص لخروجه من ذلك إلى مستوى الوجود من عامل خارجى يقتضى وجوده، ثمّ ما يقتضى وجوده إمّا أن يقتضى وجوبه أيضاً أو لا؟ فعلى الأوّل وجب وجوده، و على الثانى، بما أنّ بقاءه على العدم لا يكون ممتنعاً بعدُ، فيسأل: لما ذا اتّصف بالوجود دون العدم؟ و هذا السؤال لا ينقطع إلّا بصيروره وجود الممكن واجباً و بقائه على العدم محالاً، و هذا معنى قولهم: «إنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد».

هذا برهان القاعده، و رتّب عليها القول بالجبر، لأنّ فعل العبد ممكن فلا يصدر منه إلّا بعد اتّصافه بالوجوب، و الوجوب ينافى الاختيار.

و الجواب عنه: أنّ القاعده لا تعطى أزيد من أنّ المعلول إنّما يتحقّق بالإيجاب المتقدّم على وجوده، و لكن هل الإيجاب المذكور جاء من

جانب الفاعل و العلّه أو من جانب غيره؟ فإن كان الفاعل مختاراً كان وجود الفعل و وجوبه المتقدّم عليه صادراً عنه بالاختيار، و إن كان الفاعل مضطرّاً كالفواعل الكونيه كانا صادرين عنه بالاضطرار.

و الحاصل: أنّ الوجوب المذكور فى القاعده و إن كان وصفاً متقدّماً على الفعل، و لكنّه متأخّر عن الفاعل، فالمستفاد منه ليس إلّا كون الفعل موجباً (بالفتح) و أمّا الفاعل فهو قد يكون أيضاً كذلك و قد يكون موجِباً (بالكسر)، فإن أثبتنا كون الإنسان مختاراً فلا تنافيه القاعده المذكوره قيد شعره.

ص :۲۲۲

الفصل الحادی عشر:القضاء و القدر

اشاره

إنّ القضـاء و القـدر من الأُصـول الإسـلامیه الوارده فی الکتـاب و السنّه، و لیس لمن له إلمـام بهـذین المصـدرین الرئیسـیین أن ینکرهمـا أو ینکر واحـداً منهما، إلّا أنّ المشکله فی توضـیح ما یراد منهما، فإنّه المزلقه الکبری فی هـذا المقام، و استیفاء البحث عنه یستدعی بیان أمور:

١. تعریف القضاء و القدر

قال ابن فارس:

القـدر -بفتح الدال و سکونه مبلغ الشـیء و کنهه و نهایته، و قوله تعالی: «وَ مَنْ قُدِرَ عَلَیْهِ رِزْقُهُ» (١) فمعناه قُتِر و قیاسه أنّه أعطی ذلک بقدر یسیر. (٢) و قال أیضاً:

قضی... یدل علی إحکام أمر و إتقانه و إنفاذه لجهته، قال اللّه تعالی:

ص :٢٢٣

١- ١) . الطلاق: ٧.

٢- ٢) . معجم المقاییس فی اللّغه: ٨٧٧.

«فَقَضٰاهُنَّ سَبْعَ سَمٰاوٰاتٍ فِی یَوْمَیْنِ»

أی أحکم خلقهنّ -إلی أن قال: -و سمّی القاضی قاضیاً لأنّه یحکم الأحکام و ینفّذها، و سمّیت المنیّه قضاءً لأنّها أمر ینفّذ فی ابن آدم و غیره من الخلق (۱).

و قال الراغب: «القدر و التقدیر تبیین کمیّته الشیء ، و القضاء فصل الأمر قولاً کان ذلک أو فعلاً». (۲)

هذا ما ذکره أئمّه اللغه، و قد سبقهم أئمّه أهل البیت علیهم السلام ، کما ورد فیما روی عنهم علیهم السلام فقد روی الکلینی بسنده، إلی یونس بن عبد الرحمن، عن أبی الحسن الرضا علیه السلام و قد سأله یونس عن معنی القدر و القضاء، فقال:

«هی الهندسه و وضع الحدود من البقاء و الفناء، و القضاء هو الإبرام و إقامه العین». (۳)

و الحاصل: أنّ حدّ الشیء و مقداره یسمّی قدره و کونه بوجه یتعیّن وجوده و لا یتخلّف یسمّی قضائه.

۲. القضاء و القدر التشریعیان

و یعنی بهما الأوامر و النواهی الإلهیه الوارده فی الکتاب و السنّه، و قد

۱- ۱) . المصدر السابق: ۸۹۳.

۲- ۲) . المفردات فی غریب القرآن، کلمه «قدر و قضی».

۳- ۳) . الکافی: ۱ / ۱۵۸. و رواه الصدوق فی توحیده بتغییر یسیر.

أشار إليها الإمام أمير المؤمنين عليه السلام فى كلامه حينما سأله الشامى عن معنى القضاء و القدر فقال: «الأمر بالطاعه و النهى عن المعصيه، و التمكين من فعل الحسنه و ترك السيئه، و المعونه على القربه إليه و الخذلان لمن عصاه، و الوعد و الوعيد» إلى آخر كلامه الشريف. (۱)

٣.القضاء و القدر العلميّان

التقدير العلمى عباره عن تحديد كلّ شيء بخصوصياته فى علمه الأزلى سبحانه، قبل إيجاده، فهو تعالى يعلم حدّ كلّ شيء و مقداره و خصوصياته الجسمانيه و غير الجسمانيه. و المراد من القضاء العلمى هو علمه تعالى بضروره وجود الأشياء و إبرامها عند تحقق جميع ما يتوقّف عليه وجودها من الأسباب و الشرائط و رفع الموانع.

فعلمه السابق بحدود الأشياء و ضروره وجودها، تقدير و قضاء علميّان، و قد أُشير إلى هذا القسم، فى آيات الكتاب المجيد: قال سبحانه:

«وَ مَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلاّ بِإِذْنِ اللّهِ كِتاباً مُؤَجَّلاً» (۲)

و قال أيضاً:

«قُلْ لَنْ يُصِيبَنا إِلاّ ما كَتَبَ اللّهُ لَنا هُوَ مَوْلانا وَ عَلَى اللّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ» (۳).

ص: ۲۲۵

۱- ۱) . التوحيد للصدوق: ۳۸۰؛ بحار الأنوار: ۵ / ۱۲۸، باب القضاء و القدر، الحديث ۷۴.

۲- ۲) . آل عمران: ۱۴۵.

۳- ۳) . التوبه: ۵۱.

و قال: «وَ مٰا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَ لاٰ يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلاّٰ فِى كِتٰابٍ إِنَّ ذٰلِكَ عَلَى اللّٰهِ يَسِيرٌ» (١).

و قال:

«مٰا أَصٰابَ مِنْ مُصِيبَهٍ فِى الْأَرْضِ وَ لاٰ فِى أَنْفُسِكُمْ إِلاّٰ فِى كِتٰابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهٰا إِنَّ ذٰلِكَ عَلَى اللّٰهِ يَسِيرٌ» (٢).

هذه بعض الآيات الّتى وردت فى بيان أن خصوصيات الأشياء و ضروره وجودها متحقّقه فى علمه الأزلى، أو مراتب علمه كالكتاب الوارد فى الآيات الماضيه.

۴. القضاء و القدر العينيان

التقدير العينى عباره عن الخصوصيات الّتى يكتسبها الشىء من علله عند تحقّقه و تلبّسه بالوجود الخارجى.

و القضاء العينى هو ضروره وجود الشىء عند وجود علّته التامّه ضرورهً عينيهً خارجيهً.

فالتقدير و القضاء العينيان ناظران إلى التقدير و الضروره الخارجيين اللّذين يحتفّان بالشىء الخارجى، فهما مقارنان لوجود الشىء بل متّحدان معه، مع أنّ التقدير و القضاء العلميان مقدّمان على وجود الشىء .

ص: ۲۲۶

١- ١) . فاطر: ١١.

٢- ٢) . الحديد: ٢٢.

فالعـالم المشـهود لنـا لاـ يخلو من تقـدير و قضـاء، فتقـديره تحديـد الأشـياء الموجوده فيه من حيث وجودهـا، و آثار وجودها، و خصوصـيات كونهـا بمـا أنّهـا متعلقه الوجـود و الآثـار بموجـودات أخرى، أعنى العلـل و الشـرائط، فيختلـف وجودهـا و أحوالها باختلاـف عللها و شـرائطها، فالتقـدير يهـدى هـذا النوع من الموجودات إلى ما قـدّر له فى مسـير وجوده، قال تعالى: «الَّذِى خَلَقَ فَسَوَّى * وَ الَّذِى قَدَّرَ فَهَدَى» (١). أى هدى ما خلقه إلى ما قدّر له.

و أمـا قضـاؤه، فلمّـا كـانت الحوادث فى وجودها و تحقّقها منتهيه إليه سـبحانه فما لم تتمّ لها العلل و الشـرائط الموجبه لوجودها، فإنّها تبقى على حال التردّد بين الوقوع و اللاوقوع، فإذا تمّت عللها و عامّه شـرائطها و لم يبق لها إلّا أن توجد، كان ذلك من اللّه قضاءً و فصلًا لها من الجانب الآخر و قطعاً للإبهام.

و بذلك يظهر أنّ التقدير و القضاء العينيين من صفاته الفعليه سبحانه فإنّ مرجعهما إلى إفاضه الحدّ و الضروره على الموجودات، و إليه يشير الإمام الصادق عليه السلام فى قوله:

«القضاء و القدر خلقان من خلق اللّه، و اللّه يزيد فى الخلق ما يشاء». (٢)

و من هنا يكشف لنا الوجه فى عنايه النبىّ و أهل البيت عليهم السلام بالإيمان

١- ١) . الأعلى: ٢ - ٣.

٢- ٢) . التوحيد للصدوق: الباب ۶٠، الحديث ١.

بالقدر، و أنّ المؤمن لا يكون مؤمناً إلّا بالإيمان به (۱)، فإنّ التقدير و القضاء العينيين من شعب الخلقه، و قد عرفت فی أبحاث التوحيد أن من مراتب التوحيد، التوحيد فی الخالقيه، و قد عرفت آنفاً أنّ حدود الأشياء و خصوصياتها، و ضروره وجودها منتهيه إلی إرادته سبحانه، فالإيمان بهما، من شئون التوحيد فی الخالقيه.

و لأجل ذلک تری أنّه سبحانه أسند القضاء و القدر إلی نفسه، و قال:

«قَدْ جَعَلَ اللّٰهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْراً». (۲)

و قال تعالی: «وَ إِذٰا قَضىٰ أَمْراً فَإِنَّمٰا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ». (۳)

و قال سبحانه: «فَقَضٰاهُنَّ سَبْعَ سَمٰاوٰاتٍ فِي يَوْمَيْنِ» (۴).

ص: ۲۲۸

۱- ۱) . روی الصدوق فی «الخصال» بسنده عن علی عليه السلام قال، قال: رسول اللّه صلی الله عليه و آله ، «لا يؤمن عبد حتی يؤمن بأربعه: حتی يشهد أن لا إله إلّا اللّه وحده لا شريک له، و أنّی رسول اللّه بعثنی بالحقّ، و حتی يؤمن بالبعث بعد الموت و حتی يؤمن بالقدر» -(البحار: ج ۵، باب القضاء و القدر، الحديث -۲). و روی أيضاً بسنده عن أبی أمامه الصحابی، قال: قال رسول اللّه صلی الله عليه و آله : «أربعه لا ينظر اللّه إليهم يوم القيامه: عاق، و منان، و مكذّب بالقدر، و مدمن خمر» (البحار: ج ۵ ، باب القضاء و القدر، الحديث ۳). و روی الترمذی عن جابر بن عبد اللّه قال: قال رسول اللّه صلی الله عليه و آله : «لا يؤمن عبد حتی يؤمن بالقدر خيره و شره» -(جامع الأُصول، ابن الأثير الجزری (م ۶۰۶ ه)، ج ۱۰، ص ۵۱۱، كتاب القدر، الحديث ۷۵۵۲-).

۲- ۲) . الطلاق: ۳.

۳- ۳) . البقره: ۱۱۷.

۴- ۴) . فصلت: ۱۲.

و قال تعالی: «إِنّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْناهُ بِقَدَرٍ» (۱)

و قال سبحانه: «وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاّ عِنْدَنا خَزائِنُهُ وَ ما نُنَزِّلُهُ إِلاّ بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ». (۲)

و غیرها من الآیات الحاکیه عن قضائه سبحانه بالشیء و إبرامه علی صفحه الوجود.

ص :۲۲۹

۱- ۱) . القمر: ۴۹.

۲- ۲) . الحجر: ۲۱.

الفصل الثانی عشر:فی حقیقه البداء

اشاره

تحتلّ مسأله البداء مکانه مهمّه فی عقائد الشیعه الإمامیه، و هم تابعون فی ذلک للنصوص الوارده عن أئمّه أهل البیت علیهم السلام فی تلک المسأله:

۱. روی الصدوق بإسناده عن زراره عن أحدهما، یعنی أبا جعفر و أبا عبد اللّه علیهما السلام ، قال:

«ما عبد اللّه عزّ و جلَّ بشیء مثل البداء». (۱)

۲. و روی بإسناده عن هشام بن سالم، عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: «ما عظّم اللّه عزّ و جلَّ بمثل البداء». (۲)

۳. و روی بإسناده عن محمد بن مسلم ، عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: «ما بعث اللّه عزّ و جلّ نبیّاً حتی یأخذ علیه ثلاث خصال:

الإقرار بالعبودیه، و خلع الأنداد، و أن اللّه یقدِّم ما یشاء و یؤخِّر ما یشاء». (۳)

۴. و عن الرّیان بن الصلت، قال: سمعت الرضا علیه السلام یقول:

۱- ۱) . التوحید للصدوق: الباب ۵۴، الحدیث ۱.

۲- ۲) . نفس المصدر: الحدیث ۲.

۳- ۳) . نفس المصدر: الحدیث ۳.

«ما بعث اللّه نبيّاً قطّ إلاّ بتحريم الخمر، و أن يقرّ له بالبداء». (۱)

إلی غير ذلک من مأثوراتهم عليهم السلام فی هذا المجال.

و البداء فی اللغه هو الظهور بعد الخفاء و هو يستلزم الجهل بشیء و تبدّل الإراده و الرأی و هما مستحيلان فی حقّه تعالی.

و اتّفقت الإماميه تبعاً لنصوص الكتاب و السنّه و البراهين العقليه علی أنّه سبحانه عالم بالأشياء و الحوادث كلّها غابرها و حاضرها و مستقبلها، كلّيّها و جزئيّها، و قد وردت بذلک نصوص عن أئمّه أهل البيت عليهم السلام .

قال الامام الباقر عليه السلام : «كان اللّه و لا شیء غيره، و لم يزل اللّه عالماً بما يكون، فعلمه به قبل كونه كعلمه به بعد ما كوَّنه». (۲)

و قال الإمام الصادق عليه السلام : «فكلّ أمر يريده اللّه فهو فی علمه قبل أن يصنعه ليس شیء يبدو له إلّا و قد كان فی علمه، إنّ اللّه لا يبدو له من جهل». (۳)

إلی غير ذلک من النصوص المتضافره فی ذلک.

حقيقه البداء عند الإماميّه

و بذلک يظهر أنّ المراد من البداء الوارد فی أحاديث الاماميه – و يعدُّ من العقائد الدينيه عندهم – ليس معناه اللغوی، أ فهل يصحّ أن ينسب إلی عاقل –فضلاً عن باقر العلوم و صادق الأُمّه عليهما السلام –القول بأنّ اللّه لم يعبد و لم

۱- ۱) . نفس المصدر: الحديث ۶.

۲- ۲) . بحار الأنوار: ۴ / ۸۶، الحديث ۲۳.

۳- ۳) . بحار الأنوار: ۴ / ۱۲۱، الحديث ۶۳.

يعظّم إلّا بالقول بظهور الحقائق له بعد خفائها عنه، و العلم بعد الجهل؟! كلّا، كلّ ذلك يؤيّد أنّ المراد من البداء فى كلمات هؤلاء العظام غير ما يفهمه المعترضون، بل مرادهم من البداء ليس إلّا أنّ الإنسان قادر على تغيير مصيره بالأعمال الصالحه و الطالحه (۱) و أنّ للّه سبحانه تقديراً مشترطاً موقوفاً، و تقديراً مطلقاً، و الإنسان إنّما يتمكّن من التأثير فى التقدير المشترط، و هذا بعينه قدر إلهى، و اللّه سبحانه عالم فى الأزل، بكلا القسمين كما هو عالم بوقوع الشرط، أعنى: الأعمال الإنسانيه المؤثّره فى تغيير مصيره و عدم وقوعه.

قال الشيخ المفيد:

قد يكون الشىء مكتوباً بشرط فيتغيّر الحال فيه، قال اللّه تعالى:

«ثُمَّ قَضىٰ أَجَلاً وَ أَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ». (۲) فتبيّن أنّ الآجال على ضربين، و ضرب منهما مشترط يصحّ فيه الزياده و النقصان، أ لا ترى قوله تعالى: «وَ مٰا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَ لاٰ يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلاّٰ فِى كِتٰابٍ». (۳) و قوله تعالى: «وَ لَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرىٰ آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنٰا عَلَيْهِمْ بَرَكٰاتٍ مِنَ السَّمٰاءِ وَ الْأَرْضِ» (۴).

ص: ۲۳۳

۱- ۱) . سيوافيك انّ النبىّ الأكرم صلى الله عليه و آله -حسب ما رواه البخارى - استعمل لفظ البداء فى نفس ذاك المعنى الّذى تتبنّاه الإماميه.

۲- ۲) . الأنعام: ۲.

۳- ۳) . فاطر: ۱۱.

۴- ۴) . الأعراف: ۹۶.

فبیّن أنّ آجالهم کانت مشترطه فی الامتداد بالبرّ و الانقطاع عن الفسوق، و قال تعالی فیما أخبر به عن نوح علیه السلام فی خطابه لقومه:

«اسْتَغْفِرُوا رَبَّکُمْ إِنَّهُ کانَ غَفّاراً * یُرْسِلِ السَّماءَ عَلَیْکُمْ مِدْراراً» (۱)

فاشترط لهم فی مدّ الأجل و سبوغ النعم الاستغفار، فلو لم یفعلوا قطع آجالهم و بتّر أعمالهم و استأصلهم بالعذاب، فالبداء من اللّه تعالی یختصّ بما کان مشترطاً فی التقدیر و لیس هو انتقالاً من عزیمه إلی عزیمه، تعالی اللّه عما یقول المبطلون علوّاً کبیراً. (۲)

تفسیر البداء فی ضوء الکتاب و السنّه

قد اتّضح ممّا تقدّم أنّ المقصود بالبداء لیس إلّا تغییر المصیر و المقدّر بالأعمال الصالحه و الطالحه و تأثیرها فی ما قدّر اللّه تعالی لهم من التقدیر المشترط، و لإیضاح هذا المعنی نشیر إلی نماذج من الآیات القرآنیه و ما ورد من الروایات فی تغییر المصیر بالأعمال الصالحه و الطالحه.

۱. قال سبحانه: «إِنَّ اللّهَ لا یُغَیِّرُ ما بِقَوْمٍ حَتّی یُغَیِّرُوا ما بِأَنْفُسِهِمْ». (۳)

۲. و قال سبحانه: «ذلِکَ بِأَنَّ اللّهَ لَمْ یَکُ مُغَیِّراً نِعْمَهً أَنْعَمَها عَلی قَوْمٍ حَتّی یُغَیِّرُوا ما بِأَنْفُسِهِمْ». (۴)

۱- ۱) . نوح: ۱۰ -۱۱.

۲- ۲) . تصحیح الاعتقاد: ۵۰، و لاحظ ایضاً: أوائل المقالات: ۵۲ ، باب القول فی البداء و المشیئه.

۳- ۳) . الرعد: ۱۱.

۴- ۴) . الأنفال: ۵۳.

۳. و قال سبحانه: «وَ لَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرىٰ آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنا عَلَيْهِمْ بَرَكاتٍ مِنَ السَّماءِ وَ الْأَرْضِ وَ لٰكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْناهُمْ بِما كانُوا يَكْسِبُونَ». (۱)

۴. و قال سبحانه: «وَ إِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَ لَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذابِی لَشَدِيدٌ» (۲).

۵. و قال سبحانه: «فَلَوْ لا كانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَها إِيمانُها إِلاّ قَوْمَ يُونُسَ لَمّا آمَنُوا كَشَفْنا عَنْهُمْ عَذابَ الْخِزْیِ فِی الْحَياةِ الدُّنْيا وَ مَتَّعْناهُمْ إِلىٰ حِينٍ» (۳).

۶. و قال سبحانه: «فَلَوْ لا أَنَّهُ كانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ * لَلَبِثَ فِی بَطْنِهِ إِلىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ» (۴).

۷. و قال سبحانه: «وَ ضَرَبَ اللّٰهُ مَثَلاً قَرْيَةً كانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيها رِزْقُها رَغَداً مِنْ كُلِّ مَكانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللّٰهِ فَأَذاقَهَا اللّٰهُ لِباسَ الْجُوعِ وَ الْخَوْفِ بِما كانُوا يَصْنَعُونَ» (۵).

إلى غير ذلك من الآيات. و من الروايات يدلّ على ذلك ما يلى:

۱. روى جلال الدين السيوطى (المتوفّى ۹۱۱ ه) عن على عليه السلام أنّه سأل رسول اللّه صلى الله عليه و آله عن هذه الآيه «يَمْحُوا اللّٰهُ ما يَشاءُ» ، فقال:

«لأقرّن

ص: ۲۳۵

۱- ۱) . الأعراف: ۹۶.

۲- ۲) . إبراهيم: ۷.

۳- ۳) . يونس: ۹۸.

۴- ۴) . الصافات: ۱۴۳- ۱۴۴.

۵- ۵) . النحل: ۱۱۲.

عینیک بتفسیرها، و لأقرَّن عین أَمّتی بعدی بتفسیرها: الصدقه علی وجهها، و برّ الوالدین، و اصطناع المعروف، یحوِّل الشقاء سعاده، و یزید فی العمر، و یقی مصارع السوء». (۱)

۲. و أخرج الحاکم عن ابن عباس، قال: «لا ینفع الحذر من القدر، و لکن اللّه یمحو بالدعاء ما یشاء من القدر». (۲)

۳. و قال الإمام الباقر علیه السلام : «صله الأرحام تزکّی الأعمال، و تنمّی الأموال، و تدفع البلوی، و تیسّر الحساب، و تنسئ فی الأجل». (۳)

۴. و قال الصادق علیه السلام : «إن الدعاء یردّ القضاء، و إنّ المؤمن لیذنب فیحرم بذنبه الرزق». (۴)

إلی غیر ذلک من الأحادیث المتضافره المرویه عن الفریقین فی هذا المجال.

النزاع لفظی

ممّا تقدّم یظهر أنّ حقیقه البداء -و هی تغییر مصیر الإنسان بالأعمال الصالحه و الطالحه -ممّا لا مناص لکلّ مسلم من الاعتقاد به و إلی هذا أشار الشیخ الصدوق بقوله:

فمن أقرَّ للّه عزّ و جلّ بأن له أن یفعل ما یشاء، و یعدم ما یشاء،

ص: ۲۳۶

۱- ۱) . الدرّ المنثور: ۴ / ۶۶.

۲- ۲) . نفس المصدر.

۳- ۳) . الکافی: ۲ / ۴۷۰.

۴- ۴) . البحار: ۹۳ / ۲۸۸.

و يخلق مكانه ما يشاء، و يقدِّم ما يشاء، و يؤخِّر ما يشاء، و يأمر بما شاء كيف شاء، فقد أقرَّ بالبداء، و ما عظّم اللّه عزّ و جلّ بشیء أفضل من الإقرار بأنّ له الخلق و الأمر و التقديم و التأخير و إثبات ما لم يكن و محو ما قد كان (۱).

فالنزاع فی الحقيقه ليس إلّا فی التسميه، و لو عرف المخالف أنّ تسميه فعل اللّه سبحانه بالبداء من باب المجاز و التوسّع لما شهر سيف النقد عليهم، و إن أبی حتی الإطلاق التجوّزی، فعليه أن يتّبع النبیّ الأعظم صلی الله عليه و آله حيث أطلق لفظ البداء عليه سبحانه بهذا المعنی المجازی الّذی قلنا، فی حديث الأقرع و الأبرص و الأعمی، روی أبو هريره أنّه سمع رسول اللّه صلی الله عليه و آله يقول: «إنّ ثلاثه فی بنی إسرائيل أبرص و أقرع و أعمی، بدا للّه عزّ و جلّ أن يبتليهم». (۲) فبأی وجه فسِّر كلامه صلی الله عليه و آله يفسَّر كلام أوصيائه.

و التسميه من باب المشاكله، و أنّه سبحانه يعبّر عن فعل نفسه فی مجالات كثيره بما يعبِّر به الناس عن فعل أنفسهم لأجل المشاكله الظاهريه، فتری القرآن ينسب إلی اللّه تعالی «المكر» و «الكيد» و «الخديعه» و «النسيان» و «الأسف» إذ يقول:

«يَكِيدُونَ كَيْداً * وَ أَكِيدُ كَيْداً». (۳)

«وَ مَكَرُوا مَكْراً وَ مَكَرْنا مَكْراً» (۴).

ص: ۲۳۷

۱- ۱) . التوحيد: ۳۳۵، الباب ۵۴.

۲- ۲) . النهايه فی غريب الحديث و الأثر: ۱ / ۱۰۹، صحيح البخاری: ۴ / ۱۷۲.

۳- ۳) . الطارق: ۱۵ -۱۶.

۴- ۴) . النمل: ۵۰.

«إِنَّ الْمُنافِقِينَ يُخادِعُونَ اللّهَ وَ هُوَ خادِعُهُمْ». (۱)

«نَسُوا اللّهَ فَنَسِيَهُمْ» (۲).

«فَلَمّا آسَفُونا انْتَقَمْنا مِنْهُمْ». (۳)

إلى غير ذلك من الآيات و الموارد.

و بذلك تقف على أنّ ما ذكره الأشعرى فى «مقالات الاسلاميّين»، و البلغمى فى تفسيره، و الرازى فى المحصَّل، و غيرهم حول البداء، لا صله له بعقيده الشيعه فيه، فإنّهم فسّروا البداء للّه بظهور ما خفى عليه، و الشيعه برآء منه، بل البداء عندهم كما عرفت تغيير التقدير المشترط من اللّه تعالى، بالفعل الصالح و الطالح، فلو كان هناك ظهور بعد الخفاء فهو بالنسبه إلينا لا بالنسبه إلى اللّه تعالى، بل هو بالنسبه إليه إبداء ما خفى و إظهاره، و لو أطلق عليه البداء من باب التوسع.

اليهود و إنكار النسخ و البداء

إنّ المعروف من عقيده اليهود أنّهم يمنعون النسخ سواء كان فى التشريع و التكوين، أمّا النسخ فى التشريع فقد استدلّوا على امتناعه بوجوه مذكوره فى كتب أصول الفقه مع الجواب عنها، و أما النسخ فى التكوين و هو تمكّن الإنسان من تغيير مصيره بما يكتسبه من الأعمال بإرادته و اختياره، فقد استدلوا على امتناعه بأنّ قلم التقدير و القضاء إذا جرى على الأشياء فى

۱- ۱) . النساء: ۱۴۲.

۲- ۲) . التوبه: ۶۷.

۳- ۳) . الزخرف: ۵۵.

الأزل استحال أن تتعلّق المشيئه بخلافه. و بعباره أخرى: ذهبوا إلى أنّ اللّه قد فرغ من أمر النظام و جفّ القلم بما كان فلا يمكن للّه سبحانه محو ما أثبت و تغيير ما كتب أوّلاً.

و هذا المعنى من النسخ الّذى أنكرته اليهود هو بنفسه كما ترى حقيقه البداء بالمعنى الّذى تعتقده الشيعه الإماميه كما عرفت، فإنكاره من العقائد اليهوديه الّتى تسرّت إلى المجتمعات الإسلاميه فى بعض الفترات و اكتسى ثوب العقيده الإسلاميه، مع أنّ القرآن الكريم يردّ على اليهود فى عقيدتهم هذه و يقول:

«يَمْحُوا اللّهُ مٰا يَشٰاءُ وَ يُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتٰابِ». (١)

و يقول أيضاً: «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِى شَأْنٍ» (٢).

و قد حكى سبحانه عقيده اليهود بقوله: «وَ قٰالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللّهِ مَغْلُولَهٌ» (٣).

فهذا القول عنهم يعرب عن عقيدتهم فى حق اللّه سبحانه، و أنّه مسلوب الإراده تجاه كلّ ما كتب و قدّر، و بالنتيجه عدم قدرته على الانفاق زياده على ما قدّر و قضى، فردّ اللّه سبحانه عليهم بإبطال تلك العقيده بقوله:

«بَلْ يَدٰاهُ مَبْسُوطَتٰانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشٰاءُ» (۴).

و لأجل ذلك فسّر الإمام الصادق عليه السلام الآيه بقوله: «و لكنّهم (اليهود) قالوا:

١- ١) . الرعد: ٣٩.

٢- ٢) . الرحمن: ٢٩.

٣- ٣) . المائده: ۶۴.

۴- ۴) . المائده: ۶۴.

قد فرغ من الأمر فلا يزيد و لا ينقص، فقال اللّه جلّ جلاله تكذيباً لقولهم: «غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَ لُعِنُوا بِمٰا قٰالُوا بَلْ يَدٰاهُ مَبْسُوطَتٰانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشٰاءُ» أ لم تسمع اللّه عزّ و جلّ يقول:

«يَمْحُوا اللّٰهُ مٰا يَشٰاءُ وَ يُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتٰابِ». (۱)

و من هنا تعرف أنّ القول بالبداء من صميم الدين و لوازم التوحيد و الاعتقاد بعموميه قدرته سبحانه، و أنّه من مقاديره و سننه السائده على حياه الإنسان من غير أن يسلب عنه الاختيار فى تغيير مصيره، فكما أنّه سبحانه، كلّ يوم هو فى شأن، و مشيئته حاكمه على التقدير، و كذلك العبد مختار له أن يغيّر مصيره و مقدّره بحسن فعله، و يخرج نفسه من عداد الأشقياء و يدخلها فى عداد السعداء، كما أنّ له عكس ذلك. فاللّه سبحانه:

«لاٰ يُغَيِّرُ مٰا بِقَوْمٍ حَتّٰى يُغَيِّرُوا مٰا بِأَنْفُسِهِمْ» (۲)

فهو تعالى إنّما يغيّر قدر العبد بتغيير منه بحسن عمله أو سوئه، و لا يعدّ تغيير التقدير الإلهى بحسن الفعل أو سوئه معارضاً لتقديره الأوّل سبحانه، بل هو أيضاً جزء من قدره و سننه.

التقدير المحتوم و الموقوف

قد أشرنا سابقاً إلى أنّ التغيير إنّما يقع فى التقدير الموقوف دون المحتوم، و هذا ما يحتاج إلى شيء من البيان فنقول:

۱- ۱) . التوحيد: الباب ۲۵، الحديث ۱.

۲- ۲) . الرعد: ۱۱.

إنّ للّه سبحانه تقديرين، محتوماً و موقوفاً، و المراد من المحتوم ما لا يبدّل و لا يغيّر مطلقاً، و ذلک کقضائه سبحانه للشّمس و القمر مسيرين إلى أجل معيّن، و للنظام الشّمسى عمراً محدّداً، و تقديره فى حقِّ کلّ إنسان بأنّه يموت، إلى غير ذلک من السنن الثابته الحاکمه على الکون و الإنسان.

و المراد من التقدير الموقوف الأُمور المقدّره على وجه التعليق، فقدّر أنّ المريض يموت فى وقت کذا إلّا إذا تداوى، أو أجريت له عمليّه جراحيه، أو دعى له و تصدّق عنه، و غير ذلک من التقادير الّتى تغيّر بإيجاد الأسباب المادّيه و غيرها الّتى هى أيضاً من مقدّراته سبحانه، و اللّه سبحانه يعلم فى الأزل کلا التقديرين: المحتوم، الموقوف، و ما يتوقف عليه الموقوف، و إليک بعض ما ورد عن أئمّه أهل البيت عليهم السلام حول هذين التقديرين:

۱. سئل أبو جعفر الباقر عليه السلام عن ليله القدر، فقال: تنزل فيها الملائکه و الکتبه إلى سماء الدنيا فيکتبون ما هو کائن فى أمر السنه... إلى أن قال -: و أمر موقوف للّه تعالى فيه المشيئه، يقدِّم منه ما يشاء و يؤخِّر ما يشاء، و هو قوله:

«يَمْحُوا اللّهُ مٰا يَشٰاءُ وَ يُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْکِتٰابِ» (۱)

۲. روى الفضيل: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «من الأُمور أمور محتومه جائيه لا محاله، و من الأُمور أُمور موقوفه عند اللّه يقدِّم منها ما يشاء و يمحو منها ما يشاء: و يثبت منها ما يشاء». (۲)

۱- ۱) . بحار الأنوار: ۴ / ۱۰۲، باب البداء، الحديث ۱۴، نقلاً عن أمالى الطوسى.

۲- ۲) . المصدر السابق: ۱۱۹، الحديث ۵۸.

۳. و فی حدیث قال الرضا علیه السلام لسلیمان المروزی: «یا سلیمان إنّ من الأمور أموراً موقوفه عند اللّه تبارک و تعالی یقدِّم منها ما یشاء و یؤخِّر ما یشاء». (۱)

ثمّ إنّ القرآن الکریم ذکر الأجل بوجهین: علی وجه الإطلاق، و بوصف کونه مسمّی فقال:

«هُوَ الَّذِی خَلَقَکُمْ مِنْ طِینٍ ثُمَّ قَضیٰ أَجَلًا وَ أَجَلٌ مُسَمًّی عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ» (۲).

فجعل للإنسان أجلین: مطلقاً و مسمّی.

و المقصود من الأجل المسمّی هو التقدیر المحتوم، و من الأجل المطلق التقدیر الموقوف، قال العلاّمه الطباطبائی:

إنّ الأجل أجلان: الأجل علی إبهامه، و الأجل المسمّی عند اللّه تعالی، و هذا هو الّذی لا یقع فیه تغییر لمکان تقییده بقوله (عنده) و قد قال تعالی: «وَ مَا عِنْدَ اللّهِ بَاقٍ» (۳).

و هو الأجل المحتوم الّذی لا یتغیّر و لا یتبدّل، قال تعالی: «إِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ فَلَا یَسْتَأْخِرُونَ سَاعَهً وَ لَا یَسْتَقْدِمُونَ» (۴) فنسبه الأجل المسمّی إلی الأجل غیر المسمّی، نسبه المطلق المنجّز

ص: ۲۴۲

۱- ۱) . نفس المصدر: ۹۵، الحدیث ۲.

۲- ۲) . الأنعام: ۲.

۳- ۳) . النحل: ۹۶.

۴- ۴) . یونس: ۴۹.

إلى المشروط المعلّق، فمن الممكن أن يتخلّف المشروط المعلّق عن التحقّق لعدم تحقّق شرطه الّذى علّق عليه، بخلاف المطلق المنجّز، فإنّه لا سبيل إلى عدم تحقّقه البتّه.

و التدبّر فى الآيات يفيد أنّ الأجل المسمّى هو الّذى وضع فى أُمّ الكتاب، و غير المسمّى من الأجل هو المكتوب فيما نسمّيه ب(لوح المحو و الإثبات). (۱)

۱- ۱) . الميزان: ۷ / ۸ - ۹.

الباب الخامس فی النبوّه العامّه و فیه خمسه فصول:

اشاره

۱. أدلّه لزوم البعثه.

۲. أدلّه منکری النبوّه.

۳. طرق التعرّف علی صدق مدّعی النبوَّه.

۴. حقیقه الوحی فی النبوَّه.

۵. عصمه أنبیاء اللّه تعالی.

ص: ۲۴۵

مقدمه:

النبوَّه سفاره بين اللّه و بين ذوى العقول من عباده، لتدبير حياتهم فى أمر معاشهم و معادهم، و النبىّ هو الإنسان المخبر عن اللّه تعالى بطريق الوحى الإلهى.

و البحث فى النبوَّه يقع على صورتين:

الأُولى: البحث عن مطلق النبوَّه و يسمّى النبوّه العامّه؛

الثانى: البحث عن نبوَّه نبىّ خاص، كنبوَّه سيّدنا محمّد صلى الله عليه و آله و يسمّى النبوّه الخاصّه.

و الأبحاث الّتى طرحها المتكلّمون حول النبوَّه العامّه تتمحور فى أربعه أُمور و هى:

١. حسن البعثه و لزومها، أو تحليل أدلّه مثبتى البعثه و منكريها؛

٢. الطريق الّذى يعرف به النبىّ الصادق من المتنبّئ الكاذب؛

٣. الطريق أو الوسيله الّتى يتلقّى بها النبىّ تعاليمه من اللّه سبحانه؛

۴. الصفات المميّزه للنبىّ عن غيره.

ص :۲۴۷

الفصل الأوّل:أدلّه لزوم البعثه:

١. حاجه المجتمع إلى القانون الكامل

لاـ يشكّ أحد من الفلاسفه و الباحثين فی الحياه الإنسانيه، فی أنّ للإنسان ميلًا إلى الاجتماع و التمدّن، كما أنّ حاجه المجتمع إلى القانون ممّا لا يرتاب فيه، و ذلک لأنّ الإنسان مجبول على حبِّ الذات، و هذا يجرّه إلى تخصيص كلّ شیء بنفسه من دون أن يراعی لغيره حقّاً، و يؤدّی ذلک إلى التنافس و التشاجر بين أبناء المجتمع و بالتالی إلى عقم الحياه و تلاشی أركان المجتمع، فلاـ يقوم للحياه الاجتماعيه أساس إلّا بوضع قانون جامع يقوم بتحديد وظائف كلّ فرد و حقوقه، فيمكن لكلّ فرد أن يعيش فی ظلّ العداله الاجتماعيه و يسلک سبيل الفلاح و النجاح.

شرائط المقنِّن

لا ريب فی أنّ جعل قانون جامع بالوصف المذكور يحتاج إلى توفّر شروط أهمّها شرطان تاليان:

الأوّل: معرفه المقنِّن بالإنسان؛ إنّ أوّل و أهمّ خطوه فی وضع القانون،

أن يكون المقنّن عارفاً بالإنسان: جسمه و روحه، غرائزه و فطريّاته، و ما يصلح لهذه الأمور أو يضرّ بها، و كلّما تكاملت هذه المعرفه بالإنسان كان القانون ناجحاً و ناجعاً فى علاج مشاكله و إبلاغه إلى السعاده المتوخّاه من خلقه.

الثانى: عدم انتفاع المقنّن بالقانون؛ و هذا الشرط بديهى، فإنَّ المقنّن إذا كان منتفعاً من القانون الّذى يضعه، سواء كان النفع عائداً إليه أو إلى من يمت إليه بصله خاصّه، فهذا القانون سيتمّ لصالح المقنّن لا ـ لصالح المجتمع، و نتيجته الحتميّه الظلم و الإجحاف.

فالقانون الكامل لا يتحقّق إلّا إذا كان واضعه مجرّداً عن حبّ الذّات و هوى الانتفاع الشّخصى.

أمّا الشرط الأوّل: فإنّا لن نجد فى صفحه الوجود موجوداً أعرف بالإنسان من خالقه، فإنّ صانع المصنوع أعرف به من غيره، يقول سبحانه:

«أَ لاٰ يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» (١).

إنّ عظمه الإنسان فى روحه و معنوياته، و غرائزه و فطرياته، أشبه ببحر كبير لا يرىٰ ساحله و لا يضاء محيطه، و قد خفيت كثير من جوانب حياته و رموز وجوده حتى لقّب ب«الموجود المجهول».

و أمّا الشرط الثانى: فلن نجد أيضاً موجوداً مجرداً عن أىّ فقر و حاجه و انتفاع سواه سبحانه.

١- ١) . الملك: ١۴.

و ممّا یدلّ علی عدم صلاحیّه البشر نفسه لوضع قانون کامل، ما نری من التبدّل الدائم فی القوانین و النقض المستمرّ الّذی یورد علیها بحیث تحتاج فی کلّ یوم إلی استثناء بعض التشریعات و زیاده أُخری، إضافه إلی تناقض القوانین المطروحه فی العالم من قبل البشر، و ما ذلک إلّا لقصورهم عن معرفه الإنسان حقیقه المعرفه و انتفاء سائر الشروط فی واضعیها.

فإذا کان استقرار الحیاه الاجتماعیه للبشر متوقّفاً علی التقنین الإلهی، فواجب فی حکمته تعالی إبلاغ تلک القوانین إلیهم عبر واحد منهم یرسله إلیهم، و الحامل لرساله اللّه سبحانه هو النبیّ المنبئ عنه و الرسول المبلّغ إلی الناس، فبعث الأنبیاء واجب فی حکمته تعالی حفظاً للنظام المتوقّف علی التقنین الکامل. و إلی هذا الدلیل یشیر قوله تعالی:

«لَقَدْ أَرْسَلْنا رُسُلَنا بِالْبَیِّناتِ وَ أَنْزَلْنا مَعَهُمُ الْکِتابَ وَ الْمِیزانَ لِیَقُومَ النّاسُ بِالْقِسْطِ» (۱)

۲. حاجه الانسان إلی المعارف العالیه

إنّ أهمّ ما یحتاج الإنسان إلی التعرّف علیه لیکون ناجحاً فی الوصول إلی السعاده المطلوبه من حیاته أمران: المعرفه باللّه سبحانه، و التعرّف علی مصالح الحیاه و مفاسدها، و المعرفه الکامله فی هذین المجالین لا تحصل للإنسان إلّا فی ضوء الوحی و تعالیم الأنبیاء، و أمّا العلوم الإنسانیه فهی غیر کافیه فیهما.

۱- ۱) . الحدید: ۲۵.

و ممّا یوضح قصور العلم البشری فی العلوم الإلهیه أنّ هناک الملایین من البشر یقطنون بلدان جنوب شرق آسیا علی مستوی راق فی الصناعات و العلوم الطبیعیه، و مع ذلک فهم فی الدرجه السّفلی فی المعارف الإلهیه، فجلّهم -إن لم یکن کلّهم -عبّاد للأصنام و الأوثان، و ببابک بلاد الهند الشاسعه و ما یعتقده مئات الملایین من أهلها من قداسه فی «البقر».

نعم هناک نوابغ من البشر عرفوا الحقّ عن طریق التفکّر و التعقّل کسقراط و أفلاطون و أرسطو، و لکنّهم أُناس استثنائیون، لا یعدّون معیاراً فی البحث، و کونهم عارفین بالتوحید لا یکون دلیلًا علی مقدره الآخرین علیه.

علی أنّه من المحتمل جدّاً أن یکون وقوفهم علی هذه المعارف فی ظلّ ما وصل إلیهم من التعالیم السماویه عن طریق رسله سبحانه و أنبیائه، قال صدر المتألّهین:

أساطین الحکمه المعتبره عند الیونانیین خمسه: أنباذقلس و فیثاغورس و سقراط و أفلاطون و أرسطاطالیس قدس سره ، و قد لقی فیثاغورس تلامیذ سلیمان بن داود علیهما السلام بمصر و استفاد منهم و تلمّذ للحکیم المعظم الربّانی أنباذقلس و هو أخذ عن لقمان الآخذ عن داود علیه السلام ، ثمّ سقراط أخذ عن فیثاغورس و أفلاطون عن سقراط و الآخذ أرسطاطالیس عن أفلاطون و صحبه نیّفاً و عشرین سنه... (۱).

۱- ۱) . الرسائل: ۶۸ - ۶۹.

و ممّـا يـدلّ على قصور العلم الإنسانى عن تشـخيص منافع البشـر و المجتمعات و مضارّها، أنّ المجتمع الإنسانى - مع ما بلغه من الغرور العلمى -لم يقف بعدُ على النظـام الاقتصادى النافع له، فطائفه تزعم أنّ سـعاده البشـر فى نظام الرأسـماليه و الاقتصاد الحرّ المطلق، و الأُخرى تـدّعى أنّ سعاده البشر فى النظـام الاشتراكى و سـلب المـالكيه عن أدوات الانتـاج و تفويضـها إلى الـدوله الحاكمه.

كما أنّه لم يصل بعدُ إلى وفاق فى مجال الأخلاق و قد تعدّدت المناهج الأخلاقيّه فى العصر الأخير إلى حدّ التضادّ فيها.

و أيضاً نرى أنّ الإنسـان -مع مـا يـدّعيه مـن العلم و المعرفه -لم يـدرك بعـدُ عوامـل السّـعاده و الشّـقاء له، بشـهاده أنّه يشـرب المسـكرات، و يسـتعمل المخـدّرات، و يتناول اللحوم الضارّه، كما يقيم اقتصاده على الرّبا الّـذى هو عامل إيجاد التفاوت الطبقى بين أبناء المجتمع.

و فيما روى عن أئمّه أهل البيت عليهم السلام إشارات إلى هذا البرهان نأتى بنموذجين منها: قال الإمام الكاظم عليه السلام :

«يا هشام: ما بعث اللّه أنبياءه و رسله إلى عباده إلّا ليعقلوا عن اللّه، فأحسـنهم استجابه أحسنهم معرفه، و أعلمهم بأمر اللّه أحسنهم عقلاً، و أكملهم عقلاً أرفعهم درجه فى الدنيا و الآخره» (١).

و قال الإمام الرضا عليه السلام :

١- ١) . الكافى: ج ١، كتاب العقل و الجهل، الحديث ١٢.

«لم یکن بدّ من رسول بینه و بینهم معصوم یؤدّی إلیهم أمره و نهیه و أدبه، و یوقفهم علی ما یکون به إحراز منافعهم و دفع مضارّهم إذ لم یکن فی خلقهم ما یعرفون به ما یحتاجون إلیه». (۱)

۱- ۱) . بحار الأنوار: ۴۰/۱۱.

الفصل الثانی:أدلّه منکری بعثه الأنبیاء

اشاره

استدلّ المنکرون لبعثه الأنبیاء علی مدّعاهم بوجوه أهمّها ما یلی:

الدلیل الأوّل

إنّ الرسول إمّیا أن یأتی بما یوافق العقول أو بما یخالفها، فإن جاء بما یوافق العقول، لم یکن إلیه حاجه، و لا فائده فیه، و إن جاء بما یخالف العقول، وجب ردّ قوله.

و الجواب عنه: أنّ ما یأتی به الرّسول موافق للعقل فی نفس الأمر، لکن لا یستلزم ذلک أن یکون العقل عارفاً بجمیع ما یأتی به النبیّ.

فهاهنا فرض ثالث و هو إتیان الرّسول بما لا یصل إلیه العقل بالطاقات المیسوره له، فإنّک قد عرفت فیما أقمنا من الأدلّه علی لزوم البعثه، أنّ عقل الإنسان و تفکّره قاصر عن نیل الکثیر من المسائل.

الدلیل الثانی:

قد دلّت الدلائل العقلیه علی أنّ للعالم صانعاً عالماً قادراً حکیماً، و أنّه

أنعم على عباده نعماً توجب الشكر، فننظر فى آيات خلقه بعقولنا، و نشكره بآلائه علينا، و إذا عرفناه و شكرنا له، استوجبنا ثوابه، و إذا أنكرناه و كفرنا به، استوجبنا عقابه، فما بالنا نتّبع بشراً مثلنا؟!

و الجواب عنه: أنّ كثيراً من الناس لا يعرفون كيفيه الشكر، فربما يتصوّرون أنّ عباده المقرَّبين نوع شكر للّه سبحانه، فلأجل ذلك ترى عبده الأصنام و الأوثان يعتقدون أنّ عبادتهم للمخلوق شيء موجب للتقرّب. (۱) أضف الى ذلك أنّ تخصيص برامج الأنبياء بالأمر بالشكر و النهى عن كفران النعمه، غفله عن أهدافهم الساميه، فإنّهم جاءوا لإسعاد البشر فى حياتهم الفرديه و الاجتماعيه، و لا تختصّ رسالتهم بالأوراد و الأذكار الجافّه، كتلك الّتى يردّدها أصحاب بعض الديانات أيّام السّبت و الأحد فى البيع و الكنائس، و إنّك لتقف على عظيم أهداف رساله النبىّ الأكرم صلى الله عليه و آله إذا وقفت على كلمته المأثوره: «إنّى قد جئتكم بخير الدنيا و الآخره». (۲)

الدليل الثالث:

إنّ أكبر الكبائر فى الرساله، اتّباع رجل هو مثلك فى الصوره و النفس و العقل، يأكل ممّا تأكل، و يشرب ممّا تشرب...

فأى مزيّه له عليك؟ و أىّ فضيله أوجبت استخدامك؟ و ما دليله على صدق دعواه؟ (۳)

ص: ۲۵۶

۱- ۱) . قال تعالى حكايه عن المشركين: «وَ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلاّ لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللّهِ زُلْفَى» (الزمر: ۳).

۲- ۲) . تاريخ الطبرى: ۲ / ۶۳، قاله النبى عند دعوه أقاربه إلى الإسلام.

۳- ۳) . للوقوف على مدارك أدلّه البراهمه، أُنظر: الملل و النحل للشهرستانى: ۲ / ۲۵۰ - ۲۵۲؛ كشف المراد: ۲۱۷؛ شرح التجريد للفاضل القوشجى: ۳۵۸.

و الجواب عنه: أنّ هذه شبهه أشير إليها فى القرآن الكريم مع الجواب عنها، فقد أشير الى الشّبهه فى قوله تعالى:

«.... وَ أَسَرُّوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا هَلْ هٰذا إِلاّٰ بَشَرٌ مِثْلُكُمْ أَ فَتَأْتُونَ السِّحْرَ وَ أَنْتُمْ تُبْصِرُونَ» (۱)

و فى قوله تعالى:

«وَ قٰالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا وَ كَذَّبُوا بِلِقٰاءِ الْآخِرَهِ وَ أَتْرَفْنٰاهُمْ فِى الْحَيٰاهِ الدُّنْيٰا مٰا هٰذٰا إِلاّٰ بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يَأْكُلُ مِمّٰا تَأْكُلُونَ مِنْهُ وَ يَشْرَبُ مِمّٰا تَشْرَبُونَ * وَ لَئِنْ أَطَعْتُمْ بَشَراً مِثْلَكُمْ إِنَّكُمْ إِذاً لَخٰاسِرُونَ». (۲)

و قد أجيب عنها فى قوله سبحانه:

«قٰالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلاّٰ بَشَرٌ مِثْلُكُمْ وَ لٰكِنَّ اللّٰهَ يَمُنُّ عَلىٰ مَنْ يَشٰاءُ مِنْ عِبٰادِهِ وَ مٰا كٰانَ لَنٰا أَنْ نَأْتِيَكُمْ بِسُلْطٰانٍ إِلاّٰ بِإِذْنِ اللّٰهِ وَ عَلَى اللّٰهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ». (۳)

و فى قوله سبحانه: «قُلْ إِنَّمٰا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحىٰ إِلَيَّ». (۴)

فالجمله الأُولى، و هى الاتحاد فى البشريه، إشاره إلى أحد ركنى

ص :۲۵۷

۱- ۱) . الأنبياء: ۳.

۲- ۲) . المؤمنون: ۳۳- ۳۴.

۳- ۳) . إبراهيم: ۱۱.

۴- ۴) . فصّلت: ۶.

الرساله، و هو لزوم المسانخه التامّه بين المرسل -بالفتح -و المُرسَل إليه. و قوله: «يُوحىٰ إِلَيَّ» ، إشاره إلى وجه الفرق بينهما، و أنّه لأجل نزول الوحى عليه يجب اتّباعه و إطاعته. و بذلك يظهر مزيّه الأنبياء و فضيلتهم و تقدّمهم على غيرهم.

و أمّا دليلهم على صدق ادّعاءاتهم، فسيوافيك فى البحث التالى أنّ المعجزه طريق برهانى لتمييز النبىّ الصادق عن المتنبّئ الكاذب.

ص :٢٥٨

الفصل الثالث:المعجزه و إثبات صدق دعوى النبوّه

اشاره

يجب أن تقترن دعوى النبوَّه بـدليل يثبت صـحّتها و إلّـا كـانت دعوى فارغه غير قابله للإذعان و القبول و هـذا ما تقتضـيه الفطره الإنسانيه، يقول الشيخ الرئيس فى كلمته المشهوره: «مَن قَبِل دعوى المدّعى بلا بيِّنه و برهان، فقد خرج عن الفطره الإنسانيه».

ثمّ إنّ هنا طرقاً ثلاثه للوقوف على صدق مدّعى النبوَّه فى دعواه و هى:

أ. المعجزه؛

ب. تصديق النبىّ السّابق نبوّه النبىّ اللاحق؛

ج. جمع القرائن و الشّواهد من حالات المدّعى و تلامذه منهجه.

و نحن نكتفى هنا بتبيين طريق المعجزه الّتى هى الأهمّ منها.

تعريف المعجزه

المشهور فى تعريف المعجزه أنّها: «أمر خارق للعاده، مقرون بالتحدّى، مع عدم المعارضه». (۱) و إليك توضيحه:

ص :۲۵۹

۱- ۱) . شرح التجريد للفاضل القوشجى: ۴۶۵.

إن هناك أَموراً تعدّ مضادّه للعقل، كاجتماع النقيضين و ارتفاعهما، و وجود المعلول بلا علّه و نحو ذلك، و أَموراً أخرى تخالف القواعد العاديه، بمعنى أنّها تعدّ محالات حسب الأدوات و الأجهزه العاديه، و المجارى الطبيعيه، و لكنّها ليست مستحيله عقلاً لو كان هناك أدوات أُخرى خارجه عن نطاق العاده، و هى المسمّاه بالمعاجز، و ذلك كحركه جسم كبير من مكان إلى مكان آخر بعيد عنه، فى فتره زمانيه لا تزيد على طرفه العين بلا تلك الوسائط العاديه، فإنّه غير ممتنع عقلاً و لكنّه محال عاده، و من هذا القبيل ما يحكيه القرآن من قيام من أوتى علماً من الكتاب بإحضار عرش بلقيس ملكه سبأ، من بلاد اليمن إلى بلاد الشام فى طرفه عين بلا توسط شىء من تلك الأجهزه المادّيه المتعارفه. (۱) فتحصّل أنّ المعجزه أمر خارق للعاده لا مضادّ للعقل.

ثمّ إنّ الإتيان بما هو خارق للعاده لا يسمّى معجزه إلّا إذا كان مقترناً بدعوى النبوّه، و إذا تجرّد عنها و صدر من بعض أولياء اللّه تعالى يسمّى «كرامه» و ذلك كحضور الرزق لمريم عليها السلام بلا سعى طبيعى. (۲) و لأجل ذلك كان الأُولى أن يضيفوا إلى التعريف قيد: «مع دعوى النبوّه». (۳)

۱- ۱) . لاحظ: النمل: ۴۰.

۲- ۲) . لاحظ: آل عمران: ۳۷.

۳- ۳) . لا تختصّ المعجزه بدعوى النبوّه، بل يعمّها و دعوى الإمامه و غيرها من الدعاوى الإلهيه، كدعوى المسلم أنّ شريعه الإسلام هى الحق دون غيرها من الشرائع، و يقوم بالمباهله، فذلك معجزه البته، فالصحيح فى تعريف المعجزه أن يقال: «هو الفعل الخارق للعاده الّذى يأتى به من يدّعى منصباً أو مقاما إلهياً شاهداً على صدق دعواه»؛ راجع: البيان فى تفسير القرآن: ۳۳.

و لا يتحقّق الإعجاز إلّا إذا عجز الناس عن القيام بمعارضه ما أتى به مدّعى النبوّه، و يترتّب على هذا أنّ ما يقوم به كبار الأطباء و المخترعين من الأُمور العجيبه خارج عن إطار الإعجاز، كما أنّ ما يقوم به السّحره و المرتاضون من الأعمال المدهشه، لا يعدّ معجزاً لانتفاء هذا الشرط.

و من شرائط كون الإعجاز دليلًا على صدق دعوى النبوّه أن يكون فعل المدّعى مطابقاً لدعواه، فلو خالف ما ادّعاه لما سمّى معجزه و إن كان أمراً خارقاً للعاده، و من ذلک ما حصل من مسيلمه الكذّاب عند ما ادّعى أنّه نبى، و آيه نبوّته أنّه إذا تفل فى بئر قليله الماء، يكثر ماؤها، فتفل فغار جميع ماؤها.

دلاله المعجزه و قاعده الحسن و القبح العقليين

إنّ دلاله المعجزه على صدق دعوى النبوّه يتوقّف على القول بالحسن و القبح العقليين، لأنّ الإعجاز إنّما يكون دليلًا على صدق النبوّه، إذا قبح فى العقل إظهار المعجزه على يد الكاذب، فإذا توقّف العقل عن إدراک قبحه و احتمل صحّه إمكان ظهوره على يد الكاذب، لا يقدر على التمييز بين الصادق و الكاذب، فالّذين أنكروا حكم العقل بهما، يلزم عليهم سدّ باب التصديق بالنبوّه من طريق الإعجاز، قال العلّامه الحلّى:

لو كان الحسن و القبح باعتبار السمع لا غير لما قبح من اللّه تعالى شىء ، و لو كان كذلک لما قبح منه تعالى إظهار المعجزات على يد الكاذبين، و تجويز ذلک يسدّ باب معرفه النبوّه، فإنّ أىّ

نبی أظهر المعجزه عقیب ادّعاء النبوّه لا یمکن تصدیقه مع تجویز إظهار المعجزه علی ید الکاذب فی دعوی النبوّه. (۱)

المعجزه دلیل برهانی

هناک من یتخیّل أن دلاله المعجزه علی صدق دعوی النبیّ، دلاله إقناعیه لا برهانیه، بحجّه أنّ الدلیل البرهانی یتوقّف علی وجود رابطه منطقیه بین المدّعی و الدلیل، و هی غیر موجوده فی المقام، و یردّه أنّ دعوی النبوّه و الرساله من کلّ نبیّ و رسول - علی ما یقصّه القرآن - إنّما کانت بدعوی الوحی و التکلیم الإلهی بلا واسطه أو بواسطه نزول ملک، و هذا أمر لا یساعده الحسّ و لا تؤیّده التجربه، فإنّ الوحی و التکلیم الإلهی و ما یتلوه من التشریع و التربیه الدینیه ممّا لا یشاهده البشر فی أنفسهم، و العاده الجاریه فی الأسباب و المسبّبات تنکره، فهو أمر خارق للعاده.

فلو کان النبیّ صادقاً فی دعواه النبوّه و الوحی، لکان لازمه أنّه متّصل بما وراء الطبیعه، مؤیَّد بقوّه إلهیه تقدر علی خرق العاده، فلو کان هذا حقّاً کان من الممکن أن یصدر من النبیّ خارق آخر للعاده یصدّق النبوّه و الوحی من غیر مانع منه، فإنّ حکم الأمثال واحد، فلئن أراد اللّه هدایه الناس بطریق خارق للعاده و هو طریق النبوّه و الوحی، فلیؤیّدها و لیصدّقها بخارق آخر و هو المعجزه.

ص: ۲۶۲

۱- ۱) . نهج الحق و کشف الصدق: ۸۴.

و هذا هو الّذى بعث الأمم إلى سؤال المعجزه على صدق دعوى النبوّه كلّما جاءهم رسول من أنفسهم. (١)

فوارق المعجزه لسائر خوارق العاده

إنّ هناك جهات من التمايز و التفارق بين المعجزه و الكرامه و بين غيرهما من خوارق العادات و هى:

الجهه الأُولى من حيث طريق الحصول عليها، فإنّ المعجزه و الكرامه وليدتان لعنايه إلهيه خاصه، و ليس السّبب لهما ممّا تناله يد الدراسه و التعلّم، و لكنّ السّحر و نحوه نتاج التعليم و التعلّم و لها مناهج تعليميه يجب ممارستها حتّى يصل طالبها إلى النتائج المطلوبه يقول سبحانه:

«وَ اتَّبَعُوا مٰا تَتْلُوا الشَّيٰاطِينُ عَلىٰ مُلْكِ سُلَيْمٰانَ وَ مٰا كَفَرَ سُلَيْمٰانُ وَ لٰكِنَّ الشَّيٰاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النّٰاسَ السِّحْرَ وَ مٰا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبٰابِلَ هٰارُوتَ وَ مٰارُوتَ وَ مٰا يُعَلِّمٰانِ مِنْ أَحَدٍ حَتّٰى يَقُولاٰ إِنَّمٰا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلاٰ تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمٰا مٰا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ زَوْجِهِ» (٢).

و لمّا كان السحر و نحوه رهن التعليم و التعلّم، فهو متشابه فى نوعه، متّحد فى جنسه، يدور فى فلك واحد، و لا يخرج عن نطاق ما تعلّمه أهله و لذا لا يأتون إلّا بما تدرّبوا عليه، بخلاف معجزه الأنبياء فإنّه على جانب عظيم من التنوّع فى الكيفيّه إلى حدّ قد لا يجد الإنسان بين المعجزات قدراً

ص: ٢٦٣

١- ١) . الميزان: ٨٦/١.

٢- ٢) . البقره: ١٠٢.

مشتركاً و جنساً قريباً، كما فى المعجزات الّتى يخبر بها القرآن عن موسى و عيسى عليهما السلام بقوله تعالى:

«فَأَلْقى عَصاهُ فَإِذا هِىَ ثُعْبانٌ مُبِينٌ » (۱).

و قوله تعالى: «وَ نَزَعَ يَدَهُ فَإِذا هِىَ بَيْضاءُ لِلنّاظِرِينَ » (۲).

و قوله تعالى:

«وَ إِذِ اسْتَسْقى مُوسى لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتا عَشْرَهَ عَيْناً» (۳).

و قوله تعالى:

«فَأَوْحَيْنا إِلى مُوسى أَنِ اضْرِبْ بِعَصاكَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ فَكانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ» (۴).

و قوله سبحانه:

«وَ رَسُولاً إِلى بَنِى إِسْرائِيلَ أَنِّى قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَهٍ مِنْ رَبِّكُمْ أَنِّى أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَهِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْراً بِإِذْنِ اللّهِ وَ أُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَ الْأَبْرَصَ وَ أُحْيِ الْمَوْتى بِإِذْنِ اللّهِ وَ أُنَبِّئُكُمْ بِما تَأْكُلُونَ وَ ما تَدَّخِرُونَ فِى بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِى ذلِكَ لَآيَهً لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» (۵).

۱- ۱) . الأعراف: ۱۰۷.

۲- ۲) . الأعراف: ۱۰۸.

۳- ۳) . البقره: ۶۰.

۴- ۴) . الشعراء: ۶۳.

۵- ۵) . آل عمران: ۴۹.

نعم، الحكمه الإلهيه اقتضت أن تكون معاجز الأنبياء مناسبه للفنون الرائجه فى عصورهم حتى يتسنّى لخبراء كلّ فنٍّ تشخيص المعاجز و إدراك استنادها إلى القدره الغيبيه، و تميّزها عن الأعمال الباهره المستنده إلى العلوم و الفنون الرائجه.

الجهه الثانيه من حيث الأهداف و الغايات، فإنّ أصحاب المعاجز يتبنّون أهدافاً عاليه و يتوسّلون بمعاجزهم لإثبات حقّانيه تلك الأهداف و نشرها، و هى تتمثّل فى الدعوه إلى اللّه تعالى وحده و تخليص الإنسان عبوديّه الأصنام و الحجاره و الحيوانات و الدعوه إلى الفضائل و نبذ الرذائل، و استقرار نظام العدل الاجتماعى و غير ذلک، كما أنّ أصحاب الكرامات أيضاً لا يتبنّون إلّا ما يكون موافقاً لرضى اللّه سبحانه لا غير.

و هذا بخلاف المرتاضين و السّحره، فغايتهم إمّا كسب الشهره و السّمعه بين الناس، أو جمع المال و الثروه، و غير ذلک ممّا يناسب متطلّبات القوى البهيميّه.

الجهه الثالثه من حيث التقيّد بالقيم الأخلاقيه، فإنّ أصحاب المعاجز و الكرامات -باعتبار كونهم خرّيجى المدرسه الإلهيّه - متحلّون بأكمل الفضائل و الأخلاق الإنسانيّه، و المتصفّح لسيرتهم لا يجد فيها أىّ عمل مشين و مناف للعفّه و مكارم الأخلاق، و أمّا أصحاب الرّياضه و السّحر، فهم دونهم فى ذلک، بل تراهم غالباً فارغين عن المثل و الفضائل و القيم.

فبهذه الضوابط يتمكّن الإنسان من تمييز المعجزه عن غيرها من الخوارق و النبيّ عن المرتاض و السّاحر.

المعجزه و قانون العلّيه

إنّ المعجزات لا- تعدّ نقضاً لقانون العلّيه العام، فإنّ المنفى فى مورد المعجزه هو العلل المادّيه المتعارفه الّتى وقف عليها العالم الطبيعى و اعتاد الإنسان على مشاهدته فى حياته و لكن لا يمتنع أن يكون للمعجزه علّه أُخرى لم يشاهدها النّاس من قبل و لم يعرفها العلم و لم تقف عليها التجربه.

كما أنّها لا تضعضع برهان النظم الّذى يستدل به على وجود الصانع، و ذلك لأنّ الإعجاز ليس خرقاً لجميع النظم السائده على العالم، و إنّما هو خرق فى جزء من أجزائه غير المتناهيه الخاضعه للنظام و الدالّه ببرهان النظم على وجود الصانع.

ص :۲۶۶

الفصل الرابع:حقیقه الوحی فی النبوّه

اشاره

الـوحی فی اللّغه کمـا یسـتنبط من نصوص أهلهـا فی معـاجمهم هو الإعلاـم بخفـاء بطریق من الطرق (۱) و قـد جاء اسـتعماله فی القرآن الکریم فی موارد متعدّده مختلفه یجمعها المعنی اللغوی حقیقه أو ادّعاء، منها قوله سبحانه:

«وَ أَوْحیٰ فِی کُلِّ سَمٰاءٍ أَمْرَهٰا» (۲) أی أودع فی کلّ سـماءٍ السـنن و الأنظمه الکونیه، و قدّر علیها دوامها، فإیجاد السـنن و النظم فی السّماوات علی وجه لا یقف علیه إلّا المتدبّر فی عالم الخلقه یشبه الإلقاء و الإعلام بخفاء بنحو لا یقف علیه إلّا الملقی إلیه، و هو الوحی.

و منها قوله سبحانه: «وَ أَوْحیٰ رَبُّکَ إِلَی النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِی مِنَ الْجِبٰالِ بُیُوتاً وَ مِنَ الشَّجَرِ وَ مِمّٰا یَعْرِشُونَ». (۳) فأطلق الوحی علی ما أودع فی

ص: ۲۶۷

۱- ۱) . راجع فی ذلک: معجم مقاییس اللغه: ۶ / ۹۳؛ المفردات فی غریب القرآن، ماده «وحی»؛ لسان العرب: ۱۵ / ۳۷۹.

۲- ۲) . فصّلت: ۱۲.

۳- ۳) . النحل: ۶۸.

صمیم وجود النحل من غریزه إلهیه تهدیه إلی أعماله الحیویّه الخاصّه.

و منها قوله سبحانه: «وَ أَوْحَیْنٰا إِلیٰ أُمِّ مُوسیٰ أَنْ أَرْضِعِیهِ» (۱) حیث إنّ تفهیم أُمّ موسی مصیر ولدها کان بإلهام و إعلام خفی، عبّر عنه بالوحی.

و منها قوله تعالی فی وصف زکریّا:

«فَخَرَجَ عَلیٰ قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرٰابِ فَأَوْحیٰ إِلَیْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُکْرَهً وَ عَشِیًّا» (۲).

و المعنی: أشار إلیهم من دون أن یتکلّم، لأمره سبحانه إیّاه أن لا یکلّم الناس ثلاث لیال سویّاً، فأشبه فعله، إلقاء الکلام بخفاء لکون الإشاره أمراً مبهماً.

و منها قوله تعالی: «وَ إِنَّ الشَّیٰاطِینَ لَیُوحُونَ إِلیٰ أَوْلِیٰائِهِمْ لِیُجٰادِلُوکُمْ» (۳) و یعلم وجه استعمال الوحی هنا ممّا ذکرناه فیما سبقه.

وحی النبوّه

إنّ الغالب فی استعمال کلمه الوحی فی القرآن هو کلام اللّه المنزل علی نبیّ من أنبیائه، فکلّما أطلق الوحی و جرّد عن القرینه یراد منه ذلک، و هذا هو الّذی نحن بصدد بیان حقیقته، فنقول: الوحی الّذی یختصّ به الأنبیاء إدراک خاصّ متمیّز عن سائر الإدراکات فإنّه لیس نتاج الحسّ و لا

ص: ۲۶۸

۱- ۱) . القصص: ۷.

۲- ۲) . مریم: ۱۱.

۳- ۳) . الأنعام: ۱۲۱.

العقل و لا الغريزه، و إنّما هو شعور خاص يوجده اللّه سبحانه فى الأنبياء لا يغلط معه النبىّ فى إدراكه و لا يشتبه و لا يختلجه شكّ و لا يعترضه ريب فى أنّ الّذى يوحى إليه هو اللّه سبحانه، من غير أن يحتاج إلى إعمال نظر أو التماس دليل، أو إقامه حجّه. قال سبحانه: «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلىٰ قَلْبِكَ» (۱) فهذه الآيه تشير إلى أنّ الّذى يتلقّى الوحى من الروح الأمين هو نفس النبىّ الشريفه، من غير مشاركه الحواس الظاهره الّتى هى الأدوات المستعمله فى إدراك الأُمور الجزئيه.

و على هذا، فالوحى حصيله الاتّصال بعالم الغيب، و لا يصحّ تحليله بأدوات المعرفه المعتاده و لا بالأُصول الّتى تجهّز بها العلم الحديث.

و من لم يذعن بعالم الغيب يشكل عليه الإذعان بهذا الإدراك الّذى لا صله له بعالم المادّه و أصوله.

فرضيّه النبوغ

قد فسّر بعض المتجددين النبوّه بالنبوغ و الوحى بلمعات ذاك النبوغ. و حاصل مذهبهم: أنّه يتميّز بين أفراد الإنسان المتحضّر، أشخاص يملكون فطره سليمه و عقولاً مشرقه تهديهم إلى ما فيه صلاح الاجتماع و سعاده الإنسان، فيضعون قوانين فيها مصلحه المجتمع و عمران الدنيا، و الإنسان الصالح الّذى يتميّز بهذا النوع من النبوغ هو النبىّ، و الفكر الصالح المترشّح من مكامن عقله و ومضات نبوغه هو الوحى، و القوانين الّتى يسنّها لصلاح

۱- ۱) . الشعراء: ۱۹۳ -۱۹۴.

الاجتماع هو الدّين، و الروح الأمين هو نفسه الطاهره الّتى تفيض هذه الأفكار إلى مراكز إدراكه، و الكتاب السّماوى هو كتابه الّذى يتضمّن سننه و قوانينه.

يلاحظ عليه أوّلاً: لو صحّت هذه النظريّه لم يبق من الاعتقاد بالغيب إلّا الإعتقاد بوجود الخالق البارئ ، أمّا ما سوى ذلك فكلّه نتاج الفكر الإنسانى الخاطئ ، و هذا فى الواقع نوع إنكار للدين.

و ثانياً: أنّ قسماً ممّا يقع به الوحى الإنباء عن الحوادث المستقبله، إنباءً لا يخطئ تحقّقه أبداً، مع أنّ النوابغ و إن سموا فى الذكاء و الفطنه لا يخبرون عن الحوادث المستقبله إلّا مع الاحتياط و التردّد، لا بالقطع و اليقين، و على فرض إخبارهم كذلك لا يكون مصوناً عن الخطأ و الكذب.

و ثالثاً: أنّ حمله الوحى و مدّعى النبوّه -من أوّلهم إلى آخرهم -إنّما ينسبون تعاليمهم و سننهم إلى اللّه سبحانه و لا يدّعون لأنفسهم شيئاً، و لا يشكّ أحد فى أنّ الأنبياء عباد صالحون، صادقون لا يكذبون، فلو كانت السّنن الّتى أتوا بها من وحى أفكارهم، فلما ذا يغرّون المجتمع بنسبتها إلى اللّه تعالى؟

هل الوحى نتيجه تجلّى الأحوال الروحيّه؟

زعم بعض المستشرقين (۱) أنّ الوحى إلهام يفيض من نفس النبىّ لا

ص: ۲۷۰

---

۱ – ۱) . هذه النظريّه مأثوره عن المستشرق «مونتيه» و فصّلها «إميل درمنغام»، لاحظ: «الوحى المحمدى»، السيد محمّد رشيد رضا، ص ۶۶.

من الخارج، و ذاک أنّ منازع نفسه العالیه، و سریرته الطاهره، و قوّه إیمانه باللّه و بوجوب عبادته، و ترک ما سواها من عباده وثنیه و تقالید وراثیه ردیئه یکون لها من التأثیر ما یتجلّی فی ذهنه، و یحدث فی عقله الباطن الرؤی و الأحوال الروحیه فیتصوّر ما یعتقد وجوبه، إرشاداً إلهیاً نازلاً علیه من السّماء بدون وساطه، أو یتمثّل له رجل یلقّنه ذلک، یعتقد أنّه ملک من عالم الغیب، و قد یسمعه یقول ذلک و لکنّه إنّما یری و یسمع ما یعتقده فی الیقظه کما یری و یسمع مثل ذلک فی المنام الّذی هو مظهر من مظاهر الوحی عند جمیع الأنبیاء.

یقول أصحاب هذه النظریّه: لا نشکّ فی صدق الأنبیاء فی إخبارهم عمّا رأوا و سمعوا، و إنّما نقول: إنّ منبع ذلک من نفسه و لیس فیه شیء جاء من عالم الغیب الّذی یقال إنّه وراء عالم المادّه و الطبیعه.

نقد هذه النظریّه

هذه النظریّه الّتی جاء بها بعض الغربیین و إن کانت تنطلی علی السّذّج من الناس و تأخذ بینهم رونقاً إلّا أنّ رجال التحقیق یدرکون تماماً أنّها لیست بشیء جدید قابل للذکر، و إنّما هی تکرار لمقالات العرب الجاهلیین فی النبوّه و الوحی، فمن جمله افترائاتهم علی النبیّ الأکرم صلی الله علیه و آله ، وصم شریعته بأنّها نتاج الأحلام العذبه الّتی کانت تراود خاطره، ثمّ تتجلّی علی لسانه و بصره، قال تعالی: «بَلْ قالُوا أَضْغاثُ أَحْلامٍ» (۱).

ص: ۲۷۱

۱- ۱) . الأنبیاء: ۵.

و القرآن یردّ مقالتهم و یركّز علی أنّ الوحی أمر واقعی مفاض من اللّه سبحانه، و یقول:

«وَ النَّجْمِ إِذٰا هَویٰ * مٰا ضَلَّ صٰاحِبُكُمْ وَ مٰا غَویٰ * وَ مٰا یَنْطِقُ عَنِ الْهَویٰ * إِنْ هُوَ إِلاّٰ وَحْیٌ یُوحیٰ * عَلَّمَهُ شَدِیدُ الْقُویٰ» (1).

و كذلك یقول: «مٰا كَذَبَ الْفُؤٰادُ مٰا رَأیٰ» (2) أی لم یكذّب فؤاد محمّد صلی الله علیه و آله ما أدركه بصره، أی كانت رؤیته صحیحه غیر كاذبه و إدراكا حقیقیاً.

و كذلك یقول: «مٰا زٰاغَ الْبَصَرُ وَ مٰا طَغیٰ» (3) كنایه عن صحّه رؤیته و إنّه لم یبصر ما أبصره علی غیر صفته الحقیقیه و لا أبصر ما لا حقیقه له.

و الحاصل: أنّ الأنبیاء كانوا یعرّفون أنفسهم بأنّهم مبعوثون من جانب اللّه تعالی و لا شأن لهم إلّا إبلاغ الرسالات الإلهیّه إلی الناس.

و لا ریب فی أنّهم كانوا صادقین فی أقوالهم -كما اعترف به صاحب النظریّه - و عندئذ لو قلنا بأنّ ما ذكروه غیر مطابق للواقع و أنّ ما أتوا به من المعارف و الشرائع لم یكن رسالات إلهیه و ذكراً من جانبه سبحانه، بل كان نابعاً من باطن ضمیرهم و تجلّیات نفوسهم، لكان الأنبیاء قاصرین فی مجال المعرفه، ما زالوا فی جهل مركب، و هذا ما لا یتفوّه به من له أدنی معرفه

۱- ۱) . النجم: ۱ -۵.

۲- ۲) . النجم: ۱۱.

۳- ۳) . النجم: ۱۷.

بمقالات الأنبياء و شخصياتهم الجليله فى مجال العلم و العمل، بل يأبى العقل و الفطره من اتّسام من دونهم بمراتب من رجالات العلم و الدّين بمثل هذا الجهل و الخبط.

الوحى و الشخصيه الباطنه

إنّ جماعه من الغربيّين فسّروا الوحى بما أثبتوه فى أبحاثهم النفسيه من الشخصيّه الباطنه لكلّ إنسان، و قد جرّبوا ذلك على المنوَّمين تنويماً مغناطيسياً، فوجدوا أنّ النائم يظهر بمظهر من الحياه الروحيه لا ـ يكون له و هو يقظان، فيعلم الغيب و يخبر عن البعيدين، يبصر و يسمع و يحسّ بغير حواسه الظاهره و يكون على جانب كبير من التعقّل و الإدراك.

قالوا: هذه الشخصيّه هى الّتى تهدى الإنسان بالخواطر الجيّده من خلال حجبه الجسميه الكثيفه، و هى الّتى تعطيه الإلهامات الطيّبه الفجائيه فى الظروف الحرجه، و هى الّتى تنفث فى روع الأنبياء ما يعتبرونه وحياً من اللّه، و قد تظهر له متجسّده فيحسبونها من ملائكه اللّه هبطت عليهم من السماء. (۱)

يلاحظ عليه أوّلاً: أنّ هذه النظريّه على فرض صحتها لا دلاله لها على أنّ خصوص الوحى عند الأنبياء من سنخ إفاضه الشخصيه الباطنيه و تجلّيها عند تعطّل القوى الظاهريه.

و ثانياً: أنّ الشخصيّه الباطنيه للإنسان إنّما تتجلّى و تجد مجالاً للظهور

۱- ۱) . لاحظ: دائره المعارف لفريد وجدى: ۱۰ / ۷۱۲ - ۷۱۶.

بآثارها المختلفه، عند تعطّل القوى الظاهريه، فلذا يقوى ظهورها فى المرضى و السكارى و النائمين، و تبقى مندثره و مغموره فى طوايا النفس عند ما تكون القوى الظاهريه و الحواس البشريه فى حاله الفعّاليه و السعى، مع أنّ المعلوم من حالات الأنبياء أنّ الوحى الإلهى كان ينزل عليهم فى أقصى حالات تنبّههم و اشتغالهم بالأُمور السياسيه و الدفاعيه و التبليغيه، فكيف يكون ما تجلّى للنبى و هو يخوض غمار الحرب، تجلّياً للشخصيّه الباطنه و الضمير المخفى؟ و أين الأنبياء من الخمول و الانعزال عن المجتمع؟

ص :۲۷۴

الفصل الخامس:عصمه أنبیاء اللّه تعالی

اشاره

إنّ للعصمه مراتب أو أبعاداً و هی:

١. العصمه فی تلقّی الوحی و إبلاغه؛

٢. العصمه فی العمل بالشریعه الإلهیّه؛

٣. العصمه عن الخطأ فی تطبیق الشریعه؛

۴. العصمه عن الخطأ فی تشخیص مصالح الأُمور و مفاسدها؛

۵. العصمه عن الخطأ فی الأُمور العادیه؛

۶. التنزّه عن المنفِّرات.

و البحث عنها و عن مسائل أُخری متعلّقه بها هو الغرض من هذا الفصل.

العصمه فی اللّغه و الاصطلاح

العصمه فی اللّغه بمعنی الإمساک و المنع (١) و أمّا فی اصطلاح

١- ١) . معجم مقاییس اللغه: ۴ / ٣٣١؛ المفردات فی غریب القرآن؛ کتاب العین، ماده عصم.

المتكلّمين فالمشهور عند العدليه أنّها لطف من اللّه لا داعى معه إلى ترك الطاعه و لا إلى ارتكاب المعصيه مع القدره عليهما (۱) و عند الأشاعره «أن لا يخلق اللّه فيهم ذنباً». (۲) و قال المحقّق الجرجانى: «العصمه ملكه اجتناب المعاصى مع التمكن منها». (۳)

أقول: ما ذكره الشريف هو الصحيح و ما ذكره المشهور سبب إلهىّ لتحقّق العصمه، فالحقّ أنّ العصمه ملكه نفسانيه راسخه فى النفس، تمنع الإنسان عن المعصيه مطلقاً، فهى من سنخ التقوى لكنّها درجه قصوى منها، فالتقوى فى العاديين من الناس، كيفيه نفسانيه تعصم صاحبها عن اقتراف كثير من القبائح و المعاصى، فهى إذا ترقّت فى مدارجها و علت فى مراتبها، تبلغ بصاحبها درجه العصمه الكامله و الامتناع المطلق عن ارتكاب أىّ قبيح من الأعمال، بل يمنعه حتى التفكير فى خلاف أو معصيه (۴).

عصمه الأنبياء فى تلقّى الوحى و إبلاغه

ذهب جمهور المتكلّمين من السنّه و الشيعه إلى عصمه الأنبياء فى تلقّى الوحى و إبلاغه. و العصمه فى هذه المرحله على وجهين:

أحدهما: العصمه عن الكذب، و الثانى: العصمه عن الخطأ سهواً فى تلقّى الوحى

۱- ۱) . شرح المقاصد: ۴ / ۳۱۲؛ ارشاد الطالبين: ۱۳۰.

۲- ۲) . شرح المواقف: ۸ / ۲۸۰.

۳- ۳) . التعريفات: ۶۵.

۴- ۴) . التعاريف المذكوره للعصمه غير شامله للعصمه عن السّهو و الجهل، و إن شئت قلت العصمه العلميّه، و حقيقتها ترجع الى معرفه كامله و جامعه بالمعارف و الأحكام الإلهيه و ما يتعلّق بشئون هدايه العباد فى مصالحهم الدينيه و الدنيويه.

و وعیه و أدائه، و ما سیجیء من الدلیل الأوّل علی إثبات العصمه عن المعصیه، یثبت عصمتهم فی هذا المجال أیضاً، فإنّ الوثوق التام بالأنبیاء لا یحصل إلّا بالإذعان البات بمصونیتهم عن الخطأ فی تلقّی الوحی و تحمّله و أدائه، عمداً و سهواً.

أضف إلی ذلک أنّ تجویز الخطأ فی التبلیغ و لو سهواً ینافی الغرض من الرساله، أعنی: إبلاغ أحکام اللّه تعالی إلی الناس.

و یدلّ علی عصمه الأنبیاء فی هذا المجال قوله تعالی: «عَالِمُ الْغَیْبِ فَلاَ یُظْهِرُ عَلَی غَیْبِهِ أَحَداً* إِلاَّ مَنِ ارْتَضَی مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ یَسْلُکُ مِنْ بَیْنِ یَدَیْهِ وَ مِنْ خَلْفِهِ رَصَداً * لِیَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رِسَالاَتِ رَبِّهِمْ وَ أَحَاطَ بِمَا لَدَیْهِمْ وَ أَحْصَی کُلَّ شَیْءٍ عَدَداً» (۱).

إنّ الآیات تصف طریق بلوغ الوحی إلی الرسل، و منهم إلی الناس بأنّه محروس بالحفظه یمنعون تطرّق أیّ خلل و انحراف فیه، حتی یبلغ الناس کما أُنزل من اللّه تعالی، و یعلم هذا بوضوح ممّا تذکره الآیه من أن اللّه سبحانه یجعل بین الرسول و من أرسل إلیهم «مِنْ بَیْنِ یَدَیْهِ» و بینه و مصدر الوحی «وَ مِنْ خَلْفِهِ» رصداً مراقبین هم الملائکه.

لزوم عصمه الأنبیاء عن المعاصی

إنّ الأدلّه العقلیّه علی وجوب عصمه الأنبیاء کثیره نکتفی بتقریر دلیلین منها:

۱- ۱) . الجن: ۲۶ - ۲۸.

۱. الوثوق فرع العصمه

قال المحقق الطوسی:

«و یجب فی النبیّ العصمه لیحصل الوثوق، فیحصل الغرض».

تقریره -کما قال العلّامه الحلّی -:

إنّ المبعوث إلیهم لو جوّزوا الکذب علی الأنبیاء و المعصیه، جوّزوا فی أمرهم و نهیهم و أفعالهم الّتی أمروهم باتّباعهم فیها ذلک، و حینئذٍ لا ینقادون إلی امتثال أوامرهم، و ذلک نقض الغرض من البعثه. (۱)

و بعباره أخری -کما قال العلّامه الطباطبائی -: «التبلیغ یعمّ القول و الفعل، فإنّ فی الفعل تبلیغاً، کما فی القول، فالرسول معصوم عن المعصیه باقتراف المحرّمات و ترک الواجبات الدینیّه، لأنّ فی ذلک تبلیغاً لما یناقض الدین فهو معصوم من فعل المعصیه». (۲)

فإن قلت: إنّ هذا الدلیل لا یثبت أزید من عصمه الأنبیاء بعد البعثه.

قلت: لو کانت سیره النبیّ مخالفه لما هو علیه بعد البعثه لا یحصل الوثوق الکامل به و إن صار إنساناً مثالیّاً، فتحقّق الغرض الکامل من البعثه رهن عصمته فی جمیع فترات عمره، یقول السید المرتضی فی الإجابه عن هذا السؤال:

۱- ۱) . کشف المراد: ۲۷۴.

۲- ۲) . المیزان: ۲۰ / ۵۷.

إنّا نعلم أنّ من نجوّز عليه الكفر و الكبائر فى حال من الأحوال، و إن تاب منهما ... لا نسكن إلى قبول قوله كسكوننا إلى من لا نجوّز عليه ذلك فى حال من الأحوال و لا على وجه من الوجوه ... فليس إذاً تجويز الكبائر قبل النبوّه منخفضاً عن تجويزها فى حال النبوّه و ناقصاً عن رتبته فى باب التنفير. (۱)

۲. التربيه رهن عمل المربّى

إنّ الهدف العامّ الّذى بعث لأجله الأنبياء هو تزكيه الناس و تربيتهم، و لا شكّ أنّ تأثير التربيه بالعمل أشدّ و أعمق و آكد منها عن طريق الوعظ و الإرشاد، و ذلك أنّ التطابق بين مرحلتى القول و العمل هو العامل الرئيسى فى إذعان الآخرين بأحقّيّه تعاليم المصلح و المربّى، و هذا الأصل التربوىّ يجرّنا إلى القول بأنّ التربيه الكامله المتوخّاه من بعثه الأنبياء لا تحصل إلّا بمطابقه أعمالهم لأقوالهم، و هذا كما يوجب العصمه بعد البعثه، يقتضيها قبلها أيضاً، لأنّ لسوابق الأشخاص و صحائف أعمالهم الماضيه تأثيراً فى قبول الناس كلامهم و إرشاداتهم. (۲)

۱- ۱) . تنزيه الأنبياء: ۵ بتصرّف قليل.

۲- ۲) . و قد أقام المتكلّمون على عصمه الأنبياء دلائل كثيره، فذكر المحقق الطوسى ثلاثه، و أضاف إليها القوشجى دليلين آخرين، و ذكر الإيجى تسعه أدله، غير أنّ بعضها ليس دليلاً عاماً، بل يختص بعصمتهم بعد البعثه، راجع فى ذلك: كشف المراد: ۲۷۴؛ شرح التجريد: ۳۵۸؛ المواقف: ۲ / ۳۵۹ -۳۶۰.

عصمه الأنبياء فی الکتاب العزیز

إذا ثبتت عصمه الأنبیاء فی التبلیغ، یجوز الاستناد بکلامهم فی العصمه عن المعاصی، و علی ضوء ذلک نقول: یصف القرآن الکریم الأنبیاء بالعصمه بلطائف البیان و دقائقه، نکتفی بالإشاره إلی نموذج منها، قال عزّ و جلّ -بعد ذکره عدّه من الأنبیاء -: «أُولٰئِکَ الَّذِینَ هَدَی اللّٰهُ فَبِهُدٰاهُمُ اقْتَدِهْ» (۱).

و قال فی موضع آخر: «وَ مَنْ یَهْدِ اللّٰهُ فَمٰا لَهُ مِنْ مُضِلٍّ» (۲).

ثمّ بیّن أنّ المعصیه ضلاله بقوله: «وَ لَقَدْ أَضَلَّ مِنْکُمْ جِبِلاًّ کَثِیراً» (۳)

فإذا کان الأنبیاء مهدیّین بهدایه اللّه، و من هداه اللّه لا تتطرّق إلیه الضلاله، و کانت المعصیه نفس الضلاله، فینتج أنّ المعصیه لا سبیل لها إلی الأنبیاء.

العصمه عن الخطأ فی تطبیق الشریعه و الأُمور العادیه

إنّ صیانه النبیّ عن الخطأ و الاشتباه فی مجال تطبیق الشریعه (مثل أن یسهو فی صلاته، أو یغلط فی إجراء الحدود) و الأُمور العادیه المرتبطه بحیاته الشخصیه (مثل خطائه فی مقدار دینه للناس) ممّا طرح فی علم الکلام، و طال البحث فیه بین المتکلّمین، فالظاهر من الأشاعره و المعتزله

۱- ۱) . الأنعام: ۹۰.

۲- ۲) . الزمر: ۳۷.

۳- ۳) . یس: ۶۲.

تجویزهم السهو علی الأنبیاء فی هذا المجال، فإنّهم جوّزوه فی صدور الصغائر من الذنوب، فتجویزه فی غیره أولی، و أمّا الإمامیه، فالصدوق و أستاذه محمّد بن الحسن بن الولید جوّزاه (۱)، و لکن مشهور المحقّقین علی خلافه (۲) و قد ألّف غیر واحد منهم کتباً و رسائل فی نفی السهو عن النبیّ، و قد فصّل العلّامه المجلسی فی البحار (۳) الکلام فی المسأله، و أطنب فی بیان شذوذ الأخبار الّتی استند إلیها القائلون بالسهو، و ناقشها بأدلّه متعدّده السید عبد اللّه شُبّر فی کتابیه: «حقّ الیقین» (۴) و «مصابیح الأنوار» (۵)

و الحقّ أنّ الدلیل العقلی الدالّ علی لزوم عصمه النبیّ فی مجال تبلیغ الرساله دالّ -بعینه -علی عصمته عن الخطأ فی تطبیق الشریعه و أُموره الفردیه، فإنّ التفکیک بین صیانه النبیّ فی مجال الوحی، و صیانته فی سائر المجالات و إن کان أمراً ممکناً عقلاً لکنّه کذلک بالنسبه إلی عقول الناضجین فی الأبحاث الکلامیه، و أمّا عامّه الناس فإنّهم غیر قادرین علی التفکیک بین تینک المرحلتین، بل یجعلون السهو فی إحداهما دلیلاً علی إمکان تسرّب السهو فی الأُخری. فلا بدّ لسدِّ هذا الباب الّذی ینافی الغایه المطلوبه من إرسال الرسل، من أن یکون النبیّ مصوناً عن الخطأ فی عامّه المراحل.

۱- ۱) . من لا یحضره الفقیه: ۱ / ۲۳۴ -۲۳۵.

۲- ۲) . للوقوف علی أقوالهم راجع: الإلهیات: ۲ / ۱۸۹ - ۱۹۰.

۳- ۳) . بحار الأنوار: ۱۷ / ۹۷ -۱۲۹، الباب ۱۶.

۴- ۴) . حقّ الیقین: ۱ / ۱۲۴ - ۱۲۹.

۵- ۵) . مصابیح الأنوار: ۲ / ۱۳۳.

و ممّا تقدّم یظهر الحکم فی عصمه الأنبیاء فی تشخیص مصالح الأمور و مفاسدها، فإنّ الملاک فی لزوم العصمه فیما تقدّم من المراتب و الموارد، موجود هنا.

التنزّه عن المنفِّرات

کما أنّ العصمه عن الذنوب و الخطأ فی التبلیغ و تطبیق الشریعه و الأُمور العادیه لازمه للأنبیاء حتّی یحصل الوثوق التام بأقوالهم و أفعالهم و یحصل بذلک الغرض من بعثتهم، کذلک ینبغی تنزّههم عن کلّ صفه توجب تنفّر الناس، و تحلّیهم بکلّ ما یوجب انجذابهم إلیهم، قال المحقّق البحرانی:

ینبغی أن یکون منزّهاً عن کلّ أمر ینفّر عن قبوله، إمّا فی خلقه کالرذائل النفسانیه من الحقد و البخل و الحسد و الحرص و نحوها، أو فی خلقه کالجذام و البرص، أو فی نسبه کالزنا و دناءه الآباء، لأنّ جمیع هذه الأُمور صارف عن قبول قوله و النظر فی معجزته، فکانت طهارته عنها من الألطاف الّتی فیها تقریب الخلق إلی طاعته و استماله قلوبهم إلیه. (۱)

العصمه و الاختیار

ربّما یتوهّم أنّ العصمه تسلب من المعصوم الحریه و الاختیار و تقهره

ص: ۲۸۲

۱- ۱) . قواعد المرام: ۱۲۷.

علی ترک المعصیه، لتکون النتیجه انتفاء کلّ مکرمه و محمده تنسب إلیه لاجتنابه المعاصی و المآثم.

و یدفعه أنّ المعصوم قادر علی اقتراف المعاصی بمقتضی ما أُعطی من القدره و الحریه، غیر أنّ تقواه العالیه، و علمه بآثار المعاصی، و استشعاره عظمه الخالق، یصدّه عن ذلک، فهو کالوالد العطوف الّذی لا یقدم علی ذبح ولده و لو أُعطی ملء الأرض ذهباً، و إن کان مع ذلک قادراً علی قطع وتینه کما یقطع وتین عدوّه. یقول العلاّمه الطباطبائی:

إنّ ملکه العصمه لا ـ تغیّر الطبیعه الإنسانیه المختاره فی أفعاله الإرادیه و لا تخرجها إلی ساحه الإجبار و الاضطرار، کیف و العلم من مبادئ الاختیار، کطالب السلامه إذا أیقن بکون مائع ما سمّاً قاتلاً من حینه، فإنّه یمتنع باختیاره من شربه. (۱)

و هذا نظیر صدور القبیح من اللّه سبحانه، فإنّه ممکن بالذّات و یقع تحت إطار قدرته، فبإمکانه تعالی إخلاد المطیع فی نار جهنّم، لکنّه لا یصدر منه لکونه مخالفاً للحکمه، و مبایناً لما وعد به.

فالعصمه موهبه تفاض علی من یعلم من حاله أنّه باختیاره ینتفع منها فی ترک القبائح، فیعدّ مفخره قابله للتحسین و التکریم، و قد شبّه الشیخ المفید العصمه بالحبل الّذی یعطی للغریق لیتشبّث به فیسلم، فالغریق مختار فی التقاط الحبل و النجاه، أو عدمه و الغرق.

۱- ۱) . المیزان: ۱۱ / ۱۶۳.

الباب السادس:فی النبوّه الخاصه

اشاره

و فيه تمهيد و ثلاثه فصول:

١. الإعجاز البيانی للقرآن الكريم؛

٢. إعجاز القرآن من جهات أخرى؛

٣. الخاتميه فی ضوء العقل و الوحی.

ص :٢٨۵

تمهید

بعد الفراغ عن البحث حول النبوّه العامّه، علینا أن نبحث عن النبوّه الخاصّه، أعنی: نبوه نبیّ الإسلام محمّد بن عبد اللّه صلی الله علیه و آله فنقول:

ولد صلی الله علیه و آله بمکّه عام (۵۷۰ م) و قام بالدعوه فی أوائل القرن السابع المیلادی (۶۱۰ م) و أوّل ما بدأ به، دعوه أقربائه و عشیرته، و بعد سنوات -استطاع فی أثنائها هدایه جمع من عشیرته -وجّه دعوته إلی عموم الناس، ثمّ استمرّ فی رسالته و الناس بین مؤمن به مفاد بنفسه و نفیسه، و عدوّ ینابذه و یتحیّن الفرص للفتک به و قتله، فلمّا أحسَّ بالخطر، غادر موطنه إلی مدینه یثرب فأقام هناک سنین عشر، إلی أن أجاب داعی الموت و ذلک فی عام۶۳۳ میلادی. إنّ التدبر فی آثار دعوته صلی الله علیه و آله یدفع الإنسان إلی الإذعان بأنّ لها سمات و خصائص تمتاز بها عن غیرها و هی:

۱. سرعه انتشارها فی أقطار العالم الإنسانی لا سیّما بین الأُمم المتحضّره، سرعه لم یر التاریخ لها مثیلاً.

۲. تحفّظ الأُمه المؤمنه علی حضارات الأُمم المغلوبه و الحضارات المفتوحه، و بذلک افترقت عن سائر الثورات البشریه، و أصبح التمدّن الإسلامی حضاره إنسانیه مکتمله الأبعاد، و صانت السّالف من الحضارات الیونانیه و الرومانیه و الفارسیه، و التمدّن الصناعی الحدیث.

ص :۲۸۷

۳. تضحیه المعتنقین لدینه و تفانیهم فی سبیله حتی قدَّموا کلّ دقیق و جلیل ممّا یملکون فی سبیل نصرته و إعزازه.

و هنـاک سـمات للـدّعوه المحمّـدیه وردت فی القرآن الکریم من أهمّهـا عـالمیه الرسـاله، و خاتمیتهـا، و علی هـذا فاللازم علی المنصف المتحرّی للحقیقه أن یبحث عن حقیقه هـذه الـدعوه و صـحّه دلائلها، و قـد وقفت عنـد البحث عن النبوّه العامّه علی أنّ للتعرّف علی صـدق مدّعی النبوّه طرقاً ثلاثه، و هی: إتیانه بالمعجز، و تصدیق النبیّ السابق و تنصـیصه علی نبوّته، و القرائن الدالّه علی صدق دعواه، و نحن نکتفی هنا ببیان طریق الإعجاز.

الفصل الأوّل:الإعجاز البيانی للقرآن الكريم

اشاره

قد ضبط التاريخ أنّه كانت لنبیّ الإسلام معاجز كثيره فی مواقف حاسمه غير أنّه كان يركّز على معجزته الخالده و هی القرآن الكريم، و نحن نقتصر بالبحث عن هذه المعجزه الخالده فنقول:

إنّ الحكمه الإلهيه اقتضت أن يكون الدّين الخالد مقروناً بالمعجزه الخالده حتى تتمّ الحجّه على جميع الأجيال و القرون إلى أن تقوم السّاعه: «لِئَلّا يَكُونَ لِلنّاسِ عَلَى اللّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ» (۱) بل تكون «لله اَلْحُجَّةُ الْبالِغَةُ» (۲) على الناس فی كلّ زمان و مكان.

إنّ للقرآن فی مجالی اللفظ و المعنى كيفيه خاصّه يمتاز بها عن كلّ كلام سواه، سواء أصدر من أعظم الفصحاء و البلغاء أو من غيرهم، و هذا هو الّذی لمسه العرب المعاصرون لعصر الرساله، و نحن نعيش فی بدايات القرن الخامس عشر من هجره النبیّ صلى الله عليه و آله ، و ندّعی أنّ القرآن لم يزل كان معجزاً إلى الآن، و أنّه أرقى من أن يعارض أو يبارى و يؤتى بمثله أبداً،

۱- ۱) . النساء: ۶۵.

۲- ۲) . الأنعام: ۱۴۹.

و الدليل الواضح على إعجاز القرآن فی مجال الفصاحه و البلاغه أنّ العرب فی عصر الرساله و قبله كانوا على درجه عاليه من الفصاحه و البلاغه و النبیّ صلى الله عليه و آله قد عاش بينهم أربعين سنه لم يأت بكلام يتحدّى به، فإذا هو ادّعى النبوه و أتى بالقرآن الكريم و تحدّى به على صدق دعواه و عجز المشركون عن معارضته، مع أنّهم قاموا بالمكافحه معه بكلّ ما كان فی مقدرتهم، و قد تحمّلوا مصاعب و مصائب كثيره فی هذا المجال، فإن كانت المعارضه مع النبیّ صلى الله عليه و آله من طريق الإتيان بكلام يماثل القرآن فی الفصاحه و البلاغه ممكنه لهم عارضوه بذلك بلا ريب، و لو فعلوا ذلك لنقل فی التاريخ نقلا متواتراً لكثره الدعاوى على ذلك مع كثره المخالفين و المعاندين للإسلام.

اعتراف بلغاء العرب بإعجاز القرآن البيانی

إنّ التاريخ قد ضبط اعتراف مجموعه كبيره من فصحاء العرب بهذا الأمر نشير إلى نماذج منها:

أ) الوليد بن المغيره: كان الوليد بن المغيره شيخاً كبيراً و من حكّام العرب يتحاكمون إليه فی أمورهم و ينشدونه الأشعار، فما اختاره من الشّعر كان مقدّماً مختاراً، يروى التاريخ أنّه سمع آيات من القرآن عند ما كان يتلوها النبیّ صلى الله عليه و آله و لمّا سمع ذلك قام حتّى أتى مجلس قومه بنی مخزوم فقال:

و اللّه لقد سمعت من محمّد آنفاً كلاماً ما هو من كلام الإنس و لا من كلام الجنّ، و أن له لحلاوه، و أنّ عليه لطلاوه، و أن أعلاه

لمثمر، و أن أسفله لمغدق، و أنه ليعلو و ما يعلى عليه. (۱)

ب) عتبه بن ربيعه: سمع عتبه بن ربيعه آيات من الذكر الحكيم تلاها رسول اللّه صلى الله عليه و آله عليه (٢) فرجع إلى أصحابه و قال لهم:

إنّى قد سمعت قولاً و اللّه ما سمعت مثله قط، و اللّه ما هو بالشعر، و لا بالسحر، و لا بالكهانه،... فو الله ليكوننّ لقوله الّذى سمعت منه نبأ عظيم. (٣)

ج) ثلاثه من بلغاء قريش: يحكى لنا القرآن أنّ المشركين تواصوا بترك سماع القرآن و الإلغاء عند قراءته فى قوله:

«وَ قٰالَ اَلَّذِينَ كَفَرُوا لاٰ تَسْمَعُوا لِهٰذَا اَلْقُرْآنِ وَ اِلْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ» (۴).

و مع ذلک فأولئک الّذين كانوا مبدءاً لردع الشباب عن سماع القرآن قد نقضوا عهدهم لشدّه التذاذهم من سماعه، فهؤلاء ثلاثه من بلغاء قريش و أشرافهم و هم: أبو سفيان بن حرب، و أبو جهل بن هشام، و الأخنس بن شريق، خرجوا ليله ليستمعوا كلام رسول اللّه صلى الله عليه و آله و هو يصلّى من الليل فى بيته، فأخذ كلّ رجل منهم مجلساً يستمع فيه، و كلٌّ لا يعلم بمكان صاحبه، فباتوا يستمعون له حتى إذا طلع الفجر تفرّقوا، فجمعهم الطريق فتلاقوا

۱- ۱) . مجمع البيان: ۵ / ۳۸۷.

۲- ۲) . و هى سبع و ثلاثون آيه من سوره فصّلت.

۳- ۳) . السيره النبويه لابن هشام: ۱ / ۲۹۴، و القصه طويله ذكرنا موضع الحاجه منها.

۴- ۴) . فصّلت: ۲۶.

و قال بعضهم لبعض: «لا- تعودوا، فلو رآكم بعض سفهائكم لأوقعتم فی نفسه شیئاً، ثمّ انصرفوا». (۱) و لکن عادوا فی لیلتین آخرتین بمثل ذلک.

و ما هذا إلّا لأنّ القرآن کان کلاماً خلّاباً لعذوبه ألفاظه و بلاغه معانیه، رائعاً فی نظمه و أُسلوبه، و لم یکن له نظیر فی أوساطهم.

د) الطفیل بن عمر الدوسی: من الحبائل الّتی سلکها أعداء النبیّ صلی الله علیه و آله لصدّ تأثیر القرآن، منع شخصیّات المشرکین من لقاء الرسول صلی الله علیه و آله و من تلک الشخصیّات الطفیل، و کان رجلًا شریفاً شاعراً لبیباً، فقدم مکّه و رسول اللّه بها فمشی إلیه رجال من قریش و خوّفوه من سماع کلام النبیّ صلی الله علیه و آله و بالغوا فی ذلک، یقول الطفیل:

فو الله ما زالوا بی حتی أجمعت أن لا- أسمع منه شیئاً و لا- أُکلّمه، حتی حشوت فی أُذنی حین غدوت إلی المسجد کرسفاً... فغدوت إلی المسجد، فإذا رسول اللّه قائم یصلّی عند الکعبه، فقمت منه قریباً فأبی اللّه إلّا أن یسمعنی بعض قوله فسمعت کلاماً حسناً، فقلت فی نفسی وا ثکل أُمّی، و اللّه إنّی لرجل لبیب، شاعر، ما یخفی علیّ الحسن من القبیح، فما یمنعنی أن أسمع من هذا الرجل، فإن کان الّذی یأتی به حسناً قبلته و إن کان قبیحاً ترکته، فمکثت حتی انصرف رسول اللّه صلی الله علیه و آله إلی بیته، فاتبعته، حتی إذا دخل بیته دخلت علیه فقلت: «یا محمّد إنّ

۱- ۱) . السیره النبویه: ۱ / ۳۱۵.

قومک قد قالوا لی کذا و کذا، فو الله ما برحوا یخوّفوننی أمرک حتّی سددت أذنی بکرسف لئلّا أسمع قولک، ثمّ أبی اللّه إلّا أن یسمعنی قولک فسمعته قولاً حسناً، فأعرض علیَّ أمرک.

قال: «فعرض علیَّ رسول اللّه صلی الله علیه و آله الإسلام و تلا علیَّ القرآن، فلا و اللّه ما سمعت قولاً قطّ أحسن منه، و لا أمراً أعدل منه، فأسلمت و شهدت شهاده الحق». (۱)

نقد مذهب الصّرفه

الرأی السائد بین المسلمین فی إعجاز القرآن هو کونه فی الطبقه العلیا من الفصاحه و الدرجه القصوی من البلاغه مع ما له من النظم الفرید و الأُسلوب البدیع. و هناک مذهب آخر نجم فی القرن الثالث اشتهر بمذهب الصّرفه و إلیه ذهب جماعه من المتکلّمین، و أقدم من نسب إلیه هذا القول أبو إسحاق النظّام، و تبعه أبو إسحاق النصیبی، و عبّاد بن سلیمان الصیمری، و هشام بن عمرو الفوطی و غیرهم من المعتزله، و اختاره من الإمامیه الشیخ المفید فی «أوائل المقالات» و إن حکی عنه غیره، و السیّد المرتضی فی رساله أسماها ب«الموضح عن جهه إعجاز القرآن» و الشیخ الطوسی فی شرحه لجمل السیّد، و إن رجع عنه فی کتابه «الاقتصاد» و ابن سنان الخفاجی (المتوفّی ۴۶۴ ه) فی کتابه «سرّ الفصاحه».

و حاصل هذا المذهب هو أنّه لیس الإتیان بمثل القرآن من حیث

۱- ۱) . السیره النبویه: ۱ / ۳۸۲ - ۳۸۳.

الفصاحه و البلاغه و روعه النظم و بداعه الأسلوب خارجاً عن طوق القدره البشريه، و إنّما العجز و الهزيمه فی حلبه المبارزه لأمر آخر و هو حیلولته سبحانه بینهم و بین الإتیان بمثله، فاللّه سبحانه لأجل إثبات التحدّی، حال بین فصحاء العرب و بلغائهم و بین الإتیان بمثله.

و قد أورد علیها وجوه من النقاش و الإشکال نکتفی بذکر ثلاثه منها:

الأوّل: إنّ المتبادر من آیات التحدی أنّ القرآن فی ذاته متعال، حائز أرقی المیزات و کمال المعجزات حتی یصحّ أن یقال فی حقّه بأنّه:

«لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَ الْجِنُّ عَلیٰ أَنْ یَأْتُوا بِمِثْلِ هٰذَا الْقُرْآنِ لاٰ یَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَ لَوْ کٰانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِیراً» (۱). (۲)

الثانی: لو کان عجز العرب عن المقابله لطارئ مباغت أبطل قواهم البیانیه، لأُثر عنهم أنّهم حاولوا المعارضه ففوجئوا بما لیس فی حسبانهم، و لکان ذلک مثار عجب لهم، و لأعلنوا ذلک فی الناس، لیلتمسوا العذر لأنفسهم و لیقلّلوا من شأن القرآن فی ذاته. (۳)

الثالث: لو کان الوجه فی إعجاز القرآن هو الصرفه کما زعموا، لما کانوا مستعظمین لفصاحه القرآن، و لما ظهر منهم التعجب لبلاغته و حسن فصاحته کما أثر عن الولید بن المغیره، فإنّ المعلوم من حال کلّ بلیغ فصیح

۱- ۱) . الإسراء: ۸۸.

۲- ۲) . انظر: بیان إعجاز القرآن: ۲۱.

۳- ۳) . لاحظ: مناهل العرفان فی علوم القرآن للزرقانی: ۲ / ۳۱۴.

سمع القرآن یتلی علیه، أنّه یـدهش عقله و یحیّر لبّه و ما ذاک إلّا لما قرع مسامعهم من لطیف التألیف و حسن مواضع التصـریف فی کـلّ موعظه و حکـایه کـلّ قصّه، فلو کـان کمـا زعمه أهـل الصـرفه لم یکن للتعجّب من فصاحته وجه، فلمّا علمنا بالضـروره إعجابهم بالبلاغه، دلّ علی فساد هذه المقاله. (۱)

۱- ۱) . الطراز: ۳ / ۳۹۳ - ۳۹۴، و هناک مناقشات أُخری علی نظریه الصرفه مذکوره فی الإلهیات: ۲ / ۳۲۷ - ۳۲۲.

الفصل الثانی:إعجاز القرآن من جهات أُخری

اشاره

قد تعرّفت علی الإعجاز البیانی للقرآن الکریم، غیر أنّ له جهات أُخری من الإعجاز لا یختصّ فهمها بمن کان عارفاً باللغه العربیّه و واقفاً علی فنون البلاغه فی الکلام، و هذه العمومیه فی الإعجاز هی الّتی یدلّ علیها قوله تعالی:

«قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَ الْجِنُّ عَلیٰ أَنْ یَأْتُوا بِمِثْلِ هٰذَا الْقُرْآنِ لاٰ یَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَ لَوْ کٰانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِیراً» (۱).

فلو کان التحدّی ببلاغه بیان القرآن و جزاله أُسلوبه فقط لم یتعدّ التحدّی العرب العرباء، و قد قرع بالآیه أسماع الإنس و الجن، فإطلاق التحدّی علی الثقلین لیس إلّا فی جمیع ما یمکن فیه التفاضل فی الصفات، فالقرآن آیه للبلیغ فی بلاغته و فصاحته، و للحکیم فی حکمته، و للعالم فی علمه، و للمقنّنین فی تقنینهم، و للسیاسیین فی سیاستهم، و لجمیع العالمین فیما لا ینالونه جمیعاً کالغیب و عدم الاختلاف فی الحکم و العلم و البیان، و إلیک فیما یلی بیان تلک الجهات:

۱- ۱) . الإسراء: ۸۸.

۱. عدم التناقض و الاختلاف

ممّا تحدّى به القرآن هو عدم وجود التناقض و الاختلاف فی آیاته حیث قال: «أَ فَلاٰ یَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ کٰانَ مِنْ عِنْدِ غَیْرِ اللّٰهِ لَوَجَدُوا فِیهِ اخْتِلاٰفاً کَثِیراً» (۱).

توضیح ذلک: أنّ الإنسان جبل علی التحوّل و التکامل، فهو یری نفسه فی کلّ یوم أعقل من سابقه و أن ما صنعه الیوم أکمل و أجمل ممّا أتی به الأمس، و هناک کلمه قیّمه للکاتب الکبیر عماد الدین أبی محمّد بن حامد الأصفهانی (المتوفّی ۵۹۷ ه) یقول فیها:

إنّی رأیت أنّه لا یکتب إنسان کتاباً فی یومه، إلّا قال فی غده لو غیّر هذا لکان أحسن، و لو زید کذا لکان یستحسن، و لو قدم هذا لکان أفضل و لو ترک هذا لکان أجمل، و هذا من أعظم العبر، و هو دلیل علی استیلاء النقص علی جمله البشر.

هذا من جانب. و من جانب آخر، أنّ القرآن نزل نجوماً فی مدّه تقرب من ثلاث و عشرین سنه فی فترات مختلفه و أحوال متفاوته من لیل و نهار، و حضر و سفر، و حرب و سلم و ضرّاء و سرّاء و شدّه و رخاء، و من المعلوم أنّ هذه الأحوال تؤثّر فی الفکر و التعقّل.

و من جانب ثالث، أنّ القرآن قد تعرّض لمختلف الشئون و توسّع

۱- ۱) . النساء: ۸۲.

فيها أحسن التوسّع، فبحث فی الإلهيّات و الأخلاقيات و السياسيات و التشريعيات و القصص و غير ذلک، ممّا يرجع إلى الخالق و الإنسان و الموجودات العلويه و السفليه.

و مع ذلک كلّه لا تجد فيه تناقضاً و اختلافاً، أو شيئاً متباعداً عند العقل و العقلاء، بل ينعطف آخره على أوّله، و ترجع تفاصيله و فروعه إلى أصوله و عروقه، إنّ مثل هذا الكتاب، يقضی الشعور الحیّ فی حقّه أنّ المتكلم به ليس ممّن يحكم فيه مرور الأيام و يتأثّر بالظروف و الأحوال، فلا يكون إلّا كلاماً إلهياً و وحياً سماوياً.

ثمّ إنّ كلمه «كَثِيراً» وصف توضيحی لا احترازی، و المعنی: لو كان من عند غير اللّه لوجدوا فيه اختلافاً، و كان ذلک الاختلاف كثيراً على حدّ الاختلاف الكثير الّذی يوجد فی كلّ ما هو من عند غير اللّه، و لا تهدف الآيه إلى أنّ المرتفع عن القرآن هو الاختلاف الكثير دون اليسير. (١)

٢. الإخبار عن الغيب

إنّ فی القرآن إخباراً عن شئون البشر فی مستقبل أدواره و أطواره، و إخباراً بملاحم و فتن و أحداث ستقع فی مستقبل الزمن، و هذا الإخبار إن دلّ على شیء فإنّما يدلّ على كون القرآن كتاباً سماوياً أوحاه سبحانه إلى أحد سفرائه الّذين ارتضاهم من البشر، لأنّه أخبر عن حوادث كان التكهّن و الفراسه يقتضيان خلافها، مع أنّه صدق فی جميع أخباره، و لا يمكن حملها

١- ١) . لاحظ: الميزان، للسيد العلّامه الطباطبائی قدس سره : ۵ / ٢٠.

على ما يحدث بالمصادفه، أو على كونها على غرار أخبار الكهنه و العرّافين و المنجّمين، فإنّ دأبهم هو التعبير عن أحداث المستقبل برموز و كنايات حتى لا يظهر كذبهم عند التخلّف، و هذا بخلاف أخبار القرآن فإنّه ينطق عن الأحداث بحماس و منطق قاطع، و إليك الأمثله:

أ) التنبّؤ بعجز البشر عن معارضه القرآن:

قال سبحانه:

«قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَ الْجِنُّ عَلىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هٰذَا الْقُرْآنِ لاٰ يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَ لَوْ كٰانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً» (١).

و قال أيضاً:

«وَ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمّٰا نَزَّلْنٰا عَلىٰ عَبْدِنٰا فَأْتُوا بِسُورَهٍ مِنْ مِثْلِهِ وَ ادْعُوا شُهَدٰاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللّٰهِ إِنْ كُنْتُمْ صٰادِقِينَ * فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَ لَنْ تَفْعَلُوا» (٢).

ترى فى هذه الآيات التنبّؤ الواثق بعجز الجنّ و الإنس عن معارضه القرآن عجزاً أبدياً، و قد صدق هذا التنبّؤ إلى الحال، فعلى أى مصدر اعتمد النبىّ فى هذا التحدّى غير الايحاء إليه من جانبه تعالى؟

١- ١) . الإسراء: ٨٨.

٢- ٢) . البقره: ٢٣ -٢۴.

ب) التنبّؤ بانتصار الروم على الفرس:

قال سبحانه:

«الم * غُلِبَتِ الرُّومُ * فِى أَدْنَى الْأَرْضِ وَ هُمْ مِنْ بَعْـدِ غَلَبِهِمْ سَـيَغْلِبُونَ * فِى بِضْعِ سِـنِينَ لِلّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَ مِنْ بَعْـدُ وَ يَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ » (۱).

ينقل التاريخ أنّ دوله الروم -و كانت دوله مسيحيه -انهزمت أمام دوله الفرس -و هى وثنيه -بعد حروب طاحنه بينهما سنه ۶۱۴ م، فاغتمّ المسلمون لكونها هزيمه لـدوله إلهيه أمام دوله وثنيّه و فرح المشركون، و قالوا للمسلمين بشماته: إنّ الروم يشهدون أنّهم أهل كتاب و قد غلبهم المجوس، و أنتم تزعمون أنّكم ستغلبوننا بالكتاب الّذى أُنزل عليكم فسنغلبكم كما غلبت الفرس الروم.

فعند ذلك نزلت هذه الآيات الكريمات تُنبئ بأنّ هزيمه الروم هذه سيعقبها انتصار لهم فى بضع سنين، و هى مدّه تتراوح بين ثلاث سنوات و تسع، تُنبّئ بذلك، و كانت المقدّمات و الأسباب على خلافه، لأنّ الحروب الطاحنه أنهكت الدوله الرومانيه حتى غزيت فى عقر دارها كما يدلّ عليه قوله: «فِى أَدْنَى الْأَرْضِ» ، و لأنّ دوله الفرس كانت دوله قويّه منيعه، و زادها الانتصار الأخير قوّه و منعه، و لكنّ اللّه تعالى أنجز وعده و حقّق تنبّؤ القرآن فى بضع سنين، فانتصر الروم سنه۶۲۲ م.

۱- ۱) . الروم: ۱- ۴.

ج) التنبّؤ بالقضاء علی العدو قبل لقائه:

قال سبحانه:

«وَ إِذْ يَعِدُكُمُ اللّهُ إِحْدَى الطّائِفَتَيْنِ أَنَّها لَكُمْ وَ تَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذاتِ الشَّوْكَهِ تَكُونُ لَكُمْ وَ يُرِيدُ اللّهُ أَنْ يُحِقَّ الْحَقَّ بِكَلِماتِهِ وَ يَقْطَعَ دابِرَ الْكافِرِينَ » (۱).

نزلت الآیه قبل لقاء المسلمین العدوّ فی ساحه المعرکه، فأخبر النبیّ صلی الله علیه و آله عن هزیمه المشرکین، و استئصال شأفتهم، و محق قوتهم کما یدلّ علیه قوله:

«وَ يَقْطَعَ دابِرَ الْكافِرِينَ».

د) التنبّؤ بکثره الذریه:

قال سبحانه: «إِنّا أَعْطَيْناكَ الْكَوْثَرَ» . الکوثر هو الخیر الکثیر و المراد هنا بقرینه قوله: «إِنَّ شانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ » کثره ذریّته صلی الله علیه و آله فالمعنی أنّ اللّه تعالی یعطی نبیّه نسلاً یبقون علی مرّ الزمان.

قال الرازی:

فانظر کَمْ قتل من أهل البیت، ثمّ العالم ممتلئ منهم و لم یبق من بنی أمیّه أحد یعبأ به، ثمّ انظر کَمْ کان فیهم من الأکابر من العلماء

۱- ۱) . الأنفال: ۷.

كالباقر و الصادق و الكاظم و الرضا و النفس الزكيه و أمثالهم. (۱)

هذه نماذج من تنبّؤات الذّكر الحكيم، و هناك تنبّؤات أخرى لم نذكرها لرعايه الاختصار. (۲)

۳. الإخبار عن القوانين الكونيه

لا ـ شكّ أنّ الهدف الأعلى للقرآن الكريم هو الهدايه، لكنّه ربما يتوقّف على إظهار عظمه الكون و القوانين السائده عليه، و لأجل ذلك نرى أنّ القرآن أشار إلى بعض تلك القوانين الّتى كانت مجهوله للبشر فى عصر الرساله، و إنّما اهتدى إليها العلماء بعد قرون متطاوله، و هذا فى الحقيقه نوع من الإخبار عن الغيب، و إليك نماذج من ذلك:

أ) الجاذبيه العامه:

يقول سبحانه: «اللّهُ الَّذِى رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا » (۳)

إنّ الآيه تثبت للسماوات عمداً غير مرئيه، فإذا كانت الجاذبيه العامّه عمداً تمسك السماوات –حسب ما اكتشفه نيوتن و هو من القوانين العلميه المسلّمه عند العلماء الطبيعيين –فتكون الآيه ناظره إلى تلك القوّه و إنّما جاء القرآن بتعبير عام حتّى يفهمه الإنسان فى القرون الغابره و الحاضره،

ص:۳۰۳

۱- ۱) . مفاتيح الغيب: ۸ / ۴۹۸.

۲- ۲) . لاحظ: مفاهيم القرآن، لشيخنا الأستاذ السبحانى - مدّ ظلّه - : ۳ / ۳۷۷- ۵۳۴.

۳- ۳) . الرعد: ۲.

و قد روى الصدوق عن أبيه عن الحسين بن خالد عن أبى الحسن الرضا عليه السلام قال: قلت له: أخبرنى عن قول اللّه تعالى

«رَفَعَ السَّمٰاوٰاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهٰا» ؟

فقال: «سبحان اللّه، أ ليس يقول: «بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهٰا » ؟!»

فقلت: بلى، فقال: «ثمّ عمد و لكن لا ترى». (۱)

ب) حركه الأرض:

يشير القرآن إلى حركه الأرض بقوله تعالى: «وَ تَرَى الْجِبٰالَ تَحْسَبُهٰا جٰامِدَةً وَ هِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحٰابِ صُنْعَ اللّٰهِ الَّذِى أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمٰا تَفْعَلُونَ». (۲)

و قد خصّ بعض المفسّرين الآيه بيوم القيامه، لأنّ الآيه السابقه عليها راجعه إليها، غير أنّ هناك قرائن تدلّ على أنّ الآيه ناظره إلى نظام الدنيا و هى أنّ القيامه يوم كشف الحقائق و حصول الاذعان و اليقين فلا يناسب قوله:

«تَحْسَبُهٰا جٰامِدَةً» .

و أيضاً إنّ الأرض فى القيامه تبدّل غير الأرض، و الآيه ناظره إلى الوضع الموجود فى الجبال، و يشعر بذلك كلمه الصنع فى قوله:

«صُنْعَ اللّٰهِ الَّذِى أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ ».

ص: ۳۰۴

۱- ۱) . البرهان فى تفسير القرآن، للعلّامه السيد هاشم البحرانى: ۲ / ۲۷۸.

۲- ۲) . النمل: ۸۸.

و أيضاً إنّ الظاهر من قوله: «إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمٰا تَفْعَلُونَ» . هو ما يفعله الإنسان فى حياته الدنيا، فوحده السّياق فى الأفعال المستعمله فى الآيه أعنى «ترى» و «تحسبها» و «تمر» و «تفعلون» قرينه على أنّ المقصود حركه الجبال فى هذا النظام الموجود، و بما أنّ الجبال راسخه فى الأرض فحركتها تلازم حركه الأرض، و تخصيصها بالذكر لبيان عظمه قدرته تعالى على حركه هذه الأشياء العظيمه الثقيله كالسحاب، و تشبيه حركتها بالسحاب لبيان أنّ حركه الأرض دائمه أوّلاً، و أنّها متحقّقه بهدوء و طمأنينه ثانياً.

ج) دور الجبال فى ثبات الأرض:

القرآن الكريم يبحث عن أسرار الجبال و فوائدها فى آيات شتّى، منها أنّها حافظه لقطعات القشره الأرضيه، تقيها من التفرّق و التبعثر، كما أنّ الأوتاد و المسامير تمنع القطعات الخشبيه عن الانفصال، يقول سبحانه:

«وَ أَلْقىٰ فِي الْأَرْضِ رَوٰاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ وَ أَنْهٰاراً وَ سُبُلاً لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ» (١).

إلى غير ذلك من الآيات، هذا و أساتذه الفيزياء و التضاريس الأرضيه يفسّرون كون الجبال أوتاداً للأرض بشكل علمى خاصّ، لا يقف عليه إلّا المتخصّص فى تلك العلوم و المطّلع على قواعدها. (٢)

١- ١) . النحل: ١۵.

٢- ٢) . راجع فى ذلك: تفسير سوره الرعد لشيخنا الأستاذ -دام ظلّه -«قرآن و أسرار آفرينش» (فارسى).

و فى الختام نؤكّد على ما أشرنا إليه فى صدر البحث من أنّ المقصود الأعلى للقرآن هو الهدايه و التزكيه و ليس من شأنه تبيين قضايا العلوم الطبيعيه و نحوها و إنّما يتعرّض لذلك أحياناً لأجل الاهتداء إلى المعارف الإلهيه، و على ذلك فلا يصحّ لنا الإكثار فى هذا النوع من الإعجاز و تطبيق الآيات القرآنيه على معطيات العلوم حتى و إن لم يكن ظاهراً فيها، بل يجب أن يعتمد فى تفسيرها على نفس الكتاب أو الأثر المعتبر من صاحب الشريعه و من جعلهم قرناء الكتاب و أعداله -صلوات اللّه عليه و عليهم أجمعين -.

۴. الجامعيّه فى التشريع

إنّ التشريع القرآنى شامل لجميع النواحى الحيويّه فى حياه البشر يرفع بها حاجه الإنسان فى جميع المجالات، من الاعتقاد و الأخلاق و السياسه و الاقتصاد و غيرها، إنّ نفس وجود تلك القوانين فى جميع تلك الجوانب، معجزه كبرى لا تقوم بها الطاقه البشريّه و اللجان الحقوقيه، خصوصاً مع اتصافها بمرونه خاصّه تجامع كلّ الحضارات و المجتمعات البدائيه و الصناعيه المتطوره، يقول الإمام الباقر عليه السلام فى هذا المجال:

«إن اللّه تعالى لم يدع شيئاً تحتاج إليه الأُمّه إلّا أنزله فى كتابه و بيّنه لرسوله، و جعل لكل شىء حدّاً، و جعل عليه دليلاً يدلّ عليه». (۱)

و الدليل الواضح على ذلك أنّ المسلمين عند ما بسطوا ظلال دولتهم

ص: ۳۰۶

۱- ۱) . الكافى: ۱ / ۵۹.

على أكثر من نصف المعموره، و أَمم الأرض كانت مختلفه فى جانب العادات و الوقائع و الأحداث، رفعوا -رغم ذلك -صرح الحضاره الإسلاميه و أداروا المجتمع الإسلامى طيله قرون فى ظلّ الكتاب و السنّه من غير أن يستعينوا بتشريعات أجنبيّه، و سنرجع إلى هذا البحث عند الكلام حول الخاتميه.

۵. أُمّيّه حامل الرساله

إنّ صحائف تاريخ حامل الرساله أوضح دليل على أنّه لم يدخل مدرسه، و لم يحضر على أحد للدراسه و تعلّم الكتاب، و قد صرّح بذلك القرآن بقوله:

«وَ مٰا كُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتٰابٍ وَ لاٰ تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذاً لاَرْتٰابَ الْمُبْطِلُونَ». (۱)

كيف و قد عاش و تربّى فى بلد كان أهله محرومين من فنون العلم و الحضاره آنذاك و لذلك وصفهم القرآن ب«الأميين»، فبالرغم من مغالطه قساوسه الغرب و المستغربه و تشبثاتهم بمراسيل عن مجاهيل، و انتحالات الملاحده فى هذا الأمر، فإنّ أُمّيّه النبىّ صلى الله عليه و آله و قومه تموج بالشواهد الواضحه من الكتاب و التاريخ و الحديث. (۲)

نعم لمّا أحسّ فصحاء العرب و بلغاؤهم بالعجز عن معارضه القرآن

۱- ۱) . العنكبوت: ۴۸.

۲- ۲) . راجع فى ذلک: مفاهيم القرآن: ۳ / ۳۲۱ -۳۲۷.

و أنّه ليس من سنخ كلام البشر، اتّهموه بأنّه أساطير الأوّلين تملى عليه بكره و أصيلًا يمليها عليه بشر (١) و يردّه تعالى بقوله:

«لِسَانُ الَّذِی يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِیٌّ وَ هٰذَا لِسَانٌ عَرَبِیٌّ مُبِينٌ» (٢).

فمن لاحظ ذاك المعهد البسيط يذعن بأنّ من الممتنع أن يخرج منه شخصيه فذَّه كشخصيّه النبیّ صلى الله عليه و آله و كتاب مثل كتابه إلّا أن يكون له صله بقدره عظيمه مهيمنه على الكون، كما أنّه لو قارن القرآن فيما يبيّنه فی مجال المعارف و يقصّه من قصص الأنبياء الإلهيّين بالعهدين، يتجلّى له أنّ القرآن لم يتأثّر فی ذلك بالعهدين، بل و يتّضح له أنّ ما فی العهدين ليس وحياً إلهياً و إنّما هی من منشئات الأحبار و الرهبان خلطوا عملًا صالحاً و آخر سيّئاً فموّهوا الكتب السماويه بخرافاتهم. (٣)

و فی ذلك يقول العلّامه الطباطبائی قدس سره :

إنّ من قرأ العهدين و تأمّل ما فيهما ثمّ رجع إلى ما قصّه القرآن من تواريخ الأنبياء السالفين و أُممهم رأى أنّ التاريخ غير التاريخ

١- ١) . يقول سبحانه: «وَ قَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِیَ تُمْلَىٰ عَلَيْهِ بُكْرَةً وَ أَصِيلًا» (الفرقان: ٥). و يقول: «وَ لَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ» (النحل: ١٠٣) و قالوا فيه وجوهاً فعن ابن عباس: قالت قريش إنّما يعلّمه بلعام ، و كان قيناً بمكه رومياً نصرانياً، و قال الضحاك: أراد به سلمان الفارسی، قالوا: إنّه يتعلّم القصص منه، و قيل غير ذلك. راجع: مجمع البيان: ٣ / ٣٨۶. و الكشّاف: ٣ / ٢١٨.

٢- ٢) . النحل: ١٠٣.

٣- ٣) . للوقوف على نماذج من هذه الخرافات و الأباطيل فی بيان قصص الأنبياء، راجع: الإلهيات: ٢ / ٣۶١ - ٣٧۶.

و القصّه غير القصّه، ففيهما عثرات و خطايا لأنبياء اللّه الصالحين تنبو الفطره و تنفر من أن تنسبها إلى المتعارف من صلحاء الناس و عقلائهم، و القرآن يبرّئهم منها. (۱)

ص: ۳۰۹

۱- ۱) . الميزان: ج ۱، ص ۶۴.

الفصل الثالث:الخاتميه فی ضوء العقل و الوحی

اشاره

اتّفقت الأُمّه الإسلامیه علی أنّ نبیّها محمّداً صلی الله علیه و آله خاتم النبیّین، و شریعته خاتمه الشرائع، و کتابه خاتم الکتب السماویه، و یدلّ علی ذلک نصوص من الکتاب و السنّه نشیر إلیها، ثمّ نجیب عن أسئله حول الخاتمیه.

نصّ القرآن الکریم علی أنّه خاتم النبیین بقوله: «مٰا کٰانَ مُحَمَّدٌ أَبٰا أَحَدٍ مِنْ رِجٰالِکُمْ وَ لٰکِنْ رَسُولَ اللّٰهِ وَ خٰاتَمَ النَّبِیِّینَ» (۱).

و الختم هو بلوغ آخر الشیء ، یقال: ختمت العمل و ختم القارئ السوره، و الختم و هو الطبع علی الشیء فذلک من هذا الباب أیضاً، لأنّ الطبع علی الشیء لا یکون إلّا بعد بلوغ آخره. (۲) ثمّ إنّ ختم باب النبوّه یستلزم ختم باب الرساله، و ذلک لأنّ الرساله هی إبلاغ ما تحمّله الرسول عن طریق الوحی، فإذا انقطع الوحی و الاتصال بالمبدإ الأعلی فلا یبقی للرساله موضوع. و هناک آیات أخری تدلّ علی خاتمیه الرساله المحمّدیه تصریحاً أو تلویحاً یطول المقام بذکرها.

۱- ۱) . الأحزاب: ۴۰.

۲- ۲) . معجم المقاییس فی اللّغه: کلمه ختم.

و ممّـا ينصّ على الخـاتميه من الأحـاديث، حـديث المنزله المتّفق عليه بين الأـمه فقـد نزّل النبيّ صـلى الله عليه و آله نفسه مكان موسـى، و نزّل عليّـاً عليه السـلام مكان هارون، و قال مخاطباً عليّاً عليه السـلام : «أنت منّى بمنزله هارون من موسـى إلّا أنّه لا نبيّ بعدى». (۱)

و دلاله الحديث على الخاتميه واضـحه، كدلالته على خلافه على عليه السلام للنبى صلى الله عليه و آله بعد رحلته كما سيوافيك بيانه فى باب الإمامه.

و قال على عليه السلام : «أرسله على حين فتره من الرسل، و تنازع من الألسن، فقفّى به الرسل و ختم به الوحى». (۲)

إلى غير ذلک من النصوص المتضافره فى ذلک. (۳)

شبهه واهيه

أُورد على الخـاتميه شـبهات واهيه غنيه عن الإجـابه يقف عليها كلّ من له إلمام بالكتاب و السـنّه و الأدب العربى، و لأجل إراءه وهن هذه الشـبهات (۴) نـأتى بمـا تعـدّ من أقواهـا، ثمّ نرجع إلى البحث حـول سؤال مهمّ حول الخـاتميه، و هى قـابله للبحث و النقاش، أمّا الشبهه فهى:

۱- ۱) . أخرجه البخـارى فى صـحيحه: ۳ / ۵۸؛ و مسـلم فى صـحيحه: ۲ / ۳۲۳؛ و ابن مـاجه فى سـننه: ۱ / ۲۸؛ و الحـاكم فى مستدركه: ۳ / ۱۰۹؛ و أحمد بن حنبل فى مسنده: ۱ / ۳۳۱ و ج ۲ / ۳۶۹، ۴۳۷. و أمّا الإماميّه فقد أصفقوا على نقله فى مجامعهم الحديثيه.

۲- ۲) . نهج البلاغه: الخطبه ۱۳۳.

۳- ۳) . راجع فى ذلک: مفاهيم القرآن: ۳ / ۱۴۸ - ۱۷۹.

۴- ۴) . للوقوف عليها و على أجوبتها، لاحظ: المصدر السابق: ۱۸۵ - ۲۱۶.

كيف يدّعى المسلمون انغلاق باب النبوّه و الرساله، مع أنّ صريح كتابهم ناصّ بانفتاح بابهما إلى يوم القيامه حيث يقول:

«يَا بَنِى آدَمَ إِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِى فَمَنِ اتَّقَى وَ أَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُونَ » (۱).

و الجواب: أنّ الآيه تحكى خطاباً خاطب سبحانه به بنى آدم فى بدء الخلقه، و فى الظرف الّذى هبط فيه آدم إلى الأرض، فالخطاب ليس من الخطابات المنشأه فى عصر الرّساله حتى ينافى ختمها، بل حكايه للخطاب الصادر بعد هبوط أبينا آدم إلى الأرض، و الشاهد على ذلك أمران:

الأوّل: سياق الآيات المتقدّمه على هذه الآيه.

الثانى: قوله سبحانه فى موضع آخر: «قَالَ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعاً بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّى هُدىً فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَاىَ فَلَا يَضِلُّ وَ لَا يَشْقَى» (۲).

فقوله: «فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّى هُدىً» . يتّحد مضموناً مع قوله: «إِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِى».

الخاتميه و خلود التشريع الإسلامى

اشاره

إنّ هاهنا سؤالاً يجب علينا الإجابه عنه، و هو أنّ توسّع الحضاره يلزم المجتمع بتنظيم قوانين جديده تفوق ما كان يحتاج إليها فيما مضى، و بما أنّ

۱- ۱) . الأعراف: ۳۵.

۲- ۲) . طه: ۱۲۳.

الحضاره و الحاجات فی حال تزاید و تکامل، فکیف تعالج القوانین المحدوده الوارده فی الکتاب و السنّه، الحاجات المستحدثه غیر المحدوده؟

و الجواب: أنّ خلود التشریع الإسلامی و غناه عن کلّ تشریع مبنیّ علی أُمور تالیه:

۱. حجیّه العقل فی مجالات خاصّه

اعترف القرآن و السنّه بحجیّه العقل فی مجالات خاصّه، ممّا یرجع إلیه القضاء فیها، و قد بیّن مواضع ذلک فی کتب أُصول الفقه، فهناک موارد من الأحکام العقلیه الکاشفه عن أحکام شرعیه، کاستقلال العقل بقبح العقاب بلا بیان، الملازم لعدم ثبوت الحرمه و الوجوب إلّا بالبیان، و استقلاله بلزوم الاجتناب عن أطراف العلم الإجمالی فی الشبهات التحریمیه، و لزوم الموافقه القطعیه فی الشبهات الوجوبیه، و استقلاله بإطاعه الأوامر الظاهریه.

و من مصادیق هذا الأصل قاعده الأهمّ و المهمّ.

توضیح ذلک: یستفاد من القرآن الکریم بجلاء أنّ الأحکام الشرعیه تابعه للمصالح و المفاسد، و بما أنّ للمصالح و المفاسد درجات و مراتب، عقد الفقهاء باباً لتزاحم الأحکام و تصادمها، فیقدّمون الأهم علی المهمّ، و الأکثر مصلحه علی الأقلّ منه، و قد أعان فتح هذا الباب علی حلّ کثیر من المشاکل الاجتماعیه الّتی ربّما یتوهّم الجاهل أنّها تعرقل خُطی المسلمین فی معترک الحیاه.

ص: ۳۱۴

و بما أنّ هذا البحث، يرجع إلى علم أَصول الفقه نقتصر على هذا القدر، و نختم الكلام بحديث عن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام و هو يخاطب تلميذه هشام بن الحكم بقوله: «إنّ للّه على الناس حجّتين: حجَّه ظاهره، و حجَّه باطنه. فأمّا الظاهره فالرسل و الأنبياء و الأئمّه، و أمّا الباطنه فالعقول». (۱)

۲. تشريع الاجتهاد

إنّ من مواهب اللّه تعالى العظيمه على الأُمه الإسلاميه، تشريع الاجتهاد، و قد كان الاجتهاد مفتوحاً بصورته البسيطه بين الصحابه و التابعين، كما أنّه لم يزل مفتوحاً بين أصحاب الائمّه الطاهرين عليهم السلام .

و قد جنت بعض الحكومات فى المجتمعات الإسلاميه حيث أقفلت باب الاجتهاد فى أواسط القرن السابع و حرمت الأُمه الإسلاميّه من هذه الموهبه العظيمه، يقول المقريزى:

استمرّت ولايه القضاه الأربعه من سنه ۶۶۵، حتّى لم يبق فى مجموع أمصار الإسلام مذهب يعرف من مذاهب الإسلام، غير هذه الأربعه و عودى من تمذهب بغيرها و أنكر عليه، و لم يولَّ قاض، و لا قبلت شهاده أحد ما لم يكن مقلِّداً لأحد هذه المذاهب... (۲)

ص: ۳۱۵

۱- ۱) . الكافى: ۱ / ۱۶.

۲- ۲) . الخطط المقريزيه: ۲ / ۳۴۴.

و من بوادر الخير أن وقف غير واحد من أهل النظر من علماء أهل السنّه وقفه موضوعيه، و أحسُّوا بلزوم فتح هذا الباب بعد غلقه قروناً. (۱)

۳. صلاحيات الحاكم الإسلامى و شئونه

من الأسباب الباعثه على كون التشريع الإسلامى صالحاً لحلّ المشاكل أنّه منح للحاكم الإسلامى كافَّه الصلاحيات المؤدِّيه إلى حقّ التصرّف المطلق فى كلّ ما يراه ذا صلاحيه للأمَّه، و يتمتّع بمثل ما يتمتّع به النبىّ صلى الله عليه و آله و الإمام المعصوم عليه السلام من النفوذ المطلق، إلّا ما يُعدّ من خصائصهما.

قال المحقّق النائينى قدس سره :

فوّض إلى الحاكم الإسلامى وضع ما يراه لازماً من المقرّرات، لمصلحه الجماعه و سدّ حاجاتها فى إطار القوانين الإسلاميه. (۲)

و هناك كلمه قيّمه للإمام الخمينى قدس سره نأتى بنصّها:

إنّ الحاكم الإسلامى إذا نجح فى تأسيس حكومه إسلاميه فى قطر من أقطار الإسلام، أو فى مناطقه كلِّها، و توفّرت فيه الشرائط و الصلاحيات اللازمه، و أخصّ بالذكر: العلم الوسيع، و العدل، يجب على المسلمين إطاعته، و له من الحقوق

ص: ۳۱۶

۱- ۱) . لاحظ: تاريخ حصر الاجتهاد، للعلّامه الطهرانى، و دائره المعارف لفريد وجدى، ماده «جهد» و «ذهب».

۲- ۲) . تنبيه الأمه و تنزيه الملّه: ۹۷.

و المناصب و الولايه، ما للنبىّ الأكرم صلى الله عليه و آله من إعداد القوّات العسكريه، و دعمها بالتجنيد، و تعيين الولاه و أخذ الضرائب، و صرفها فى محالّها، إلى غير ذلك....

و ليس معنى ذلك أنّ الفقهاء و الحكّام الإسلاميين، مثل النبىّ صلى الله عليه و آله و الأئمه عليهم السلام فى جميع الشئون و المقامات، حتّى الفضائل النفسانيه، و الدرجات المعنويه، فإنّ ذلك رأى تافه لا يركن إليه، إذ أنّ البحث إنّما هو فى الوظائف المحوّله إلى الحاكم الإسلامى، و الموضوعه على عاتقه، لا فى المقامات المعنويه و الفضائل النفسانيه، فإنّهم -صلوات اللّه عليهم -فى هذا المضمار فى درجه لا يدرك شأوهم و لا يشقّ لهم غبار حسب روائع نصوصهم و كلماتهم. (١)

۴. الأحكام الّتى لها دور التحديد

من الأسباب الموجبه لانطباق التشريع القرآنى على جميع الحضارات، تشريعه لقوانين خاصّه، لها دور التحديد و الرقابه بالنسبه إلى عامّه تشريعاته، فهذه القوانين الحاكمه، تعطى لهذا الدين مرونه يماشى بها كلّ الأجيال و القرون.

يقول سبحانه: «وَ مٰا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (٢).

ص: ٣١٧

١- ١) . ولايه الفقيه: ۶٣ - ۶۶.

٢- ٢) . الحج: ٧٨.

و يقول سبحانه: «فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بٰاغٍ وَ لاٰ عٰادٍ فَلاٰ إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللّٰهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (۱).

و يقول سبحانه: «إِلاّٰ مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ». (۲)

و يقول سبحانه: «إِلاّٰ مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمٰانِ» (۳).

و ما ورد حول النهى عن الضرر من الآيات، كلّها تحدّد التشريعات القرآنيه بحدود الحرج و العسر و الضرر، فلولا ـ هذه التحديدات الحاكمه لما كانت الشريعه الإسلاميه مماشيه لجميع الحضارات البشريه.

۵. الاعتدال فى التشريع

من الأسباب الموجبه لصلاح الإسلام للبقاء و الخلود كون تشريعاته مبتنيه على أساس الاعتدال موافقه للفطره الإنسانيه، فأخذت من الدنيا ما هو لصالح العباد، و من الآخره مثله، فكما ندب إلى العباده، ندب إلى طلب الرزق أيضاً، بل ندب إلى ترويح النفس، و التخليه بينها و بين لذّاتها بوجه مشروع.

و قال الإمام على عليه السلام : «للمؤمن ثلاث ساعات: ساعه يناجى ربّه، وساعه يرمُّ فيها معاشه، وساعه يخلّى بين نفسه و لذاتها». (۴)

۱- ۱) . البقره: ۱۷۳.

۲- ۲) . الأنعام: ۱۱۹.

۳- ۳) . النحل: ۱۰۶.

۴- ۴) . نهج البلاغه: باب الحكم، رقم ۳۹۰.

الباب السابع:فی الإمامه و الخلافه

اشاره

و فیه ثمانیه فصول:

۱. لما ذا نبحث عن الإمامه؟

۲. حقیقه الإمامه عند الشیعه و أهل السنّه؛

۳. طرق إثبات الإمامه عند أهل السنّه؛

۴. أدلّه وجوب تنصیب الإمام عند الشیعه؛

۵. وجوب العصمه فی الإمام؛

۶. النصوص الدینیه و تنصیب علی۷ للامامه؛

۷. السنّه النبویه و الأئمّه الاثنا عشر؛

۸. الإمام الثانی عشر فی الکتاب و السنّه.

ص :۳۱۹

الفصل الأوّل:لما ذا نبحث عن الإمامه؟

إنّ أوّل خلاف عظيم نجم بين المسلمين بعد ارتحال الرسول الأكرم صلى الله عليه و آله هو الاختلاف فى مسأله الإمامه و الخلافه، و صارت الأُمه بذلك فرقتين، فرقه تشايع عليّاً عليه السلام و فرقه تشايع غيره من الخلفاء، و البحث حول كيفيه وقوع هذا الاختلاف و علله خارج عمّا نحن بصدده هنا، لأنّه بحث تاريخى على كاهل علم الملل و النحل، و المقصود بالبحث فى هذا المجال هو تحليل حقيقه الإمامه و شروطها عند الشيعه و أهل السنّه، على ضوء العقل و الوحى و الواقعيات التاريخيه.

قد يقال: إنّ البحث عن صيغه الخلافه بعد النبىّ الأكرم صلى الله عليه و آله يرجع لُبّه إلى أمر تاريخى قد مضى زمنه، و هو أنّ الخليفه بعد النبىّ هل هو الإمام أمير المؤمنين عليه السلام أو أبو بكر، و ما ذا يفيد المؤمنين البحث حول هذا الأمر الّذى لا يرجع إليهم بشىء فى حياتهم الحاضره، أو ليس من الحرىّ ترك هذا البحث حفظا للوحده؟

و الجواب أنّه لا شكّ أنّ من واجب المسلم الحرّ السعى وراء الوحده، و لكن ليس معنى ذلك ترك البحث رأساً، فإنّه إذا كان البحث نزيهاً موضوعياً

يكون مؤثّراً فى توحيد الصفوف و تقريب الخطى، إذ عندئذٍ تتعرّف كلّ طائفه على ما لدى الأخرى من العقائد و الأصول، و بالتالى تكون الطائفتان متقاربتين، و هذا بخلاف ما إذا تركنا البحث مخافه الفرقه فإنّه يثير سوء الظن من كلّ طائفه بالنسبه إلى أختها فى مجال العقائد فربّما تتصوّرها طائفه أجنبيه عن الإسلام، هذا أوّلاً.

و ثانياً: أنّ لمسأله الخلافه بعد النبىّ صلى الله عليه و آله بُعدين: أحدهما تاريخى مضى عصره، و الآخر بُعد دينى باق أثره إلى يومنا هذا، و سيبقى بعد ذلك، و هو أنّه إذا دلّت الأدلّه على تنصيب على عليه السلام على الولايه و الخلافه بالمعنى الّذى تتبنّاه الإماميه يكون الإمام وراء كونه زعيماً فى ذلك العصر، مرجعاً فى رفع المشاكل الّتى خلّفتها رحله النبىّ صلى الله عليه و آله ، كما سيوافيك بيانها، فيجب على المسلمين الرجوع إليه فى تفسير القرآن و تبيينه، و فى مجال الموضوعات المستجده الّتى لم يرد فيها النصّ فى الكتاب و السنّه، فليس البحث متلخّصاً فى البعد السياسى حتى نشطب عليه بدعوى أنّه مضى ما مضى، بل له مجال أو مجالات باقيه.

و لو كان البحث بعنوان الإمامه و الخلافه مثيراً للخلاف و لكن للبحث صوره أُخرى نزيه عنه، و هو البحث عن المرجع العلمى للمسلمين بعد رحله النبىّ الأكرم صلى الله عليه و آله فى مسائلهم و مشاكلهم العلميه، و هل قام النبىّ الأكرم صلى الله عليه و آله بنصب شخص أو طائفه على ذلك المقام أو لا؟ و البحث بهذه الصوره لا يثير شيئاً.

و الشيعه تدّعى أنّ السنّه النبويّه أكّدت على مرجعيه أهل البيت عليهم السلام فى

العقائد و المسائل الدينيه، وراء الزعامه السياسيه المحدَّده بوقت خاصّ و من أوضحها حديث الثقلين المتواتر عند الفريقين و لا يشكّ فى صحّته إلّا الجاهل به أو المعاند، فقد روى بطرق كثيره عن نيّف و عشرين صحابياً. (۱)

روى أصحاب الصحاح و المسانيد عن النبيّ الأكرم صلى الله عليه و آله أنّه قال:

«يا أيّها الناس إنّى تركت فيكم ما إن أخذتم به لن تضلّوا، كتاب اللّه و عترتى أهل بيتى».

و قال فى موضع آخر:

«إنّى تركت فيكم ما إن تمسّكتم به لن تضلّوا، كتاب اللّه حبل ممدود من السّماء إلى الأرض، و عترتى أهل بيتى، و لن يفترقا حتّى يردا علىّ الحوض، فانظروا كيف تخلّفونى فيهما».

و غير ذلك من النصوص المتقاربه.

إنّ الإمعان فى الحديث يعرب عن عصمه العتره الطاهره، حيث قورنت بالقرآن الكريم و أنّهما لا يفترقان، و من المعلوم أنّ القرآن الكريم كتاب لا يأتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه، فكيف يمكن أن يكون قرناء القرآن و أعداله خاطئين فيما يحكمون، أو يقولون و يحدِّثون.

۱- ۱) . و كفى فى ذلك أنّ دار التقريب بين المذاهب الإسلاميه قامت بنشر رساله جمعت فيها مصادر الحديث، و نذكر من طرقه الكثيره ما يلى، صحيح مسلم: ۷ / ۱۲۲؛ سنن الترمذى: ۲ / ۳۰۷، مسند أحمد: ۳ / ۱۷، ۲۶، ۵۹؛ ج ۴، ص ۳۶۶ و ۳۷۱؛ ج ۵، ص ۱۸۲؛ ۱۸۹. و قد قام المحدّث الكبير السيد حامد حسين الهندى قدس سره فى كتابه «العبقات» بجمع طرق الحديث و نقل كلمات الأعاظم حوله، و نشره فى سته أجزاء.

أضف إلی ذلک أنّ الحدیث، یعدّ المتمسّک بالعتره غیر ضالٍّ، فلو کانوا غیر معصومین من الخلاف و الخطأ فکیف لا یضلَّ المتمسک بهم؟

کما أنّه یدلُّ علی أنّ الاهتداء بالکتاب و الوقوف علی معارفه و أسراره یحتاج إلی معلّم خبیر لا یخطأ فی فهم حقائقه و تبیین معارفه، و لیس ذلک إلّا من جعلهم النبیّ صلی الله علیه و آله قرناء الکتاب إلی یوم القیامه و هم العتره الطاهره، و قد شبَّههم فی حدیث آخر بسفینه نوح فی أنّ من لجأ إلیهم فی الدین و أخذ أُصوله و فروعه عنهم نجا من عذاب النار، و من تخلَّف عنهم کمن تخلّف یوم الطوفان عن سفینه نوح و أدرکه الغرق. (۱)

ص: ۳۲۴

۱- ۱) . روی المحدثون عن النبیّ صلی الله علیه و آله أنّه قال، «إنّما مثل أهل بیتی فی أمّتی کمثل سفینه نوح، من رکبها نجا، و من تخلّف عنها غرق» مستدرک الحاکم: ۲ / ۱۵۱؛ الخصائص الکبری للسیوطی: ۲ / ۲۶۶. و للحدیث طرق و مسانید کثیره من أراد الوقوف علیها، فعلیه بتعالیق إحقاق الحق: ۹ / ۲۷۰ - ۲۹۳.

الفصل الثانی:حقیقه الإمامه عند الشیعه و أهل السنّه

اشاره

الإمام فی اللّغه هو الّذی یؤتمّ به إنساناً کان أو کتاباً أو غیر ذلک، محقّاً کان أو مبطلاً و جمعه أئمّه. (۱) و قوله تعالی:

«یَوْمَ نَدْعُوا کُلَّ أُناسٍ بِإِمامِهِمْ» أی بالّذی یقتدون به، و قیل بکتابهم. (۲)

و عرّف المتکلّمون الإمامه بوجوه:

۱. الإمامه رئاسه عامّه فی أُمور الدین و الدنیا؛

۲. الإمامه خلافه الرسول فی إقامه الدین، بحیث یجب اتّباعه علی کافّه الأمّه؛ (۳)

۳. الإمامه خلافه عن صاحب الشرع فی حراسه الدین و سیاسه الدنیا؛ (۴)

ص :۳۲۵

۱- ۱) . أصله أَءْمِمه وزان أمثله فادغمت المیم فی المیم بعد نقل حرکتها إلی الهمزه و بعض النّحاه یبدّلها یاء للتخفیف.

۲- ۲) . راجع: المفردات للراغب، کتاب الألف، ماده أُمّ.

۳- ۳) . هذان التعریفان ذکرهما عضد الدین الإیجی فی کتاب المواقف. انظر: شرح المواقف: ۸ / ۳۴۵.

۴- ۴) . اختاره ابن خلدون فی المقدمه: ۱۹۱.

۴. الإمامه رئاسه عامّه دينيه مشتمله على ترغيب عموم الناس فى حفظ مصالحهم الدينيه و الدنياويه، و زجرهم عمّا يضرّهم بحسبها. (۱)

و اتّفقت كلمه أهل السنّه، أو أكثرهم، على أنّ الإمامه من فروع الدين.

قال الغزالى: «اعلم أنّ النظر فى الإمامه ليس من فنّ المعقولات، بل من الفقهيّات». (۲)

و قال الآمدى: «و اعلم أنّ الكلام فى الإمامه ليس من أصول الديانات». (۳)

و قال الإيجى: «و مباحثها عندنا من الفروع، و إنّما ذكرناها فى علم الكلام تأسّياً بمن قبلنا». (۴)

و قال ابن خلدون: «و قصارى أمر الإمامه إنّها قضيه مصلحيه إجماعيه و لا تلحق بالعقائد». (۵)

و قال التفتازانى: «لا نزاع فى أن مباحث الإمامه بعلم الفروع أليق...». (۶)

و أمّا الشيعه الإماميه، فينظرون إلى الإمامه كمسأله أصوليه كلاميّه، وزانها وزان النبوّه، سوى تلقّى الوحى التشريعى و الإتيان بالشريعه، فإنّها

۱- ۱) . اختاره المحقق الطوسى فى قواعد العقائد: ۱۰۸.

۲- ۲) . الاقتصاد فى الاعتقاد: ۲۳۴.

۳- ۳) . غايه المرام فى علم الكلام: ۳۶۳.

۴- ۴) . شرح المواقف: ۸ / ۳۴۴.

۵- ۵) . مقدمه ابن خلدون: ۴۶۵.

۶- ۶) . شرح المقاصد: ۵ / ۲۳۲.

مختومه بارتحال النبیّ الأکرم صلی الله علیه و آله ، فمسأله الإمامه تکون من المسائل الجذریه الأصلیّه. (۱)

مؤهّلات الإمام و صفاته

اختلفت کلمات أهل السنّه فی ما یشترط فی الإمام من الصفات، فمنهم (۲) من قال إنّها أربع، هی: العلم، و العداله، و المعرفه بوجوه السّیاسه و حسن التدبیر، و أن یکون نسبه من قریش، و زاد بعضهم (۳) علیها سلامه الحواسّ و الأعضاء و الشجاعه، و بعض آخر (۴) البلوغ و الرجولیه، قال الإیجی:

الجمهور علی أنّ أهل الإمامه: مجتهد فی الأُصول و الفروع لیقوم بأُمور الدین، ذو رأی لیقوم بأمور الملک، شجاع لیقوی علی الذبّ عن الحوزه، و قیل: لا یشترط هذه الصفات، لأنّها لا توجد، فیکون اشتراطها عبثاً أو تکلیفاً بما لا یطاق و مستلزماً للمفاسد الّتی یمکن دفعها بنصب فاقدها، نعم یجب أن یکون عدلاً لئلّا یجور، عاقلاً لیصلح للتصرّفات، بالغاً لقصور عقل

ص: ۳۲۷

۱- ۱) . أقول: الفارق بین المسأله الکلامیّه و الفقهیّه هو موضوعها، فموضوع المسأله الکلامیه هو وجود اللّه تعالی أو صفاته و أفعاله، و موضوع المسأله الفقهیه هو أفعال المکلفین من البشر، و نصب الإمام عند الإمامیه فعل اللّه تعالی، و أما عند أهل السنّه فتعیین الإمام وظیفه المسلمین.

۲- ۲) . هو أبو منصور البغدادی (المتوفّی ۴۲۹ ه) فی أُصول الدین: ۲۷۷.

۳- ۳) . هو أبو الحسن البغدادی (المتوفّی ۴۵۰ ه) فی الأحکام السلطانیه: ۶.

۴- ۴) . هو ابن حزم الأندلسی (المتوفّی ۴۵۶ ه) فی الفصل: ۴ / ۱۸۶.

الصبی، ذکراً إذ النساء ناقصات عقل و دین، حُرّاً لئلّا یشغله خدمه السیّد و لئلّا یحتقر فیعصی. (۱)

یلاحظ علی هذه الشروط

أوّلاً: أنّ اختلافهم فی عددها ناش من افتقادهم لنصٍّ شرعی فی مجال الإمامه، و إنّما الموجود عندهم نصوص کلّیه لا تتکفّل بتعیین هذه الشروط، و المصدر لها عندهم هو الاستحسان و الاعتبارات العقلائیه فی ذلک، و هذا ممّا یقضی منه العجب، فکیف ترک النبیّ صلی الله علیه و آله بیان هذا الأمر المهمّ شرطاً و صفه، مع أنّه بیّن أبسط الأشیاء و أدناها من المکروهات و المستحبات؟!

و ثانیاً: أنّ اعتبار العداله لا ینسجم مع ما ذهبوا إلیه من أنّ الإمام لا ینخلع بفسقه و ظلمه، قال الباقلانی:

لا ینخلع الإمام بفسقه و ظلمه بغصب الأموال و تضییع الحقوق و تعطیل الحدود، و لا یجب الخروج علیه، بل یجب وعظه و تخویفه و ترک طاعته فی شیء ممّا یدعو إلیه من معاصی اللّه. (۲)

و ثالثاً: أنّ التاریخ الإسلامی یشهد بأنّ الخلفاء بعد علی علیه السلام کانوا یفقدون أکثر هذه الصلاحیات و مع ذلک مارسوا الخلافه.

۱- ۱) . شرح المواقف: ۸ / ۳۴۹ - ۳۵۰.

۲- ۲) . التمهید: ۱۸۱. راجع فی ذلک أیضاً: شرح العقیده الطحاویه: ۳۷۹؛ و شرح العقائد النسفیه: ۱۸۵.

و أمّا الشیعه الإمامیه فبما أنّهم ینظرون إلی الإمامه بأنّها استمرار لوظائف الرساله -کما تقدّم -یعتبرون فی الإمام توفّر صلاحیات عالیه لا- ینالها الفرد إلّا إذا وقع تحت عنایه إلهیّه خاصّه، فهو یخلف النبیّ صلی الله علیه و آله فی العلم و العصمه و القیاده الحکمیه و غیر ذلک من الشئون، قال المحقّق البحرانی:

إنّا لمّا بیّنّا أنّه یجب أن یکون الإمام معصوماً وجب أن یکون مستجمعاً لأصول الکمالات النفسانیه، و هی العلم و العفّه و الشجاعه و العداله... و یجب أن یکون أفضل الأُمه فی کلّ ما یعدّ کمالاً نفسانیاً، لأنّه مقدَّم علیهم، و المقدَّم یجب أن یکون أفضل، لأنّ تقدیم الناقص علی من هو أکمل منه قبیح عقلاً، و یجب أن یکون متبرئاً من جمیع العیوب المنفِّره فی خلقته من الأمراض کالجذام و البرص و نحوهما، و فی نسبه و أصله کالزنا و الدناءه، لأنّ الطهاره من ذلک تجری مجری الألطاف المقرِّبه للخلق إلی قبول قوله و تمکّنه، فیجب کونه کذلک. (۱)

۱- ۱) . قواعد المرام: ۱۷۹ - ۱۸۰.

الفصل الثالث:طرق إثبات الإمامه عند أهل السنّه

اشاره

الطريق لإثبات الإمامه عند الشيعه الإماميه منحصره فى النصّ من النبىّ صلى الله عليه و آله و الإمام السابق، و سيوافيك الكلام فيه فى الفصل القادم.

و أمّا عند أهل السنّه فلا ينحصر بذلك، بل يثبت أيضاً ببيعه أهل الحلّ و العقد، قال الإيجى:

المقصد الثالث فيما تثبت به الإمامه، و إنّها تثبت بالنصّ من الرسول و من الإمام السابق بالإجماع و تثبت ببيعه أهل الحلّ و العقد خلافاً للشيعه، لنا ثبوت إمامه أبى بكر بالبيعه. (۱)

ثمّ إنّهم اختلفوا فى عدد من تنعقد به الإمامه على أقوال، قال الماوردى (المتوفّى ۴۵۰ ه):

اختلف العلماء فى عدد من تنعقد به الإمامه منهم على مذاهب شتّى: فقالت طائفه: لا تنعقد إلّا بجمهور أهل الحلّ و العقد من كلّ بلد ليكون الرضا به عامّاً، و التسليم لإمامته إجماعاً، و هذا

۱- ۱) . شرح المواقف: ۸ / ۳۵۱.

مذهب مدفوع ببیعه أبی بکر علی الخلافه باختیار من حضرها، و لم ینتظر ببیعته قدوم غائب عنها.

و قالت طائفه أُخری: أقلّ ما تنعقد به منهم الإمامه خمسه یجتمعون علی عقدها أو یعقدها أحدهم برضا الأربعه، استدلالاً بأمرین:

أحدهما: أنّ بیعه أبی بکر انعقدت بخمسه اجتمعوا علیها ثمَّ تابعهم الناس فیها، و هم: عمر بن الخطاب، و أبو عبیده بن الجراح، و أسید بن خضیر، و بشر بن سعد، و سالم مولی أبی حذیفه.

و الثانی: أنّ عمر جعل الشوری فی ستّه لیعقد لأحدهم برضا الخمسه، و هذا قول أکثر الفقهاء، و المتکلّمین من أهل البصره.

و قال آخرون من علماء الکوفه: تنعقد بثلاثه یتولّاها أحدهم برضا الاثنین لیکونوا حاکماً و شاهدین، کما یصحّ عقد النکاح بولی و شاهدین.

و قالت طائفه أخری: تنعقد بواحد، لأنّ العباس قال لعلی: امدد یدک أبایعک، فیقول الناس عمّ رسول اللّه صلی الله علیه و آله بایع ابن عمّه فلا یختلف علیک اثنان، و لأنّه حکم و حکم واحد نافذ». (۱)

۱- ۱) . الأحکام السلطانیه: ۶ - ۷.

یلاحظ علی هذه الأقوال و النظریات

أوّلاً: أنّ موقف أصحابها موقف من اعتقد بصحّه خلافه الخلفاء، فاستدلّ به علی ما یرتئیه من الرأی، و هذا، استدلال علی المدّعی بنفسها، و هو دور واضح.

و ثانیاً: أنّ هذا الاختلاف الفاحش فی کیفیه عقد الإمامه، یعرب عن بطلان نفس الأصل، لأنّه إذا کانت الإمامه مفوَّضه إلی الأُمّه، کان علی النبیّ صلی الله علیه و آله بیان تفاصیلها و طریق انعقادها، و لیس عقد الإمام لرجل أقلّ من عقد النکاح بین الزوجین الّذی اهتمّ القرآن و السنّه ببیانه و تحدیده، و العجب أنّ عقد الإمامه الّذی تتوقّف علیه حیاه الأُمّه، لم یطرح فی النصوص -علی زعم القوم -و لم یتبیّن حدوده و شرائطه.

و العجب من هؤلاء الأعلام کیف سکتوا عن الاعتراضات الهائله الّتی توجّهت من نفس الصحابه من الأنصار و المهاجرین علی خلافه الخلفاء الّذین تمَّت بیعتهم ببیعه الخمسه فی السقیفه، أو بیعه أبی بکر لعمر، أو بشوری الستّه، فإنّ من کان ملِمّاً بالتاریخ، یری کیف کانت عقیره کثیر من الصحابه مرتفعه بالاعتراض، حتی أنّ الزبیر وقف فی السقیفه أمام المبایعین و قد اخترط سیفه و هو یقول:

«لا أغمده حتی یبایع علیّ، فقال عمر: علیکم الکلب فأخذ سیفه من یده، و ضرب به الحجر و کسر». (1)

١- ١) . الإمامه و السیاسه: ١ / ١١.

هل الشورى أساس الحكم و الخلافه؟

قد حاول المتجدّدون من متكلّمی أهل السنّه، صبَّ صيغه الحكومه الإسلاميه على أساس المشوره بجعله بمنزله الاستفتاء الشعبى و استدلّوا على ذلك بآيتين:

الآيه الأُولى: قوله سبحانه: «وَ شاوِرْهُمْ فِی الْأَمْرِ فَإِذا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللّهِ» (۱).

فاللّه سبحانه أمر نبيّه بالمشاوره تعليماً للأُمّه حتى يشاوروا فی مهامّ الأُمور و منها الخلافه.

يلاحظ عليه: أوّلاً- أنّ الخطاب فی الآيه متوجّه إلى الحاكم الّذی استقرّت حكومته، فيأمره سبحانه أن ينتفع من آراء رعيته، فأقصى ما يمكن التجاوز به عن الآيه هو أنّ من وظائف كلّ الحكام التشاور مع الأُمّه، و أمّا أنّ الخلافه بنفس الشورى، فلا يمكن الاستدلال عليه بها.

و ثانياً: أنّ المتبادر من الآيه هو أنّ التشاور لا- يوجب حكماً للحاكم، و لا يلزمه بشىء، بل هو يقلّب وجوه الرأی و يستعرض الأفكار المختلفه، ثمّ يأخذ بما هو المفيد فی نظره، حيث قال تعالى: «فَإِذا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللّهِ».

۱- ۱) . آل عمران: ۱۵۹.

كلّ ذلك يعرب عن أنّ الآيه ترجع إلى غير مسأله الخلافه و الحكومه، و لأجل ذلك لم نر أحداً من الحاضرين فى السقيفه احتجّ بهذه الآيه.

الآيه الثانيه: قوله سبحانه:

«وَ الَّذِينَ اسْتَجابُوا لِرَبِّهِمْ وَ أَقامُوا الصَّلاهَ وَ أَمْرُهُمْ شُورى بَيْنَهُمْ وَ مِمّا رَزَقْناهُمْ يُنْفِقُونَ» (١).

ببيان أنّ كلمه «أمر» أضيفت إلى ضمير «هم» و هو يفيد العموم لكلّ أمر و منه الخلافه، فيعود معنى الآيه: إنّ شأن المؤمنين فى كلّ مورد شورى بينهم.

يلاحظ عليه: أنّ الآيه حثّت على الشورى فيما يمت إلى شئون المؤمنين بصله، لا فيما هو خارج عن حوزه أمورهم، و كون تعيين الإمام داخلًا فى أُمورهم فهو أوّل الكلام، إذ لا ندرى -على الفرض -هل هو من شئونهم أو من شئون اللّه سبحانه؟ و لا ندرى، هل هى إمره و ولايه إلهيّه تتمّ بنصبه سبحانه و تعيينه، أو إمره و ولايه شعبيّه يجوز للناس التدخّل فيها؟

فإن قلت: لو لم تكن الشورى أساس الحكم، فلما ذا استدلّ بها الإمام على عليه السلام على المخالف، و قال مخاطباً لمعاويه: «إنّه بايعنى القوم الّذين بايعوا أبا بكر و عمر و عثمان على ما بايعوهم عليه»؟ (٢)

قلت: الاستدلال بالشورى كان من باب الجدل حيث بدأ رسالته بقوله:

١- ١) . الشورى: ٣٨.

٢- ٢) . نهج البلاغه: الرسائل، الرقم ۶.

«أمّا بعد، فإنّ بيعتى بالمدينه لزمتك و أنت بالشام، لأنّه بايعنى الّذين بايعوا أبا بكر و عمر...».

ثمّ ختمها بقوله: «فادخل فيما دخل فيه المسلمون». (۱)

فالابتداء بالكلام بخلافه الشيخين يعرب عن أنّه فى مقام إلزام معاويه الّذى يعتبر البيعه وجهاً شرعياً للخلافه، و لو لا ذلك لما كان وجه لذكر خلافه الشيخين، بل لاستدلّ بنفس الشورى. و لو كان الإمام علىّ عليه السلام يرى أنّ الشورى أساس و مصدر شرعى للخلافه لم يطعن فى خلافه الخلفاء الثلاثه قبله و كلماته عليه السلام فى الخطبه الشقشقيّه و غيرها تدلّ على أنّ خلافتهم لم تكن مشروعه. و أنّه عليه السلام إنّما لم يقم بالمعارضه أو وافقهم فى شئون الحكومه فى الجمله قياماً بمصالح الإسلام و المسلمين.

تصوّر النبىّ الأكرم للقياده بعده

إنّ الكلمات المأثوره عن الرسول الأكرم صلى الله عليه و آله ، تدلّ على أنّه صلى الله عليه و آله كان يعتبر أمر القياده بعده مسأله إلهيّه و حقّاً خاصّاً للّه جلّ جلاله، فإنّه صلى الله عليه و آله لمّا دعا بنى عامر إلى الإسلام و قد جاءوا فى موسم الحج إلى مكّه، قال رئيسهم: أ رأيت أنّ نحن بايعناك على أمرك، ثمّ أظهرك اللّه على من خالفك، أ يكون لنا الأمر من بعدك؟

---

۱ - ۱) . لاحظ: وقعه صفّين لنصر بن مزاحم (المتوفّى ۲۱۲ ه): ۲۹، و قد حذف الرضى فى نهج البلاغه من الرساله ما لا يهمّه، فإنّ عنايته كانت بالبلاغه فحسب.

فأجابه صلى الله عليه و آله بقوله: «الأمر إلى اللّه يضعه حيث يشاء». (١)

فلو كـان أمر الخلافه بيـد الأُمه لكان عليه صـلى الله عليه و آله أن يقول الأمر إلى الأُمّه، أو إلى أهل الحلّ و العقـد، أو ما يشابه ذلك، فتفويض أمر الخلافه إلى اللّه سبحانه ظاهر فى كونها كالنبوّه يضعها سبحانه حيث يشاء، قال تعالى: «اللّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسالَتَهُ» (٢) فاللسان فى موردين واحد.

أضف إلى ذلـك أنّ هنـاك نصوصـاً تشـير إلى ما فى مرتكز العقل، من أنّ ترك الأُمّه بلا قائـد و إمام قبيـح على من بيـده زمام الأمر، هذه عائشه تقول لعبد اللّه بن عمر: «يا بُنىّ أبلغ عمر سلامى و قل له، لا تدع أُمّه محمّد بلا راع». (٣)

و إنّما قالت ذلك عند ما اغتيل عمر و أحسّ بالموت، و أرسل ابنه إلى عائشه ليستأذن منها أن يدفن فى بيتها مع رسول اللّه صلى الله عليه و آله و مع أبى بكر.

و هذا عبد اللّه بن عمر يقول لأبيه: «إنّى سمعت الناس يقولون مقاله، فآليت أن أقولها لك، و زعموا أنّك غير مستخلف، و أنّه لو كان لك راعى إبل أو غنم ثمّ جاءك و تركها، لرأيت أن قد ضيّع، فرعايه الناس أشدّ». (۴)

و بـذلك اسـتصوب معاويه أخـذه البيعه من الناس لابنه يزيد و قال: «إنّى كرهت أن أدع أمّه محمّد بعدى كالضأن لا راعى لها». (۵)

١- ١) . السيره النبويه لابن هشام: ٢ / ۴٢۴.

٢- ٢) . الأنعام: ١٢۴.

٣- ٣) . الإمامه و السياسه: ١ / ٣٢.

۴- ۴) . حليه الأولياء: ١ / ۴۴.

۵- ۵) . الإمامه و السياسه: ١ / ١۶٨.

فإذا كان ترک الأمّه بلا راع، أمراً غیر صحیح فی منطق العقل، فکیف یجوز لهؤلاء أن ینسبوا إلی النبیّ صلی الله علیه و آله أنّه ترک الأُمه بلا راع؟! فکأنَّ هؤلاء کانوا أعطف علی الأُمّه من النبیّ الأکرم صلی الله علیه و آله ، إنّ هذا ممّا یقضی منه العجب.

ص :۳۳۸

الفصل الرابع:أدله وجوب النصّ فی الإمامه عند الشیعه الإمامیه

اشاره

إنّ الإمامه عند الشیعه تختلف فی حقیقتها عما لدی أهل السنّه، فهی إمره إلهیه و استمرار لوظائف النبوّه کلّها سوی تحمّل الوحی الإلهی، و مقتضی هذا اتّصاف الإمام بالشروط المشترطه فی النبیّ، سوی کونه طرفاً للوحی التشریعی، و بناءً علی هذا ینحصر طریق ثبوت الإمامه بتنصیص من اللّه و تنصیب من النبیّ صلی الله علیه و آله أو الإمام السابق، و إلیک فیما یلی براهین هذا الأصل:

أ) الفراغات الهائله بعد النبیّ صلی الله علیه و آله فی مجالات أربعه

إنّ النبیّ صلی الله علیه و آله لم تکن مسئولیّاته و أعماله مقتصره علی تلقّی الوحی الإلهی و تبلیغه إلی الناس، بل کان یقوم بالأُمور التالیه أیضاً:

۱. یفسّر الکتاب العزیز و یشرح مقاصده و یکشف أسراره، یقول سبحانه:

«وَ أَنْزَلْنا إِلَيْکَ الذِّکْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنّاسِ ما نُزِّلَ إِلَيْهِمْ»؛ (۱)

۲. يحکم بين الناس فيما يحدث بينهم من الاختلافات و المنازعات. قال سبحانه: «إِنّا أَنْزَلْنا إِلَيْکَ الْکِتابَ بِالْحَقِّ لِتَحْکُمَ بَيْنَ النّاسِ بِما أَراکَ اللّهُ وَ لا تَکُنْ لِلْخائِنِينَ خَصِيماً»؛ (۲)

۳. يبيّن أحکام الموضوعات الّتی کانت تحدث فی زمن دعوته؛

۴. يدفع الشبهات و يجيب عن التساؤلات العويصه المريبه الّتی کان يثيرها أعداء الإسلام من يهود و نصاری؛

۵. يصون الدّين من التحريف و الدسّ و يراقب ما أخذه عنه المسلمون من أصول و فروع حتی لا تزلّ فيه أقدامهم.

هذه هی الأُمور الّتی مارسها النبیّ الأکرم صلی الله عليه و آله أيّام حياته، و من المعلوم أنّ رحلته تخلّف فراغاً هائلاً فی هذه المجالات الخمسه، فيکون التشريع الإسلامی حينئذٍ أمام محتملات ثلاثه:

الأوّل: أن لا يبدی الشارع اهتماماً بسدِّ هذه الفراغات الهائله الّتی ستحدث بعد الرسول. و هذا الاحتمال ساقط جدّاً، لا يحتاج إلی البحث، فإنّه لا ينسجم مع غرض البعثه، فإنّ فی ترک هذه الفراغات ضياعاً للدّين و الشريعه.

الثانی: أن تکون الأُمه قد بلغت بفضل جهود صاحب الدعوه فی

۱- ۱) . النحل: ۴۴.

۲- ۲) . النساء: ۱۰۵.

إعدادها حدّاً تقدر معه بنفسها على سدِّ ذلک الفراغ، غیر أنّ التاریخ و المحاسبات الاجتماعیه یبطلان هذا الاحتمال و یثبتان أنّه لم یقدر للأمّه بلوغ تلک الذروه لتقوم بسدّ هذه الثغرات الّتی خلّفها غیاب النبیّ الأکرم، لا فی جانب التفسیر و لا فی جانب فصل الخصومات، و لا فی جانب ردّ التشکیکات و دفع الشبهات، و لا فی جانب صیانه الدّین عن الانحراف.

أمّا فی جانب التفسیر، فیکفی وجود الاختلاف الفاحش فی تفسیر آیات الذکر الحکیم حتّی فیما یرجع إلی عمل المسلمین یوماً و لیله.

و أمّا فی جانب القضاء فی الاختلافات و المنازعات فیشهد بذلک عجز الخلفاء و الصحابه عن ذلک فی کثیر من الموارد، سوی الإمام علی علیه السلام حیث کان مدینه علم النبیّ صلی الله علیه و آله و أقضاهم بنصّ خاتم الرساله صلی الله علیه و آله .

و أمّا فی مجال الأحکام، فیکفی فی ذلک الوقوف علی أنّ بیان الأحکام الدینیه حصل تدریجاً علی ما تقتضیه الحوادث و الحاجات الاجتماعیه فی عهد الرسول صلی الله علیه و آله ، و من المعلوم أنّ هذا النمط کان مستمرّاً بعد الرسول، غیر أنّ ما ورثه المسلمون منه صلی الله علیه و آله لم یکن کافیاً للإجابه عن ذلک، أمّا الآیات القرآنیه فی مجال الأحکام فهی لا تتجاوز ثلاثمائه آیه، و أمّا الأحادیث فی هذا المجال، فالّذی ورثته الأمّه لا تتجاوز خمسمائه حدیث، و هذا القدر لا یفی بالإجابه علی جمیع الموضوعات المستجدّه.

و لا نعنی من ذلک أنّ الشریعه الإسلامیه ناقصه فی إیفاء أغراضها التشریعیه و شمول المواضیع المستجدّه، بل المقصود أنّ النبیّ صلی الله علیه و آله کان

یراعی فی إبلاغ الحکم حاجه الناس و مقتضیات الظروف الزمنیه، فلا بدّ فی إیفاء غرض التشریع علی وجه یشمل المواضیع المستجدّه و المسائل المستحدثه أن یستودع أحکام الشریعه من یخلفه و یقوم مقامه.

و أمّا فی مجال ردّ الشبهات و التشکیکات و إجابه التساؤلات، فقد حصل فراغ هائل بعد رحله النبیّ من هذه الناحیه، فجاءت الیهود و النصاری تتری، یطرحون الأسئله، حول أُصول الإسلام و فروعه، و لم یکن فی وسع الخلفاء آنذاک الإجابه الصحیحه عنها، کما یشهد بذلک التاریخ الموجود بأیدینا.

و أمّا فی جانب صیانه المسلمین عن التفرقه، و الدّین عن الانحراف، فقد کانت الأُمّه الإسلامیه فی أشدّ الحاجه إلی من یصون دینها عن التحریف و أبناءها عن الاختلاف، فإنّ التاریخ یشهد علی دخول جماعات عدیده من أحبار الیهود و رهبان النصاری و مؤبدی المجوس بین المسلمین، فراحوا یدسّون الأحادیث الإسرائیلیه و الأساطیر النصرانیه و الخرافات المجوسیه بینهم، و یکفی فی ذلک أن یذکر الإنسان ما کابده البخاری من مشاقّ و أسفار فی مختلف أقطار الدوله الإسلامیه، و ما رواه بعد ذلک، فإنّه ألفی الأحادیث المتداوله بین المحدّثین فی الأقطار الإسلامیه، تربو علی ستمائه ألف حدیث، لم یصحّ لدیه منها أکثر من أربعه آلاف، و کذلک کان شأن سائر الّذین جمعوا الأحادیث و کثیر من هذه الأحادیث الّتی صحّت عندهم کانت موضع نقد و تمحیص عند غیرهم. (۱)

۱- ۱) . لاحظ: حیاه محمّد، لمحمّد حسین هیکل: ۴۹ - ۵۰.

هـذا البحث الضـافى يثبت حقيقه ناصعه، و هى عـدم تمكّن الأـمّه، مع مـا لهـا من الفضـل، من القيام بسـدِّ الفراغات الهائله الّتى خلّفتها رحله النبىّ الأكرم صلى الله عليه و آله و يبطل بذلك الاحتمال الثانى تجاه التشريع الإسلامى بعد عصر الرساله.

الاحتمـال الثـالث: أن يسـتودع صاحب الـدعوه، كلّ ما تلقّاه من المعارف و الأحكام بالوحى، و كلّ ما سـتحتاج إليه الأُمّه بعـده، شخصـيّه مثاليه، لها كفاءه تقبُّل هذه المعارف و الأحكام و تحمّلها، فتقوم هى بسدّ هذا الفراغ بعد رحلته صـلى الله عليه و آله . و بعد بطلان الاحتمالين الأوّلين لا مناص من تعيُّن هذا الاحتمال، فإنّ وجود إنسان مثالى كالنبىّ فى المؤهّلات، عارف بالشـريعه و معارف الـدين، ضـمان لتكامل المجتمع، و خطوه ضـروريه فى سبيل ارتقائه الروحى و المعنوى، فهل يسوغ على اللّه سـبحانه أن يهمل هذا الأمر الضرورى فى حياه الإنسان الدينيه؟

إن اللّه سـبحانه جهّز الإنسـان بـأجهزه ضـروريه فيمـا يحتـاج إليها فى حياته الـدنيويه الماديّه، و مع ذلك كيف يعقل إهمال هـذا العنصـر الرئيسـى فى حياته المعنويه و الدينيه؟! و ما أجمل ما قاله أئمّه أهل البيت فى فلسـفه وجود هذا الخلف و مدى تأثيره فى تكامل الأُمّه.

قـال الإمـام على عليه السـلام : «اللّهمّ بلى لاـ تخلو الأـرض من قـائم للّه بحجّه، إمّا ظاهراً مشـهوراً، و إمّا خائفاً مغموراً، لئلاّ تبطل حجج اللّه و بيّناته». (۱)

۱- ۱) . نهج البلاغه: قسم الحكم، الرقم ۱۴۷.

و قـال الإمام الصادق علیه السـلام : «إنّ الأرض لا تخلو إلّا و فیها إمام، کیما إن زاد المؤمنون شـیئاً ردَّهم، و إذا نقصوا شـیئاً أتمّه لهم». (۱)

هـذه المأثورات من أئمّه أهل البیت علیهم السـلام تعرب عن أنّ الغرض الداعی إلی بعثه النبیّ، داع إلی وجود إمام یخلف النبی فی عامّه سماته، سوی ما دلّ القرآن علی انحصاره به ککونه نبیّاً رسولاً و صاحب شریعه.

ب) الأُمّه الإسلامیه و مثلث الخطر الدّاهم

إنّ الدوله الإسلامیه الّتی أسّسها النبیّ الأکرم صلی الله علیه و آله کانت محاصره حال وفاه النبیّ من جهتی الشمال و الشرق بأکبر إمبراطوریتین عرفهمـا تاریـخ تلـک الفتره، و کانتـا علی جانب کبیر من القوّه و البأس، و هما: الروم و إیران، و یکفی فی خطوره إمبراطوریه إیران إنّه کتب ملکهـا إلی عامله بالیمن -بعـد ما وصـلت إلیه رساله النبیّ تـدعوه إلی الإسـلام، و مزَّقها -: «ابعث إلی هـذا الرجل بالحجاز، رجلین من عنـدک، جلدین، فلیأتیانی به» (۲). و کفی فی خطوره موقف الإمبراطوریه الرومانیه، إنّه وقعت اشتباکات عدیده بینها و بین المسلمین فی السنّه الثامنه للهجره، منها سریّه موته الّتی قتل فیها قاده الجیش الإسلامی، و هم: جعفر بن أبی طـالب، و زیـد ابن حـارثه، و عبـد اللّه بن رواحه، و رجع الجیش الإسـلامی من تلک الواقعه منهزما، و لأجل ذلک توجّه الرسول الأکرم صلی الله علیه و آله بنفسه علی رأس الجیش الإسلامی إلی تبوک فی السنّه

۱- ۱) . الکافی: ۱ / ۱۷۸، الحدیث ۲.

۲- ۲) . الکامل فی التاریخ: ۱۴۵/۲.

التاسعه لمقابله الجيوش البيزنطيه و لكنّه لم يلق أحداً، فأقام فى تبوك أيّاماً ثمّ رجع إلى المدينه، و لم يكتف بهذا بل جهّز جيشاً فى أُخريات أيّامه بقياده أسامه بن زيد لمواجهه جيوش الروم، هذا من الخارج.

و أمّا من الداخل، فقد كان الإسلام و المسلمون يعانون من وطأه مؤامرات المنافقين الّذين كانوا يشكّلون جبهه عدوانيه داخليه، أشبه بما يسمّى بالطابور الخامس، فهؤلاء أسلموا بألسنتهم دون قلوبهم، و كانوا يتحيّنون الفرص لإضعاف الدوله الإسلاميه بإثاره الفتن الداخليه، و لقد انبرى القرآن الكريم لفضح المنافقين و التشهير بخططهم ضد الدين و النبىّ فى العديد من السور القرآنيه و قد نزلت فى حقّهم سوره خاصّه.

إنّ اهتمام القرآن بالتعرّض للمنافقين المعاصرين للنبىّ صلى الله عليه و آله ، المتواجدين بين الصحابه أدلّ دليل على أنّهم كانوا قوه كبيره و يشكّلون جماعه وافره و يلعبون دوراً خبيثاً فى إفساح المجال لأعداء الإسلام، بحيث لو لا قياده النبىّ الحكيمه لقضوا على كيان الدين، و يكفى فى ذلك قوله سبحانه:

«لَقَدِ ابْتَغَوُا الْفِتْنَهَ مِنْ قَبْلُ وَ قَلَّبُوا لَکَ الْأُمُورَ حَتّٰى جٰاءَ الْحَقُّ وَ ظَهَرَ أَمْرُ اللّٰهِ وَ هُمْ کٰارِهُونَ » (١).

و قد كان محتملاً و مترقّباً أن يتّحد هذا المثلث الخطير لاكتساح الإسلام و اجتثاث جذوره بعد وفاه النبىّ، فمع هذا الخطر المحيق الداهم، ما

ص: ٣۴۵

١- ١) . التوبه: ۴٨.

هی وظیفه القائد الحکیم الّذی أرسی قواعد دینه علی تضحیات عظیمه؟ فهل المصلحه کانت تقتضی تنصیب قائد حکیم عارف بأحکام القیاده و وظائفها حتی یجتمع المسلمون تحت رایته و یکونوا صفّاً واحداً فی مقابل ذاک الخطر، أو أنّ المصلحه العامّه تقتضی تفویض الأمر إلی الأُمّه حتی یختاروا لأنفسهم أمیراً، مع ما یحکیه التاریخ لنا من سیطره الروح الحزبیّه علی المسلمین آنذاک؟ و یکفی شاهداً علی ذلک ما وقع من المشاجرات بین المهاجرین و الأنصار یوم السقیفه. (۱)

إنّ القائد الحکیم هو من یعتنی بالأوضاع الاجتماعیه لأُمّته، و یلاحظ الظروف المحیطه بها، و یرسم علی ضوئها ما یراه صالحاً لمستقبلها، و قد عرفت أنّ مقتضی هذه الظروف هو تعیین القائد و المدبّر، لا دفع الأمر إلی الأُمّه. و إلی ما ذکرنا ینظر قول الشیخ الرئیس ابن سینا فی حقّ الإمام:

«و الاستخلاف بالنصّ أصوب، فإنّ ذلک لا یؤدّی إلی التشعّب و التشاغب و الاختلاف». (۲)

ج) نصب الإمام لطف إلهی

هذا حاصل ما سلکناه فی بیان وجوب تنصیب الخلیفه و الإمام للأُمّه الإسلامیه من جانب النبیّ الأکرم صلی الله علیه و آله علی ضوء العقل الفطری و دراسه التاریخ الإسلامی و شئون الرساله النبویّه و مسئولیاتها الخطیره، و هذا

۱- ۱) . راجع: السیره النبویه: ۲ / ۶۵۹ - ۶۶۰.

۲- ۲) . الشفاء الإلهیات، المقاله العاشره، الفصل الخامس: ۵۶۴.

المسلک یقرب ممّا سلکه مشایخنا الإمامیّه فی هذا المجال من الاستناد بقاعده اللطف، و فی ذلک یقول السیّد المرتضی:

و الّذی یدلّ علی ما ادّعیناه إنّ کلّ عاقل عرف العاده و خالط الناس، یعلم ضروره أنّ وجود الرئیس المصیب النافذ الأمر، السدید التدبیر ترتفع عنده التظالم و التقاسم و التباغی أو معظمه ، أو یکون الناس إلی ارتفاعه أقرب، و إن فقد من هذه صفته یقع عنده کلّ ما أشرنا إلیه من الفساد أو یکون الناس إلی وقوعه أقرب، فالرئاسه علی ما بیّنّاه لطف فی فعل الواجب و الامتناع من القبیح، فیجب أن لا یخلّی اللّه تعالی المکلّفین منها، و دلیل وجوب الالطاف یتناولها. (۱)

هذا الاستدلال کما تری مؤلّف من مقدمتین:

الأولی: إنّ نصب الإمام لطف من اللّه علی العباد.

الثانیه: إنّ اللطف واجب علی اللّه لما تقتضیه حکمته تعالی.

أمّا المقدمه الأولی، فلأنّ اللطف هو ما یقرّب المکلّفین إلی الطاعه و یبعّدهم عن المعصیه و لو بالإعداد، و بالضروره أنّ نصب الإمام کذلک لما به من بیان المعارف و الأحکام الإلهیّه و حفظ الشریعه من الزیاده و النقصان و تنفیذ الأحکام و رفع الظلم و الفساد و نحوها.

و أمّا المقدّمه الثانیه، فلأنّ ترک هذا اللطف من اللّه سبحانه إخلال بغرضه

۱- ۱) . الذخیره فی علم الکلام: ۴۱۰.

و مطلوبه و هو طاعه العباد له و ترک معصیته فیجب علی اللّه نصبه لئلاـ یخلّ بغرضه، و لا ینافی اللطف فی نصبه سلب العباد سلطانه أو غیبته، لأنّ اللّه سبحانه قد لطف بهم بنصب المُعَـدّ لهم، و هم فوَّتوا أثر اللطف علی أنفسهم. و إلی هذا أشار المحقّق الطوسی بقوله:

الإمام لطف فیجب نصبه علی اللّه تعالی تحصیلاً للغرض... و وجوده لطف و تصرّفه لطف آخر و عدمه منّا. (۱)

و أوضحه العلاّمه الحلّی، بقوله:

لطف الإمامه یتمّ بأمور: منها ما یجب علی اللّه تعالی و هو خلق الإمام و تمکینه بالتصرّف و العلم و النص علیه باسمه و نسبه، و هـذا قد فعله اللّه تعالی، و منها ما یجب علی الإمام و هو تحمّله للإمامه و قبوله لها و هـذا قد فعله الإمام، و منها ما یجب علی الرعیه و هو مساعدته و النصره له و قبول أوامره و امتثال قوله، و هـذا لم یفعله الرعیه، فکان منع اللطف الکامل منهم لا من اللّه تعالی و لا من الإمام. (۲)

مناظره هشام بن الحکم مع عمرو بن عبید

ناظر هشام بن الحکم -و هو من أبرز أصحاب الإمام الصادق علیه السلام فی علم الکلام -مع عمرو بن عبید -و هو من مشایخ المعتزله -فی مسأله

۱- ۱) . کشف المراد، المقصد الخامس: ۲۸۴.

۲- ۲) . المصدر السابق: ۲۸۵ - ۲۸۶.

الإمامه و صارت النتيجه إفحام هشام لعمرو عند جمع من تلامذته، و إليک ما رواه الکلینی فی ذلک:

علی بن إبراهیم، عن أبیه، عن الحسن بن إبراهیم، عن یونس بن یعقوب، قال: کان عند أبی عبد اللّه علیه السلام جماعه من أصحابه، منهم:

حمران بن أعین، و محمّد بن النعمان، و هشام بن سالم، و الطیّار، و جماعه فیهم هشام بن الحکم و هو شاب، فقال أبو عبد اللّه علیه السلام :

«یا هشام أ لا تخبرنی کیف صنعت بعمرو بن عبید؟ و کیف سألته؟».

فقال هشام: یا بن رسول اللّه إنّی أُجلُّک و استحییک و لا یعمل لسانی بین یدیک.

فقال أبو عبد اللّه علیه السلام : «إذا أمرتکم بشیء فافعلوا».

قال هشام: بلغنی ما کان فیه عمرو بن عبید و جلوسه فی مسجد البصره، فعظم ذلک علیّ، فخرجت إلیه و دخلت البصره یوم الجمعه، فأتیت مسجد البصره، فإذا أنا بحلقه کبیره فیها عمرو بن عبید و علیه شمله سوداء، متّزر بها من صوف، و شمله مرتدیاً بها و الناس یسألونه، فاستفرجت الناس، فأفرجوا لی، ثمّ قعدت فی آخر القوم علی رکبَتَیَّ، ثمّ قلت: أیّها العالم: إنّی رجل غریب تأذن لی فی مسأله؟

فقال لی: نعم.

فقلت له: أ لک عین؟ فقال: یا بُنیّ أیّ شیء هذا من السؤال و شیء تراه کیف تسأل عنه؟

فقلت: هكذا مسألتی. فقال: يا بنیَّ سَل و إن كانت مسألتک حمقاً.

قلت: أجِبْنی فيها. قال لی: سَل.

قلت: أ لک عين؟ قال: نعم، قلت: فما تصنع بها؟ قال: أری بها الألوان و الأشخاص.

قلت: فلک أنف؟ قال: نعم، قلت: فما تصنع به؟ قال: أشمّ به الرائحه.

قلت: أ لک فم؟ قال: نعم، قلت: فما تصنع به؟ قال: أذوق به الطعم.

قلت : فلک أُذن؟ قال: نعم، قلت: فما تصنع بها؟ قال: أسمع بها الصوت.

قلت: أ لک قلب؟ قال: نعم، قلت: فما تصنع به؟ قال: أُميِّز به كلّ ما ورد علی هذه الجوارح و الحواس.

قلت: أو ليس فی هذه الجوارح غنی عن القلب؟ فقال: لا، قلت: و كيف ذلک و هی صحيحه سليمه؟

قال: يا بنی: إنّ الجوارح إذا شكّت فی شیء شمَّته أو رأته أو ذاقته أو سمعته، ردَّته إلی القلب فيستيقن اليقين و يبطل الشكّ.

فقلت له: فإنّما أقام اللّه القلب لشکّ الجوارح؟ قال: نعم.

قلت: لا بدّ من القلب و إلّا لم تستيقن الجوارح؟ قال: نعم.

فقلت له: يا أبا مروان فاللّه تبارک و تعالی لم يترک جوارحک حتی جعل لها إماماً يصحّح لها الصحيح و يتيقّن به ما شکّ فيه، و يترک هذا الخلق

كلّهم فى حيرتهم و شكّهم و اختلافهم، لا يقيم لهم إماماً يردون إليه شكّهم و حيرتهم، و يقيم لك إماماً لجوارحک ترد إليه حيرتک و شکّک؟

فسكت و لم يقل لى شيئاً... ثمّ ضمّنى إليه و أقعدنى فى مجلسه، و ما زال عن مجلسه و ما نطق حتى قمت.

فضحك أبو عبد اللّه عليه السلام و قال: يا هشام من علّمک هذا؟

قلت: شيء أخذته منک و ألّفته.

قال عليه السلام : هذا و اللّه مكتوب فى صحف إبراهيم و موسى. (۱)

و لعلّ قوله عليه السلام : هذا و اللّه مكتوب الخ، إشاره إلى أنّ مسأله نصب الخليفه و الإمام الّتى يحكم بها العقل الصريح، كانت من سنن الأنبياء و المرسلين، و إنّما ذكر إبراهيم و موسى لما كان لهما من المكانه الخاصّه فى هذا المجال، و لذلک أيضاً ذكر القرآن ما استدعياه من اللّه سبحانه فى أمر الإمامه و الوزاره (۲) و يدلّ على ذلک أيضاً ما روى عن رسول اللّه صلى الله عليه و آله أنّه قال:

«كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء كلّما هلک نبى خلفه نبىّ، و إنّه لا نبىّ بعدى، و سيكون بعدى خلفاء يكثرون». (۳)

و ظاهر الحديث أنّ استخلاف الخلفاء فى الأُمّه الإسلاميه، كاستخلاف الأنبياء فى الأُمم السالفه، و من المعلوم أنّ الاستخلاف كان هناک بالتنصيص.

۱- ۱) . الكافى: ج ۱، كتاب الحجّه، باب الاضطرار الى الحجّه، الحديث ۳.

۲- ۲) . لاحظ: البقره: ۱۲۴، و طه: ۳۰.

۳- ۳) . جامع الأُصول لابن أثير الجزرى، ۴۴۳ الفصل الثانى.

الفصل الخامس:وجوب العصمه فی الإمام

اشاره

اتّفق أهل السنّه علی أنّ العصمه لیست من شرائط الإمام أخذاً بمبادئهم حیث إنّ الخلفاء بعد رسول اللّه صلی الله علیه و آله لم یکونوا بمعصومین، قال التفتازانی:

و احتجّ أصحابنا علی عدم وجوب العصمه بالإجماع علی إمامه أبی بکر و عمر و عثمان، مع الإجماع علی أنّهم لم تجب عصمتهم...

و حاصل هذا دعوی الإجماع علی عدم اشتراط العصمه فی الإمام. (۱)

و أمّا الشیعه الإمامیه فقد اتّفقت کلمتهم علی هذا الشرط، قال الشیخ المفید: «اتّفقت الإمامیه علی أنّ إمام الدین لا یکون إلّا معصوماً من الخلاف للّه تعالی». (۲)

و قال «أقول: إنّ الأئمّه القائمین مقام الأنبیاء فی تنفیذ الأحکام و إقامه الحدود و حفظ الشرائع و تأدیب الأنام، معصومون کعصمه الأنبیاء». (۳)

۱- ۱) . شرح المقاصد: ۵ / ۲۴۹.

۲- ۲) . أوائل المقالات: ۴۷، الطبعه الثانیه.

۳- ۳) . نفس المصدر: ۷۴.

ثمّ إنّهم استدلّوا علی وجوب العصمه بوجوه، نکتفی ببعضها:

۱. الإمام حافظ للشریعه کالنبیّ صلی الله علیه و آله

یجب أن یکون الإمام مصوناً عن الخطأ فی العلم و العمل لکی تحفظ الشریعه به و یکون هادیاً للناس إلی مرضاه اللّه سبحانه، و إلیه أشار العلاّمه الحلّی بقوله:

ذهبت الإمامیه إلی أنّ الأئمّه کالأنبیاء فی وجوب عصمتهم عن جمیع القبائح و الفواحش من الصغر إلی الموت عمداً و سهواً، لأنّهم حفظه الشرع و القوّامون به، حالهم فی ذلک کحال النبیّ صلی الله علیه و آله ». (۱)

و ناقش فیه التفتازانی بقوله: «إنّ نصب الإمام إلی العباد الّذین لا طریق لهم إلی معرفه عصمته بخلاف النبیّ». (۲)

و الجواب عنه ظاهر بما تقدّم من بطلان القول بأنّ نصب الإمام مفوّض إلی العباد، و لنا أن نعکس و نقول: وجوب عصمه الإمام ممّا یحکم به العقل الصریح بالتأمّل فی حقیقه الإمامه و الغرض منها، و حیث إنّ الناس لا طریق لهم إلی معرفه عصمه الإمام کما اعترف به الخصم، فلا یکون نصبه مفوّضاً إلیهم.

۱- ۱) . دلائل الصدق: ۲ / ۷.

۲- ۲) . شرح المقاصد: ۵ / ۲۴۸.

۲. آیه ابتلاء إبراهیم علیه السلام

قال سبحانه: «وَ إِذِ ابْتَلىٰ إِبْرٰاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمٰاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قٰالَ إِنِّى جٰاعِلُكَ لِلنّٰاسِ إِمٰاماً قٰالَ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِى قٰالَ لاٰ يَنٰالُ عَهْدِى الظّٰالِمِينَ» (۱).

الاستدلال بالآیه علی المقصود رهن بیان أمرین:

الأوّل: ما هو المقصود من الإمامه الّتی أنعم اللّه سبحانه بها علی نبیّه الخلیل علیه السلام ؟

الثانی: ما هو المراد من الظالمین؟

أما الأوّل: فقال بعضهم: إنّ المراد من الإمامه، هی النبوّه و الرساله، و یردّه إنّ إبراهیم کان نبیّاً قبل تنصیبه إماماً، و ذلک لأنّه طلب الإمامه لذریّته، فکان له عند ذلک ولد أو أولاد، و لا أقلّ من کون الولد و الذریّه مرجوّا له. مع أنّ القرآن یحکی أنّ إبراهیم علیه السلام تعجّب من بشاره الملائکه إیّاه بالولد: «قٰالَ أَ بَشَّرْتُمُونِى عَلىٰ أَنْ مَسَّنِيَ الْكِبَرُ فَبِمَ تُبَشِّرُونَ» (۲) فإبراهیم کان نبیاً و رسولاً و لم یکن له ولدٌ و ذریّه حتی مسّه الکبر، ثمّ رزق ولداً فی أوان الکبر بنصّ القرآن الکریم، حیث قال: «الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِى وَهَبَ لِى عَلَى الْكِبَرِ إِسْمٰاعِيلَ وَ إِسْحٰاقَ» (۳) فطلب الإمامه لذریّته. و علی ذلک یجب أن تکون الإمامه الموهوبه للخلیل غیر النبوّه، و الظاهر أنّ المراد منها هی القیاده الإلهیه

ص: ۳۵۵

۱- (۱) . البقره: ۱۲۴.

۲- (۲) . الحجر: ۵۴.

۳- (۳) . إبراهیم: ۳۹.

للمجتمع، مضافاً إلى تحمّل الوحی و إبلاغه، فإنّ هناک مقامات ثلاثه:

١. مقام النبوّه، و هو منصب تحمّل الوحی.

٢. مقام الرساله، و هو منصب إبلاغه إلی الناس.

٣. مقام الإمامه، و هو منصب القیاده و تنفیذ الشریعه فی المجتمع بقوّه و قدره.

و الإمامه الّتی یتبنّاها المسلمون بعد رحله النبیّ الأکرم صلی الله علیه و آله ، تتّحد واقعیتها مع هذه الإمامه.

و أمّا الثانی: أعنی المراد من الظّالمین، فالظلم فی اللغه هو وضع الشیء فی غیر موضعه و مجاوزه الحدّ الّذی عیّنه الشّرع، و المعصیه من وضع الشیء (العمل) فی غیر موضعه، فالمعصیه من مصادیق الظلم، قال سبحانه:

«وَ مَنْ یَتَعَدَّ حُدُودَ اللّهِ فَأُولئِکَ هُمُ الظّالِمُونَ» (١).

ثمّ إنّ الظاهر من صیغه الجمع المحلّی باللام، إنّ الظلم بکلّ ألوانه و صوره مانع عن نیل هذا المنصب الإلهی، و تکون النتیجه ممنوعیّه کلّ فرد من أفراد الظَّلَمه عن الارتقاء إلی منصب الإمامه، سواء أ کان ظالماً فی فتره من عمره ثمّ تاب و صار غیر ظالم، أو بقی علی ظلمه، فالظالم عند ما یرتکب الظلم یشمله قوله سبحانه: «لا یَنالُ عَهْدِی الظّالِمِینَ» فصلاحیته بعد ارتفاع الظلم یحتاج إلی دلیل.

١- ١) . البقره: ٢٢٩.

و علی ذلک فکلّ من ارتکب ظلماً و تجاوز حدّاً فی یوم من أیّام عمره، أو عبد صنماً، و بالجمله ارتکب ما هو حرام، فضلاً عمّا هو کفر، لیس له أهلیّه منصب الإمامه، و لازم ذلک کون الإمام طاهراً من الذنوب من لدن وضع علیه قلم التکلیف، إلی آخر حیاته، و هذا ما یرتئیه الإمامیه فی عصمه الإمام.

و ممّا یؤکّد ما ذکرناه أنّ الناس بالنسبه إلی الظلم علی أقسام أربعه:

۱. من کان طیله عمره ظالماً.

۲. من کان طاهراً و نقیّاً فی جمیع فترات عمره.

۳. من کان ظالماً فی بدایه عمره، و تائباً فی آخره.

۴. عکس الثالث.

و حاشی إبراهیم علیه السلام أن یسأل الإمامه للقسم الأوّل و الرابع من ذریّته، و قد نصَّ سبحانه علی أنّه لا ینال عهده الظالم، و هو لا ینطبق إلّا علی القسم الثالث، فإذا خرج هذا القسم بقی القسم الثانی و هو المطلوب. (۱)

۳. آیه إطاعه أولی الأمر

قال سبحانه: «أَطِيعُوا اللّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِی الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (۲)

إنّه تعالی أمر بطاعه أُولی الأمر علی وجه الإطلاق، و لم یقیّده بشیء

۱- ۱) . انظر: المیزان فی تفسیر القرآن: ۱ / ۲۷۴.

۲- ۲) . النساء: ۵۹.

و من البـديهى أنّه سبحانه لاـ يرضـى لعباده الكفر و العصـيان و لو كان على سبيل الإطاعه عن شـخص آخر، و عليه تكون طاعه أولى الأمر فيما إذا أمروا بالعصيان محرّماً.

فمقتضـى الجمع بين هـذين الأـمرين أن يكون أولو الأـمر الّـذين وجبت إطـاعتهم على وجه الإطلاـق معصومين لاـ يصـدر عنهم معصيه مطلقاً، فيستكشف من إطلاق الأمر بالطاعه اشتمال المتعلّق على خصوصيّه تصدّه عن الأمر بغير الطاعه.

هـذا، مضافاً إلى أنّ أولى الأمر معطوف على الرسول بلا إعاده فعل «اطيعوا» و هـذا دليل على وحده الملاك فى اطاعه الرسول و اولى الامر فكما أنّ وجوب إطاعه الرسول صلى الله عليه و آله ، مطلق و متفرع على عصـمته، فكذلك وجوب إطاعه أولى الامر مطلق و متفرع على عصمتهم.

و ممَّن صرَّح بدلاله الآيه على عصمه أُولى الأمر الإمام الرازى فى تفسيره، و لكنّه لم يستثمر نتيجه ما هداه إليه استدلاله المنطقى، حيث اسـتدرك قائلاًـ بأنّـا عـاجزون عن معرفه الإمـام المعصوم و الوصول إليه و اسـتفاده الـدّين و العلم منه، فلا مناص من كون المراد هو أهل الحلّ و العقد. (۱)

يلاحظ عليه: أنّه إذا دلّت الآـيه على عصـمه أولى الأمر فيجب علينا التعرّف عليهم، و ادّعاء العجز هروب من الحقيقه، فهل العجز يختصّ بزمانه

ص :۳۵۸

۱- ۱) . مفاتيح الغيب: ۱۰ / ۱۴۴.

أو كان يشمل زمان نزول الآيه؟ و الثانى باطل قطعاً، فإنّه لا يعقل أن يأمر الوحى الإلهى بإطاعه المعصوم ثمّ لا يقوم بتعريفه حين النزول، و بالتعرّف عليه فى عصر النزول، يعرف المعصوم فى أزمنه متأخره عنه حلقه بعد أخرى.

هذا مع أنّ تفسير «أولى الأمر» بأهل الحلِّ و العقد تفسير بما هو أشدّ غموضاً، فهل المراد منهم، العساكر و الضبّاط، أو العلماء و المحدّثون، أو الحكّام و السياسيّون، أو الكلّ؟ و هل اتّفق اجتماعهم على شىء و لم يخالفهم لفيف من المسلمين؟!

و هناك نصوص من الكتاب و السنّه تدلّ على عصمه أهل بيت النبىّ و عترته، كآيه التطهير و حديث الثقلين و غير ذلك، تركنا البحث عنها لرعايه الاختصار (۱). و قد تقدّم فى الفصل الأوّل ما يفيد فى المقام فراجع.

۱- ۱) . راجع: الإلهيات: ۲ / ۶۲۷ - ۶۳۱ و ۶۰۷ - ۶۱۱.

الفصل السادس:النصوص الدينيه و تنصيب على عليه السلام للإمامه

اشاره

قد تبيّن بما قدّمناه من الأبحاث على ضوء الكتاب و السنّه و من خلال مطالعه تاريخ الإسلام و المحاسبه فى الأُمور الاجتماعيه و السياسيه، و فى ظلّ هدايه العقل الصريح، أنّ خليفه النبىّ صلى الله عليه و آله و إمام المسلمين يجب أن يكون منصوباً من جانب الرّسول بإذن من اللّه سبحانه، و عندئذ يلزمنا الرجوع إلى الكتاب و السنّه لنقف على ذلك القائد المنصوب فنقول: إنّ من أحاط بسيره النبىّ صلى الله عليه و آله يجد على بن أبى طالب وزير رسول اللّه فى أمره و ولىّ عهده و صاحب الأمر من بعده، و من وقف على أقوال النبىّ و أفعاله فى حلّه و ترحاله، يجد نصوصه فى ذلك متواتره، كما أنّ هناك آيات من الكتاب العزيز تهدينا إلى ذلك، و نحن نكتفى فى هذا المجال بذكر آيه الولايه من الكتاب و نتبعها بحديثى المنزله و الغدير:

ص: ۳۶۱

آیه الولایه

قال سبحانه: «إِنَّما وَلِيُّكُمُ اللّهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاهَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكاهَ وَ هُمْ راكِعُونَ» (۱)

و قبل الاستدلال بالآیه نذکر شأن نزولها، روی المفسّرون عن أنس بن مالک و غیره أنّ سائلًا أتی المسجد و هو یقول: من یقرض الملی الوفیّ، و علیّ راکع یشیر بیده للسائل: اخلع الخاتم من یدی، فما خرج أحد من المسجد حتی نزل جبرئیل ب: «إِنَّما وَلِيُّكُمُ اللّهُ» (۲)

و إلیک توضیح الاستدلال:

إنّ المستفاد من الآیه أنّ هناک أولیاء ثلاثه و هم: اللّه تعالی، و رسوله، و المؤمنون الموصوفون بالأوصاف الثلاثه، و أنّ غیر هؤلاء من المؤمنین هم مولّی علیهم و لا یتحقّق ذلک إلّا بتفسیر الولی بالزعیم و المتصرّف فی شئون المولّی علیه، إذ هذه الولایه تحتاج إلی دلیل خاص، و لا یکفی الإیمان فی

ص: ۳۶۲

۱- ۱) . المائده: ۵۵.

۲- ۲) . رواه الطبری فی تفسیره: ۶ / ۱۸۶؛ و الجصّاص فی أحکام القرآن: ۲/ ۴۴۶؛ و السیوطی فی الدر المنثور: ۲ / ۲۹۳؛ و غیرهم. و أنشأ حسّان بن ثابت فی ذلک أبیاته المعروفه، و هی، أبا حسن تفدیک نفسی و مهجتی و کلّ بطی فی الهدی و مسارع أ یذهب مدحی و المحبین ضائعاً و ما المدح فی ذات الإله بضائع فأنت الّذی أعطیت إذ أنت راکع فدتک نفوس القوم یا خیر راکع بخاتمک المیمون یا خیر سید و یا خیر شار ثمّ یا خیر بائع فأنزل فیک اللّه خیر ولایه و بیّنها فی محکمات الشرائع

ثبوتها، بخلاف ولايه المحبّه و النصره، إذ هما من فروع الإيمان، فكلّ مؤمن محبّ لأخيه المؤمن و ناصر له. هذا مضافاً إلى الاختصاص المستفاد من كلمه «إِنَّما» و أحاديث شأن النزول الوارده فى الإمام على عليه السلام ، فهذه الوجوه الثلاثه تجعل الآيه كالنصّ فى الدلاله على ما يرتئيه الإماميه فى مسأله الإمامه.

فإن قلت: إذا كان المراد من قوله: «الَّذِينَ آمَنُوا» هو الإمام على بن أبى طالب عليه السلام فلما ذا جيء بلفظ الجماعه؟

قلت: جيء بذلك ليرغب الناس فى مثل فعله فينالوا مثل ثوابه، و لينبّه على أنّ سجيّه المؤمنين يجب أن تكون على هذه الغايه من الحرص على البرّ و الإحسان و تفقد الفقراء حتى إن لزمهم أمر لا يقبل التأخير و هم فى الصلاه، لم يؤخّروه إلى الفراغ منها. (۱)

و هناك وجه آخر أشار إليه الشيخ الطبرسى، و هو أن النكته فى إطلاق لفظ الجمع على أمير المؤمنين، تفخيمه و تعظيمه، و ذلك أنّ أهل اللّغه يعبّرون بلفظ الجمع عن الواحد على سبيل التعظيم، و ذلك أشهر فى كلامهم من أن يحتاج إلى الاستدلال عليه. (۲)

ربّما يقال: «إنّ المراد من الولىّ فى الآيه ليس هو المتصرّف، بل المراد الناصر و المحبّ بشهاده ما قبلها و ما بعدها، حيث نهى اللّه المؤمنين أن

۱- ۱) . الكشاف: ۱ / ۶۴۹.

۲- ۲) . مجمع البيان: ۳- ۴ / ۲۱۱.

يتّخذوا اليهود و النصارى أولياء، و ليس المراد منه إلّا النصره و المحبّه، فلو فُسّرت فى الآيه بالمتصرّف يلزم التفكيك». (١)

و الجواب عنه: أنّ السّياق إنّما يكون حجّه لو لم يقم دليل على خلافه، و ذلك لعدم الوثوق حينئذٍ بنزول الآيه فى ذلك السّياق، إذ لم يكن ترتيب الكتاب العزيز فى الجمع موافقاً لترتيبه فى النزول بإجماع الأُمّه، و فى التنزيل كثير من الآيات الوارده على خلاف ما يعطيه السّياق كآيه التطهير المنتظمه فى سياق النساء مع ثبوت النصّ على اختصاصها بالخمسه أهل الكساء. (٢)

حديث «المنزله»

روى أهل السِّيَر و التاريخ أنّ رسول اللّه صلى الله عليه و آله خلّف على بن أبى طالب عليه السلام على أهله فى المدينه عند توجّهه إلى تبوك، فأرجف به المنافقون، و قالوا ما خلّفه إلّا استثقالاً له و تخوّفاً منه، فضاق صدره بذلك، فأخذ سلاحه و أتى النبىّ و أبلغه مقالتهم، فقال صلى الله عليه و آله : «كذبوا، و لكنّى خلفتك لما تركت ورائى، فارجع و اخلف فى أهلى و أهلك، أ فلا ترضى يا علىّ أن تكون منّى بمنزله هارون من موسى، إلّا أنّه لا نبىّ بعدى؟». (٣)

١- ١) . الإشكال للرازى فى مفاتيح الغيب: ١٢ / ٢٨.

٢- ٢) . المراجعات: ١۶٧، الرقم ۴۴.

٣- ٣) . السيره النبويه لابن هشام: ٢ / ۵١٩ - ۵٢٠. و قد نقله من أصحاب الصحاح، البخارى فى غزوه تبوك: ۶ / ٣؛ و مسلم فى فضائل على: ٧ / ١٢٠. و ابن ماجه فى فضائل أصحاب النبىّ: ١ / ۵۵؛ و الإمام أحمد فى غير مورد من مسنده، لاحظ: ١ / ١٧٣، ١٧۵، ١٧٧، ١٧٩، ١٨٢، ١٨۵، ٢٣٠. و رواه كلّ من تعرّض لغزوه تبوك من المحدّثين و أهل السير و الأخبار، و نقله كلّ من ترجم علياً من أهل المعاجم فى الرجال من المتقدمين و المتأخرين على اختلاف مشاربهم و مذاهبهم. و هو من الأحاديث المسلّمه فى كلّ خلف من هذه الأمه. قال ابن عبد البرّ: «هو من أثبت الآثار و أصحّها». و بالجمله فحديث المنزله ممّا لا ريب فى ثبوته بإجماع المسلمين على اختلافهم فى المذاهب و المشارب. انظر: المراجعات، المراجعه ٢٨.

إضافه کلمه «منزله» -و هی اسم جنس -إلی هارون یقتضی العموم، فالروایه تدلّ علی أنّ کلّ مقام و منصب کان ثابتاً لهارون فهو ثابت لعلیّ، إلّا ما استثنی و هو النبوّه، بل الاستثناء أیضاً قرینه علی العموم و لولاه لما کان وجه للاستثناء، و کون المورد هو الاستخلاف علی الأهل لا- یدلّ علی الاختصاص، فإنّ المورد لا یکون مخصِّصاً، کما لو رأیت الجنب یمسّ آیه الکرسی مثلاً فقلت له لا یمسَّنَّ آیات القرآن محدث، یکون دلیلاً علی حرمه مسّ القرآن علی الجنب مطلقاً.

و أمّا منزله هارون من موسی فیکفی فی بیانها قوله سبحانه حکایه عن موسی: «وَ اجْعَلْ لِی وَزِیراً مِنْ أَهْلِی * هٰارُونَ أَخِی * اُشْدُدْ بِهِ أَزْرِی * وَ أَشْرِکْهُ فِی أَمْرِی» (۱).

و قد أوتی موسی جمیع ذلک کما یقول سبحانه: «قٰالَ قَدْ أُوتِیتَ سُؤْلَکَ یٰا مُوسیٰ» (۲).

و قد استخلف موسی أخیه هارون عند ذهابه إلی میقات ربّه مع جماعه من قومه، قال سبحانه:

۱- ۱) . طه: ۲۹ -۳۲.

۲- ۲) . طه: ۳۶.

«وَ قٰالَ مُوسىٰ لِأَخِيهِ هٰارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَ أَصْلِحْ وَ لاٰ تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ» (۱).

و هذا الاستخلاف و إن كان فى قضيه خاصّه و وقت خاصّ، لكنّ اللفظ مطلق و المورد لا يكون مخصّصاً. و من هنا لو فرض غيبه أُخرى لموسى من قومه مع عدم تنصيصه على استخلاف هارون كان خليفه له بلا- إشكال. و هارون و إن كان شريكاً لموسى فى النبوّه إلّا أنّ الرئاسه كانت مخصوصه لموسى، فموسى كان وليّاً على هارون و على غيره.

حديث «الغدير»

حديث الغدير، ممّا تواترت به السنّه النبويّه و تواصلت حلقات أسانيده منذ عهد الصحابه و التابعين إلى يومنا الحاضر، رواه من الصحابه (۱۱۰) صحابياً و من التابعين (۸۴) تابعياً، و قد رواه العلماء و المحدّثون فى القرون المتلاحقه، و قد أغنانا المؤلّفون فى الغدير عن إراءه مصادره و مراجعه، و كفاك فى ذلك كتب لمّه كبيره من أعلام الطائفه، منهم: العلّامه السيد هاشم البحرانى (المتوفى۱۱۰۷ ه) مؤلّف «غايه المرام»، و السيد مير حامد حسين الهندى (المتوفى ۱۳۰۶ ه) مؤلف «العبقات»، و العلّامه الأمينى (المتوفى ۱۳۹۰ ه) مؤلف «الغدير»، و السيد شرف الدين العاملى (المتوفى ۱۳۸۱ ه) مؤلف «المراجعات».

و مجمل الحديث هو أنّ رسول اللّه صلى الله عليه و آله أذّن فى الناس بالخروج إلى

۱- ۱) . الأعراف: ۱۴۲.

الحجّ فی السنّه العاشره من الهجره، و أقلّ ما قیل إنّه خرج معه تسعون ألفاً، فلمّا قضی مناسکه و انصرف راجعاً إلی المدینه و وصل إلی غدیر «خمّ»، و ذلک یوم الخمیس، الثامن عشر من ذی الحجّه، نزل جبرئیل الأمین عن اللّه تعالی بقوله:

«یا أَیُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ ما أُنْزِلَ إِلَیْکَ مِنْ رَبِّکَ».

فأمر رسول اللّه صلی الله علیه و آله أن یردّ من تقدّم، و یحبس من تأخّر حتّی إذا أخذ القوم منازلهم نودی بالصلاه، صلاه الظهر، فصلّی بالناس، ثمّ قام خطیباً وسط القوم علی أقتاب الإبل، و بعد الحمد و الثناء علی اللّه سبحانه و أخذ الإقرار من الحاضرین بالتوحید و النبوّه و المعاد، و الإیصاء بالثقلین، و بیان أنّ الرسول صلی الله علیه و آله أولی بالمؤمنین من أنفسهم، أخذ بید «علیّ» فرفعها حتی رؤی بیاض إبطیهما و عرفه القوم أجمعون، ثمّ قال:

«من کنت مولاه، فعلیّ مولاه -یقولها ثلاث مرّات -».

ثمّ دعا لمن والاه، و علی من عاداه، و قال: «ألا فلیبلغ الشاهد الغائب».

ثمّ لم یتفرّقوا حتی نزل أمین وحی اللّه بقوله: «الْیَوْمَ أَکْمَلْتُ لَکُمْ دِینَکُمْ وَ أَتْمَمْتُ عَلَیْکُمْ نِعْمَتِی» الآیه.

فقال رسول اللّه صلی الله علیه و آله : «اللّه أکبر علی إکمال الدین و إتمام النعمه، و رضی الربّ برسالتی و الولایه لعلیّ من بعدی».

ثمّ أخذ الناس یهنّئون علیّاً، و ممّن هنّأه فی مقدم الصحابه الشیخان أبو بکر و عمر کلّ یقول:

«بخٍّ بخٍّ لك يا ابن أبى طالب، أصبحت مولاى و مولى كلّ مؤمن و مؤمنه».

دلاله الحديث

إنّ كلمه «المولى» استعملت فى معانى أو مصاديق مختلفه و هى: المالک، و العبد، و المعتق (بالكسر) و المعتق (بالفتح) و الصاحب، و الجار، و الحليف، و الابن، و العمّ، و ابن العمّ، و النزيل، و الشريک، و ابن الأخت، و الربّ، و الناصر، و المنعم، و المنعم عليه، و المحبّ، و التابع، و الصهر، و الأولى بالشىء و الّذى وقع مورد الاختلاف بين الشيعه و أهل السنّه من هذه المعانى، هى المحبّ و الأولى بالشىء . فأهل السنّه يقولون، المقصود من المولى فى حديث الغدير هو المحبّه و المودّه، و الشيعه تقول: المقصود منها هو الأولى بالتصرف فى أمور المؤمنين و هو معنى الإمامه. و هم يستشهدون على ذلک بقرائن حاليه و مقاليه. تجعل الحديث كالنصّ فى أنّ المراد من المولى هو الأولى بالتصرّف فى شئون المؤمنين على غرار ما كان للنبىّ صلى الله عليه و آله من الولايه.

و أما القرينه الحاليه، فلأنّ لزوم المحبّه الإيمانيه أمر عامّ شامل لكلّ مؤمن و مؤمنه و هو من الأمور الواضحه لكلّ مسلم و لا حاجه لبيانه أو التأكيد عليه فى مثل ذلک الموقف الحرج و فى أثناء المسير، و رمضاء الهجير، و الناس قد أنهكتهم وعثاء السفر و حرّ المجير، حتّى أنّ أحدهم ليضع طرفا من ردائه تحت قدميه و طرفا فوق رأسه. فيرقى هنالک منبر الأهداج،

ص: ۳۶۸

و يعلنهم النبيّ صلى الله عليه و آله بما هو من الواضحات و هذا بخلاف الولايه بمعنى الأولى بالتصرف فى شئون المسلمين لأنّ الأصل عدم ولايه أحد على غيره بهذا المعنى. هذا مضافاً إلى أنّ الدواعى و الرغبات فيها كثيره فتعيين المتولّى لأمور المسلمين بعد النبيّ صلى الله عليه و آله فى مثل ذلك المحتشد العظيم كان مقتضى الحكمه و المصلحه.

و أما القرائن المقاليه فمتعدّده نشير إلى بعضها:

القرينه الأولى: صدر الحديث و هو قوله صلى الله عليه و آله : «أ لست أولى بكم من أنفسكم». أو ما يؤدّى مؤدّاه من ألفاظ متقاربه، ثمّ فرّع على ذلك قوله: «فمن كنت مولاه فعليّ مولاه» و قد روى هذا الصدر من حفّاظ أهل السنّه ما يربو على أربعه و ستّين عالماً. (۱)

القرينه الثانيه: نعى النبيّ نفسه إلى الناس حيث إنّه يعرب عن أنّه سوف يرحل من بين أظهرهم فيحصل بعده فراغ هائل، و أنّه يسدّ بتنصيب على عليه السلام فى مقام الولايه. و غير ذلك من القرائن الّتى استقصاها شيخنا المتتبع فى غديره (۲). الى غير ذلك من القرائن المحفوفه بها لحديث الغدير. (۳)

۱- ۱) . لاحظ قولهم فى كتاب الغدير، ج ۱، موزَّعين حسب قرونهم.

۲- ۲) . المصدر السابق: ۳۷۰ -۳۸۳.

۳- ۳) . انظر: الإلهيات على هدى الكتاب و السنه و العقل: ۲ / ۵۹۸ -۵۹۹ و الغدير للعلامه الأمينى: ۱ / ۶۵۱ -۶۶۶. فقد ذكر الأخير عشرين قرينه متصله و منفصله على ذلك.

لما ذا أعرض الصحابه عن مدلول حديث الغدير؟

أقوى مستمسك لمن يريد التخلّص من الاعتناق بنصّ الغدير و نحوه، هو أنّه لو كان الأمر كذلك فلما ذا لم تأخذه الصحابه مقياساً بعد النبيّ؟ و ليس من الصحيح إجماع الصحابه و جمهور الأُمّه على ردّ ما بلغه النبىّ فى ذلك المحتشد العظيم.

و الجواب عنه أنّ من رجع إلى تاريخ الصحابه يرى لهذه الأُمور نظائر كثيره فى حياتهم السياسيه، و ليكن ترك العمل بحديث الغدير و غيره من نصوص الإمامه من هذا القبيل، منها «رزيّه يوم الخميس» رواها الشيخان و غيرهما (۱) و منها «سريّه أسامه» (۲) و منها «صلح الحديبيه» و اعتراض لفيف من الصحابه (۳) و لسنا بصدد استقصاء مخالفات القوم لنصوص النبيّ و تعليماته، فإنّ المخالفه لا تقتصر على ما ذكر بل تربو على نيّف و سبعين مورداً، استقصاها بعض الأعلام. (۴)

و على ضوء ذلك لا يكون ترك العمل بحديث الغدير، من أكثريّه الصحابه دليلاً على عدم تواتره، أو عدم تماميّه دلالته.

۱- ۱) . أخرجه البخارى فى غير مورد لاحظ: ج ۱، باب كتابه العلم، الحديث ۳، و ج ۴ / ۷۰ و ج ۶ / ۱۰ من النسخه المطبوعه سنه ۱۳۱۴ ه ؛ و الإمام أحمد فى مسنده: ۱ / ۳۵۵.

۲- ۲) . طبقات ابن سعد: ۲ / ۱۸۹ - ۱۹۲؛ الملل و النحل للشهرستانى: ۱ / ۲۳.

۳- ۳) . صحيح البخارى: ۲ / ۸۱، كتاب الشروط؛ صحيح مسلم: ۵ / ۱۷۵، باب صلح الحديبيه؛ و الطبقات الكبرى لابن سعد: ۲ / ۱۱۴.

۴- ۴) . لاحظ: كتاب النصّ و الاجتهاد للسيد الإمام شرف الدين.

الفصل السابع:السنّه النبويّه و الأئمّه الاثنا عشر:حديث اثنی عشر خليفه

اشاره

إنّ النبیّ الأکرم صلی الله علیه و آله لم یکتف بتنصیب علیّ علیه السلام منصب الإمامه و الخلافه، کما لم یکتف بإرجاع الأُمّه الإسلامیه إلی أهل بیته و عترته الطاهره، و لم یقتصر علی تشبیههم بسفینه نوح، بل قام ببیان عدد الأئمه الّذین یتولّون الخلافه بعده، واحداً بعد واحد، حتّی لا یبقی لمرتاب ریب، فقد روی فی الصّحاح و المسانید بطرق مختلفه عن جابر بن سمره أنّ الخلفاء بعد النبیّ اثنا عشر خلیفه کلّهم من قریش، و إلیک ما ورد فی توصیفهم من الخصوصیات:

۱. لا یزال الدّین عزیزاً منیعاً إلی اثنی عشر خلیفه؛

۲. لا یزال الإسلام عزیزاً إلی اثنی عشر خلیفه؛

۳. لا یزال الدّین قائماً حتی تقوم السّاعه، أو یکون علیکم اثنا عشر خلیفه؛

۴. لا يزال الدّين ظاهراً على من ناوأه حتّى يمضى من أمّتى اثنا عشر خليفه؛

۵. لا يزال هذا الأمر صالحاً حتّى يكون اثنا عشر أميراً؛

۶. لا يزال الناس بخير إلى اثنى عشر خليفه. (۱)

و قد اختلفت كلمه شرّاح الحديث فى تعيين هؤلاء الأئمّه، و لا تجد بينها كلمه تشفى العليل، و تروى الغليل، إلّا ما نقله الشيخ سليمان البلخى القندوزى الحنفىّ فى ينابيعه عن بعض المحقّقين، قال:

إنّ الأحاديث الدالّه على كون الخلفاء بعده اثنى عشر، قد اشتهرت من طرق كثيره، و لا يمكن أن يحمل هذا الحديث على الخلفاء بعده من الصحابه، لقلّتهم عن اثنى عشر، و لا يمكن أن يحمل على الملوك الأُمويّين لزيادتهم على الاثنى عشر و لظلمهم الفاحش إلّا عمر بن عبد العزيز... و لا يمكن أن يحمل على الملوك العباسيّين لزيادتهم على العدد المذكور و لقلّه رعايتهم قوله سبحانه: «قُلْ لاٰ أَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلاَّ الْمَوَدَّهَ فِى الْقُرْبىٰ».

و حديث الكساء، فلا بدّ من أن يحمل على الأئمّه الاثنى عشر من أهل بيته و عترته، لأنّهم كانوا أعلم أهل زمانهم، و أجلّهم، و أورعهم، و أتقاهم،

ص :۳۷۲

۱- ۱) . راجع: صحيح البخارى: ۹ / ۸۱، باب الاستخلاف ؛ صحيح مسلم: ۶ / ۳، كتاب الإماره، باب الناس تبع لقريش ؛ مسند أحمد: ۵ / ۸۶ -۱۰۸؛ مستدرك الحاكم: ۳ / ۶۱۸.

و أعلاهم نسباً، و أفضلهم حسباً، و أكرمهم عند اللّه، و كانت علومهم عن آبائهم متّصله بجدّهم صلى الله عليه و آله و بالوراثه اللّدنيه، كذا عرّفهم أهل العلم و التحقيق، و أهل الكشف و التوفيق.

و يؤيّد هذا المعنى و يرجّحه حديث الثقلين و الأحاديث المتكثّره المذكوره فى هذا الكتاب و غيرها». (۱)

أقول: الإنسان الحرّ الفارغ عن كلّ رأى مسبق، لو أمعن النظر فى هذه الأحاديث و أمعن فى تاريخ الأئمّه الاثنى عشر من ولد الرسول، يقف على أنّ هذه الأحاديث لا تروم غيرهم، فإنّ بعضها يدلّ على أنّ الإسلام لا ينقرض و لا ينقضى حتّى يمضى فى المسلمين اثنا عشر خليفه، كلّهم من قريش، و بعضها يدلّ على أنّ عزّه الإسلام إنّما تكون إلى اثنى عشر خليفه، و بعضها يدلّ على أنّ الدّين قائم إلى قيام السّاعه و إلى ظهور اثنى عشر خليفه، و غير ذلك من العناوين.

و هذه الخصوصيات لا توجد فى الأُمّه الإسلاميه إلّا فى الأئمّه الاثنى عشر المعروفين عند الفريقين (۲) خصوصاً ما يدلّ على أنّ وجود الأئمّه مستمرّ إلى آخر الدهر و من المعلوم أنّ آخر الأئمّه هو المهدى المنتظر الّذى يعدّ ظهوره من أشراط الساعه.

ص: ۳۷۳

۱- ۱) . ينابيع الموده: ۴۴۶، ط استنبول، عام ۱۳۰۲.

۲- ۲) . و هم: على بن أبى طالب، و ابناه الحسن و الحسين سيّدا شباب أهل الجنّه، و على بن الحسين السجاد، و محمّد بن على الباقر، و جعفر بن محمّد الصادق، و موسى بن جعفر الكاظم، و على بن موسى الرضا، و محمّد بن على التقى، و على بن محمّد النقى، و الحسن بن على العسكرى، و حجّه العصر المهدى المنتظر -صلوات اللّه و سلامه عليهم أجمعين -.

حدیث الثقلین

و من نصوص إمامه العتره الطاهره حدیث الثقلین المتواتر عند الفریقین. فالنبی صلی الله علیه و آله قرنهم بمحکم الکتاب و جعلهم قدوه لأولی الألباب فقال:

«إنّی تارک فیکم ما إن تمسّکتم لن تضلّوا، کتاب اللّه و عترتی أهل بیتی، و أنّهما لن یفترقا حتی یردا علیَّ الحوض».

فیجب علی الأمّه التمسک بالعتره الطاهره کما یجب علیهم التمسک بالکتاب المجید و کما لا یجوز الرجوع الی کتاب یخالف فی حکمه کتاب اللّه سبحانه لا یجوز الرجوع الی إمام یخالف فی حکمه أئمّه العتره الطاهره. و من تدبّر الحدیث وجده یرمی الی حصر الخلافه فی أئمّه العتره الطاهره.

ثمّ إنّه قد تضافرت النصوص فی تنصیص الإمام السّابق علی الإمام اللاحق، فمن أراد الوقوف علی هذه النصوص، فلیرجع إلی الکتب المؤلّفه فی هذا الموضوع. (۱)

۱- ۱) . لاحظ: الکافی، ج ۱، کتاب الحجّه؛ کفایه الأثر، لعلی بن محمد بن الحسن الخزاز القمی من علماء القرن الرابع؛ إثبات الهداه للشیخ الحرّ العاملی، و هو أجمع کتاب فی هذا الموضوع.

الفصل الثامن:الإمام الثانی عشر فی الکتاب و السنّه

اشاره

إنّ إفاضه القول فی تعریف أئمّه أهل البیت علیهم السلام ببیان علومهم و فضائلهم و نتائج جهودهم فی مجال العلوم الدینیّه، و تربیه الشخصیات المبرزه فی مجال العلم و العمل، و ما لاقوه من اضطهاد خلفاء عصرهم یحتاج إلی موسوعه کبیره، و لأجل ذلک طوینا الکلام عن ذلک، إلّا أن الاعتقاد بالإمام المنتظر لما کان أصلاً رصیناً من أبحاث الإمامه للشیعه، و کان الاعتقاد به - فی الجمله -مشترکاً بین طوائف المسلمین، رجّحنا إلقاء الضوء علی هذا الأصل علی وجه الإجمال فنقول:

کلّ من کان له إلمام بالحدیث، یقف علی تواتر البشاره عن النبیّ و آله و أصحابه، بظهور المهدی فی آخر الزمان لإزاله الجهل و الظلم و نشر العلم و إقامه العدل، و إظهار الدین کلِّه و لو کره المشرکون، و قد تضافر مضمون قول الرسول الأعظم صلی الله علیه و آله :

«لو لم یبق من الدنیا إلّا یوم واحد لطوّل اللّه ذلک الیوم، حتی یخرج رجل من ولدی، فیملؤها عدلاً و قسطاً کما ملئت جوراً و ظلماً». (۱)

و لو وجد هنا خلاف بین طوائف المسلمین فهو الاختلاف فی ولادته، فإنّ الأکثریّه من أهل السنّه یقولون بأنّه سیولد فی آخر الزمان، لکن معتقد الشیعه بفضل الروایات الکثیره هو أنّه ولد فی «سُرَّمن رأی » عام ۲۵۵ بعد الهجره النبویّه، و غاب بأمر اللّه سبحانه سنه وفاه والده عام ۲۶۰ ه، و سوف یظهره اللّه سبحانه لیتحقّق عدله.

و نحن نکتفی فی المقام بذکر فهرس الروایات الّتی رواها السنّه و الشیعه:

۱. البشاره بظهوره ۶۵۷ روایه

۲. إنّه من أهل بیت النبیّ الأکرم صلی الله علیه و آله ۳۸۹ روایه

۳. إنّه من أولاد الإمام علی علیه السلام ۲۱۴ روایه

۴. إنّه من أولاد فاطمه الزهراء علیها السلام ۱۹۲ روایه

۱- ۱) . لاحظ: مسند أحمد: ۱ / ۹۹ و ج ۳ / ۱۷ و ۷۰.

۵. إنّه التاسع من أولاد الحسين علیه السلام ۱۴۸ روایه

۶. إنّه من أولاد الإمام زین العابدین علیه السلام ۱۸۵ روایه

۷. إنّه من أولاد الحسن العسکری علیه السلام ۱۴۶ روایه

۸. إنّه یملأ الأرض قسطاً و عدلاً ۱۳۲ روایه

۹. إنّ له غیبه طویله ۹۱ روایه

۱۰. إنّه یعمر عمراً طویلاً ۳۱۸ روایه

۱۱. الإمام الثانی عشر من أئمّه أهل البیت علیهم السلام ۱۳۶ روایه

۱۲. الإسلام یعمّ العالم کلّه بعد ظهوره ۲۷ روایه

۱۳. الروایات الوارده حول ولادته (۱) ۲۱۴ روایه.

و لم یر التضعیف لأخبار الإمام المهدی إلّا من ابن خلدون فی مقدّمته، و قد فنّد مقاله الأُستاذ أحمد محمّد صدیق برساله أسماها «إبراز الوهم المکنون من کلام ابن خلدون» (۲).

قال بعض المحقّقین من أهل السنّه -ردّاً لمزعمه ابن خلدون -:

إنّ المشکله لیست مشکله حدیث أو حدیثین، أو روایه أو روایتین، إنّها مجموعه من الأحادیث و الآثار تبلغ الثمانین تقریباً، اجتمع علی تناقلها مئات الرواه و أکثر، من صاحب کتاب

۱- ۱) . و قد ألّف غیر واحد من أعلام السنّه کتباً حول الإمام المهدی علیه السلام ، منهم، الحافظ أبو نعیم الأصفهانی له کتاب «صفه المهدی» و الکنجی الشافعی له «البیان فی أخبار صاحب الزمان» و ملّا علی المتّقی له «البرهان فی علامات مهدی آخر الزمان» و عباد بن یعقوب الرواجنی له «أخبار المهدی» و السیوطی له «العرف الوردی فی أخبار المهدی»و ابن حجر له «القول المختصر فی علامات المهدی المنتظر» و الشیخ جمال الدین الدمشقی له «عقد الورد فی أخبار الإمام المنتظر» و غیرهم قدیماً و حدیثاً.

۲- ۲) . و أخیراً نشر شخص یدعی أحمد المصری رساله أسماها (المهدی و المهدویه) قام -بزعمه -بردّ أحادیث المهدی، و أنکر تلک الأحادیث الهائله البالغه فوق حدّ التواتر، جهلاً منه بالسنّه و الحدیث.

صحیح. فلما ذا نردّ کلّ هذه الکمّیه؟ أ کلّها فاسده؟! لو صحّ هذا الحکم لانهار الدین -و العیاذ باللّه -نتیجه تطرق الشک و الظن الفاسد إلی ما عداها من سنّه رسول اللّه صلی الله علیه و آله .

ثمّ إنّی لا أجد خلافاً حول ظهور المهدی، أو حول حاجه العالم إلیه، و إنّما الخلاف حول من هو؟ حسنی، أو حسینی؟ سیکون فی آخر الزمان، أو موجود الآن؟ و لا عبره بالمدّعین الکاذبین فلیس لهم اعتبار.

و إذا نظرنا إلی ظهور المهدی، نظره مجرده، فإنّنا لا نجد حرجاً من قبولها و تصدیقها، أو علی الأقلّ عدم رفضها.

و قد یتأیّد ذلک بالأدلّه الکثیره و الأحادیث المتعدّده، و رواتها مسلمون مؤتمنون، و الکتب الّتی نقلتها إلینا کتب قیّمه، و الترمذی من رجال التخریج و الحکم، بالإضافه إلی أنّ أحادیث المهدی لها ما یصحّ أن یکون سنداً لها فی البخاری و مسلم، کحدیث جابر فی مسلم الّذی فیه:

«فیقول أمیرهم (أی لعیسی) تعال صلِّ بنا». (۱) و حدیث أبی هریره فی البخاری و فیه: «و کیف بکم إذا نزل فیکم المسیح بن مریم و إمامکم منکم». (۲) فلا مانع من أن یکون هذا الأمیر و هذا الإمام هو المهدی.

ص: ۳۷۸

۱- ۱) . صحیح مسلم: ۱ / ۹۵، باب نزول عیسی.

۲- ۲) . صحیح البخاری: ۴ / ۱۶۸، باب نزول عیسی بن مریم.

يضاف إلى هذا أنّ كثيراً من السّلف رضى اللّه عنهم، لم يعارضوا هذا القول، بل جاءت شروحهم و تقريراتهم موافقه لإثبات هذه العقيده عند المسلمين. (۱)

أسئله حول المهدى المنتظر

(عجّل اللّه تعالى فرجه الشريف)

إنّ القول بأنّ الإمام المهدى لم يزل حيّاً منذ ولادته إلى الآن، و أنّه غائب سوف يظهر بأمر اللّه سبحانه أثار أسئله حول حياته و إمامته أهمّها ما يلى:

۱. كيف يكون إماماً و هو غائب؟

۲. لما ذا غاب؟

۳. كيف يمكن أن يعيش إنسان هذه المدّه الطويله؟

۴. متى يظهر؟ (علائم ظهوره).

و قد قام العلماء المحقّقون من علماء الإماميه بالإجابه عليها فى مؤلَّفات مستقلّه لا مجال لنقل معشار ممّا جاء فيها، و نحن نكتفى فى المقام بالبحث عنها على وجه الإجمال، و نحيل من أراد التبسّط إلى المصادر المؤلَّفه فى هذا المجال، فنقول:

أ) كيف يكون إماماً و هو غائب؟

إنّ الغايه من تنصيب الإمام هى القيام بوظائف الإمامه و القياده و هو

۱- ۱) . الدكتور عبد الباقى، بين يدى الساعه: ۱۲۳ -۱۲۵.

یتوقّف علی کونه ظاهراً بین أبناء الأمّه، مشاهداً لهم، فکیف یکون إماماً قائداً و هو غائب عنهم؟

و الجواب عنه بوجوه:

الأوّل: إنّ عدم علمنا بفائده وجوده فی زمان غیبته لا یدلّ علی انتفائها، و من أعظم الجهل فی تحلیل المسائل العلمیه أو الدینیه هو جعل عدم العلم مقام العلم بالعدم، و لا شکّ أنّ عقول البشر لا تصل إلی کثیر من الأُمور المهمّه فی عالم التکوین و التشریع، بل لا یفهم مصلحه کثیر من سنن اللّه تعالی و لکن مقتضی تنزُّه فعله سبحانه عن اللّغو و العبث هو التسلیم أمام التشریع إذا وصل إلینا بصوره صحیحه، و قد عرفت تواتر الروایات علی غیبته.

الثانی: إنّ الغیبه لا تلازم عدم التصرّف فی الأمر مطلقاً، و هذا مصاحب موسی کان ولیاً من أولیائه تعالی لجأ إلیه أکبر أنبیاء اللّه فی عصره کما یحکیه القرآن الکریم و یقول: «فَوَجَدا عَبْداً مِنْ عِبادِنا آتَیْناهُ رَحْمَهً مِنْ عِنْدِنا وَ عَلَّمْناهُ مِنْ لَدُنّا عِلْماً * قالَ لَهُ مُوسی هَلْ أَتَّبِعُکَ عَلی أَنْ تُعَلِّمَنِ مِمّا عُلِّمْتَ رُشْداً » (۱).

فأیّ مانع حینئذٍ من أن یکون للإمام الغائب فی کلّ یوم و لیله تصرّف من هذا النمط، و یؤیّد ذلک ما دلّت علیه الروایات من أنّه یحضر الموسم فی أشهر الحجّ، و یحجّ و یصاحب الناس و یحضر المجالس.

۱- ۱) . الکهف: ۶۵ - ۶۶.

الثالث: المسلَّم هو عدم إمكان وصول عموم الناس إليه فی غيبته، و أمّا عدم وصول الخواصّ إليه، فليس بمسلَّم بل الّذی دلَّت عليه الروايات خلافه، فالصلحاء من الأُمّه الّذين يستدرُّ بهم الغمام، لهم التشرّف بلقائه و الاستفاده من نور وجوده، و بالتالی تستفيد الأُمّه منه بواسطتهم، و الحكايات من الأولياء فی ذلک متضافره.

الرابع: قيام الإمام بالتصرّف فی الأُمور الظاهريه و شئون الحكومه لا ينحصر بالقيام به شخصاً و حضوراً، بل له توليه غيره على التصرّف فی الأُمور كما فعل الإمام المهدی أرواحنا له الفداء فی غيبته، ففی الغيبه الصغری (۲۶۰- ۳۲۹ ه) كان له وكلاء أربعه، قاموا بحوائج الناس، و كانت الصله بينه و بين الناس مستمرّه بهم و فی الغيبه الكبری نصب الفقهاء و العلماء العدول العالمين بالأحكام للقضاء و إجراء السياسيات و إقامه الحدود و جعلهم حجّه على الناس، كما جاء فی توقيعه الشريف: «و أمّا الحوادث الواقعه فارجعوا فيها إلى رواه أحاديثنا، فإنّهم حجّتی عليكم و أنا حجّه اللّه عليهم». (۱)

و إلى هذه الاجوبه أشار الإمام المهدی عليه السلام فی آخر توقيع له إلى بعض نوّابه بقوله:

«و أمّا وجه الانتفاع فی غيبتی، فكالانتفاع بالشمس، إذا غيَّبتها عن الأبصار، السحاب».

۱- ۱) . كمال الدين للصدوق: ۴۸۵، الباب ۴۵، الحديث ۴.

ب) لما ذا غاب المهدی علیه السلام ؟

إنّ ظهور الإمام بین النـاس، یترتّب علیه من الفائـده مـا لاـ یترتّب علیه فی زمـان الغیبه، فلمـا ذا غـاب عن الناس، حتّی حرموا من الاستفاده من وجوده، و ما هی المصلحه الّتی أخفته عن أعین الناس؟

الجواب: إنّ هذا السؤال یجاب علیه بالنقض و الحلّ:

أمّا النقض، فبما ذکرناه فی الإجابه عن السؤال الأوّل، فإنّ قصور عقولنا عن إدراک أسباب غیبته، لا یجرّنا إلی إنکار المتضافرات من الروایات، فالاعتراف بقصور أفهامنا أولی من ردّ الروایات المتواتره، بل هو المتعیّن.

و أمّـا الحـلّ، فإنّ أسـباب غیبته واضـحه لمن أمعن فیما ورد حولها من الروایات، فإنّ الإمام المهـدی علیه السـلام هو آخر الأئمه الاثنی عشـر الّذین وعد بهم الرسول، و أناط عزّه الإسـلام بهم، و من المعلوم أنّ الحکومات الإسلامیه لم تقدرهم، بل کانت لهم بالمرصاد، تلقیهم فی السّـجون، و تریق دماءهم الطاهره، بالسّـیف أو السمّ، فلو کان ظاهراً، لأقدموا علی قتله، إطفاءً لنوره، فلأجل ذلـک اقتضت المصـلحه أن یکون مسـتوراً عن أعین الناس، یراهم و یرونه و لکن لا یعرفونه إلی أن تقتضـی مشـیئه اللّه سـبحانه ظهوره، بعـد حصول اسـتعداد خـاص فی العـالم لقبوله، و الاـنضواء تحت لواء طـاعته، حتی یحقّق اللّه تعـالی به ما وعـد به الأُمم جمعاء من توریث الأرض للمستضعفین.

و قد ورد فی بعض الروایات إشاره إلی هذه النکته، روی زراره قال: سمعت أبا جعفر (الباقر علیه السلام) یقول: إنّ للقائم غیبه قبل أن یقوم، قال: قلت و لم؟ قال: یخاف، قال زراره: یعنی القتل. و فی روایه أُخری: یخاف علی نفسه الذبح. (۱)

ج) الإمام المهدی علیه السلام و طول عمره

إنّ من الأسئله المطروحه حول الإمام المهدی، طول عمره فی فتره غیبته، فإنّه ولد عام ۲۵۵ ه، فیکون عمره إلی الأعصار الحاضره أکثر من ألف و مائه و خمسین عاماً، فهل یمکن فی منطق العلم أن یعیش إنسان هذا العمر الطویل؟

و الجواب: من وجهین، نقضاً و حلّاً.

أمّا النقض، فقد دلّ الذکر الحکیم علی أنّ شیخ الأنبیاء عاش قرابه ألف سنه، قال تعالی: «فَلَبِثَ فِیهِمْ أَلْفَ سَنَهٍ إِلاّ خَمْسِینَ عاماً» (۲)

و قد تضمّنت التوراه أسماء جماعه کثیره من المعمَّرین، و ذکرت أحوالهم فی سفر التکوین. (۳)

و قد قام المسلمون بتألیف کتب حول المعمّرین، ککتاب «المعمّرین»

۱- ۱) . لاحظ: کمال الدین: ۲۸۱، الباب ۴۴، الحدیث ۸ و۹ و۱۰.

۲- ۲) . العنکبوت: ۱۴.

۳- ۳) . التوراه، سفر التکوین، الإصحاح الخامس، الجمله ۵، و ذکر هناک أعمار آدم، و شیث و نوح و غیرهم.

لأبی حاتم السجستانی، کما ذکر الصدوق أسماء عدّه منهم فی کتاب «کمال الدین» (۱) و العلّامه الکراجکی فی رسالته الخاصّه، باسم «البرهان علی صحّه طول عمر الإمام صاحب الزمان علیه السلام » (۲) و العلّامه المجلسی فی «البحار» (۳) و غیرهم.

و أمّا الحلّ، فإنّ السؤال عن إمکان طول العمر، یعرب عن عدم التعرّف علی سعه قدره اللّه سبحانه: «وَ مٰا قَدَرُوا اللّٰهَ حَقَّ قَدْرِهِ» (۴).

فإنّه إذا کانت حیاته و غیبته و سائر شئونه، برعایه اللّه سبحانه، فأیّ مشکله فی أن یمدّ اللّه سبحانه فی عمره ما شاء، و یدفع عنه عوادی المرض و یرزقه عیش الهناء.

و بعباره أُخری، إنّ الحیاه الطویله، إمّا ممکنه فی حدّ ذاتها أو ممتنعه، و الثانی لم یقل به أحد، فتعیّن الأوّل، فلا مانع من أن یقوم سبحانه بمدّ عمر ولیّه لتحقیق غرض من أغراض التشریع.

أضف إلی ذلک ما ثبت فی العلم الجدید من إمکان طول عمر الإنسان إذا کان مراعیاً لقواعد حفظ الصحّه و إنّ موت الإنسان فی فتره متدنّیه، لیس لقصور الاقتضاء، بل لعوارض تمنع عن استمرار الحیاه، و لو أمکن تحصین الإنسان منها بالأدویه و المعالجات الخاصه لطال عمره ما شاء اللّه.

۱- ۱) . کمال الدین: ۵۵۵.

۲- ۲) . البرهان علی صحّه طول عمر الإمام صاحب الزمان، ملحق ب« کنز الفوائد» له أیضاً الجزء الثانی لاحظ فی ذکر المعمّرین: ۱۱۴ -۱۱۵.

۳- ۳) . بحار الأنوار: ۵۱ / ۲۲۵ -۲۹۳.

۴- ۴) . الأنعام: ۹۱.

و هنـاک کلمـات ضافیه من مهره علم الطب فی إمکان إطاله العمر، و تمدیـد حیاه البشـر، نشـرت فی الکتب و المجلات العلمیه المختلفه. (۱)

و إذا قرأت ما تدوّنه أقلام الأطبّاء فی هذا المجال، یتّضح لک معنی قوله سبحانه: «فَلَوْ لَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ * لَلَبِثَ فِي بَطْنِهِ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ » (۲)

فـإذا کـان عیش الإنسان فی بطون الحیتان، فی أعماق المحیطات، ممکناً إلی یوم البعث، فکیف لا یعیش إنسان علی الیابسه، فی أجواء طبیعیه، تحت رعایه اللّه و عنایته، إلی ما شاء؟!

د) ما هی علائم ظهور المهدی (عجّل اللّه تعالی فرجه الشریف)؟

إذا کـان للإمـام الغـائب، ظهور بعـد غیبه طویله، فلاـ بـدّ من أن یکون لظهوره علاـئم و أشـراط، تخبر عن ظهوره، فمـا هی هـذه العلائم؟

الجواب: إنّ ما جاء فی کتب الأحادیث من الحوادث الواقعه قبل ظهور المهدی المنتظر عباره عن عدّه أمور، منها:

۱. النداء فی السّماء، ینادی مناد من السّماء باسم المهدی فیسمع من بالمشرق و المغرب، و المنادی هو جبرائیل روح الأمین. (۳)

۲. الخسوف و الکسوف فی غیر مواقعهما، الکسوف فی النصف من

۱- ۱) . لاحظ: مجله المقتطف، الجزء الثالث من السنه التاسعه و الخمسین.

۲- ۲) . الصافات: ۱۴۳ و ۱۴۴.

۳- ۳) . المهدی: ۱۹۵.

شهر رمضان و الخسوف فی آخره و القاعده العکس. (۱)

۳. الشقاق و النفاق فی المجتمع.

۴. ذیوع الجور و الظلم و الهرج و المرج فی الأُمّه.

۵. ابتلاء الإنسان بالموت الأحمر و الأبیض، أمّا الموت الأحمر فالسیف، و أمّا الموت الأبیض فالطاعون. (۲)

۶. قتل النفس الزکیه، من أولاد النبیّ الأکرم صلی الله علیه و آله .

۷. خروج الدجّال.

۸. خروج السّفیانی، و هو عثمان بن عنبسه من أولاد یزید بن معاویه.

و غیر ذلک ممّا جاء فی الأحادیث الإسلامیه. (۳)

هذه هی علامات ظهوره، و لکن هناک أُموراً تمهّد لظهوره، و تسهّل تحقیق أهدافه نشیر إلی أبرزها:

۱. الاستعداد العالمی: و المراد منه أن المجتمع الإنسانی -بسبب شیوع الفساد -یصل إلی حدّ، یقنط معه من تحقّق الإصلاح بید البشر، و عن طریق المنظّمات العالمیه الّتی تحمل عناوین مختلفه، و أنّ ضغط الظلم و الجور علی الإنسان یحمله علی أن یذعن و یقرَّ بأنّ الإصلاح لا یتحقّق إلّا

۱- ۱) . نفس المصدر: ۱۹۶، ۳۰۵.

۲- ۲) . نفس المصدر: ۱۹۸.

۳- ۳) . لاحظ: فی الوقوف علی هذه العلائم، بحار الأنوار: ۵۲ / ۱۸۱ - ۳۰۸، الباب ۲۵؛ کتاب المهدی، للسید صدر الدین الصدر؛ و منتخب الأثر للطف اللّه الصافی: ۴۲۴ - ۴۶۲.

بظهور إعجاز إلهی و حضور قوّه غیبیه، تدمِّر کلّ تلک التکتّلات البشریه الفاسده، الّتی قیّدت بأسلاکها أعناق البشر.

۲. تکامل الصناعات: إنّ الحکومه العالمیه الموحّده لا تتحقّق إلّا بتکامل الصّناعات البشریه، بحیث یسمع العالم کلّه صوته و نداءه، و تعالیمه و قوانینه فی یوم واحد، و زمن واحد.

قال الإمام الصادق علیه السلام : «إنّ المؤمن فی زمان القائم، و هو بالمشرق، یری أخاه الّذی فی المغرب، و کذا الّذی فی المغرب یری أخاه الّذی بالمشرق». (۱)

۳. الجیش الثوری العالمی: إنّ حکومه الإمام المهدی علیه السلام و إن کانت قائمه علی تکامل العقول، و لکنّ الحکومه لا تستغنی عن جیش فدائی ثائر و فعّال، یمهّد الطریق للإمام علیه السلام ، و یواکبه بعد الظهور إلی تحقّق أهدافه و غایاته المتوخّاه.

***

۱- ۱) . منتخب الأثر: ۴۸۳.

الفصل التاسع:الرجعه

اشاره

الرجعه فی اللّغه ترادف العوده، و تطلق اصطلاحاً علی عوده الحیاه إلی مجموعه من الأموات بعد النهضه العالمیه للإمام المهدی علیه السلام و هی ممّا تعتقد به الشیعه الإمامیه بمقتضی الأحادیث المتضافره - بل المتواتره - المرویه عن أئمه أهل البیت علیهم السلام فی ذلک. و فی ذلک یقول الشیخ المفید:

«إنّ اللّه تعالی یحیی قوماً من أمه محمد صلی الله علیه و آله بعد موتهم قبل یوم القیامه، و هذا مذهب تختص به آل محمد صلی الله علیه و آله ». (۱)

و قال السید المرتضی:

اعلم انّ الّذی یذهب الشیعه الإمامیه إلیه أنّ اللّه تعالی یعید عن ظهور إمام الزمان المهدی علیه السلام قوماً ممّن کان قد تقدّم موته من شیعته لیفوزوا بثواب نصرته و معونته و مشاهده دولته، و یعید أیضاً قوماً من أعدائه لینتقم منهم، فیلتذّوا بما یشاهدون من ظهور الحقّ و علوّ کلمه أهله. (۲)

ص :۳۸۹

۱- ۱) . مصنّفات الشیخ المفید: ۷ / ۳۲، المسائل السرویه.

۲- ۲) . رسائل الشریف المرتضی: ۱ / ۱۲۵.

و الرجعه تختصّ بمن محض الإيمان و محض الكفر و النفاق من أهل الملّه، دون من سلف من الأمم الخاليه و دون ما سوى الفريقين من ملّه الإسلام. (۱)

و يقع الكلام فى الرجعه فى مقامين:

۱. إمكانها.

۲. الدليل على وقوعها.

و يكفى فى إمكانها، إمكان بعث الحياه من جديد يوم القيامه، مضافاً إلى وقوع نظيرها فى الأُمم السالفه، كإحياء جماعه من بنى إسرائيل (البقره، ۵۵-۶۵) و إحياء قتيل منهم (البقره، ۷۲ -۷۳) و بعث عُزَير بعد مائه عام من موته (البقره، ۲۵۹) و إحياء الموتى على يد عيسى عليه السلام (آل عمران، ۴۹).

و سيأتى (۲) أنّ تصوّر الرجعه من قبيل التناسخ المحال عقلًا، تصور باطل.

و من الآيات الدالّه على وقوع الرجعه قوله تعالى:

«وَ يَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّهٍ فَوْجاً مِمَّنْ يُكَذِّبُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ يُوزَعُونَ» (۳).

إنّ الآيه تركّز على حشر فوج من كلّ جماعه لا حشر جميعهم، و من

ص: ۳۹۰

۱- ۱) . المسائل السرويه: ۳۵.

۲- ۲) . ص ۳۷۴.

۳- ۳) . النمل: ۸۳.

المعلوم أنّ الحشر لیوم القیامه یتعلّق بالجمیع لا بالبعض، یقول سبحانه: «وَ یَوْمَ نُسَیِّرُ الْجِبالَ وَ تَرَی الْأَرْضَ بارِزَهً وَ حَشَرْناهُمْ فَلَمْ نُغادِرْ مِنْهُمْ أَحَداً» (۱) فأخبر سبحانه أنّ الحشر حشران: عامّ و خاصّ.

و أمّا کیفیّه وقوع الرجعه و خصوصیاتها فلم یتحدّث عنها القرآن، کما هو الحال فی تحدّثه عن البرزخ و الحیاه البرزخیه.

و یؤیّد وقوع الرجعه فی هذه الأُمّه وقوعها فی الأُمم السابقه کما عرفت، و قد روی الفریقان أنّ رسول اللّه صلی الله علیه و آله قال: «تقع فی هذه الأُمّه السنن الواقعه فی الأُمم السابقه». (۲)

و بما أنّ الرجعه من الحوادث المهمّه فی الأُمم السابقه، فیجب أن یقع نظیرها فی هذه الأُمّه. و قد سأل المأمون العباسی الإمام الرضا علیه السلام عن الرجعه فأجابه بقوله:

«إنّها حقّ، قد کانت فی الأُمم السابقه، و نطق بها القرآن و قال رسول اللّه صلی الله علیه و آله : یکون فی هذه الأُمّه کلّ ما کان فی الأُمم السالفه حذو النعل بالنعل و القذه بالقذه». (۳)

هذا محصّل الکلام فی حقیقه الرجعه و دلائلها، و لا یدّعی المعتقدون بها أنّ الاعتقاد بها فی مرتبه الاعتقاد باللّه و توحیده، و النبوّه و المعاد، بل أنّها

ص: ۳۹۱

۱- ۱) . الکهف: ۴۷.

۲- ۲) . صحیح البخاری: ۹ / ۱۰۲ و ۱۱۲؛ کنز العمال: ۱۱ / ۱۳۳؛ کمال الدین: ۵۷۶.

۳- ۳) . بحار الأنوار: ۵۳ / ۵۹، الحدیث ۴۵.

تعدّ من المسلّمات القطعيه، و لا ينكرها إلّا من لم يمعن النظر فی أدلّتها.

أسئله و أجوبتها

۱. إنّ الاعتقاد بالرجعه يعارض قوله تعالی: «وَ حَرامٌ عَلی قَرْيَهٍ أَهْلَكْناها أَنَّهُمْ لا يَرْجِعُونَ» (۱) فإنّ الآيه تنفی رجوعهم بتاتاً.

و الجواب: أنّ الآيه مختصه بالظالمين من الأُمم السّابقه الّذين أهلكوا بعذابات إلهيّه و لا تنافی الرجعه لطائفه من الأمّه الإسلاميه.

۲. إنّ القول بالرجعه ينافی ظاهر قوله تعالی:

«حَتّی إِذا جاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قالَ رَبِّ ارْجِعُونِ * لَعَلِّی أَعْمَلُ صالِحاً فِيما تَرَكْتُ كَلّا إِنَّها كَلِمَهٌ هُوَ قائِلُها وَ مِنْ وَرائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلی يَوْمِ يُبْعَثُونَ» (۲).

و الجواب: أنّ الآيه تحكی عن قانون كلّی قابل للتخصيص بدليل منفصل، و الدليل علی ذلك ما عرفت من إحياء الموتی فی الأُمم السّالفه، و مفاد الآيه أنّ الموت بطبعه ليس بعده رجوع، و هذا لا ينافی الرجوع فی مورد أو موارد لمصالح عُليا.

۳. لم لا يجوز أن يكون قوله تعالی: «وَ يَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّهٍ فَوْجاً» الآيه.

۱- ۱) . الأنبياء: ۹۵.

۲- ۲) . المؤمنون: ۹۹- ۱۰۰.

ناظراً إلى يوم القيامه، و المراد من الفوج من كلّ أمّه هو الملأ الظالمين و رؤسائهم؟

و الجواب: أنّ ظاهر الآيات أنّ هناك يومين: يوم حشر فوج من كلّ أمّه، و يوم ينفخ فى الصور، و جعل الأوّل من متمّمات القيامه، يستلزم وحده اليومين و هو على خلاف الظاهر.

و بما ذكرناه يظهر سقوط كثير ممّا ذكره الآلوسى فى تفسيره عند البحث عن الآيه. (۱)

۱- ۱) . لاحظ: روح المعانى: ۲۰ / ۲۶.

الباب الثامن:فی المعاد و فیه عشره فصول:

اشاره

١. براهین إثبات المعاد؛

٢. براهین تجرد النفس الناطقه؛

٣. المعاد الجسمانی و الروحانی؛

۴. براهین بطلان التناسخ؛

۵. القبر و البرزخ؛

۶. الحساب و الشهود؛

٧. المیزان و الصراط؛

٨. الشفاعه فی القیامه؛

٩. الإحباط و التکفیر؛

١٠. الإجابه عن أسئله حول المعاد؛

ص: ٣٩۵

الفصل الأوّل:براهين إثبات المعاد

اشاره

الاعتقاد بالمعاد عنصر أساسيّ فی كلّ شريعه لها صله بالسّماء بحيث تصبح الشرائع بدونه مسالك بشريه مادّيه لا تمتُّ إلى اللّه بصله، و قد بيّن الذكر الحكيم وجود تلك العقيده فی الشرائع السّماويه من لدن آدم إلى المسيح. (۱) و قد اهتمّ به القرآن الكريم اهتماماً بالغاً يكشف عنه كثره الآيات الوارده فی مجال المعاد، و قد قام بعضهم بإحصاء ما يرجع إليه فی القرآن فبلغ زهاء ألف و أربعمائه آيه، و كان السيّد العلّامه الطباطبائی قدس سره يقول بأنّه ورد البحث عن المعاد فی القرآن فی آيات تربو على الألفين، و لعلّه ضمّ الإشاره إليه إلى التصريح به، و على كلّ تقدير فهذه الآيات الهائله تعرب عن شدّه اهتمام القرآن به.

لا شكّ أنّ المعاد أمر ممكن فی ذاته و إنّما الكلام فی وجوب وقوعه، و هناك وجوه عقليه تدلّ على ضروره وجود نشأه الآخره هدانا إليها القرآن الكريم.

۱- ۱) . راجع فی ذلك الآيات: آل عمران: ۵۵ -۵۷ ؛ الأعراف: ۲۴، ۳۵، ۳۶؛ إبراهيم: ۴۱؛ الشعراء: ۸۷؛ العنكبوت: ۱۷؛ غافر: ۵، ۳۲، ۴۰، ۴۳؛ نوح: ۱۷، ۱۸.

الأوّل: صيانه الخلقه عن العبث

يستدلّ الـذكر الحكيم على لزوم المعـاد بأنّ الحياه الأُخرويه هى الغايه من خلق الإنسان و أنّه لولاها لصارت حياته منحصره فى إطار الدنيا، و لأصبح إيجاده و خلقه عبثاً و باطلاً، و اللّه سبحانه منزّه عن فعل العبث، يقول سبحانه:

«أَ فَحَسِبْتُمْ أَنَّمٰا خَلَقْنٰاكُمْ عَبَثاً وَ أَنَّكُمْ إِلَيْنٰا لاٰ تُرْجَعُونَ» (۱).

و من لطيف البيان فى هذا المجال قوله سبحانه:

«وَ مٰا خَلَقْنَا السَّمٰاوٰاتِ وَ الْأَرْضَ وَ مٰا بَيْنَهُمٰا لاٰعِبِينَ * مٰا خَلَقْنٰاهُمٰا إِلاّٰ بِالْحَقِّ وَ لٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لاٰ يَعْلَمُونَ * إِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ مِيقٰاتُهُمْ أَجْمَعِينَ » (۲)ترى أنّه يـذكر يوم الفصل بعد نفى كون الخلقه لعباً، و ذلك يعرب عن أنّ النشأه الأُخرويه تصون الخلقه عن اللّغو و اللّعب.

و يقرب من ذلك الآيات الّتى تصـفه تعالى بأنّه الحقّ، ثمّ يرتّب عليه إحياء الموتى و النشأه الآخره، يقول سبحانه: «ذٰلِكَ بِأَنَّ اللّٰهَ هُوَ الْحَقُّ وَ أَنَّهُ يُحْيِ الْمَوْتىٰ» (۳) إلى غير ذلك من الآيات. (۴)

۱- ۱) . المؤمنون: ۱۱۵.

۲- ۲) . الدخان: ۳۸ - ۴۰.

۳- ۳) . الحج: ۶.

۴- ۴) . لاحظ: الحج: ۶۲ -۶۶؛ لقمان: ۳۰ - ۳۳.

الثانی: المعاد مقتضی العدل الإلهی

إنّ العباد فریقان: مطیع و عاص، و التسویه بینهما بصورها (۱) المختلفه خلاف العدل، فهنا یستقلّ العقل بأنّه یجب التفریق بینهما من حیث الثواب و العقاب، و بما أنّ هذا غیر متحقّق فی النشأه الدنیویه، فیجب أن یکون هناک نشأه أخری یتحقّق فیها ذلک التفریق، و إلی هذا البیان یشیر المحقّق البحرانی بقوله:

إنّا نری المطیع و العاصی یدرکهما الموت من غیر أن یصل إلی أحد منهما ما یستحقّه من ثواب أو عقاب، فإن لم یحشروا لیوصل إلیهما ذلک المستحق لزم بطلانه أصلاً. (۲)

و إلی هذا الدلیل العقلی یشیر قوله تعالی: «أَمْ نَجْعَلُ الَّذِینَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصّالِحاتِ کَالْمُفْسِدِینَ فِی الْأَرْضِ *أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِینَ کَالْفُجّارِ» (۳).

و قوله تعالی: «أَ فَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِینَ کَالْمُجْرِمِینَ * ما لَکُمْ کَیْفَ تَحْکُمُونَ » (۴).

و قوله سبحانه:

ص: ۳۹۹

۱- ۱) . و هی: إثابه الجمیع، و عقوبه الجمیع، و ترکهم سدی من دون أن یحشروا.

۲- ۲) . قواعد المرام: ۱۴۶.

۳- ۳) . ص: ۲۸.

۴- ۴) . القلم: ۳۵ -۳۶.

«إِنَّ السّٰاعَهَ آتِیَهٌ أَکٰادُ أُخْفِیهٰا لِتُجْزیٰ کُلُّ نَفْسٍ بِمٰا تَسْعیٰ» (۱)

فقوله: «لِتُجْزیٰ» إشاره إلى أنّ قیام القیامه تحقیق لمسأله الثّواب و العقاب اللّذین هما مقتضی العدل الإلهی.

الثالث: المعاد مجلی لتحقّق مواعیده تعالی

أنّه سبحانه قد وعد المطیعین بالثواب فی آیات متضافره، و لا شکّ أنّ إنجاز الوعد حسن و التخلّف عنه قبیح، فالوفاء بالوعد یقتضی وقوع المعاد، قال المحقّق الطوسی: «و وجوب إیفاء الوعد و الحکمه یقتضی وجوب البعث». (۲)

و إلى هذا البرهان یشیر قوله سبحانه:

«رَبَّنٰا إِنَّکَ جٰامِعُ النّٰاسِ لِیَوْمٍ لاٰ رَیْبَ فِیهِ إِنَّ اللّٰهَ لاٰ یُخْلِفُ الْمِیعٰادَ» (۳).

تنبیه

إنّ القرآن الکریم أکّد بوجه بلیغ على قدره الخالق و علمه فیما أجاب عن شبهات المخالفین، و الوجه فی ذلک واضح، لأنّ جلّ شبهاتهم ناشئه عن الغفله أو الجهل بالقدره المطلقه و العلم الوسیع للّه تعالی، فإنّ إحیاء

ص: ۴۰۰

۱- ۱) . طه: ۱۵.

۲- ۲) . کشف المراد، المقصد السادس، المسأله الرابعه.

۳- ۳) . آل عمران: ۹.

الموتى ليس من المحالات الذاتيه و إنّما ينكر من ينكر أو يستبعده لجهله بقدره اللّه المطلقه و علمه الشامل و إليك فيما يلى نماذج من الآيات فى هذا المجال:

«وَ هُوَ الَّذِى يَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَ هُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ» (۱).

«وَ ضَرَبَ لَنا مَثَلًا وَ نَسِىَ خَلْقَهُ قالَ مَنْ يُحْيِ الْعِظامَ وَ هِىَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِى أَنْشَأَها أَوَّلَ مَرَّهٍ وَ هُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ» (۲).

«وَ قالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لا تَأْتِينَا السّاعَهُ قُلْ بَلى وَ رَبِّى لَتَأْتِيَنَّكُمْ عالِمِ الْغَيْبِ لا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقالُ ذَرَّهٍ فِى السَّماواتِ وَ لا فِى الْأَرْضِ وَ لا أَصْغَرُ مِنْ ذلِكَ وَ لا أَكْبَرُ إِلّا فِى كِتابٍ مُبِينٍ » (۳).

«ذلِكَ بِأَنَّ اللّهَ هُوَ الْحَقُّ وَ أَنَّهُ يُحْيِ الْمَوْتى وَ أَنَّهُ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ » (۴).

«أَ إِذا مِتْنا وَ كُنّا تُراباً ذلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ * قَدْ عَلِمْنا ما تَنْقُصُ الْأَرْضُ مِنْهُمْ وَ عِنْدَنا كِتابٌ حَفِيظٌ»

(۵)

.

۱- ۱) . الروم: ۲۷.

۲- ۲) . يس: ۷۸ -۷۹.

۳- ۳) . سبأ: ۳.

۴- ۴) . الحج: ۶.

۵- ۵) . ق: ۳ -۴.

الفصل الثانی:بقاء النفس الإنسانیه بعد الموت

اشاره

إنّ بعض شبهات منكری المعاد ناشٍ عن توهّم أنّ الإنسان لیس إلّا مجموعه خلایا و عروق و أعصاب و عظام و جلود تعمل بانتظام، فإذا مات الإنسان صار تراباً و لا یبقی من شخصیته شیء ، فكیف یمكن أن یكون الإنسان المُعاد هو نفس الإنسان فی الدنیا؟ و علیه فلا یتحقّق المقصود من المَعاد و هو تحقیق العدل الإلهی بإثابه المطیع و عقوبه العاصی، و لعلّه إلی هذه الشبهه یشیر قولهم:

«أَ إِذٰا ضَلَلْنٰا فِی الْأَرْضِ أَ إِنّٰا لَفِی خَلْقٍ جَدِیدٍ» (۱).

و قد أجاب سبحانه عنها بقوله: «قُلْ یَتَوَفّٰاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِی وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلیٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ» (۲) یعنی أن شخصیتكم الحقیقیه لا تضلّ أبداً فی الأرض، فإنّها محفوظه لا تتغیّر و لا تضلّ، و تلك الشخصیه هی ملاك وحده الإنسان المحشور فی الآخره و الإنسان الدنیوی، فالآیه تعرب عن

ص:۴۰۳

۱- ۱) . السجده: ۱۰.

۲- ۲) . السجده: ۱۱.

بقاء الروح بعد الموت و هذا الجواب هو الأساس لدفع أكثر الشبهات حول المعاد الجسمانی.

لقد شغل أمر تجرّد الروح و بقائه بال المفكّرين، و استدلّوا عليه بوجوه عقليه، كما اهتمّ القرآن الكريم ببيانه فی لفيف من آياته، و فيما يلی نسلك فی البحث عن تجرّد الروح هذين الطريقين؛ العقلی و النقلی:

أ) البراهين العقليه

إنّ البحث العقلی فی تجرّد الروح مترامی الأطراف، مختلف البراهين، نكتفی من ذلك ببيان برهانين، و من أراد التبسّط فليرجع إلی الكتب المعدّه لذلك. (۱)

۱. ثبات الشخصيه الإنسانيه فی دوامه التغيّرات الجسديّه

لقد أثبت العلم أنّ التغيّر و التحوّل من الآثار اللازمه للموجودات الماديّه، فلا تنفك الخلايا الّتی يتكوّن منها الجسم البشری عن التغيّر و التبدّل، و قد حسب العلماء معدّل هذا التجدّد فظهر لهم أنّه يحدث بصوره شامله فی البدن مرّه كلّ عشر سنين، هذا.

و لكن كلّ واحد منّا يحسّ بأنّ نفسه باقيه ثابته فی دوامه تلك التغيّرات الجسميّه، و يجد أنّ هناك شيئاً يسند إليه جميع حالاته من الطفوليه

۱- ۱) . لاحظ: شرح الاشارات: ۲ / ۳۶۸ - ۳۷۱ ؛ الأسفار: ۸ / ۳۸؛ أُصول الفلسفه، للعلّامه الطباطبائی، المقاله ۳.

و الصباوه و الشّباب، و الکهوله، فهناک وراء بدن الإنسان و تحوّلاته البدنیّه حقیقه باقیه ثابته رغم تغیّر الأحوال و تصرّم الأزمنه.

فلو کانت تلک الحقیقه الّتی یحمل علیها تلک الصفات أمراً مادّیّاً مشمولاً لسنّه التغیّر و التحوّل لم یصحّ حمل تلک الصفات علی شیء واحد حتّی یقول: أنا الّذی کتبت هذا الخط یوم کنت صبیّاً أو شابّا، و أنا الّذی فعلت کذا و کذا فی تلک الحاله و ذلک الوقت.

۲. عدم الانقسام آیه التجرّد

الانقسام و التجزّؤ من لوازم المادّه، و لکن کلّ واحد منّا إذا رجع إلی ما یشاهده فی صمیم ذاته، و یعبّر عنه ب«أنا» وجده معنی بسیطاً غیر قابل للانقسام و التجزّی، فارتفاع أحکام المادّه، دلیل علی أنّه لیس بمادّی.

إنّ عدم الانقسام لا یختصّ بالنفس بل هو سائد علی الصفات النفسانیه من الحبّ و البغض و الإراده و الکراهه و الإذعان و نحو ذلک، اعطف نظرک إلی حبّک لولدک و بغضک لعدوّک فهل تجد فیهما ترکّباً، و هل ینقسمان إلی أجزاء؟ کلّا، و لا.

فظهر أنّ الروح و آثارها، و النفس و النفسانیات کلّها موجودات واقعیه خارجه عن إطار الماده.

ب) القرآن و تجرّد النفس

الآیات القرآنیه الدالّه علی بقاء النفس بعد الموت تصریحاً أو تلویحاً کثیره نأتی بنماذج منها:

ص: ۴۰۵

١. يقول سبحانه: «اللّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَ الَّتِى لَمْ تَمُتْ فِى مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِى قَضىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَ يُرْسِلُ الْأَخْرىٰ إِلىٰ أَجَلٍ مُسَمًّى إِنَّ فِى ذٰلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» (١) لفظه التوفّى بمعنى القبض و الأخذ لا الإماته، و على ذلك فالآيه تدلّ على أنّ للإنسان وراء البدن شيئاً يأخذه اللّه سبحانه حين الموت و النوم، فيمسكه إن كتب عليه الموت، و يرسله إن لم يكتب عليه ذلك إلى أجل مسمّى.

٢. قال تعالى: «وَ لاٰ تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِى سَبِيلِ اللّهِ أَمْوٰاتاً بَلْ أَحْيٰاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ * فَرِحِينَ بِمٰا آتٰاهُمُ اللّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَ يَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلاّٰ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لاٰ هُمْ يَحْزَنُونَ». (٢) صراحه الآيه فى الدلاله على حياه الشهداء غير قابله للإنكار، فإنّها تقول:

إنّهم أحياء أوّلاً، و يرزقون ثانياً، و إنّ لهم آثاراً نفسانيه يفرحون و يستبشرون ثالثاً، و تفسير الحياه، بالحياه فى شعور الناس و ضمائرهم و قلوبهم، و فى الأنديه و المحافل تفسير مادّى للآيه مخالف لما ذكر للحياه من الأوصاف الحقيقيه.

٣. قال تعالى: «وَ حٰاقَ بِآلِ فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذٰابِ * اَلنّٰارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهٰا غُدُوًّا وَ عَشِيًّا وَ يَوْمَ تَقُومُ السّٰاعَهُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذٰابِ». (٣) وجه الاستدلال بالآيه على المقصود واضح.

١- ١) . الزمر: ۴۲.

٢- ٢) . آل عمران: ۱۶۹- ۱۷۰.

٣- ٣) . المؤمن: ۴۵ -۴۶.

۴. قـال تعالی: «قِیلَ ادْخُلِ الْجَنَّهَ قٰالَ یٰا لَیْتَ قَوْمِی یَعْلَمُونَ * بِمٰا غَفَرَ لِی رَبِّی وَ جَعَلَنِی مِنَ الْمُکْرَمِینَ» (۱) المخاطب لقوله: «ادْخُلِ الْجَنَّهَ» و القائـل لما ذکر بعـده من التمنّی هو مؤمن آل یس و اسـمه حبیب النجّار کما ورد فی الروایات، و قصّـته معروفه، و الآیه تدل علی أنّه باق بعد الموت یرزق فی الجنّه، و یتمنّی أنّ یعلم قومه بما رزق من الکرامه.

۱- ۱) . یس: ۲۶ -۲۷.

ص :۴۰۸

الفصل الثالث:المعاد الجسمانى و الروحانى فى القرآن الكريم

اشاره

إنّ القول بالمعاد الجسمانى و الروحانى معاً يتوقّف على أمور:

أ. الاعتقاد بتجرّد الروح الإنسانى.

ب. الاعتقاد بأنّ الروح يعود إلى البدن عند الحشر.

ج. إنّ هناك آلاماً و لذائذ جزئيه و كليه، جسمانيه و روحانيه.

إنّ من أمعن النظر فى الآيات الوارده حول المعاد يقف على أنّ المعاد الّذى يصرُّ عليه القرآن هو عود البدن الّذى كان الإنسان يعيش به فى الدنيا و تعلّق الروح إليه مرّه أخرى و لا يكتفى بحياه الروح فى عالم الآخره، كما أنّه لا يخصّ الثواب و العقاب بالجسمانيه منهما بل يثبت أيضاً ثواباً و عقاباً روحانيّين غير حسيّين، و إليك فيما يلى نماذج من عناوين الآيات فى هذين المجالين:

ص :۴۰۹

۱. ما ورد فی قصّه إبراهیم، و إحیاء عزیر، و بقره بنی إسرائیل، و نحو ذلک. (۱)

۲. ما یصرّح علی أنّ الإنسان خلق من الأرض و إلیها یعاد و منها یخرج. (۲)

۳. ما یدلّ علی أنّ الحشر عباره عن الخروج من الأجداث و القبور. (۳)

۴. ما یدلّ علی شهاده الأعضاء یوم القیامه. (۴)

۵. ما یدلّ علی تبدیل الجلود بعد نضجها و تقطع الأمعاء. (۵)

هذا کلّه بالنسبه إلی الملاک الأوّل، و أمّا بالنسبه إلی الملاک الثانی، فالآیات الراجعه إلی الآلام و اللّذائذ الحسّیه أکثر من أن تحصی و یکفی نموذجاً لذلک فی سورتی الواقعه و الرحمن. فلنقتصر بالإشاره إلی نماذج من الآیات الناظره إلی الآلام و اللّذائذ العقلیه:

۱. قال سبحانه: «وَعَدَ اللّهُ الْمُؤْمِنِینَ وَ الْمُؤْمِناتِ جَنّاتٍ تَجْرِی مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهارُ خالِدِینَ فِیها وَ مَساکِنَ طَیِّبَهً فِی جَنّاتِ عَدْنٍ وَ رِضْوانٌ مِنَ اللّهِ أَکْبَرُ ذلِکَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِیمُ» (۶) تری أنّه سبحانه یجعل رضوان اللّه فی

ص: ۴۱۰

۱- ۱) . البقره: ۶۸-۷۳، ۲۴۳، ۲۵۹ - ۲۶۰.

۲- ۲) . الأعراف: ۲۵؛ طه: ۵۵؛ الروم: ۲۵؛ نوح: ۱۸.

۳- ۳) . الحج: ۷؛ یس: ۵۱؛ القمر: ۷؛ المعارج: ۴۳.

۴- ۴) . النور: ۲۴؛ یس: ۶۵؛ فصلت: ۴۱.

۵- ۵) . النساء: ۵۶؛ محمّد: ۱۵.

۶- ۶) . التوبه: ۷۲.

مقابل سائر اللّذات الجسمانیه و یصفه بکونه أکبر من الأولی و أنّه هو الفوز العظیم، و من المعلوم أنّ هذا النوع من اللّذه لا یرجع إلی الجسم و البدن، بل هی لذّه تدرک بالعقل و الروح فی درجتها القصوی.

۲. یقول سبحانه: «وَعَدَ اللّهُ الْمُنافِقِینَ وَ الْمُنافِقاتِ وَ الْکُفّارَ نارَ جَهَنَّمَ خالِدِینَ فِیها هِیَ حَسْبُهُمْ وَ لَعَنَهُمُ اللّهُ وَ لَهُمْ عَذابٌ مُقِیمٌ» (۱)یظهر عظم هذا الألم بوقوع هذه الآیه قبل آیه الرضوان، فکأنَّ الآیتین تعربان عن اللَّذات و الآلام العقلیه الّتی تدرکها الروح بلا حاجه إلی الجسم و البدن.

۳. یقول سبحانه فی وصف أصحاب الجحیم: «کَذلِکَ یُرِیهِمُ اللّهُ أَعْمالَهُمْ حَسَراتٍ عَلَیْهِمْ» (۲) إنّ عذاب الحسره أشدّ علی النفس ممّا یحلّ بها من عذاب البدن، و لأجل ذلک یسمّی یوم القیامه، یوم الحسره، قال سبحانه: «وَ أَنْذِرْهُمْ یَوْمَ الْحَسْرَهِ» (۳)

نختم الکلام بما أفاده المحقّق الطوسی فی المقام حیث قال:

«أمّا الأنبیاء المتقدّمون علی محمّد صلی الله علیه و آله فالظاهر من کلام أُممهم أنّ موسی علیه السلام لم یذکر المعاد البدنی، و لا أنزل علیه فی التوراه لکن جاء ذلک فی کتب الأنبیاء الّذین جاءوا بعده، کحزقیل و أشعیا علیهما السلام و لذلک أقرّ الیهود به، و أمّا فی الإنجیل فقد ذکر: أنّ الأخیار یصیرون کالملائکه و تکون لهم الحیاه الأبدیه،

۱- ۱) . التوبه: ۶۸.

۲- ۲) . البقره: ۱۶۷.

۳- ۳) . مریم: ۳۹.

و السعاده العظيمه، و الأظهر أنّ المذكور فيه المعاد الروحانى.

و أمّا القرآن فقد جاء فيه كلاهما: أمّا الروحانى ففى مثل قوله عزّ من قائل: «فَلاٰ تَعْلَمُ نَفْسٌ مٰا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّهِ أَعْيُنٍ» و «لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنىٰ وَ زِيٰادَهٌ» و «وَ رِضْوٰانٌ مِنَ اللّهِ أَكْبَرُ»

و أمّا الجسمانى فقد جاء أكثر من أن يعدّ، و أكثره ممّا لا يقبل التأويل، مثل قوله عزّ من قائل:

«قٰالَ مَنْ يُحْيِ الْعِظٰامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِى أَنْشَأَهٰا أَوَّلَ مَرَّهٍ»

«فَإِذٰا هُمْ مِنَ الْأَجْدٰاثِ إِلىٰ رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ » .

«وَ انْظُرْ إِلَى الْعِظٰامِ كَيْفَ نُنْشِزُهٰا ثُمَّ نَكْسُوهٰا لَحماً» .

«أَ يَحْسَبُ الْإِنْسٰانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظٰامَهُ * بَلىٰ قٰادِرِينَ عَلىٰ أَنْ نُسَوِّيَ بَنٰانَهُ» .

«وَ قٰالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنٰا».

ثمّ إنّه ردّ نظريه التأويل فى آيات المعاد الجسمانى قياساً بالآيات الوارده فى الصفات الدالّه بظاهرها على التشبيه و قال:

أمّا القياس على التشبيه فغير صحيح، لأنّ التشبيه مخالف للدليل العقلى الدالّ على امتناعه، فوجب فيه الرجوع إلى التأويل ، و أمّا المعاد البدنى فلم يقم دليل، لا عقلى و لا نقلى

ص :۴۱۲

على امتناعه، فوجب إجراء النصوص الوارده فيه على مقتضى ظواهرها. (۱)

شبهه الآكل و المأكول

إنّ هذه الشبهه من أقدم الشبهات الّتى وردت فى الكتب الكلاميه حول المعاد الجسمانى و قد اعتنى بدفعها المتكلّمون و الفلاسفه الإلهيّون عنايه بالغه، و الإشكال يقرّر بصورتين نأتى بهما مع الإجابه عنهما:

الصوره الأولى:

لو أكل إنسان كافر إنساناً مؤمناً صار بدنه أو جزء منه جزءاً من بدن الكافر، و الكافر يعذّب فيلزم تعذيب المؤمن و هو ظلم عليه.

و الجواب عنه واضح، فإنّ المدرك للآلام و اللذائذ هو الروح، و البدن وسيله لإدراك ما هو المحسوس منهما، و عليه فصيروره بدن المؤمن جزءاً من بدن الكافر لا يلازم تعذيب المؤمن، لأنّ المعذّب فى الحقيقه هو روح الكافر و نفسه، لا روح المؤمن، و هذا نظير أخذ كُلْيَه الإنسان الحىّ و وصلها بإنسان آخر، فلو عذّب هذا الأخير أو نعمّ، فالمعذّب و المنعَّم هو هو، و لا صله بينه و بين من وهب كُلْيَته إليه.

الصوره الثانيه:

إذا أكل إنسان إنساناً يصير بدنه المأكول أو جزء منه، جزء البدن الآكل،

ص: ۴۱۳

۱- ۱) . تلخيص المحصل: ۳۹۳ -۳۹۴.

و تلك الأجزاء إمّا يعاد مع بدن الآكل، و إمّا يعاد مع بدن المأكول، أو لا يعاد أصلاً. (۱) و لازم الجميع عدم عود البدن بتمامه و بعينه، أمّا فى أحدهما كما فى الفرضين الأوّلين، أو فى كليهما كما فى الفرض الأخير، فالمعاد الجسمانى بمعنى حشر الأبدان بعينها باطل.

و المشهور عند المتكلّمين فى الإجابه عنه هو أنّ بدن الإنسان مركب من الأجزاء الأصليّه و الفاضله، و الأجزاء الأصليّه باقيه بعد الموت، و عند الإعاده تؤلّف و تضمّ معها أجزاء أخرى زائده، و المعتبر فى المعاد الجسمانى هو إعاده تلك الأجزاء الأصليّه، و الأجزاء الأصليّه فى كلّ بدن تكون فاضله فى غيره (۲) و إليه أشار المحقّق الطوسى بقوله: «و لا يجب إعاده فواضل المكلّف». (۳)

أقول: المعاد الجسمانى لا يتوقّف على كون البدن المحشور نفس البدن الدنيوى حتّى فى المادّه الترابيه بل لو تكوّن بدن الإنسان المعاد من أيّه مادّه ترابيه كانت و تعلّقت به الروح و كان من حيث الصوره متّحداً مع البدن الدنيوى يصدق على المعاد أنّه هو المنشأ فى الدنيا.

يؤيّد ذلك قول الإمام الصادق عليه السلام :

«فإذا قبضه اللّه إليه صيَّر تلك الروح إلى الجنّه فى صوره كصورته فيأكلون و يشربون، فإذا قدم عليهم القادم، عرفهم

۱- ۱) . و أمّا فرض عوده مع كلّ من الآكل و المأكول فهو ساقط رأساً، لأنّه محال عقلاً.

۲- ۲) . قواعد المرام لابن ميثم البحرانى: ۱۴۴.

۳- ۳) . كشف المراد: المقصد ۶، المسأله ۴.

بتلک الصوره الّتی کانت فی الدنیا». (۱)

فتری أنّ الإمام علیه السلام یـذکر کلمه الصوره، و لعلّ فیه تذکیر بأنّه یکفی فی المعاد الجسـمانی کون المُعاد متّحداً مع المبتدأ فی الصوره من غیر حـاجه إلی أن یکون هنـاک وحـده فی المـاده الترابیه بحیث إذا طرأ مـانع من خلق الإنسـان منه، فشل المعاد الجسمانی و لم یتحقّق. و یستظهر ذلک أیضاً من نحو قوله تعالی:

«أَ وَ لَیْسَ الَّذِی خَلَقَ السَّمٰاوٰاتِ وَ الْأَرْضَ بِقٰادِرٍ عَلیٰ أَنْ یَخْلُقَ مِثْلَهُمْ» (۲).

قال التفتازانی:

ربما یمیل کلام الغزالی و کلام کثیر من القائلین بالمعادین إلی أنّ معنی ذلک أن یخلق اللّه تعالی من الأجزاء بعد خراب البدن، و لا یضـرّنا کونه غیر البدن الأوّل بحسب الشـخص لامتناع إعاده المعدوم بعینه، و ما شهد به النصوص من کون أهل الجنّه جرداً مرداً، و کون ضرس الکافر مثل جبل أُحد یعضد ذلک، و کذا قوله تعالی: «کُلَّمٰا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنٰاهُمْ جُلُوداً غَیْرَهٰا» (۳).

و لا یبعد أن یکون قوله تعالی: «أَ وَ لَیْسَ الَّذِی خَلَقَ السَّمٰاوٰاتِ

۱- ۱) . بحار الأنوار: ۶، باب أحوال البرزخ، الحدیث ۳۲.

۲- ۲) . یس: ۸۱.

۳- ۳) . النساء: ۵۶.

وَ الْأَرْضَ بِقٰادِرٍ عَلىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ» (١).

إشاره الى هذا. (٢)

و قال العلّامه الطباطبائی قدس سره :

البـدن اللاـحق من الإنسـان إذا اعتبر بالقياس إلى البـدن السابق منه كان مثله لا عينه، لكنّ الإنسان ذا البـدن اللاحق إذا قيس إلى الإنسان ذی البدن السابق، كان عينه لا مثله، لأنّ الشخصيّه بالنفس و هی واحده بعينها. (٣)

ص: ۴۱۶

١- ١) . يس: ٨١.

٢- ٢) . شرح المقاصد: ۵ / ٩٠ - ٩١.

٣- ٣) . الميزان: ١٧ / ١١۴.

الفصل الرابع:براهين بطلان التناسخ

اشاره

التناسخ هو انتقال النفس من بدن إلی بدن آخر فی هذه النشأه، بلا توقّف أبداً، فالقائلون بالتّناسخ ینکرون عالم الآخره و یفسّرون الثواب و العقاب باللّذات و الآلام الدنیویه فی هذه النشأه. قال الشهرستانی:

إنّ التناسخ هو أن یتکرّر الأکوار و الأدوار إلی ما لا نهایه له، و یحدث فی کل دور مثل ما حدث فی الأوّل و الثواب و العقاب فی هذه الدار، لا فی دار أخری لا عمل فیها. و الأعمال التی نحن فیها إنما هی أجزیه علی أعمال سلفت منّا فی الأدوار الماضیه. فالراحه و السرور و الفرح و الدعه الّتی نجدها هی مرتّبه علی أعمال البرّ الّتی سلفت منّا فی الأدوار الماضیه. و الغمّ و الحزن و الضنک و الکلفه التی نجدها هی مرتّبه علی أعمال الفجور التی سبقت منّا. و کذا کان فی الأوّل و کذا یکون فی الآخره. (۱)

۱- ۱) . الملل و النحل: ۱ / ۵۵.

يرد على القول بالتناسخ أمور تاليه:

١. أنّهم يقولون: «إنّ المصائب و الآلام الّتى تبتلى بها طائفه من الناس هى فى الحقيقه جزاء لما صنعوا فى حياتهم السّابقه من الذنوب عند ما كانت أرواحهم متعلّقه بأبدان أخرى، كما أنّ النعم و اللّذائذ الّتى تلتذّ بها جماعه أخرى من الناس هى أيضاً جزاء أعمالهم الحسنه فى حياتهم المتقدمه»، و على هذا فكلٌّ يستحقّ لما هو حاصل له، فلا ينبغى الاعتراض على المستكبرين و المترفين، كما لا ينبغى القيام بالانتصاف من المظلومين و المستضعفين، و بذلك تنهدم الأخلاق من أساسها و لا يبقى للفضائل الإنسانيه مجال، و هذه العقيده خير وسيله للمفسدين و الطغاه لتبرير أعمالهم الشنيعه.

٢. إنّ هذه العقيده معارضه للقول بالمعاد الّذى أُقيم البرهان العقلى على وجوبه، و من الواضح أنّ الّذى ينافى البرهان الصحيح فهو باطل، فالقول بالتناسخ باطل.

٣. إنّ لازم القول بالتناسخ هو اجتماع نفسين فى بدن واحد، و هو باطل. بيان الملازمه إنّه متى حصل فى البدن مزاج صالح لقبول تعلّق النفس المدبّره له، فبالضروره تفاض عليه النفس من الواهب من غير مهله و تراخ، قضاءً للحكمه الإلهيه الّتى شاءت إبلاغ كلّ ممكن إلى كماله الخاص به، فإذا تعلّقت النفس المستنسخه به أيضاً كما هو مقتضى القول بالتناسخ، لزم اجتماع نفسين فى بدن واحد.

و أمّا بطلان اللازم فلأنّ تشخّص كلّ فرد من الأنواع بنفسه و صورته

النوعیه، ففرض نفسین فی بدن واحد مساوق لفرض ذاتین لذات واحده و شخصین فی شخص واحد، و هذا محال، علی أنّ ذلک مخالف لما یجده کلّ إنسان فی صمیم وجوده و باطن ضمیره.

فإن قلت: إنّ تعلّق النفس المنسوخه إذا کان مقارناً لصلاحیه البدن لإفاضه نفس علیه، یمنع عن إفاضتها علیه، فلا یلزم اجتماع نفسین فی بدن واحد.

قلت: إنّ استعداد المادّه البدنیه لقبول النفس من واهب الصور یجری مجری استعداد الجدار لقبول نور الشّمس مباشره و انعکاساً، فلا یکون أحدهما مانعاً عن الآخر، غیر أنّ اجتماع النفسین فی بدن واحد ممتنع عقلاً، و الامتناع ناشٍ من فرض التناسخ کما لا یخفی.

التناسخ و المسخ

ربما یقال: «لو کان التناسخ ممتنعاً فکیف وقع المسخ فی الأُمم السّالفه، کما صرّح به الذکر الحکیم؟» (۱).

و الجواب: أنّ محذور التناسخ المحال، أمران:

أحدهما: اجتماع نفسین فی بدن واحد.

ثانیهما: تراجع النفس الإنسانیه من کمالها إلی الحدّ الّذی یناسب بدنها المتعلّقه به.

۱- ۱) . لاحظ: الأسفار: ۹ / ۱۰.

و المحذوران منتفیان فی المقام، فإنّ حقیقه مسخ الأمّه المغضوبه و الملعونه هی تلبّس نفوسهم الخبیثه لباس الخنزیر و القرد، لا تبدّل نفوسهم الانسانیه إلی نفوس القرده و الخنازیر، قال التفتازانی:

إنّ المتنازع هو أنّ النفوس بعد مفارقتها الأبدان، تتعلّق فی الدنیا بأبدان أخر للتدبیر و التصرّف و الاکتساب لا أن تتبدّل صور الأبدان کما فی المسخ... (۱)

و قال العلاّمه الطباطبائی: «الممسوخ من الإنسان، إنسان ممسوخ لا أنّه ممسوخ فاقد للإنسانیه». (۲)

التناسخ و الرجعه

قد یقال: ما هو الفرق بین التناسخ الباطل و القول بالرجعه علی ما علیه الإمامیه؟».

الجواب: الفرق بینهما واضح بعد الوقوف علی ما تقدّم، فإنّ الرجعه لا تستلزم انتقال النفس من بدن إلی بدن آخر، و لا اجتماع نفسین فی بدن واحد، و لا تراجع النفس عن کمالها الحاصل لها، و بذلک تعرف قیمه کلمه أحمد أمین المصری حیث یقول: «و تحت التشیّع ظهر القول بتناسخ الأرواح». (۳)

۱- ۱) . شرح المقاصد: ۳ / ۳۲۷.

۲- ۲) . المیزان: ۱ / ۲۰۹.

۳- ۳) . فجر الإسلام: ۲۷۷.

الفصل الخامس:القبر و البرزخ

اشاره

البرزخ هو المنزل الأوّل للإنسان بعد الموت، و قد صرّح القرآن على أنّ أمام الإنسان بعد موته برزخ إلى يوم القيامه قال عزّ من قائل:

«وَ مِنْ وَرٰائِهِمْ (۱) بَرْزَخٌ إِلىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ». (۲)

و لكنّ الآيه لا تدلّ على وجود حياه فى تلك الفاصله، نعم هناك آيات يستفاد منها وجود حياه واقعيه للإنسان فى تلك النشأه نأتى ببعضها:

۱. قال تعالى:

«قٰالُوا رَبَّنٰا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَ أَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ فَاعْتَرَفْنٰا بِذُنُوبِنٰا فَهَلْ إِلىٰ خُرُوجٍ مِنْ سَبِيلٍ» (۳).

و الظاهر أنّ المراد من الإحياءين و الإماتتين ما يلى:

الإماته الأولى هى الإماته عن الحياه الدنيا. و الإحياء الأوّل هو الإحياء فى البرزخ، و تستمرّ هذه الحياه إلى نفخ الصور الأوّل.

۱- ۱) . الوراء فى الآيه بمعنى الامام كما فى قوله سبحانه: «وَ كٰانَ وَرٰاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَهٍ غَصْباً» .

۲- ۲) . المؤمنون: ۱۰۰.

۳- ۳) . المؤمن: ۱۱.

و الاماته الثانیه، عند نفخ الصور الأوّل، یقول سبحانه: «وَ نُفِخَ فِی الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِی السَّمٰاوٰاتِ وَ مَنْ فِی الْأَرْضِ» (۱) و الإحیاء الثانی، عند نفخ الصور الثانی، یقول سبحانه: «وَ نُفِخَ فِی الصُّورِ فَإِذٰا هُمْ مِنَ الْأَجْدٰاثِ إِلیٰ رَبِّهِمْ یَنْسِلُونَ » (۲).

و تعدّد نفخ الصّور یستفاد من الآیتین، فیترتّب علی الأوّل هلاک من فی السّماوات و من فی الأرض، إلّا من شاء اللّه، و علی الثانی قیام الناس من أجداثهم، و فی أمر النفخ الثانی یقول سبحانه: «وَ نُفِخَ فِی الصُّورِ فَجَمَعْنٰاهُمْ جَمْعاً» (۳).

و یقول سبحانه: «فَإِذٰا نُفِخَ فِی الصُّورِ فَلاٰ أَنْسٰابَ بَیْنَهُمْ یَوْمَئِذٍ وَ لاٰ یَتَسٰاءَلُونَ» (۴).

و اختلاف الآثار یدلّ علی تعدّد النفخ.

و علی ضوء هذا فللإنسان حیاه بعد الإماته من الحیاه الدنیا، و هی حیاه برزخیه متوسطه بین النشأتین.

۲ - قوله سبحانه: «مِمّٰا خَطِیئٰاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نٰاراً فَلَمْ یَجِدُوا لَهُمْ مِنْ دُونِ اللّٰهِ أَنْصٰاراً» (۵) و هذه الآیه تدلّ علی أنّهم دخلوا النار بعد الغرق بلا فصل للفاء فی قوله: «فَأُدْخِلُوا».

۱- ۱) . الزمر: ۶۸.

۲- ۲) . یس: ۵۱.

۳- ۳) . الکهف: ۹۹.

۴- ۴) . المؤمنون: ۱۰۱.

۵- ۵) . نوح: ۲۵.

۳- قوله سبحانه: «النّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْها غُدُوًّا وَ عَشِيًّا وَ يَوْمَ تَقُومُ السّاعَهُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذابِ » (۱).

و هـذه الآيه تحكى عرض آل فرعون على النار صـباحاً و مساءً، قبل يوم القيامه، بشـهاده قوله بعد العرض: «وَ يَوْمَ تَقُومُ السّاعَهُ» و لأجـل ذلـك، عبّر عن العـذاب الأوّل بالعرض على النّار، و عن العـذاب فى الآخره، بإدخال آل فرعون أشـدّ العـذاب، حاكياً عن كون العذاب فى البرزخ، أخفّ وطأً من عذاب يوم السّاعه.

ثمّ إنّ هناك آيات تـدلّ على حياه الإنسان فى هـذا الحـدّ الفاصل بين الدنيا و البعث، حياه تناسب هذا الظرف، تقدّم ذكرها عند البحث عن تجرّد النفس، و نكتفى هنا بهذا المقدار، حذراً من الإطاله.

و أمّا من السنّه، فنكتفى بما جاء عن الصادق عليه السلام ، عند ما سُئِلَ عن أرواح المؤمنين، فقال:

فى حجرات فى الجنّه، يأكلون من طعامها، و يشربون من شرابها، و يقولون ربّنا أتمم لنا السّاعه و أنجز ما وعدتنا».

و سئل عن أرواح المشركين، فقال: «فى النّار يعذّبون، يقولون لا تقم لنا السّاعه، و لا تنجز لنا ما وعدتنا». (۲)

ص :۴۲۳

۱- ۱) . المؤمن: ۴۶.

۲- ۲) . البحار: ۶ / ۱۶۹، باب أحوال البرزخ، الحديث ۱۲۲؛ ص ۲۷۰، الحديث ۱۲۶.

السؤال فى القبر و عذابه و نعيمه

إذا كانت الحياه البرزخيه هى المرحله الأُولى من الحياه بعد الدنيا، يظهر لنا أنّ ما اتّفق عليه المسلمون من سؤال الميّت فى قبره، و عذابه إن كان طالحاً، و إنعامه إن كان مؤمناً صالحاً، صحيح لا غبار عليه، و أنّ الإنسان الحىّ فى البرزخ مسئول عن أمور، ثمّ معذّب أو منعّم.

قال الصدوق:

اعتقادنا فى المسأله فى القبر أنّها حق لا بدّ منها، و من أجاب الصواب، فاز بروحٍ و ريحان فى قبره، و بجنّه النعيم فى الآخره، و من لم يجب بالصواب، فله نُزُلٌ من حميم فى قبره، و تصليه جحيم فى الآخره.

و قال الشيخ المفيد:

جاءت الآثار الصحيحه عن النبىّ أنّ الملائكه تنزل على المقبورين فتسألهم عن أديانهم، و ألفاظ الأخبار بذلك متقاربه، فمنها أنّ ملكين للّه تعالى، يقال لهما ناكر و نكير، ينزلان على الميت فيسألانه عن ربّه و نبيّه و دينه و إمامه، فإن أجاب بالحقّ، سلّموه إلى ملائكه النعيم، و إن ارتج سلّموه إلى ملائكه العذاب. و فى بعض الروايات أنّ اسمى الملكين اللذين ينزلان على الكافر: ناكر و نكير، و اسمى الملكين اللذين ينزلان على المؤمن: مبشّر و بشير.

إلى أن قال:

و ليس ينزل الملكـان إلّا على حى، و لا يسألان إلّا من يفهم المسأله و يعرف معناها، و هـذا يـدلّ على أنّ اللّه تعالى يحيى العبد بعد موته للمسأله، و يديم حياته لنعيم إن كان يستحقّه، أو لعذاب إن كان يستحقّه. (١)

و الظاهر اتفاق المسلمين على ذلك، يقول أحمد بن حنبل:

و عذاب القبر حق، يسأل العبد عن دينه و عن ربّه، و يرى مقعده من النار و الجنّه، و منكر و نكير حق. (٢)

و قـد نسب إلى المعتزله إنكار عذاب القبر، و النسـبه فى غير محلّها، و إنّما المنكر واحد منهم، هو ضـرار بن عمرو، و قد انفصـل عن المعتزله، صرّح بذلك القاضى عبد الجبار المعتزلى. (٣)

هـذا كلّه ممّا لا ريب فيه، إنّمـا الكلام فيمـا هو المراد هنـا من القبر، و الإمعان فى الآيات الماضـيه الّتى اسـتدللنا بها على الحياه البرزخيه، و الروايات الوارده حول البرزخ، تعرب بوضوح عن أنّ المراد من القبر، ليس هو المكان الّذى يـدفن فيه الإنسان، و لا يتجاوز جثّته فى السَّعه، و إنّما المراد منه هو النشأه الّتى يعيش فيها الإنسان بعد الموت و قبل البعث، و إنّما

ص: ۴۲۵

۱- ۱) . تصحيح الاعتقاد: ۴۵- ۴۶.
۲- ۲) . السنّه: ۴۷؛ و لاحظ: الإبانه للأشعرى: ۲۷.
۳- ۳) . شرح الأُصول الخمسه: ۷۳۰.

كنّى بالقبر عنها، لأنّ النزول إلى القبر يلازم أو يكون بدءاً لوقوع الإنسان فيها.

و الظاهر من الروايات تعلّق الروح بأبدان تماثل الأبدان الدنيويه، لكن بلطافه تناسب الحياه فى تلك النشأه، و ليس التعلّق بها ملازماً لتجويز التناسخ، لأنّ المراد من التناسخ هو رجوع الشىء من الفعليه إلى القوّه، أعنى عوده الروح إلى الدنيا عن طريق النطفه، فالعلقه، فالمضغه إلى أن تصير إنساناً كاملاً، و هذا منفى عقلاً و شرعاً، كما تقدّم، و لا يلزم هذا فى تعلّقها ببدن ألطف من البدن المادى، فى النشأه الثانيه.

قال الشيخ البهائى:

قد يتوهّم أنّ القول بتعلّق الأرواح، بعد مفارقه أبدانها العنصريه، بأشباح أُخر -كما دلّت عليه الأحاديث -قول بالتناسخ، و هذا توهّم سخيف، لأنّ التناسخ الّذى أطبق المسلمون على بطلانه، هو تعلّق الأرواح بعد خراب أجسادها، بأجسام أخر فى هذا العالم، و أمّا القول بتعلّقها فى عالم آخر، بأبدان مثاليه، مدّه البرزخ، إلى أن تقوم قيامتها الكبرى، فتعود إلى أبدانها الأوليّه بإذن مُبدعها، فليس من التناسخ فى شىء. (۱)

۱- ۱) . بحار الأنوار : ۶ / ۲۷۷.

الفصل السادس:الحساب و الشهود:

أ. الحساب یوم القیامه

إنّ من أسماء یوم القیامه، «یوم الحساب»، یحکی القرآن الکریم دعاء إبراهیم علیه السلام إلی اللّه تعالی، حیث قال:

«رَبَّنَا اغْفِرْ لِی وَ لِوٰالِدَیَّ وَ لِلْمُؤْمِنِینَ یَوْمَ یَقُومُ الْحِسٰابُ » (۱).

کما یحکی أنّ موسی علیه السلام فیما أجاب فرعون حینما هدده بالقتل قال: «إِنِّی عُذْتُ بِرَبِّی وَ رَبِّکُمْ مِنْ کُلِّ مُتَکَبِّرٍ لاٰ یُؤْمِنُ بِیَوْمِ الْحِسٰابِ» (۲).

ثمّ إنّ الغرض من الحساب لیس هو وقوفه سبحانه علی ما یستحقّه العباد من الثواب و العقاب، بالوقوف علی أعمالهم الصالحه و الطالحه و هذا واضح، بل الغرض منه الاحتجاج علی العاصین، و إبراز عدله تعالی علی العباد فی مقام الجزاء، و لأجل ذلک یقیم علیهم شهوداً مختلفه، و للشیخ الصدوق کلام مبسوط فی المقام نأتی به إیضاحاً للمقصود، قال:

اعتقادنا فی الحساب أنّه حقّ، منه ما یتولّاه اللّه عزّ و جلّ، و منه

ص :۴۲۷

۱- ۱) . إبراهیم: ۴۱.

۲- ۲) . المؤمن: ۲۷.

ما یتولّاه حججه، فحساب الأنبیاء و الأئمه علیهم السلام یتولّاه عزّ و جلّ، و یتولّی کلّ نبی حساب أوصیائه و یتولّی الأوصیاء حساب الأُمم، و اللّه تبارک و تعالی هو الشهید علی الأنبیاء و الرسل، و هم الشهداء علی الأوصیاء، و الأئمّه شهداء علی الناس، و ذلک قول اللّه عزّ و جلّ:

«لِیَکُونَ الرَّسُولُ شَهِیداً عَلَیْکُمْ وَ تَکُونُوا شُهَدَاءَ عَلَی النّاسِ» (۱).

و قوله تعالی: «فَکَیْفَ إِذا جِئْنا مِنْ کُلِّ أُمَّهٍ بِشَهِیدٍ وَ جِئْنا بِکَ عَلی هؤُلاءِ شَهِیداً» (۲).

و قال اللّه تعالی: «أَ فَمَنْ کانَ عَلی بَیِّنَهٍ مِنْ رَبِّهِ وَ یَتْلُوهُ شاهِدٌ مِنْهُ » (۳).

و الشاهد أمیر المؤمنین علیه السلام ؛

و قوله تعالی: «إِنَّ إِلَیْنا إِیابَهُمْ * ثُمَّ إِنَّ عَلَیْنا حِسابَهُمْ » (۴).

و من الخلق من یدخل الجنّه بغیر حساب، و أمّا السؤال فهو واقع علی جمیع الخلق لقول اللّه تعالی:

«فَلَنَسْئَلَنَّ الَّذِینَ أُرْسِلَ إِلَیْهِمْ وَ لَنَسْئَلَنَّ الْمُرْسَلِینَ » (۵).

یعنی عن الدّین، و کلّ محاسب معذّب و لو بطول الوقوف، و لا ینجو

۱- ۱) . الحج: ۷۸.

۲- ۲) . النساء: ۴۱.

۳- ۳) . هود: ۱۷.

۴- ۴) . الغاشیه: ۲۵ - ۲۶.

۵- ۵) . الأعراف: ۶.

من النار و لا یدخل الجنّه أحد بعمله إلّا برحمه اللّه تعالی.

و إنّ اللّه تبارک و تعالی یخاطب عباده من الأوّلین و الآخرین بمجمل حساب عملهم مخاطبه واحده یسمع منها کلّ واحد قضیته دون غیرها، و یظنّ أنّه المخاطب دون غیره، و لا تشغله تعالی مخاطبه عن مخاطبه.

و یخرج اللّه تعالی لکلّ إنسان کتاباً یلقاه منشوراً، ینطق علیه بجمیع أعماله، لا یغادر صغیره و لا کبیره إلّا أحصاها، فیجعله اللّه محاسب نفسه و الحاکم علیها بأن یقال له:

«اقْرَأْ کِتابَکَ کَفی بِنَفْسِکَ الْیَوْمَ عَلَیْکَ حَسِیباً» (۱).

و یختم اللّه تبارک و تعالی علی قوم علی أفواههم و تشهد أیدیهم و أرجلهم و جمیع جوارحهم بما کانوا یکتمون.

«وَ قالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَیْنا قالُوا أَنْطَقَنَا اللّهُ الَّذِی أَنْطَقَ کُلَّ شَیْءٍ وَ هُوَ خَلَقَکُمْ أَوَّلَ مَرَّهٍ وَ إِلَیْهِ تُرْجَعُونَ » (۲). (۳)

ب. الشهود یوم القیامه

یستفاد من آیات الذکر الحکیم أنّ الشهود فی یوم الحساب علی أصناف، و هم:

۱- ۱) . الإسراء: ۱۴.

۲- ۲) . فصلت: ۲۱.

۳- ۳) . رساله الاعتقادات للشیخ الصدوق، الباب ۲۸، باب الاعتقاد فی الحساب و الموازین.

۱. اللّه سبحانه:

یقول تعالی: «إِنَّ اللّهَ یَفْصِلُ بَیْنَهُمْ یَوْمَ الْقِیامَهِ إِنَّ اللّهَ عَلی کُلِّ شَیْءٍ شَهِیدٌ» (۱).

و یقول أیضاً: «لِمَ تَکْفُرُونَ بِآیاتِ اللّهِ وَ اللّهُ شَهِیدٌ عَلی ما تَعْمَلُونَ» (۲).

۲. نبیّ کلّ أمّه:

یقول سبحانه: «وَ یَوْمَ نَبْعَثُ فِی کُلِّ أُمَّهٍ شَهِیداً عَلَیْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ» (۳).

و یقول أیضاً: «وَ یَوْمَ یُنادِیهِمْ فَیَقُولُ أَیْنَ شُرَکائِیَ الَّذِینَ کُنْتُمْ تَزْعُمُونَ * وَ نَزَعْنا مِنْ کُلِّ أُمَّهٍ شَهِیداً» (۴).

و الظاهر أنّ هذا الشاهد من کلّ أمّه هو نبیُّهم، و إن لم یصرّح به فی الآیات، و ذلک للزوم کون الشهاده القائمه هناک مشتمله علی حقائق لا سبیل للمناقشه فیها، فیجب أن یکون هذا الشاهد عالماً بحقائق الأعمال الّتی یشهد علیها، و لا یکون هذا إلّا بأن یستوی عنده الحاضر و الغائب، و لا یتصوّر هذا المقام إلّا لنبی کلّ أمّه.

۱- ۱) . الحج: ۱۷.

۲- ۲) . آل عمران: ۹۸.

۳- ۳) . النحل: ۸۹.

۴- ۴) . القصص: ۷۴ - ۷۵.

۳. نبیّ الإسلام:

یقول سبحانه: «فَکَیْفَ إِذٰا جِئْنٰا مِنْ کُلِّ أُمَّهٍ بِشَهِیدٍ وَ جِئْنٰا بِکَ عَلیٰ هٰؤُلاٰءِ شَهِیداً» (۱).

۴. بعض الأُمّه الإسلامیه:

یقول سبحانه: «وَ کَذٰلِکَ جَعَلْنٰاکُمْ أُمَّهً وَسَطاً لِتَکُونُوا شُهَدٰاءَ عَلَی النّٰاسِ وَ یَکُونَ الرَّسُولُ عَلَیْکُمْ شَهِیداً» (۲).

و الخطاب فی الآیه و إن کان للأمّه الإسلامیه، لکنّ المراد بعضهم، نظیر قوله تعالی: «وَ جَعَلَکُمْ مُلُوکاً» مخاطباً لبنی إسرائیل، و المراد بعضهم، و الدلیل علی أنّ المراد بعض الأُمّه، هو أنّ أکثر أبنائها لیس لهم معرفه بالأعمال إلّا بصورها إذا کانوا فی محضر المشهود علیهم، و هو لا ـ یفی فی مقام الشهاده، لأنّ المراد منها هو الشهاده علی حقائق الأعمال و المعانی النفسانیه من الکفر و الإیمان، و علی کلّ ما خفی عن الحسّ و مستبطن عن الإنسان ممّا تکسبه القلوب الّذی یدور علیه حساب ربّ العالمین یقول سبحانه: «وَ لٰکِنْ یُؤٰاخِذُکُمْ بِمٰا کَسَبَتْ قُلُوبُکُمْ » (۳).

و لیس ذلک فی وسع الإنسان العادی إذا کان حاضراً عند المشهود علیه، فضلًا عن کونه غائباً، و هذا یدلّنا علی أنّ المراد رجال من الأُمّه لهم

۱- ۱) . النساء: ۴۱.

۲- ۲) . البقره: ۱۴۳.

۳- ۳) . البقره: ۲۲۵.

تلک القابلیّه بعنایهٍ من اللّه تعالی، فیقفون علی حقائق أعمال الناس المشهود علیهم.

أضف إلی ذلک أنّ أقلّ ما یعتبر فی الشهود هو العداله و التقوی، و الصدق و الأمانه، و الأکثریه الساحقه من الأُمّه یفقدون ذلک و هم لا تقبل شهادتهم علی صاع من تمرٍ أو باقه من بقل، فکیف تقبل شهادتهم یوم القیامه؟!

و إلی هذا تشیر روایه الزبیری عن الإمام الصادق علیه السلام ، قال: «أ فَتَری أنّ من لا تجوز شهادته فی الدنیا علی صاع من تمر، یطلب اللّه شهادته یوم القیامه و یقبلها منه بحضره جمیع الأُمم الماضیه؟! کلّا، لم یعن اللّه مثل هذا من خلقه». (۱)

۵. الأعضاء و الجوارح:

یقول سبحانه: «یَوْمَ تَشْهَدُ عَلَیْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَ أَیْدِیهِمْ وَ أَرْجُلُهُمْ بِمٰا کٰانُوا یَعْمَلُونَ» (۲). (۳)

و أمّا کیفیه الشهاده فهی من الأُمور الغیبیه نؤمن بها، و ما إنطاقها علی اللّه بعزیز، و قد وسعت قدرته تعالی کلّ شیء ، کما یشیر إلیه قوله تعالی:

«قٰالُوا أَنْطَقَنَا اللّٰهُ الَّذِی أَنْطَقَ کُلَّ شَیْءٍ » (۴).

۱- ۱) . نور الثقلین: ۱ / ۱۱۳، الحدیث ۴۰۹.

۲- ۲) . النور: ۲۴.

۳- ۳) . و فی معناها الآیه /۶۵ یس، و الآیه /۲۰ فصّلت.

۴- ۴) . فصّلت: ۲۱.

الفصل السابع:المیزان و الصراط

اشاره

من الأبحاث الکلامیه الراجعه إلی المعاد هو البحث حول المیزان و الصراط، و لا اختلاف بین المسلمین فی الاعتقاد بهما، و إنّما الاختلاف فی المقصود منهما، و نحن نذکر الأقوال فی هذا المجال أوّلاً، ثمّ نبیّن ما هو الصحیح عندنا فنقول:

أ) المیزان

اختلفوا فی کیفیه المیزان یوم القیامه، فقال شیوخ المعتزله: إنّه یوضع میزان حقیقی له کفّتان یوزن به ما یتبیّن من حال المکلّفین فی ذلک الوقت لأهل الموقف، بأن یوضع کتاب الطاعات فی کفّه الخیر و یوضع کتاب المعاصی فی کفّه الشرّ، و یجعل رجحان أحدهما دلیلاً علی إحدی الحالتین، أو بنحو من ذلک لورود المیزان سمعاً و الأصل فی الکلام الحقیقه مع إمکانها.

و قال عبّاد و جماعه من البصریین و آخرون من البغدادیین المراد بالموازین، العدل دون الحقیقه. (۱)

۱- ۱) . کشف المراد: المقصد السادس، المسأله الرابعه عشره.

أقول: لا ـ شکّ أنّ النشأه الآخره، أکمل من هـذه النشأه و أنّه لا طریق لتفهیم الإنسان حقائق ذاک العالم و غیوبه المسـتوره عنّا إلّا باستخدام الألفاظ الّتی یستعملها الإنسان فی الأُمور الحسّیه، و علی ذلک فلا وجه لحمل المیزان علی المیزان المتعارف، خصوصاً بعد استعماله فی القرآن فی غیر هذا المیزان المحسوس، قال سبحانه:

«لَقَدْ أَرْسَلْنا رُسُلَنا بِالْبَیِّناتِ وَ أَنْزَلْنا مَعَهُمُ الْکِتابَ وَ الْمِیزانَ لِیَقُومَ النّاسُ بِالْقِسْطِ» (۱).

لا معنی لتخصـیص المیزان هنا بما توزن به الأثقال، مع أنّ الهدف هو قیام الناس بالقسط فی جمیع شئونهم العقیدیّه و السیاسیه و الاجتماعیه و الاقتصادیه.

کما أنّ تفسیر المیزان بالعدل، أو بالنبیّ، أو بالقرآن کلّها تفاسیر بالمصداق، فلیس للمیزان إلّا معنی واحد هو ما یوزن به الشیء ، و هو یختلف حسب إختلاف الموزون من کونه جسماً أو حراره أو نوراً أو ضغطاً أو رطوبه أو غیر ذلک، قال صدر المتألهین:

میزان کلّ شـیء یکون من جنسه، فالموازین مختلفه، و المیزان المذکور فی القرآن ینبغی أن یحمل علی أشرف الموازین، و هو میزان یوم الحساب، کما دلّ علیه قوله تعالی: «وَ نَضَعُ الْمَوازِینَ الْقِسْطَ لِیَوْمِ الْقِیامَهِ» و هو میزان العلوم و میزان

۱- ۱) . الحدید: ۲۵.

الأعمال القلبيه الناشئه من الأعمال البدنيه. (۱)

و لسيّدنا الأُستاذ العلّامه الطباطبائی قدس سره فی المقام تحقيق لطيف استظهره من الآيات القرآنيه و حاصله:

أنّ ظاهر آيات الميزان (۲) هو أنّ الحسنات توجب ثقل الميزان و السيئات خفَّته فإنّها تثبت الثقل فی جانب الحسنات دائماً و الخفّه فی جانب السيئات دائماً، لا ـ أن توزن الحسنات فيؤخذ ما لها من الثقل ثمّ السيّئات و يؤخذ ما لها من الثقل، ثمّ يقاس الثقلان فأيّهما كان أكثر كان القضاء له، و لازمه صحّه فرض أن يتعادل الثقلان كما فی الموازين الدائره بيننا من ذی الكفّتين و القبّان و غيرهما.

و من هنا يتأيّد فی النظر أنّ هناك أمراً آخر تقاس به الأعمال، و الثقل له، فما كان منها حسنه انطبق عليه و وزن به و هو ثقل الميزان، و ما كان منها سيئه لم ينطبق عليه و لم يوزن به و هو خفه الميزان، كما نشاهده فيما عندنا من الموازين، فإنّ فيها مقياساً و هو الواحد من الثقل كالمثقال يوضع فی إحدى الكفتين ثمّ يوضع المتاع فی الكفه الأخرى، فإن عادل المثقال وزناً بوجه على ما يدل عليه الميزان أخذ به و إلّا فهو الترك لا محاله و المثقال فی الحقيقه هو الميزان الّذی يوزن به، و أمّا

۱- ۱) . الأسفار: ۹ / ۲۹۹.

۲- ۲) . لاحظ: الأعراف: ۹؛ المؤمنون: ۱۰۳، القارعه: ۱۱.

القبّان، و ذو الكفّتين و نظائرهما فهی مقدّمه لما يبيّنه المثقال من حال المتاع الموزون به ثقلًا و خفه.

ففی الأعمال واحد مقياس توزن به، فللصلاه مثلًا ميزان توزن به و هی الصلاه التامّه الّتی هی حقّ الصلاه، و للزكاه و الإنفاق نظير ذلک، و للكلام و القول حقّ القول الّذی لا يشتمل علی باطل، و هكذا كما يشير إليه قوله تعالی:

«يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللّهَ حَقَّ تُقاتِهِ» (۱).

فاللّه سبحانه يزن الأعمال يوم القيامه بالحقّ، فما اشتمل عليه العمل من الحقّ فهو وزنه و ثقله.

و علی هذا فالوزن فی الآيه بمعنی الثقل دون المعنی المصدری، و إنّما عبّر بالموازين -بصيغه الجمع -لأنّ لكلّ أحد موازين كثيره من جهه اختلاف الحقّ الّذی يوزن به باختلاف الأعمال، فالحقّ فی الصلاه -و هو حقّ الصلاه -غير الحقّ فی الزكاه و الصيام و الحج و غيرها و هو ظاهر. (۲)

ب) الصراط

يستظهر من الذكر الحكيم، و يدلّ عليه صريح الروايات، وجود صراط فی النشأه الأخرويه يسلكه كلّ مؤمن و كافر يقول سبحانه: «فَوَ رَبِّکَ

۱- ۱) . آل عمران: ۱۰۲.

۲- ۲) . الميزان: ۸ / ۱۰ - ۱۲.

لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَ الشَّيَاطِينَ ثُمَّ لَنُحْضِرَنَّهُمْ حَوْلَ جَهَنَّمَ جِثِيًّا ... وَ إِنْ مِنْكُمْ إِلاّ وارِدُها كانَ عَلى رَبِّكَ حَتْماً مَقْضِيًّا» (۱).

و قد اختلف المفسّرون فی معنی الورود، بین قائل بأنّ المراد منه هو الوصول إلیها، و الإشراف علیها لا الدخول، و قائل بأنّ المراد دخولها، و علی کلّ تقدیر فلا مناص للمسلم من الاعتقاد بوجود صراط فی النشأه الأخرویه و هو طریق المؤمن إلی الجنّه و الکافر إلی النّار.

ثمّ إنّهم اختلفوا فی أنّ الصراط هل هو واحد یمرّ علیه الفریقان، أو أنّ لکلّ من أصحاب الجنّه و النار طریقاً یختصّ به؟ قال العلاّمه الحلّی:

و أمّا الصراط فقد قیل إنّ فی الآخره طریقین: أحدهما إلی الجنه یهدی اللّه تعالی إلیها أهل الجنه و الأخری إلی النّار یهدی اللّه تعالی أهل النّار إلیها، کما قال تعالی فی أهل الجنه:

«سَيَهْدِيهِمْ وَ يُصْلِحُ بالَهُمْ * وَ يُدْخِلُهُمُ الْجَنَّةَ عَرَّفَها لَهُمْ » (۲).

و قال فی أهل النار: «فَاهْدُوهُمْ إِلى صِراطِ الْجَحِيمِ» (۳).

و قیل إنّ هناک طریقاً واحداً علی جهنّم یکلّف الجمیع المرور علیه و یکون أدقّ من الشعر و أحدّ من السیف، فأهل الجنّه یمرّون علیه لا یلحقهم خوف و لا غمّ، و الکفّار یمرّون علیه عقوبه لهم و زیاده فی خوفهم، فإذا بلغ

۱- ۱) . مریم: ۶۸ - ۷۱.

۲- ۲) . محمّد: ۵.

۳- ۳) . الصافات: ۲۳.

كلّ واحد إلى مستقره من النّار سقط من ذلك الصراط. (۱)

و قال الشيخ المفيد فى تفسير كون الصراط أدقّ من الشعره و أحدّ من السيف:

المراد بذلك أنّه لا يثبت لكافر قدم على الصراط يوم القيامه من شدّه ما يلحقهم من أهوال يوم القيامه و مخاوفها فهم يمشون عليه كالذى يمشى على الشىء الّذى هو أدقّ من الشعره و أحدّ من السيف، و هذا مثل مضروب لما يلحق الكافر من الشدّه فى عبوره على الصّراط. (۲)

أقول: لا شكّ أنّ هناك صله بين الصراط الدنيوى (القوانين الشرعيه الّتى فرضها اللّه سبحانه على عباده و هداهم إليها) و الصراط الأُخروى، و القيام بالوظائف الإلهيه، الّذى هو سلوك الصراط الدنيوى، أمر صعب أشبه بسلوك طريق أدقّ من الشعر و أحدّ من السيف، فكم من إنسان ضلّ فى طريق العقيده، و عبد النفس و الشيطان و الهوى، مكان عباده اللّه سبحانه، و كم من إنسان فشل فى مقام الطاعه و العمل بالوظائف الإلهيّه.

فإذا كان هذا حال الصراط الدنيوى من حيث الصعوبه و الدقّه، فهكذا حال الصراط الأخروى، و لأجل ذلك تضافرت روايات عن الفريقين بإختلاف مرور الناس حسب اختلافهم فى سلوك صراط الدنيا، قال الإمام الصادق عليه السلام :

۱- ۱) . كشف المراد: المقصد السادس، المسأله ۱۴.

۲- ۲) . تصحيح الاعتقاد: ۸۹.

«النـاس يمرّون على الصـراط طبقـات، فمنهم من يمرُّ مثـل البرق، و منهم مثل عـدو الفرس، و منهم من يمرُّ حبواً، و منهم من يمرُّ مشياً، و منهم من يمرُّ متعلّقاً قد تأخذ النار منه شيئاً و تترك شيئاً». (۱)

,

ص :۴۳۹

۱- ۱) . أمالی الصدوق: ۱۰۷، المجلس ۳۳؛ لاحظ: الدر المنثور: ۴ / ۲۹۱.

الفصل الثامن:الشفاعه فی القیامه

اشاره

المراد من الشفاعه فی مصطلح المتکلّمین هو أن تصل رحمته سبحانه و مغفرته إلی عباده من طریق أولیائه و صفوه عباده، و وزان الشفاعه فی کونها سبباً لإفاضه رحمته تعالی علی العباد وزان الدعاء فی ذلک، یقول سبحانه:

«وَ لَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جٰاؤُکَ فَاسْتَغْفَرُوا اللّٰهَ وَ اسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللّٰهَ تَوّٰاباً رَحِیماً » (۱).

و تتّضح هذه الحقیقه إذا وقفنا علی أنّ الدعاء بقول مطلق، و بخاصّه دعاء الصالحین، من المؤثِّرات الواقعه فی سلسله نظام الأسباب و المسبّبات الکونیه، و علی هذا ترجع الشفاعه المصطلحه إلی الشفاعه التکوینیه بمعنی تأثیر دعاء النبیّ صلی الله علیه و آله فی جلب المغفره الإلهیّه إلی العباد.

الشفاعه فی الکتاب و السنّه

قد ورد ذکر الشفاعه فی الکتاب الحکیم فی سور مختلفه لمناسبات شتّی

ص: ۴۴۱

۱- ۱) . النساء: ۴۶.

كما وقعت مورد اهتمام بليغ فى الحديث النبوىّ و أحاديث العتره الطاهره، و الآيات القرآنيه فى هذا المجال على أصناف:

الصنف الأوّل: ما ينفى الشفاعه فى بادئ الأمر، كقوله سبحانه:

«يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِمّا رَزَقْناكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لا بَيْعٌ فِيهِ وَ لا خُلَّةٌ وَ لا شَفاعَةٌ وَ الْكافِرُونَ هُمُ الظّالِمُونَ» (١).

الصنف الثانى: ما ينفى شمول الشفاعه للكفّار، يقول سبحانه -حاكياً عن الكفّار-:

«وَ كُنّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ * حَتّى أَتانَا الْيَقِينُ * فَما تَنْفَعُهُمْ شَفاعَةُ الشّافِعِينَ » (٢).

الصنف الثالث: ما ينفى صلاحيه الأصنام للشفاعه، يقول سبحانه:

«وَ ما نَرى مَعَكُمْ شُفَعاءَكُمُ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكاءُ لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَ ضَلَّ عَنْكُمْ ما كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ » (٣). (۴)

الصنف الرابع: ما ينفى الشفاعه عن غيره تعالى، يقول سبحانه: «وَ أَنْذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخافُونَ أَنْ يُحْشَرُوا إِلى رَبِّهِمْ لَيْسَ لَهُمْ مِنْ دُونِهِ وَلِيٌّ وَ لا شَفِيعٌ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ » (۵). (۶)

۱- ۱) . البقره: ۲۵۴.

۲- ۲) . المدثر: ۴۶- ۴۸.

۳- ۳) . الأنعام: ۹۵.

۴- ۴) . و لاحظ: يونس: ۱۸؛ الروم: ۱۳؛ يس: ۲۳؛ الزمر: ۴۳.

۵- ۵) . الأنعام: ۵۱.

۶- ۶) . و لاحظ: الأنعام: ۷؛ السجده: ۴؛ الزمر: ۴۴.

الصنف الخامس: ما يثبت الشفاعه لغيره تعالى بإذنه، يقول سبحانه: «يَوْمَئِذٍ لاّٰ تَنْفَعُ الشَّفٰاعَهُ إِلاّٰ مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمٰنُ وَ رَضِىَ لَهُ قَوْلاً » (۱). (۲)

الصنف السادس: ما يبيّن من تناله شفاعه الشافعين، يقول سبحانه: «وَ لاٰ يَشْفَعُونَ إِلاّٰ لِمَنِ ارْتَضىٰ وَ هُمْ مِنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ » (۳).

و يقول أيضاً: «وَ كَمْ مِنْ مَلَكٍ فِى السَّمٰاوٰاتِ لاٰ تُغْنِى شَفٰاعَتُهُمْ شَيْئاً إِلاّٰ مِنْ بَعْدِ أَنْ يَأْذَنَ اللّٰهُ لِمَنْ يَشٰاءُ وَ يَرْضىٰ» (۴).

هذه نظره إجماليّه إلى آيات الشفاعه، و أما السنّه فمن لاحظ الصحاح و المسانيد و الجوامع الحديثيه يقف على مجموعه كبيره من الأحاديث الوارده فى الشفاعه توجب الإذعان بأنّها من الأُصول المسلّمه فى الشريعه الإسلاميه، و إليك نماذج منها:

۱. قال رسول اللّه صلى الله عليه و آله : «لكلّ نبىّ دعوه مستجابه، فتعجّل كلّ نبىّ دعوته، و إنّى اختبأت دعوتى شفاعه لأُمتى، و هى نائله من مات منهم لا يشرك باللّه شيئاً». (۵)

و قال صلى الله عليه و آله : «أعطيت خمساً و أعطيت الشفاعه، فادّخرتها لأُمتى، فهى لمن لا يشرك باللّه». (۶)

۱- ۱) . طه: ۱۰۹.

۲- ۲) . و لاحظ: البقره: ۲۵۵؛ يونس: ۳؛ مريم: ۸۷؛ سبأ: ۲۳؛ الزخرف: ۸۶.

۳- ۳) . الأنبياء: ۲۸.

۴- ۴) . النجم: ۲۶.

۵- ۵) . صحيح البخارى: ۸ / ۳۳ و ج ۹ / ۱۷۰؛ صحيح مسلم: ۱ / ۱۳۰.

۶- ۶) . صحيح البخارى: ۱ / ۴۲ و ۱۱۹؛ مسند أحمد: ۱ / ۳۰۱.

و قال صلى الله عليه و آله : «إنّما شفاعتى لأهل الكبائر من أمّتى». (۱)

و قال على عليه السلام : «ثلاثه يشفعون إلى اللّه عزّ و جلّ فيشفّعون: الأنبياء، ثمّ العلماء، ثمّ الشهداء». (۲)

و قال الإمام زين العابدين عليه السلام : «اللّهم صلّ على محمّد و آل محمّد، و شرّف بنيانه، و عظّم برهانه، و ثقّل ميزانه، و تقبّل شفاعته». (۳)

الشفاعه المطلقه و المحدوده

تتصوّر الشفاعه بوجهين:

۱. المطلقه: بأن يستفيد العاصى من الشفاعه يوم القيامه و إن فعل ما فعل، و هذا مرفوض فى منطق العقل و الوحى.

۲. المحدوده: و هى الّتى تكون مشروطه بأُمور فى المشفوع له، و مجمل تلك الشروط أن لا يقطع الإنسان جميع علاقاته العبوديه مع اللّه و وشائجه الروحيه مع الشافعين، و هذا هو الّذى مقبول عند العقل و الوحى.

و بذلك يتضح الجواب عمّا يعترض على الشفاعه من كونها توجب الجرأه و تحيى روح التمرّد فى العصاه و المجرمين، فإنّ ذلك من لوازم الشفاعه المطلقه المرفوضه، لا المحدوده المقبوله.

۱- ۱) . من لا يحضره الفقيه: ۳ / ۳۷۶.

۲- ۲) . الخصال، للصدوق، باب الثلاثه، الحديث ۱۶۹.

۳- ۳) . الصحيفه السجاديه، الدعاء، ۴۲. و من أرد التبسط فليرجع إلى «مفاهيم القرآن»: ۴ / ۲۸۷ - ۳۱۱ لشيخنا الأُستاذ -دام ظلّه -.

و الغرض من تشريع الشفاعه هو الغرض من تشريع التوبه الّتی اتّفقت الأمّه علی صحّتها، و هو منع المذنبین عن القنوط من رحمه اللّه و بعثهم نحو الابتهال و التضرّع إلی اللّه رجاء شمول رحمته إلیهم، فإنّ المجرم لو اعتقد بأنّ عصیانه لا یغفر قطّ، فلا شکّ أنّه یتمادی فی اقتراف السیئات باعتقاد أنّ ترک العصیان لا ینفعه فی شیء ، و هذا بخلاف ما إذا أیقن بأنّ رجوعه عن المعصیه یغیّر مصیره فی الآخره، فإنّه یبعثه إلی ترک العصیان و الرجوع إلی الطاعه.

و کذلک الحال فی الشفاعه، فإذا اعتقد العاصی بأنّ أولیاء اللّه قد یشفعون فی حقّه إذا لم یهتک الستر و لم یبلغ إلی الحدّ الّذی یحرم من الشفاعه، فعند ذلک ربّما یحاول تطبیق حیاته علی شرائط الشفاعه حتی لا یحرمها.

شرائط شمول الشفاعه

قد تعرّفت علی أنّ الشفاعه المشروعه هی الشفاعه المحدوده بشروط، و قد عرفت مجمل تلک الشروط، و ینبغی لنا أن نذکر بعض تلک الشروط تفصیلاً علی ما ورد فی الروایات:

۱. منها عدم الإشراک باللّه تعالی:

و قد تقدّم ذلک فیما نقلناه من أحادیث الشفاعه.

۲. الإخلاص فی الشهاده بالتوحید:

ص: ۴۴۵

قال رسول اللّه صلی الله علیه و آله : «شفاعتی لمن شهد أن لا إله إلّا اللّه مخلصاً، یصدِّق قلبه لسانه، و لسانه قلبه». (۱)

۳. عدم کونه ناصبیاً:

قال الإمام الصادق علیه السلام : «إنّ المؤمن لیشفع لحمیمه إلّا أن یکون ناصباً، و لو أنّ ناصباً شفع له کلّ نبیّ مرسل و ملک مقرّب ما شفعوا». (۲)

۴. عدم الاستخفاف بالصلاه:

قال الإمام الکاظم علیه السلام : «إنّه لا ینال شفاعتنا من استخف بالصلاه». (۳)

۵. عدم التکذیب بشفاعه النبیّ صلی الله علیه و آله :

قال الإمام علی بن موسی الرضا علیه السلام : قال أمیر المؤمنین علیه السلام : «من کذّب بشفاعه رسول اللّه لم تنله». (۴)

ما هو أثر الشفاعه؟

إنّ الشفاعه عند الأُمم، مرفوضها و مقبولها یراد منها حطّ الذنوب و رفع العقاب، و هی کذلک عند الإسلام کما یوضحه قوله صلی الله علیه و آله :

«إدّخرت شفاعتی لأهل الکبائر من أمّتی». (۵)

۱- ۱) . صحیح البخاری: ۱ / ۳۶؛ مسند أحمد: ۲ / ۳۰۷ و ۵۱۸.

۲- ۲) . ثواب الأعمال للصدوق: ۲۵۱.

۳- ۳) . الکافی: ۳ / ۲۷۹، ج ۶ / ۴۰۱.

۴- ۴) . عیون أخبار الرضا: ۲ / ۶۶.

۵- ۵) . سنن أبی داود: ۲ / ۵۳۷؛ صحیح الترمذی: ۴ / ۴۵.

و لكنّ المعتزله ذهبت إلى أنّ أثرها ينحصر فى رفع الدرجه و زياده الثواب، فهى تختصّ بأهل الطاعه، و ما هذا التأويل فى آيات الشفاعه إلّا لأجل موقف مسبق لهم فى مرتكب الكبيره، حيث حكموا بخلوده فى النار إذا مات بلا توبه، فلمّا رأوا أنّ القول بالشفاعه الّتى أثرها هو إسقاط العقاب، ينافى ذلك المبنى، أوّلوا آيات اللّه فقالوا إنّ أثر الشفاعه إنّما هو زياده الثواب و خالفوا فى ذلك جميع المسلمين. (١)

هل يجوز طلب الشفاعه؟

ذهب ابن تيميه، و تبعه محمّد بن عبد الوهاب -مخالفَين الأُمّه الإسلاميّه جمعاء -إلى أنّه لا يجوز طلب الشفاعه من الأولياء فى هذه النشأه و لا يجوز للمؤمن أن يقول: «يا رسول اللّه اشفع لى يوم القيامه».

و إنّما يجوز له أن يقول: «اللّهم شفّع نبيّنا محمّداً فينا يوم القيامه».

و استدلا على ذلك بوجوه تاليه:

١. إنّه من أقسام الشرك، أى الشرك بالعباده، و القائل بهذا الكلام يعبد الولى. (٢)

و الجواب عنه ظاهر، بما قدّمناه فى حقيقه الشّرك فى العباده، و هى أن يكون الخضوع و التذلّل لغيره تعالى باعتقاد أنّه إله أو ربّ، أو أنّه مفوّض إليه

١- ١) . انظر: أوائل المقالات: ۵۴؛ شرح العقائد النسفيه: ١۴٨؛ أنوار التنزيل للبيضاوى: ١ / ١۵٢؛ و مفاتيح الغيب للرازى: ٣ / ۵۶، و مجموعه الرسائل الكبرى، لابن تيميه: ١ / ۴٠٣؛ و تفسير ابن كثير: ١ / ٣٠٩.

٢- ٢) . الهديه السنيه: ۴٢.

فعل الخالق و تدبيره و شئونه، لا مطلق الخضوع و التذلّل.

٢. إنّ طلب الشفاعه من النبىّ يشبه عمل عبده الأصنام فى طلبهم الشفاعه من آلهتهم الكاذبه، يقول سبحانه:

«وَ يَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللّهِ ما لا يَضُرُّهُمْ وَ لا يَنْفَعُهُمْ وَ يَقُولُونَ هؤُلاءِ شُفَعاؤُنا عِنْدَ اللّهِ» (١).

و على ذلك فالاستشفاع من غيره سبحانه عباده لهذا الغير. (٢)

و يردّه أنّ المعيار فى القضاء ليس هو التشابه الصورى، بل المعيار هو البواطن و العزائم، و إلّا لوجب أن يكون السعى بين الصفا و المروه و الطواف حول البيت شركاً، لقيام المشركين به فى الجاهليه، و هؤلاء المشركون كانوا يطلبون الشفاعه من الأوثان باعتقاد أنّها آلهه أو أشياء فوّض إليها أفعال اللّه سبحانه من المغفره و الشفاعه.

و أين هذا ممّن طلب الشفاعه من الأنبياء و الأولياء بما أنّهم عباد اللّه الصالحون، فعطف هذا على ذلك جور فى القضاء و عناد فى الاستدلال.

٣. إنّ طلب الشفاعه من الغير دعاء له و دعاء غيره سبحانه حرام، يقول سبحانه:

«فَلا تَدْعُوا مَعَ اللّهِ أَحَداً » (٣).

ص :۴۴۸

١- ١) . يونس: ١٨.

٢- ٢) . كشف الشبهات لمحمد بن عبد الوهاب: ۶.

٣- ٣) . الجن: ١٨.

و يردّه أنّ مطلق دعاء الغير ليس محرّماً و هو واضح، و إنّما الحرام منه ما يكون عباده له بأن يعتقد الألوهيه و الربوبيّه فى المدعوّ، و الآيه ناظره إلى هـذا القسم بقرينه قوله: «مَعَ اللّه» أى بأن يكون دعاء الغير على وزان دعائه تعالى و فى مرتبته، و يـدلّ عليه قوله سبحانه -حاكياً قولهم يوم القيامه -: «تَاللّهِ إِنْ كُنّا لَفِى ضَلالٍ مُبِينٍ * إِذْ نُسَوِّيكُمْ بِرَبِّ الْعالَمِينَ » (۱)

۴. إنّ طلب الشفاعه من الميّت أمر باطل.

و يردّه إنّ الإشكال نـاجم من عـدم التعرّف على مقام الأولياء فى كتاب اللّه الحكيم، و قـد عرفت فى الفصول السابقه إنّ القرآن يصـرّح بحيـاه جموع كثيره من الشـهداء، و غيرهم، و لو لم يكن للنبى صـلى الله عليه و آله حيـاه فمـا معنى التسـليم عليه فى كلّ صباح و مساء و فى تشهّد كلّ صلاه: «السلام عليك أيّها النبىّ و رحمه اللّه و بركاته»؟!

و المؤمنون لا يطلبون الشـفاعه من أجساد الصالحين و أبدانهم، بل يطلبونها من أرواحهم المقدّسه الحيّه عند اللّه سـبحانه، بأبدان برزخيه.

;;;

۱- ۱) . الشعراء: ۹۷ - ۹۸.

الفصل التاسع:الإحباط و التكفير

الإحباط فی اللّغه بمعنی الإبطال، یقال: أحبط عمل الکافر أی أبطله. و التکفیر بمعنی التغطیه، یقال: للزارع کافر، لأنّه یغطّی الحَبّ بتراب الأرض، قال اللّه تعالی: «کَمَثَلِ غَیْثٍ أَعْجَبَ الْکُفّارَ نَباتُهُ» (۱).

و الکفر ضدّ الإیمان، سمّی بذلک لأنّه تغطیه الحقّ. (۲)

و المراد من الحبط فی اصطلاح المتکلّمین هو سقوط ثواب العمل الصالح بالمعصیه المتأخّره، کما أنّ المراد من التکفیر هو سقوط الذنوب المتقدّمه بالطاعه المتأخّره.

و اختلف المتکلّمون هنا، فقال جماعه من المعتزله بالإحباط و التکفیر، و نفاهما المحقّقون، ثمّ القائلون بهما اختلفوا، فقال أبو علی الجبّائی: إنّ المتأخّر یسقط المتقدّم و یبقی علی حاله، و قال أبو هاشم: إنّه

۱- ۱) . الحدید: ۲۰.

۲- ۲) . معجم المقاییس فی اللغه: ۲ / ۱۲۹، ماده «حبط»؛ و ج ۵، ص ۱۹۱، ماده «کفر».

ينتفى الأقل بالأكثر، و ينتفى من الأكثر بالأقلّ ما ساواه، و يبقى الزائد مستحقّاً، و هذا هو الموازنه. (۱)

و يبطل القول الأوّل أنّه يستلزم الظلم، لأنّ من أساء و أطاع و كانت إساءته أكثر، يكون بمنزله من لم يحسن، و إن كان إحسانه أكثر، يكون بمنزله من لم يسىء ، و إن تساويا يكون مساوياً لمن لم يصدر عنه أحدهما و ليس كذلك عند العقلاء. (۲)

و أيضاً ينافى قوله تعالى:

«فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّهٍ خَيْراً يَرَهُ * وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّهٍ شَرًّا يَرَهُ» (۳).

و يردّ قول أبى هاشم ما ذكره المحقّق الطوسى بقوله: «و لعدم الأولويّه إذا كان الأخر ضعفاً، و حصول المتناقضين مع التساوى» (۴).

توضيحه: أنّا إذا فرضنا استحقاق المكلّف خمسه أجزاء من الثواب و عشره أجزاء من العقاب، و ليس إسقاط إحدى الخمستين من العقاب بالخمسه من الثواب أولى من الأخرى، فإمّا أن يسقطا معاً و هو خلاف مذهبه، أو لا يسقط شىء منهما و هو المطلوب. و لو فرضنا أنّه فعل خمسه أجزاء من الثواب و خمسه أجزاء من العقاب، فإن تقدّم إسقاط أحدهما

۱- ۱) . كشف المراد، المقصد السادس، المسأله ۷.

۲- ۲) . نفس المصدر .

۳- ۳) . الزلزله: ۷ - ۸.

۴- ۴) . كشف المراد: المقصد السادس، المسأله ۷.

للآخر لم يسقط الباقى بالمعدوم لاستحاله صيروره المعدوم و المغلوب غالباً و مؤثّراً، و إن تقارنا لزم وجودهما معاً، لأنّ وجود كلّ منهما ينفى وجود الآخر فيلزم وجودهما حال عدمهما، و ذلک جمع بین النقیضین. (۱)

فإن قلت: لو کان الإحباط باطلاً فما هو المخلص فيما يدلّ على حبط العمل فى غير مورد من الآيات الّتى ورد فيها أنّ الكفر و الارتداد و الشرک و الإساءه إلى النبىّ و غيرها ممّا يحبط الحسنات؟

قلت: إنّ القائلين ببطلان الإحباط يفسّرون الآيات بأنّ استحقاق الثواب فى مواردها کان مشروطاً بعدم لحوق العصيان بالطاعات.

و يمكن أن يقال إنّ الاستحقاق فى بدء صدور الطاعات لم يكن مشروطاً بعدم لحوق العصيان، بل كان استقراره و بقاؤه هو المشروط بعدم لحوق المعصيه.

قال الطبرسى فى تفسير قوله تعالى: «وَ مَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَ هُوَ فِي الْآخِرَهِ مِنَ الْخاسِرِينَ » (۲)و فى قوله: «فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ» هنا دلاله على أنّ حبوط الأعمال لا يترتّب على ثبوت الثواب، فإنّ الكافر لا يكون له عمل قد ثبت عليه ثواب، و إنّما يكون له عمل فى الظاهر لو لا كفره لكان يستحقّ الثواب عليه، فعبّر سبحانه عن هذا العمل بأنّه حبط، فهو حقيقه معناه». (۳)

۱- ۱) . توضيح الدليل للعلّامه الحلى، لاحظ: المصدر المتقدّم.

۲- ۲) . المائده: ۵.

۳- ۳) . مجمع البيان: ۳- ۴ / ۱۶۳، لاحظ أيضاً ص ۲۰۷، تفسير الآيه ۵۰ المائده.

و بما ذكره الطبرسی یظهر جواب سؤال آخر، و هو أنّه إذا كان الاستحقاق مشروطاً بعدم صدور العصیان فكیف یطلق علیه الإحباط، إذ الإحباط إبطال و إسقاط و لم یكن هناك شیء یبطل أو یسقط؟

و ذلك لأنّ نفس العمل فی الظاهر سبب و مقتضٍ، فالإبطال و الإسقاط كما یصدقان مع وجود العلّه التامّه، فهكذا یصدقان مع وجود المقتضی الّذی هو جزء العلّه.

هذا كلّه فی الإحباط، و أمّا التكفیر فهو لا یعدّ ظلماً لأنّ العقاب حقّ للمولی و إسقاط الحقّ لیس ظلماً بل إحسان، و خلف الوعید لیس بقبیح عقلاً، و إنّما القبیح خلف الوعد، فلأجل ذلك لا حاجه إلی تقیید استحقاق العقاب أو استمراره بعدم تعقّب الطاعات، بل هو ثابت غیر أنّ المولی سبحانه عفی عبده لما فعله من الطاعات.

قال سبحانه:

«إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبٰائِرَ مٰا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَیِّئٰاتِكُمْ وَ نُدْخِلْكُمْ مُدْخَلاً كَرِیماً» (۱). (۲)

هذا و لا یصحّ القول بالإحباط و التكفیر فی كلّ الأعمال، بل یجب تتبع النصوص و الاقتصار بها فی ذلك.

ص: ۴۵۴

۱- ۱) . النساء: ۳۱.

۲- ۲) . و فی معناها الآیه ۲۹/ الأنفال؛ و الآیه ۲/ محمّد.

الفصل العاشر:الإجابه عن أسئله حول المعاد

اشاره

نختم مباحث المعاد بالإجابه عن أسئله طرحت فی هذا المجال:

١. کیف یخلّد الإنسان فی الآخره مع أنّ المادّه تفنی؟

دلّت الآیات و الروایات علی خلود الإنسان فی الآخره، إمّا فی جنّتها و نعیمها، أو فی جحیمها و عذابها مع أنّ القوانین العلمیه دلّت علی أنّ المادّه حسب تفجُّر طاقاتها، علی مدی أزمنه طویله، تبلغ إلی حدّ تنفد طاقتها، فلا یمکن أن یکون للجنّه و النار بقاء، و للإنسان خلود.

و الجواب، أنّ السؤال ناش من مقایسه الآخره بالدنیا و هو خطأ فادح، لأنّ التجارب العلمیه لا تتجاوز نتائجها المادّه الدنیویه، و إسراء حکم هذا العالم إلی العالم الآخر، و إن کان مادیّاً، قیاس بلا دلیل، فللآخره أحکام تخصّها لا یقاس بها أحکام هذه النشأه یقول سبحانه: «یَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَیْرَ الْأَرْضِ وَ السَّماواتُ» (١).

ص: ۴۵۵

١- ١) . إبراهیم: ۴۸.

قال العلّامه الطباطبائی:

المسلم من التبدّل أنّ حقیقه الأرض و السماء و ما فیهما یومئذ هی هی، غیر أنّ النظام الجاری فیهما یومئذ غیر النظام الجاری فیهما فی الدنیا. (۱)

و قد تعلّقت مشیئته تعالی بإخلاد الجنّه و النار و الحیاه الأُخرویه، و له إفاضه الطاقه، إفاضه بعد إفاضه علی العالم الأُخروی و یعرب عن ذلک قوله سبحانه:

«کُلَّما نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْناهُمْ جُلُوداً غَیْرَها لِیَذُوقُوا الْعَذابَ إِنَّ اللّهَ کانَ عَزِیزاً حَکِیماً » (۲).

۲. ما هو الغرض من عقاب المجرم؟

إنّ الحکیم لا یعاقب إلّا لغایه، و غایه العقوبه إمّا التشفّی کما فی قصاص المجرم، و هو محال علی اللّه، أو تأدیب المجرم، أو اعتبار الآخرین، و هما یختصّان بالنشأه الدنیویه، فتعذیب المجرم فی الآخره عبث.

و الجواب عنه: أنّ وقوع المعاد من ضروریات العقل و من غایاته تحقّق العدل الإلهی بوجه کامل فی مورد المکلّفین، و یتوقّف ذلک علی عقوبه المجرمین و إثابه المطیعین. «أَ فَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِینَ کَالْمُجْرِمِینَ * ما لَکُمْ کَیْفَ تَحْکُمُونَ » (۳).

ص: ۴۵۶

۱- ۱) . المیزان: ۱۲ / ۹۳.

۲- ۲) . النساء: ۵۶.

۳- ۳) . القلم: ۳۵-۳۶.

۳. هل يجوز العفو عن المسیء ؟

و الجواب مثبت، لأنّ التعذیب حقّ للمولی سبحانه و له إسقاط حقّه، فیجوز ذلک إذا اقتضته الحکمه الإلهیّه و لم یکن هناک مانع عنه.

و قد خالف معتزله بغداد فی ذلک، فلم یجوّزوا العفو عن العصاه عقلاً، و استدلّوا علیه بوجهین:

الأوّل: «إنّ المکلّف متی علم أنّه یفعل به ما یستحقّه من العقوبه علی کلّ وجه، کان أقرب إلی أداء الواجبات و اجتناب الکبائر». (۱)

یلاحظ علیه: أنّه لو تمّ لوجب سدّ باب التوبه، لإمکان أن یقال إنّ المکلّف متی علم أنّه لا تقبل توبته کان أقرب إلی الطاعه و أبعد من المعصیه.

أضف إلی ذلک أنّ للرجاء آثاراً بنّاءه فی حیاه الإنسان، و للیأس آثاراً سلبیه فی الإدامه علی الموبقات، و لأجل ذلک جاء الذکر الحکیم بالترغیب و الترهیب معاً.

ثمّ إنّ الکلام فی جواز العفو لا فی حتمیته، و الأثر السّلبی -لو سلّمناه -یترتّب علی الثانی دون الأوّل.

الثانی: إنّ اللّه أوعد مرتکب الکبیره بالعقاب، فلو لم یعاقب، للزم الخلف فی وعیده و الکذب فی خبره و هما محالان. (۲)

ص: ۴۵۷

۱- ۱) . شرح الأُصول الخمسه: ۶۴۶.

۲- ۲) . شرح العقائد العضدیه، لجلال الدین الدوانی: ۲ / ۱۹۴.

و الجواب: أنّ الخلف فى الوعد قبيح دون الوعيد، و الدليل على ذلك أنّ كلّ عاقل يستحسن العفو بعد الوعيد فى ظروف خاصّه، و الوجه فيه أنّ الوعيد ليس جعل حقّ للغير بخلاف الوعد، بل الوعيد حق لمن يَعِد فقط، و له إسقاط حقّه، و الصدق و الكذب من أحكام الإخبار دون الإنشاء، و الوعيد إنشاء ليس بإخبار فلا يعرضه الكذب.

۴. هل الجنّه و النار مخلوقتان؟

اختلف المتكلّمون فى ذلك، فذهب الجمهور إلى أنّهما مخلوقتان، و أكثر المعتزله و الخوارج و طائفه من الزيديه ذهبوا إلى خلاف ذلك، قال الشيخ المفيد:

إنّ الجنه و النار فى هذا الوقت مخلوقتان، و بذلك جاءت الأخبار، و عليه إجماع أهل الشرع و الآثار، و قد خالف فى هذا القول المعتزله و الخوارج و طائفه من الزيديه، فزعم أكثر من سمّيناه أنّ ما ذكرناه من خلقهما من قسم الجائز دون الواجب، و وقفوا فى الوارد به من الآثار، و قال من بقى منهم بإحاله خلقهما. (۱)

و استدلّ القائلون بكونهما مخلوقتين بالآيات الدالّه على أنّ الجنه أعدَّت للمتّقين و النار أُعدَّت للكافرين. (۲)

۱- ۱) . أوائل المقالات: ۱۴۱ - ۱۴۲، الطبعه الثانيه؛ و لاحظ: شرح المقاصد: ۵ / ۱۰۸، و شرح التجريد للقوشجى: ۵۰۷.

۲- ۲) . قواعد المرام: ۱۶۷.

و قد احتمل السيّد الرضى فى «حقائق التأويل» أن يكون التعبير بالماضى لقطعيه وقوعه، فكأنّه قد كان (۱) و له نظائر فى القرآن الكريم.

أقول: ممّا يدلّ على أنّ الجنه مخلوقه قوله تعالى: «وَ لَقَدْ رَآهُ نَزْلَهً أُخْرىٰ * عِنْدَ سِدْرَهِ الْمُنْتَهىٰ * عِنْدَهٰا جَنَّهُ الْمَأْوىٰ » (۲).

و لم ير التعبير عن الشىء الّذى سيتحقّق غداً بالجمله الاسميه.

ثمّ إنّ هناك روايات متضافره مصرّحه بأنّ الجنّه و النار مخلوقتان، فلا يمكن العدول عنها. (۳)

و استدلّ النافون لخلقهما بوجوه:

۱. إنّ خلق الجنه و النار قبل يوم الجزاء عبث.

و فيه أن الحكم بالعبثيه يتوقّف على العلم القطعى بعدم ترتّب غرض عليه، و من أين لنا العلم بهذا؟ و يمكن عدّ ذلك من مصاديق لطفه تعالى كما أشار إليه المحقّق اللاهيجى. (۴)

۲. إنّهما لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى: «كُلُّ شَيْءٍ هٰالِكٌ إِلاّٰ وَجْهَهُ» (۵).

و اللازم باطل للإجماع على دوامهما، و للنصوص الشاهده بدوام أُكُل الجنّه و ظِلّها.

ص: ۴۵۹

۱- ۱) . حقائق التأويل: ۲۴۷.

۲- ۲) . النجم: ۱۳ - ۱۵.

۳- ۳) . لاحظ بحار الأنوار: ۸ / ۱۱۹ و۱۹۶، باب الجنه، الأحاديث ۳۴، ۱۲۹، ۱۳۰.

۴- ۴) . گوهر مراد: ۶۶۱ (فارسى).

۵- ۵) . القصص: ۸۸.

یلاحظ علیه: أنّه لیس المراد من «هالک» هو تحقّق انعدام کلّ شیء و بطلان وجوده، بل المراد أنّ کلّ شیء هالک فی نفسه باطل فی ذاته، هذا بناء علی کون المراد بالهالک فی الآیه، الهالک بالفعل، و أمّا إذا أُرید منه الاستقبال -بناءً علی ما قیل من أنّ اسم الفاعل ظاهر فی الاستقبال - فهلاک الأشیاء لیس بمعنی البطلان المطلق بعد الوجود بأن لا یبقی منها أثر، فإنّ آیات القرآن ناصّه علی أنّ کلّ شیء مرجعه إلی اللّه و إنّما المراد بالهلاک علی هذا الوجه، تبدّل نشأه الوجود و الانتقال من الدنیا إلی الآخره، و هذا یختصّ بما یکون وجوده وجوداً دنیویاً محکوماً بأحکامها، فالجنّه و النّار الأخرویان خارجان من مدلول الآیه تخصّصاً.

و قد أجیب عن الإشکال بمنع الملازمه، و حمل دوام أُکُلِها و ظلّها علی دوامها بعد وجودها و دخول المکلّفین فیها. (۱)

۵. أین مکان الجنّه و النّار؟

المشهور عند المتکلّمین أنّ الجنّه فوق السماوات، تحت العرش، و أنّ النار تحت الأرضین (۲) و الالتزام بذلک مشکل لعدم ورود دلیل صریح أو ظاهر فی ذلک، قال المحقّق الطوسی:

و الحقّ إنّا لا نعلم مکانهما و یمکن أن یستدلّ علی موضع الجنه بقوله تعالی: «عِنْدَها جَنَّهُ الْمَأْوی» (۳) یعنی عند سدره المنتهی. (۴)

۱- ۱) . قواعد المرام: ۱۶۸.

۲- ۲) . شرح المقاصد: ۵ / ۱۱۱.

۳- ۳) . النجم: ۱۵.

۴- ۴) . تلخیص المحصل: ۳۹۵.

نعم ربّما يستظهر من قوله تعالى: «وَ فِی السَّمٰاءِ رِزْقُکُمْ وَ مٰا تُوعَدُونَ » (۱)إنّ الجنه فی السماء فإنّ الظاهر من قوله: «وَ مٰا تُوعَدُونَ » هو الجنه». (۲)

هـذا کلّه علی القول بـأنّ الجنّه و النـار حسب ظواهر الکتـاب موجودتـان فی الخـارج مع قطع النظر عن أعمال المکلّفین، و إنّهما معدَّتان للمطیع و العاصی، و أمّا علی القول بأنّ حقیقه الجنّه و النار عباره عن تجسّم عمل الإنسان بصوره حسنه و بهیَّه أو قبیحه و مرعبه، فـالجنّه و النـار موجودتـان واقعاً بوجودهمـا المنـاسب فی الـدار الآخره و إن کـان أکثر الناس، لأجل کونه محاطاً بهـذه الظروف الـدنیویه، غیر قـادر علی رؤیتهمـا، و إلّا فالعمـل سواء کـان صالحـاً أو طالحـاً قـد تحقّق و له وجودان و تمثّلان، و کلٌّ موجود فی ظرفه.

۶. من هو المخلَّد فی النار؟

اختلفت کلمه المتکلّمین فی المخلَّدین فی النار، فذهب جمهور المسلمین إلی أنّ الخلود یختصّ بالکافر دون المسلم و إن کان فاسقاً، و ذهبت الخوارج و المعتزله إلی خلود مرتکبی الکبائر إذا ماتوا بلا توبه. (۳)

قال المحقّق البحرانی:

۱- ۱) . الذاریات: ۲۲.

۲- ۲) . المیزان: ۱۸ / ۳۷۵.

۳- ۳) . أوائل المقالات: ۵۳.

المكلّف العاصی إمّا أن یکون کافراً أو لیس بکافر، أمّا الکافر فأکثر الأمّه علی أنّه مخلّد فی النار، و أمّا من لیس بکافر، فإن کانت معصیته کبیره فمن الأُمّه من قطع بعدم عقابه و هم المرجئه الخالصه، و منهم من قطع بعقابه و هم المعتزله و الخوارج، و منهم من لم یقطع بعقابه إمّا لأنّ معصیته لم یستحقّ بها العقاب و هو قول الأشعریه، و إمّا لأنّه یستحق بها عقاباً إلّا أنّ اللّه تعالی یجوز أن یعفو عنه، و هذا هو المختار. (۱)

و استدلّ المحقّق الطوسی علی انقطاع عذاب مرتکب الکبیره بوجهین حیث قال:

و عذاب صاحب الکبیره ینقطع لاستحقاقه الثواب بإیمانه و لقبحه عند العقلاء.

توضیحه: إنّ صاحب الکبیره یستحقّ الثواب و الجنّه لإیمانه، فإذا استحقّ العقاب بالمعصیه، فإمّا أن یقدّم الثواب علی العقاب، و هو باطل، لأنّ الإثابه لا تکون إلّا بدخول الجنّه و الداخل فیها مخلّد بنصّ الکتاب المجید و علیه إجماع الأُمّه، أو بالعکس و هو المطلوب.

أضف إلی ذلک أنّ لازم عدم الانقطاع أن یکون من عبد اللّه تعالی مدّه عمره بأنواع القربات إلی اللّه، ثمّ عصی فی آخر عمره معصیه واحده مع

۱- ۱) . قواعد المرام: ۱۶۰.

حفظ إيمانه، مخلّداً فی النار، و يكون نظير من أشرک باللّه تعالی مدّه عمره و هو قبيح عقلاً محال علی اللّه سبحانه. (۱)

و استدلّت المعتزله علی خلود الفاسق فی النّار بإطلاق الآيات الوارده فی الخلود، و لكنّ المتأمّل فی الآيات يقف علی قرائن تمنع من الأخذ بإطلاقها و لا نری ضروره فی التعرّض لها. (۲)

۷. كيف يصحّ الخلود مع كون الذنب منقطعاً؟

إنّ من السنن العقليه المقرّره رعايه المعادله بين الجرم و العقوبه، و هذه المعادله منتفيه فی العذاب المخلّد، فإنّ الذنب كان موقتاً منقطعاً.

و الجواب عنه أمّا أوّلاً: فإنّ المراد من المعادله بين الجرم و العقوبه ليس هو فی جانب الكمّيّه و من حيث الزمان، بل فی جانب الكيفيّه و من حيث عظمه الجرم بلحاظ مفاسده الفرديه أو النوعيه، كما نری ذلک فی العقوبات المقرّره عند العقلاء لمثل القتل و الإخلال فی النظم الاجتماعی، و نحو ذلک، فالجرم يقع فی زمان قليل و مع ذلک فقد يحكم عليه بالأعدام و الحبس المؤبَّد.

و أمّا ثانياً: «فإنّ العذاب فی الحقيقه أثر لصوره الشّقاء الحاصله بعد تحقّق علل معدّه و هی المخالفات المحدوده و ليس أثراً لتلک العلل

۱- ۱) . لاحظ: كشف المراد، المقصد ۶، المسأله ۸.

۲- ۲) . راجع فی ذلک: الإلهيات: ۲ / ۹۰۶ - ۹۱۱ الطبعه الأُولی؛ و منشور جاويد: ج ۹، فصل ۲۶، و هو تفسير موضوعی للقرآن الكريم لشيخنا الأُستاذ - دام ظلّه - (فارسی).

المحـدوده المنقطعه حتى يلزم تأثير المتناهى أثراً غير متناه و هو محال، نظيره أنّ عللاً معـدّه و مقرّبات معـدوده محدوده أوجبت أن تتصوّر المادّه بالصوره الإنسانيه فتصير الماده إنساناً يصدر عنه آثار الإنسانيّه المعلوله للصوره المذكوره».

و لا معنى لأن يسأل و يقال:

إنّ الآثار الإنسانيه الصادره عن الإنسان بعـد الموت صدوراً دائمياً سـرمديّاً لحصول معدّات محدوده مقطوعه الأمر للمادّه، فكيف صارت مجموع منقطع الآخر من العلل سـبباً لصـدور الآثار المـذكوره و بقائها مع الإنسان دائماً، لأنّ علّتها الفاعله –و هى الصوره الإنسانيه – موجوده معها دائماً على الفرض، فكما لا معنى لهذا السؤال لا معنى لذلك أيضاً. (١)

)))

١– ١) . الميزان: ١ / ۴١۵.

خاتمه المطاف

اشاره

إلی هنا وقفنا علی الصحیح من العقائد الإسلامیه مدعماً بالبرهنه من الکتاب و السنّه و العقل، بقی الکلام فی أمورٍ نختم أبحاثنا العقائدیه بالبحث عنها، و هی:

۱. الإیمان و أحکامه

الإیمان من الأمن و له فی اللّغه معنیان متقاربان: أحدهما: الأمانه الّتی هی ضد الخیانه، و معناها سکون القلب. و الآخر: التصدیق، و المعنیان متدانیان. (۱)

و أمّا فی الشرع فاختلفت الآراء فی تحقیق الإیمان و إنّه اسم لفعل القلب فقط، أو فعل اللسان فقط، أو لهما جمیعاً، أو لهما مع فعل سائر الجوارح، و علی القول الأوّل فهل هو المعرفه فقط أو هی مع إذعان القلب.

فنسب إلی الکرّامیه إنّهم فسّروا الإیمان بالإقرار باللسان فقط، و استدلّوا علیه بقوله صلی الله علیه و آله : «أمرت أن أُقاتل الناس حتی یقولوا: لا إله إلّا اللّه، محمّد رسول اللّه». (۲)

۱- ۱) . معجم مقاییس اللغه: ۱ / ۱۳۳.

۲- ۲) . رواه مسلم فی صحیحه: ۱ / ۵۳.

و ردّ بأنّ معنی القول فی کلامه: حتی یقولوا، هو الإذعان و الإیمان، و إطلاق القول علی الاعتقاد و الإذعان شائع، و أیضاً الإیمان أمر قلبی یحتاج إثباته إلی مظهر و هو الإقرار باللسان فی الغالب، و سیوافیک أنّ ظاهر کثیر من النصوص هو أنّ الإیمان فعل للقلب.

و ذهبت المعتزله و الخوارج إلی أن العمل بالجوارح مقوّم للإیمان و الفاقد له لیس بمؤمن بتاتاً، إلّا أنّهما اختلفا، فالخوارج یرون الفاقد کافراً، و المعتزله یقولون: إنّه لیس بمؤمن و لا کافر بل هو فی منزله بین المنزلتین، و ممّا استدلوا به قوله تعالی:

«وَ مٰا کٰانَ اللّٰهُ لِیُضِیعَ إِیمٰانَکُمْ» (۱).

إذ المراد من الإیمان فی الآیه هو صلاتهم إلی بیت المقدس قبل النسخ.

و ردّ بأنّ الاستعمال أعمّ من الحقیقه، و لا شکّ أنّ العمل أثر الإیمان، و من الشائع إطلاق اسم السبب علی المسبّب، و القرینه علی ذلک الآیات المتضافره الدالّه علی أنّ الإیمان فعل القلب و أنّ العمل متفرّع علیه کما سیجیء .

و ذهب بعض المتکلّمین إلی أنّ الإیمان مرکّب من الإذعان بالقلب و الإقرار باللسان، و هو مختار المحقّق الطوسی فی تجرید العقائد، و العلّامه الحلّی فی نهج المسترشدین، و نسبه التفتازانی إلی کثیر من المحقّقین و قال:

۱- ۱) . البقره: ۱۴۳.

هو المحکی عن أبی حنیفه (۱)، و استدلّ علیه بقوله تعالی:

«وَ جَحَدُوا بِهٰا وَ اسْتَیْقَنَتْهٰا أَنْفُسُهُمْ ظُلْماً وَ عُلُوًّا» (۲).

و أُجیب بأنّ مفاد الآیه أنّهم کانوا عالمین بالحقّ مستیقنین به، و مع ذلک لم یؤمنوا و لم یسلّموا به ظلماً و علوّاً، و هذا نظیر قوله سبحانه:

«فَلَمّٰا جٰاءَهُمْ مٰا عَرَفُوا کَفَرُوا بِهِ» (۳).

فالآیه و ما یشابهها تدلّ علی أنّ المعرفه بوحدها لیست هی الإیمان المطلوب فی الشریعه بل یحتاج إلی إذعان بالقلب، و الجحود باللسان و نحوه کاشف عن عدم تحقّقه.

و من هنا تبیّن بطلان قول من فسَّر الإیمان بالمعرفه فقط، و قد نسب إلی جهم بن صفوان (المتوفّی ۱۲۸ ه) و إلی أبی الحسن الأشعری فی أحد قولیه (۴) و نسبه شارح المواقف إلی بعض الفقهاء. (۵)

و ذهب جمهور الأشاعره إلی أنّ الإیمان هو التصدیق بالجنان، قال صاحب المواقف:

هو عندنا و علیه أکثر الأئمّه کالقاضی و الأستاذ التصدیق للرسول فیما علم مجیئه به ضروره، فتفصیلاً فیما علم تفصیلاً، و إجمالاً فیما علم إجمالاً. (۶)

ص: ۴۶۷

۱- ۱) . شرح المقاصد: ۵ / ۱۷۸.
۲- ۲) . النمل: ۱۴.
۳- ۳) . البقره: ۸۹.
۴- ۴) . شرح المقاصد: ۵ / ۱۷۶ - ۱۷۷؛ إرشاد الطالبین: ۴۳۹.
۵- ۵) . شرح المواقف: ۸ / ۳۲۳.
۶- ۶) . المواقف فی علم الکلام: ۳۸۴.

و قال التفتازانی بعد حکایه هذا المذهب: «و هذا هو المشهور، و علیه الجمهور». (۱)

و قال الفاضل المقداد:

قال بعض أصحابنا الإمامیه و الأشعریه: إنّه التصدیق القلبی فقط، و اختاره ابن نوبخت و کمال الدین میثم فی قواعده، و هو الأقرب لما قلناه من أنّه لغه التصدیق، و لما ورد نسبته إلی القلب، عرفنا أنّ المراد به التصدیق القلبی، لا أی تصدیق کان... و یکون النطق باللسان مبیّناً لظهوره، و الأعمال الصالحات ثمرات مؤکِّده له. (۲)

و هذا القول هو الصحیح و تدلّ علیه طوائف ثلاث من الآیات:

الأُولی: ما عدّ الإیمان من صفات القلب، و القلب محلّاً له، مثل قوله تعالی:

«أُولٰئِکَ کَتَبَ فِی قُلُوبِهِمُ الْإِیمٰانَ» (۳).

و قوله تعالی: «وَ لَمّٰا یَدْخُلِ الْإِیمٰانُ فِی قُلُوبِکُمْ» (۴).

و قوله تعالی: «وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِیمٰانِ» (۵).

و الثانیه: ما عطف العمل الصالح علی الإیمان، فإنّ ظاهر العطف إنّ

ص: ۴۶۸

۱- ۱) . شرح المقاصد: ۵ / ۱۷۷.

۲- ۲) . إرشاد الطالبین: ۴۴۲.

۳- ۳) . المجادله: ۲۲.

۴- ۴) . الحجرات: ۱۲.

۵- ۵) . النحل: ۱۰۶.

المعطوف غير المعطوف عليه، و الآيات فى هذا المعنى فوق حدّ الإحصاء.

و الثالثه: آيات الختم و الطبع نحو قوله تعالى: «أُولٰئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللّٰهُ عَلىٰ قُلُوبِهِمْ» (۱).

و قوله تعالى: «خَتَمَ اللّٰهُ عَلىٰ قُلُوبِهِمْ » (۲).

فالإمعان فى هذه الآيات يثبت أن الإيمان هو التصديق القلبى، يترتّب عليه أثر دنيوى و أخروى، أمّا الدنيوى فحرمه دمه و عرضه و ماله، إلّا أن يرتكب قتلًا أو يأتى بفاحشه.

و أمّا الأُخروى فصحّه أعماله، و استحقاق المثوبه عليها و عدم الخلود فى النار، و استحقاق العفو و الشفاعه فى بعض المراحل.

ثمّ إنّ السّعاده الأُخرويه رهن الإيمان المشفوع بالعمل، لا يشكّ فيه من له إلمام بالشريعه و الآيات و الروايات الوارده حول العمل، و من هنا يظهر بطلان عقيده المرجئه الّتى كانت تزعم أنّ العمل لا قيمه له فى الحياه الدينيه، و تكتفى بالإيمان فقط، و قد تضافر عن أئمّه أهل البيت عليهم السلام لعن المرجئه (۳) قال الصادق عليه السلام :

«ملعون، ملعون من قال: الإيمان قول بلا عمل». (۴)

و ممّا ذكرنا تبيّن أنّ الأحاديث المرويه فى أنّ الإيمان عباره عن معرفه

۱- ۱) . النحل: ۱۰۸.

۲- ۲) . البقره: ۷.

۳- ۳) . لاحظ: الوافى، للفيض الكاشانى: ۳ / ۴۶، أبواب الكفر و الشرك، باب أصناف الناس.

۴- ۴) . البحار: ۶۶ / ۱۹.

بـالقلب، و قول باللسان، و عمل بالأركان (١)، لاـ تهـدف تفسـير حقيقه الإيمان، بل هى ناظره إلى أن الإيمان بلا عمل لا يكفى لوصول الإنسان إلى السعاده، و إنّ مزعمه المرجئه لا أساس لها، هذا هو مقتضى الجمع بينها و بين ما تقدم من الآيات.

نسأل اللّه سبحانه أن يجعلنا من الصالحين من عباده المؤمنين الّذين قال فى حقّهم:

«مَنْ عَمِـلَ سَـيِّئَهً فَلاـ يُجزى إِلاّـ مِثْلَها وَ مَنْ عَمِـلَ صالِحـاً مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثى وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولئِـكَ يَـدْخُلُونَ الْجَنَّهَ يُرْزَقُونَ فِيها بِغَيْرِ حِسابٍ». (٢)

٢. الشيعه و الاتّهامات الواهيه

هنـاك بعض المسائـل الّتى لم تزل الشـيعه الإماميه تزدرى بها أو تتّهم بالاعتقاد بها، و هى الاعتقاد بالبـداء، و الرجعه و المتعه، و عدم الاعتقاد بعداله جميع الصحابه، و التقيّه و اتّهام القول بتحريف القرآن.

و قـد تقـدّم الكلاـم حـول البـداء فى مبحث العـدل، و الرجعه فى مبحث المعـاد، و البحث حـول المتعه يحال إلى علم الفقه (٣) فلنبحث هنا عن بقيه تلك المسائل و هى ثلاث:

١- ١) . سنن ابن ماجه: ج ١، باب الإيمان، الحديث ۶۵؛ خصال الصدوق: باب الثلاثه، الحديث ٢٠٧؛ نهج البلاغه: الحكم ٢٢٧؛ بحار الأنوار: ۶٩ / ١٨، الباب ٣٠.

٢- ٢) . المؤمن: ۴٠.

٣- ٣) . راجع فى ذلك كتاب «الاعتصام بالكتاب و السنّه» لشيخنا الأُستاذ السبحانى (مدّ ظلّه).

أ) موقف الشيعه من القرآن الكريم

اتّهمت الشيعه من جانب بعض المخالفين بالقول بتحريف القرآن و نقصانه، و لكنّ المراجعه إلى أقوال أكابر الطائفه و أقطابهم يثبت خلاف ذلك، و إليك فيما يلى نصوص بعض أعلامهم؛ (۱)

قال الصدوق (المتوفّى ۳۸۱ ه):

اعتقادنا أنّ القرآن الّذى أنزله اللّه تعالى على نبيه محمّد صلى الله عليه و آله هو ما بين الدفّتين، و هو ما فى أيدى الناس ليس بأكثر من ذلك، و من نسب إلينا إنّا نقول إنّه أكثر من ذلك فهو كاذب. (۲)

و قال السيد المرتضى (المتوفّى ۴۳۶ ه):

إنّ القرآن معجزه النبوّه و مأخذ العلوم الشرعيه و الأحكام الدينيه، و علماء المسلمين قد بلغوا فى حفظه و حمايته الغايه حتى عرفوا كلّ شىء اختلف فيه من إعرابه و قراءته و حروفه و آياته، فكيف يجوز أن يكون مغيّراً و منقوصاً مع العنايه الصادقه و الضبط الشديد. (۳)

---

۱ – ۱) . و لهم على إبطال مزعمه التحريف وجوه عديده يطول المقام بذكرها، راجع فى ذلك، مقدمه تفسير آلاء الرحمن للعلاّمه البلاغى؛ و تفسير الميزان للعلاّمه الطباطبائى: ۱۲ / ۱۰۶ – ۱۳۷؛ و تفسير البيان للمحقّق الخوئى: ۲۱۵ – ۲۵۴؛ و إظهار الحق للعلاّمه الهندى: ۲ / ۱۲۸؛ و صيانه القرآن عن التحريف للأُستاذ محمد هادى معرفه، فإنّ فيها غنى و كفايه لطالب الحق.

۲– ۲) . الاعتقادات فى دين الإماميه: ۵۹، الباب ۳۳، باب الاعتقاد فى مبلغ القرآن.

۳– ۳) . المسائل الطرابلسيات.

و قال شيخ الطائفه محمّد بن الحسن الطوسی (المتوفّی ۴۶۰ ه):

إنّ الزیاده فیه مجمع علی بطلانها، و أمّا النقصان منه، فالظاهر أیضاً من مذهب المسلمین خلافه، و هو الألیق بالصحیح من مذهبنا، و هو الّذی نصره المرتضی، و هو الظاهر من الروایات. (۱)

و قال أمین الإسلام الطبرسی (المتوفّی ۵۴۸ ه):

أمّا الزیاده فمجمع علی بطلانها، و أمّا النقصان منه فقد روی جماعه من أصحابنا و قوم من حشویه أهل السنّه إنّ فی القرآن نقصاناً و الصحیح من مذهبنا خلافه. (۲)

و قال العلاّمه الحلّی (المتوفّی ۷۲۶ ه):

الحقّ أنّه لا تبدیل و لا تأخیر و لا تقدیم، و أنّه لم یزد و لم ینقص، و نعوذ باللّه من أن یعتقد مثل ذلک، فإنّه یوجب تطرق الشک إلی معجزه الرسول المنقوله بالتواتر. (۳)

هؤلاء ثُلّه من أعلام الشیعه فی القرون السابقه من رابعها إلی ثامنها، و یکفی ذلک فی إثبات أنّ نسبه التحریف إلی الشیعه ظلم و عدوان، و أمّا المتأخّرون فحدّث عنه و لا حرج، و نکتفی منهم بنقل کلمه للأُستاذ الأکبر الإمام الخمینی قدس سره فی هذا المجال، حیث قال:

۱- ۱) . تفسیر التبیان: ۱ / ۳.

۲- ۲) . مجمع البیان، المقدمه.

۳- ۳) . أجوبه المسائل المهنّائیه: المسأله ۱۳.

إنّ الواقف على عنايه المسلمين بجمع الكتاب و حفظه و ضبطه، قراءه و كتابه، يقف على بطلان تلك المزعمه (التحريف) و أنّه لا ينبغى أن يركن إليها ذو مسكه، و ما ورد فيه من الأخبار بين ضعيف لا يستدلّ به ، إلى مجعول تلوح منه أمارات الجعل، إلى غريب يقضى منه العجب، إلى صحيح يدلّ على أنّ مضمونه، تأويل الكتاب و تفسيره. (۱)

أجل، الغفله عن ذلك و عدم التفرقه بين تأويل القرآن و تنزيله دعا بعضهم إلى القول بالتحريف، قال المفيد (المتوفّى ۴۱۳ ه):

قد قال جماعه من أهل الإمامه إنّه لم ينقص من كلمه و لا من آيه و لا من سوره، و لكن حذف ما كان مثبتاً فى مصحف أمير المؤمنين عليه السلام من تأويله و تفسير معانيه على حقيقه تنزيله، و ذلك كان ثابتاً منزلاً و إن لم يكن من جمله كلام اللّه تعالى الّذى هو القرآن المعجز و قد يسمّى تأويل القرآن قرآناً -إلى أن قال: -

و عندى أنّ هذا القول أشبه من مقال من ادّعى نقصان كلم من نفس القرآن على الحقيقه دون التأويل، و إليه أميل و اللّه أسأل توفيقه للصواب. (۲)

۱- ۱) . تهذيب الأُصول: ۲ / ۱۶۵.

۲- ۲) . أوائل المقالات: الباب ۸۱، ۵۹.

روایات النقیصه فی کتب أهل السنّه

ثمّ إنّ روایات النقیصه لا تختصّ بأحادیث الشیعه -و قد عرفت الرأی الصحیح فیها -بل هناک مجموعه من الروایات فی کتب التفسیر و الحدیث عند أهل السنّه تدلّ علی نقصان طائفه من الآیات و السّور، و هذا القرطبی یقول فی تفسیر سوره الأحزاب:

أخرج أبو عبید فی الفضائل و ابن مردویه، و ابن الأنباری عن عائشه قالت: کانت سوره الأحزاب تقرأ فی زمان النبیّ مائتی آیه، فلمّا کتب عثمان المصاحف لم یقدر منها إلّا علی ما هو الآن. (۱)

و هذا هو البخاری یروی عن عمر قوله: «لو لا أن یقول الناس إنّ عمر زاد فی کتاب اللّه، لکتبت آیه الرجم بیدی» (۲) إلی غیر ذلک من الروایات الّتی نقل قسما منها السیوطی فی الإتقان. (۳)

و مع ذلک فنحن نُجِلُّ علماء السنّه و محقّقیهم عن نسبه التحریف إلیهم، و لا یصح الاستدلال بالروایه علی العقیده، و نقول مثل هذا فی حق الشیعه، و قد عرفت أنّ الشیخ المفید یحمل هذه الروایات علی أنّها تفسیر للقرآن، و للسید محمّد رشید رضا أیضاً کلام فی توجیه ما ورد حول نسخ

۱- ۱) . تفسیر القرطبی: ۱۴ / ۱۱۳؛ و لاحظ: الدر المنثور: ۵ / ۱۸۰.
۲- ۲) . صحیح البخاری: ۹ / ۶۹، باب الشهاده تکون عند الحاکم فی ولایه القضاء.
۳- ۳) . الإتقان: ۲ / ۳۰.

التلاوه فی روایات أهل السنّه نأتی بنصّه، قال:

لیس کلّ وحی قرآناً، فإنّ للقرآن أحکاماً و مزایا مخصوصه و قد ورد فی السنّه کثیر من الأحکام مسنده إلی الوحی و لم یکن النبیّ صلی الله علیه و آله و لا ـ أصحابه یعدّونها قرآناً، بل جمیع ما قاله علیه السلام علی أنّه دین فهو وحی عند الجمهور، و استدلّوا علیه بقوله: «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» و أظهره الأحادیث القدسیه.

و من لم یفقه هذه التفرقه من العلماء وقعت لهم أوهام فی بعض الأحادیث روایه و درایه و زعموا أنّها کانت قرآناً و نسخت». (۱)

ب) موقف الشیعه من عداله الصحابه

عداله الصحابه کلّهم و نزاهتهم من کلّ سوء هی أحد الأُصول الّتی یتدیّن بها أهل السنّه، قال ابن حجر:

«اتّفق أهل السنّه علی أن الجمیع عدول و لم یخالف فی ذلک إلّا شذوذ من المبتدعه». (۲)

و قال الإیجی:

یجب تعظیم الصحابه کلّهم، و الکف عن القدح فیهم، لأنّ اللّه

۱- ۱) . تفسیر المنار: ۱ / ۴۱۴، التعلیقه.

۲- ۲) . الإصابه: ۱ / ۱۷.

عظّمهم و أثنى عليهم فى غير موضع من كتابه و الرسول قد أحبّهم و أثنى عليهم فى أحاديث كثيره. (۱)

و قال التفتازانى:

اتّفق أهل الحقّ على وجوب تعظيم الصحابه و الكفّ عن الطعن فيهم، سيّما المهاجرين و الأنصار، لما ورد فى الكتاب و السنّه من الثناء عليهم. (۲)

غير أنّ الشيعه الإماميه عن بكره أبيهم على أنّ الصحابه كسائر الرواه فيهم العدول و غير العدول، و إنّ كون الرجل صحابيّاً لا يكفى فى الحكم بالعداله، بل يجب تتبّع أحواله حتى يقف على وثاقته، و ذلك لأنّ القول بعداله جميع الصحابه و نزاهتهم من كلّ شىء ممّا لا يلائم القرآن و السنّه و يكذبه التاريخ، و إليك البيان:

[۳] الصحابه فى الذكر الحكيم

إنّ الذكر الحكيم يصنّف الصحابه إلى أصناف يمدح بعضها و يذمّ بعضاً آخر، فالممدوحون هم السّابقون الأوّلون (۳) و المبايعون تحت الشجره (۴) و المهاجرون و الأنصار (۵) و أمّا المذمومون فهم أصناف نشير إلى بعضها:

۱- ۱) . شرح المواقف: ۸ / ۳۷۳.

۲- ۲) . شرح المقاصد: ۵ / ۳۰۳.

۳- ۳) . راجع: التوبه: ۱۰۰.

۴- ۴) . راجع: الفتح: ۱۸.

۵- ۵) . راجع: الحشر: ۸.

۱. المنافقون: لقد أعطى القرآن الکریم عنایه خاصّه بعصبه المنافقین، و أعرب عن نوایاهم و ندَّد بهم فی السور التالیه: البقره، آل عمران، المائده، التوبه، العنکبوت، الأحزاب، محمّد، الفتح، الحدید، المجادله، الحشر و المنافقین، و هذا یدلّ علی أنّهم کانوا جماعه هائله فی المجتمع الإسلامی.

۲. المرتابون و السمّاعون: یحکی سبحانه عن طائفه من أصحاب النبیّ أنّهم کانوا یستأذنونه فی ترک الخروج إلی الجهاد، و یصفهم بأنّ فی قلوبهم ارتیاب، و أنّ خروجهم إلی الجهاد لا یزید المسلمین إلّا خبالاً، و إنّهم یقومون بالسماع للکفّار. (۱)

۳. الظانون باللّه غیر الحقّ: یحکی سبحانه عن طائفه من أصحاب النبیّ أنّهم کانوا یظنون باللّه غیر الحقّ ظنّ الجاهلیّه، إذ یشکّون فی کون المسلمین علی صراط الحق و یقولون: «لَوْ کانَ لَنا مِنَ الْأَمْرِ شَیْءٌ ما قُتِلْنا هاهُنا» (۲)

۴. المولُّون أمام الکفّار: یستفاد من بعض الآیات و یشهد التاریخ علی أنّ جماعه من صحابه النبیّ انهزموا عن القتال مع الکفّار یوم أحد و حنین؛ قال ابن هشام فی تفسیر الآیات النازله فی أُحُد:

ثمّ أنّبهم علی الفرار عن نبیّهم و هم یدعون، لا یعطفون علیه لدعائه إیاهم، فقال:

۱- ۱) . لاحظ: التوبه: ۴۵ -۴۷.

۲- ۲) . آل عمران: ۱۵۴.

«إِذْ تُصْعِدُونَ وَ لاٰ تَلْوُونَ عَلىٰ أَحَدٍ وَ الرَّسُولُ يَدْعُوكُمْ فِي أُخْرٰاكُمْ» (۱).

و قال فی انهزام الناس یوم حنین:

فلمّا انهزم الناس و رأی من کان مع رسول اللّه صلی الله علیه و آله من جفاه أهل مکّه، الهزیمه تکلّم رجال منهم بما فی أنفسهم من الضغن، فقال أبو سفیان بن حرب لا تنتهی هزیمتهم دون البحر، و صرخ جبله بن حنبل: ألا بطل السحر الیوم. (۲)

هذه صنوف من الصحابه ندَّد بهم القرآن الکریم و عیَّرهم بذمائم أفعالهم و قبائح أوصافهم، أ فبعد هذا یصحّ أن یعدّ جمیع الصحابه عدولاً أتقیاء، و یرمی من یقدح فی هؤلاء بالزندقه و البدعه؟ مع أنّ اللّه سبحانه وصف طائفه منهم (و هم السمّاعون) بالظلم.

الصحابه فی السنّه النبویه

روی أبو حازم عن سهل بن سعد قال، قال النبیّ صلی الله علیه و آله : «إنّی فرطکم علی الحوض من ورد شرب، و من شرب لم یظمأ أبداً، و لیردنَّ علیَّ أقوام أعرفهم و یعرفونی، ثمّ یحال بینی و بینهم...» قال أبو حازم: فسمع النعمان بن أبی عیاش، و أنا أُحدّثهم بهذا الحدیث فقال: هکذا سمعت سهلاً یقول؟ فقلت: نعم، قال: و أنا أشهد علی أبی سعید الخدری لسمعته یزید فیقول: إنّهم منّی، فقال:

۱- ۱) . آل عمران: ۱۵۳.

۲- ۲) . السیره النبویه: ۳ / ۱۱۴ و ج ۴ / ۴۴۴.

إنّک لا تدری ما أحدثوا بعدک، فأقول: سحقاً سحقاً لمن بدّل بعدی، أخرجه البخاری و مسلم». (۱)

و روی البخاری و مسلم أنّ رسول اللّه صلی الله علیه و آله قال:

یرد علیَّ یوم القیامه رهط من أصحابی (أو قال من أمّتی) فیحلئون عن الحوض، فأقول یا ربّ أصحابی، فیقول:

إنّه لا علم لک بما أحدثوا بعدک، إنّهم ارتدوا علی أدبارهم القهقری. (۲)

و قد اکتفینا من الکثیر بالقلیل، و من أراد الوقوف علی ما لم نذکره فلیراجع جامع الأُصول لابن الأثیر.

[۴] التاریخ و عداله الصحابه

کیف یمکن عدّ الصحابه جمیعاً عدولاً و التاریخ بین أیدینا، نری أنّ بعضهم کولید بن عقبه ظهر علیه الفسق فی حیاه النبیّ و بعده، أما الأوّل فمن المجمع علیه بین أهل العلم أنّ قوله تعالی: «إِنْ جٰاءَکُمْ فٰاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَیَّنُوا» (۳).

نزلت فی شأنه، کما نزل فی حقّه قوله تعالی:

«أَ فَمَنْ کٰانَ مُؤْمِناً کَمَنْ کٰانَ فٰاسِقاً لاٰ یَسْتَوُونَ » (۴).

۱- ۱) . جامع الأصول: ۱۱ / ۱۲۰، رقم الحدیث ۷۹۷۲.

۲- ۲) . نفس المصدر: الحدیث ۷۹۷۳.

۳- ۳) . الحجرات: ۶.

۴- ۴) . السجده: ۱۸. لاحظ: تفسیر الطبری: ۲۱ / ۶۲؛ و تفسیر ابن کثیر: ۳ / ۴۵۲.

و أمّا الثانی فروی أصحاب السِّیَر و التاریخ أنّ الولید سکر و صلّی الصبح بأهل الکوفه أربعاً ثمّ التفت إلیهم و قال: هل أزیدکم.... (۱)

و هذا قدّامه بن مظعون صحابی بدری، روی أنّه شرب الخمر، و أقام علیه عمر الحدّ (۲) و لا درأ عنه الحدّ بحجّه أنّه بدری، و لا قال: قد نهی رسول اللّه صلی الله علیه و آله عن ذکر مساوئ الصحابه، کما أنّ المشهور (۳) أنّ عبد الرحمن الأصغر بن عمر بن الخطاب، قد شرب الخمر و ضربه عمر حدّاً فمات، و کان ممّن عاصر رسول اللّه صلی الله علیه و آله .

إنّ بعض الصحابه خضب وجه الأرض بالدماء، فاقرأ تاریخ بسر بن أرطاه، حتی أنّه قتل طفلین لعبید اللّه بن عباس، و کم و کم بین الصحابه لدَّه هؤلاء من رجال العیث و الفساد، قد حفل التاریخ بضبط مساوئهم، أ فبعد هذه البیّنات یصحّ التقوّل بعداله الصحابه مطلقاً؟!

إنّ النظره العابره لتاریخ الصحابه تقضی بأنّ بعضهم کان یتّهم الآخر بالنفاق و الکذب (۴)، کما أنّ بعضهم کان یقاتل بعضاً و یقود جیشاً لمحاربته، فقتل بین ذلک جماعه کثیره، أ فهل یمکن تبریر أعمالهم من الشاتم و المشتوم، و القاتل و المقتول، و عدّهم عدولاً و مثلاً للفضل و الفضیله؟!

ص: ۴۸۰

۱- ۱) . راجع: الکامل لابن الأثیر: ۳ / ۱۰۵ - ۱۰۷؛ أُسد الغابه: ۵ / ۹۱.
۲- ۲) . أُسد الغابه: ۴ / ۱۹۹؛ و سائر الکتب الرجالیه.
۳- ۳) . نفس المصدر: ۳ / ۳۱۲.
۴- ۴) . راجع فی ذلک: صحیح البخاری: ۵ / ۱۸۸، فی تفسیر سوره النور، مشاجره سعد بن معاذ مع سعد بن عباده فی قضیه الإفک.

[۵] حدیث أصحابی کالنجوم

إنّ القائلین بعداله الصحابه جمیعاً یتمسّکون بما یروی عن النبیّ صلی الله علیه و آله أنّه قال: «أصحابی کالنجوم بأیّهم اقتدیتم اهتدیتم». (۱)

أقول: کیف یصح إسناد هذا الحدیث إلی رسول اللّه صلی الله علیه و آله مع أنّ لازمه الأمر بالمتناقضین؟ لأنّ هذا یوجب أن یکون أهل الشام فی صفّین علی هدی، و أن یکون أهل العراق أیضاً علی هدی، و أن یکون قاتل عمار بن یاسر مهتدیاً، و قد صحّ الخبر عن النبیّ صلی الله علیه و آله أنّه قال له: «تقتلک الفئه الباغیه».

و قال سبحانه: «فَقَاتِلُوا الَّتِی تَبْغِی حَتّی تَفِیءَ إِلی أَمْرِ اللّهِ» (۲)

فدلّ علی أنّها ما دامت موصوفه بالمقام علی البغی فهی مفارقه لأمر اللّه، و من یفارق أمر اللّه لا یکون مهتدیاً.

إنّ هذا الحدیث موضوع علی لسان النبیّ الأکرم، کما صرّح بذلک جماعه من أعلام أهل السنّه، قال أبو حیّان الأندلسی: «هو حدیث موضوع لا یصحّ بوجه عن رسول اللّه». ثمّ نقل قول الحافظ ابن حزم فی رسالته «إبطال الرأی و القیاس» ما نصّه: «و هذا خبر مکذوب باطل لم یصحّ قطّ».

ثمّ نقل عن البزّاز صاحب المسند قوله: «و هذا کلام لم یصحّ عن النبیّ صلی الله علیه و آله و شرع بالطعن فی سنده». (۳)

۱- ۱) . جامع الأصول: ۹ / ۴۱۰، کتاب الفضائل، الحدیث ۶۳۵۹.

۲- ۲) . الحجرات: ۹.

۳- ۳) . لاحظ جمیع ذلک: فی تفسیر البحر المحیط: ۵ / ۵۲۸.

ثمّ إنّ التفتازانی و إن أخذته العصبیه فی الدعوه إلی ترک الکلام فی حقّ البغاه و الجائرین، لکنّه أصحر بالحقیقه فقال:

ما وقع بین الصحابه من المحاربات و المشاجرات علی الوجه المسطور فی کتب التاریخ، و المذکور علی السنه الثقات یدلّ بظاهره علی أنّ بعضهم حاد عن طریق الحق، و بلغ حدّ الظلم و الفسق... إلّا أنّ العلماء لحسن ظنّهم بالصحابه ذکروا لها محامل و تأویلات بها تلیق...». (۱)

[۶] کلمه لبعض المعاصرین من أهل السنّه

إنّ بعض المنصفین من المصریّین المعاصرین (۲) قد اعترف بالحقّ، و أراد الجمع بین رأیی السنّه و الشیعه فی حقّ الصحابه، فقال:

إنّ منهج أهل السنّه فی تعدیل الصحابه أو ترک الکلام فی حقّهم منهج أخلاقی، و إنّ طریقه الشیعه فی نقد الصحابه و تقسیمهم إلی عادل و جائر منهج علمی، فکلّ من المنهجین مکمّل للآخر -إلی أن قال: -إنّ الشیعه و هم شطر عظیم من أهل القبله یضعون جمیع المسلمین فی میزان واحد، و لا یفرّقون بین صحابی و تابعی و متأخر، کما لا یفرقون بین متقدّم فی الإسلام و حدیث عهد به إلّا باعتبار درجه الأخذ بما جاء به حضره

۱- ۱) . شرح المقاصد: ۵ / ۳۱۰.

۲- ۲) . الأستاذ داود حنفی المصری.

الرسول صلى الله عليه و آله و الأئمّه الاثنا عشر بعده، و إنّ الصحبه فی ذاتها لیست حصانه یتحصّن بها من درجه الاعتقاد، و على هذا الأساس المتین أباحوا لأنفسهم -اجتهاداً -نقد الصحابه و البحث فی درجه عدالتهم، کما أباحوا لأنفسهم الطعن فی نفر من الصحابه أخلّوا بشروط الصحبه و حادوا عن محبه آل محمّد علیهم السلام ، کیف لا، و قد قال الرسول الأعظم صلى الله علیه و آله :

«إنّی تارک فیکم ما إن تمسّکتم بهما لن تضلّوا، کتاب اللّه و عترتی آل بیتی ... ».

و على أساس هذا الحدیث و نحوه یرون أنّ کثیراً من الصحابه خالفوا هذا الحدیث، باضطهادهم لآل محمّد و لعنهم لبعض أفراد هذه العتره، و من ثمّ فکیف یستقیم لهؤلاء المخالفین شرف الصحبه، و کیف یوسموا باسم العداله؟!

ذلک هو خلاصه رأی الشیعه فی نفی صفه العداله عن بعض الصحابه، و تلک هی الأسباب العلمیه الواقعیه الّتی بنوا علیها حججهم (1).

ج) التقیّه بین الوجوب و الحرمه

ممّا یشنّع به على الشیعه قولهم بالتّقیه و عملهم به فی أحایین و ظروف خاصّه، و لکن المشنّعین لم یقفوا على مغزاها، و لو تثبتوا فی الأمر و رجعوا

1- 1) . بحوث فی الملل و النحل: 1 / 224 - 227.

إلی الکتاب و السنّه لوقفوا علی أنّها ممّا تحکم به ضروره العقل و نصّ الشریعه.

حقیقه التقیّه و غایتها

التقیّه مشتقّه من الوقایه و المراد منها التحفّظ علی ضرر الغیر بموافقته فی قول أو فعل مخالف للحقّ، و إذا کان هذا مفهومها فهی تقابل النفاق، تقابل الإیمان و الکفر، فإنّ النفاق عباره عن إظهار الحقّ و إخفاء الباطل، و مع هذا التباین بینهما لا یصحّ عدّها من فروع النفاق، کما أنّ القرآن الکریم یعرف المنافقین بالمتظاهرین بالإیمان و المبطنین للکفر، یقول سبحانه:

«إِذا جاءَکَ الْمُنافِقُونَ قالُوا نَشْهَدُ إِنَّکَ لَرَسُولُ اللّهِ وَ اللّهُ یَعْلَمُ إِنَّکَ لَرَسُولُهُ وَ اللّهُ یَشْهَدُ إِنَّ الْمُنافِقِینَ لَکاذِبُونَ » (۱)

فالغایه من التقیّه الدینیه هی صیانه النفس و العرض و المال، و ذلک فی ظروف قاهره لا یستطیع فیها المؤمن أن یعلن عن موقفه الحقّ صریحاً، إنّ التقیه سلاح الضعیف فی مقابل القوی الغاشم، سلاح من یبتلی بمن لا یحترم دمه و عرضه و ماله، لا لشیء إلّا لأنّه لا یتّفق فی بعض المبادئ و الأفکار.

فإذا کان هذا معنی التقیّه و مفهومها، و کانت هذه غایتها، فهو أمر فطری یسوق الإنسان إلیه قبل کلّ شیء عقله و تدعو إلیه فطرته، و لأجل ذلک

۱- ۱) . المنافقون: ۱.

يستعملها كلّ من ابتلى بالملوك و الساسه الّذين لا يحترمون شيئاً سوى رأيهم و فكرتهم و مطامعهم و لا يتردّدون عن التنكيل بكلّ من يعارضهم فى ذلك، من غير فرق بين المسلم -شيعياً كان أم سنّيّاً -و من هنا يظهر جدوى التقيه و عمق فائدتها.

[۷] التقيه فى الكتاب العزيز

إنّ التقيه من المفاهيم القرآنيه الّتى وردت فى أكثر من موضع فى القرآن الكريم، و فى تلك الآيات إشارات واضحه إلى الموارد الّتى يلجأ فيها المؤمن إلى استخدام هذا المسلك الفطرى خلال حياته أثناء الظروف العصيبه ليصون بها نفسه و عرضه و ماله، أو نفس من يمت إليه بصله و عرضه و ماله، كما استعملها مؤمن آل فرعون لصيانه الكليم عن القتل و التنكيل (۱) و غير ذلك من الموارد، و إليك بعض الآيات الدالّه على مشروعيه التقيه بالمعنى المتقدّم:

الآيه الأُولى:

قال سبحانه: «مَنْ كَفَرَ بِاللّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمانِهِ إِلاّ مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمانِ» (۲).

ترى أنّه سبحانه يجوّز إظهار الكفر كرهاً و مجاراه للكافرين خوفاً منهم بشرط أن يكون القلب مطمئناً بالإيمان و صرّح بذلك لفيف من المفسّرين.

۱- ۱) . لاحظ القصص: ۲۰.

۲- ۲) . النحل: ۱۰۶.

قال الزمخشری:

روی أنّ أُناساً من أهل مكّه فتنوا فارتدّوا عن الإسلام بعد دخولهم فيه، و كان فيهم من أكره و أجری كلمه الكفر علی لسانه و هو معتقد للإيمان، منهم عمّار بن ياسر و أبواه: ياسر و سميّه، و صهيب و بلال و خباب. أمّا عمّار فأعطاهم ما أرادوا بلسانه مكرها... (۱)

و قال القرطبی:

قال الحسن: التقيه جائزه للإنسان إلی يوم القيامه، ثمّ قال: أجمع أهل العلم علی أنّ من أُكره علی الكفر حتی خشی علی نفسه القتل أنّه لا إثم عليه إن كفر و قلبه مطمئن بالإيمان، و لا تبين زوجته، و لا يحكم عليه بالكفر، هذا قول مالك و الكوفيّين و الشافعی. (۲)

و قال الخازن:

«التقيّه لا تكون إلّا مع خوف القتل مع سلامه النيّه، قال اللّه تعالی: «إِلاّ مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمانِ» ثمّ هذه التقيه رخصه». (۳)

۱- ۱) . الكشاف: ۲ / ۴۳۰؛ لاحظ ايضاً: مجمع البيان للطبرسی: ۳ / ۳۸۸.

۲- ۲) . الجامع لأحكام القرآن: ۴ / ۵۷.

۳- ۳) . تفسير الخازن: ۱ / ۲۷۷.

الآیه الثانیه

قال سبحانه: «لا یَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْکافِرِینَ أَوْلِیاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِینَ وَ مَنْ یَفْعَلْ ذٰلِکَ فَلَیْسَ مِنَ اللّٰهِ فِی شَیْءٍ إِلاّ أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقاةً» (١)

هذه الآیه أیضاً کأُختها ناصّه علی جواز التقیه، کما صرّح بذلک المفسّرون، کالطبری، و الزمخشری، و الرازی، و الآلوسی، و جمال الدین القاسمی، و المراغی و غیرهم، قال الأخیر:

قد استنبط العلماء من هذه الآیه جواز التقیه بأن یقول الإنسان أو یفعل ما یخالف الحق، لأجل التوقّی من ضرر یعود من الأعداء إلی النفس أو العرض أو المال. (٢)

الإجابه عن سؤال

قد یقال: إنّ الآیتین راجعتان إلی تقیّه المسلم من الکافر، و لکنّ الشیعه تتّقی إخوانهم المسلمین، فکیف یستدلّ بهما علی صحّه عملهم؟

و الجواب: أنّ مورد الآیتین و إن کان هو اتّقاء المسلم من الکافر، و لکنّ المورد لا یکون مخصِّصاً لحکم الآیه إذا کان الملاک موجوداً فی غیره، و قد عرفت أنّ وجه تشریع التقیّه هو صیانه النفس و العرض و المال من الهلاک

١- ١) . آل عمران: ٢٨.

٢- ٢) . تفسیر المراغی: ٣ / ١٣۶؛ و لاحظ: تفسیر الطبری: ٣ / ١٥٣؛ الکشاف: ١ / ۴٢٢؛ مفاتیح الغیب: ٨ / ١٣؛ روح المعانی: ٣ / ١٢؛ محاسن التأویل: ۴ / ٨٢.

و الدمار، فإن كان هذا الملاک موجوداً فی غیر مورد الآیه، فیجوز، أخذاً بوحده الملاک.

قال الرازی:

ظاهر الآیه (آیه آل عمران) إنّ التقیّه إنّما تحلّ مع الکفّار الغالبین، إلّا أن مذهب الشافعی إنّ الحاله بین المسلمین إذا شاکلت الحاله بین المسلمین و الکافرین حلّت التقیّه محاماه عن النفس، و قال: التقیّه جائزه لصون النفس، و هل هی جائزه لصون المال؟ یحتمل أن یحکم فیها بالجواز لقوله صلی الله علیه و آله : حرمه مال المسلم کحرمه دمه، و قوله علیه السلام : «من قتل دون ماله فهو شهید. (۱)

و قال المراغی فی تفسیر آیه النحل:

و یدخل فی التقیه مداراه الکفره و الظلمه و الفسقه، و الإنه الکلام لهم، و التبسّم فی وجوههم و بذل المال لهم، لکفّ أذاهم و صیانه العرض منهم، و لا یعدّ هذا من الموالاه المنهی عنها، بل هو مشروع، فقد أخرج الطبرانی قوله صلی الله علیه و آله : «ما وقی المؤمن به عرضه فهو صدقه». (۲)

و التاریخ بین أیدینا یحدّثنا بوضوح عن لجوء جمله معروفه من کبار المسلمین إلی التقیّه فی ظروف عصیبه، و خیر مثال علی ذلک ما أورده

ص: ۴۸۸

۱- ۱) . مفاتیح الغیب: ۸ / ۱۳.

۲- ۲) . تفسیر المراغی: ۳ / ۱۳۶.

الطبری فی تـاریخه عن محـاوله المـأمون دفع وجوه القضـاه و المحـدّثین فی زمـانه إلی الإقرار بخلق القرآن قسـراً، و لمـا أبصـر أولئک المحدّثون حدّ السیف مشهراً عمدوا إلی مصانعه المأمون فی دعواه و أسرّوا معتقدهم فی صدورهم، و لما عوتبوا علی ما ذهبوا إلیه من موافقه المـأمون برَّروا عملهم بعمـل عمَّار بن یاسر (۱) و القصه شـهیره و صـریحه فی جواز اللجوء إلی التقیه الّـتی دأب البعض علی التشنیع فیها علی الشیعه. و الّذی دفع بالشیعه إلی التقیّه بین إخوانهم و أبناء دینهم إنّما هو الخوف من السلطات الغاشـمه، فلو لم یکن هنـاک فی غـابر الزمـان -من عصـر الأمـویّین ثمّ العباسـیّین و العثمانیّین -أی ضـغط علی الشـیعه، کان من المعقول أن تنسـی الشیعه کلمه التقیه و أن تحذفها من دیوان حیاتها، و لکن یا للأسف أنّ کثیراً من إخوانهم کانوا أداه طیعه بید الأمویّین و العباسیّین الّـذین کانوا یرون فی مذهب الشـیعه خطراً علی مناصـبهم فکانوا یؤلّبون العامّه من أهل السـنّه علی الشـیعه یقتلونهم و یضطهدونهم و ینکلون بهم، و نتیجه لتلک الظروف الصعبه لم یکن للشیعه، بل لکل من یملک شیئاً من العقل، وسیله إلّـا اللجوء إلی التقیّه أو رفع الیـد عن المبـادئ المقـدّسه الّتی هی أعلی عنـده من نفسه و ماله و الشواهـد علی ذلک أکثر من أن تحصی.

التقیّه المحرَّمه

إنّ التقیه کما تجب لحفظ النفوس و الأعراض و الأموال، إنّها تحرم إذا

۱- ۱) . تاریخ الطبری: ۷ / ۱۹۵- ۲۰۶.

ترتّب عليها مفسده أعظم، كهدم الدّين و خفاء الحقيقه على الأجيال الآتيه، و تسلّط الأعداء على شئون المسلمين و حرماتهم و معابدهم، و لأجل ذلك ترى أنّ كثيراً من أكابر الشّيعه رفضوا التقيّه فى بعض الأحيان و قدّموا أنفسهم و أرواحهم أضاحى من أجل الدين.

قال الإمام الخمينى قدس سره :

تحرم التقيه فى بعض المحرمات و الواجبات الّتى تمثّل فى نظر الشارع و المتشرعه مكانه بالغه، مثل هدم الكعبه و المشاهد المشرفه، و الردّ على الإسلام و القرآن، و التفسير بما يفسّر المذهب و يطابق الإلحاد و غيرها من عظائم المحرمات، و لا تعمّها أدلّه التقيه و لا الاضطرار و لا الإكراه.

و تدلّ على ذلك معتبره مسعده بن صدقه و فيها: فكلّ شىء يعمل المؤمن بينهم لمكان التقيه ممّا لا يؤدى إلى الفساد فى الدين فإنّه جائز». (١)

كلمه لبعض المحقّقين من أهل السنّه

نختم المقال بنقل كلام للعلّامه الشهرستانى حيث قال:

إنّ التقيّه شعار كلّ ضعيف مسلوب الحرّيّه، إنّ الشيعه قد اشتهرت بالتقيه أكثر من غيرها لأنّها منيت باستمرار الضغط

۱- ۱) . الوسائل: كتاب الأمر بالمعروف، الباب ۲۵، الحديث ۶؛ لاحظ: الرسائل، للإمام الخمينى: ۱۷۱.

علیها أکثر من أیّه أمّه أخری، فکانت مسلوبه الحریه فی عهد الدوله الأمویه کلّه، و فی عهد العباسیّین علی طوله، و فی أکثر أیّام الدوله العثمانیّه، و لأجله استشعروا بشعار التقیّه أکثر من أیّ قوم، و لما کانت الشیعه تختلف عن الطوائف المخالفه لها فی قسم مهم من الاعتقادات فی أصول الدین و فی کثیر من الأحکام الفقهیه، و المخالفه تستجلب بالطبع رقابه، و تصدّقه التجارب، لذلک أصبحت الشّیعه مضطرّه فی أکثر الأحیان إلی کتمان ما تختصّ به من عاده أو عقیده أو فتوی، و کتاب أو غیر ذلک، تبتغی بهذا الکتمان صیانه النفس و النفیس، و المحافظه علی الوداد و الأخوّه مع سائر إخوانهم المسلمین لئلّا تنشقّ عصا الطاعه، و لکی لا یحسّ الکفّار بوجود اختلاف ما فی المجتمع الإسلامی فیوسع الخلاف بین الأُمّه المحمّدیه -إلی أن قال: -لقد کانت التقیه شعاراً لآل البیت علیهم السلام دفعاً للضرر عنهم و من أتباعهم و حقنا لدمائهم و استصلاحاً لحال المسلمین و جمعاً لکلمتهم و لمّاً لشعثهم، و ما زالت سمه تعرف بها الإمامیه دون غیرها من الطوائف و الأُمم، و کلّ إنسان إذا أحسّ بالخطر علی نفسه، أو ماله بسبب نشر معتقده، أو التظاهر به لا بدّ أن یکتم و یتّقی مواضع الخطر، و هذا أمر تقتضیه فطره العقول -إلی آخر ما قال -. (۱)

۱- ۱) . مجله المرشد: ۳ / ۲۵۲.

أسأل اللّه تعالى البصيره فى الدين و توحيد صفوف المسلمين فى سبيل الحق و اليقين

«قُلْ هٰذِهِ سَبِيلِى أَدْعُوا إِلَى اللّٰهِ عَلىٰ بَصِيرَهٍ أَنَا وَ مَنِ اتَّبَعَنِى» (1).

و الحمد للّه رب العالمين.

۱- ۱) . يوسف: ۱۰۸.

فهرس المصادر

١. القرآن الكريم، كلام اللّه جلّ جلاله.

٢. إثبات وجود خدا (فارسى)، جان كلور مونسما، المترجم، أحمد آرام، انتشارات حقيقت، تهران، ١٣٥٥ ش.

٣. الإتقان فى علوم القرآن، السيوطى، جلال الدين عبد الرحمن بن أبى بكر، منشورات الرضى، قم المقدسه.

۴. الأمالى، الصدوق، أبو جعفر محمد بن على بن الحسين بن بابويه، مؤسسه الأعلمى للمطبوعات، بيروت، ١۴٠٠ ق.

۵. أحكام القرآن،الجصّاص، أحمد بن على الرازى، دار الكتاب العربى، بيروت، ١٣٣۵ ق.

۶. إلجاء العوام عن علم الكلام، الغزالى، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الطوسى، دار الكتاب العربى، بيروت، ١۴٠۶ ق.

٧. الإلهيات على هدى الكتاب و السنه و العقل ، السبحانى ، جعفر،

ص :۴٩٣

الدار الإسلاميه، بيروت، ۱۴۱۰ق.

۸. أصول الفلسفه (فارسی)، الطباطبائی، السید محمد حسین، دار العلم، قم المقدسه، ۱۳۵۰ ش.

۹. الأسفار الأربعه فی الحکمه الإلهیه، صدر الدین محمد بن ابراهیم الشیرازی، مکتبه المصطفوی، قم المقدسه.

۱۰. الإبانه عن أُصول الدیانه، الأشعری، ابو الحسن علی بن إسماعیل، مکتبه دار البیان، السوریه، ۱۴۱۶ ق.

۱۱. أساس التقدیس، فخر الدین الرازی، أبو عبد اللّه محمد بن عمر بن الحسین، مکتبه العبیکان، الریاض، ۱۴۱۳ ق.

۱۲. الاقتصاد فی الاعتقاد، الغزالی، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الطوسی، دار مکتبه الهلال، بیروت، ۱۴۲۱ ق.

۱۳. أجود التقریرات، الإمام الخوئی، السید أبو القاسم، مکتبه المصطفوی، قم المقدسه.

۱۴. الاعتقادات فی دین الإمامیه، الصدوق، أبو جعفر محمد بن علی بن الحسین بن بابویه، المطبعه العلمیّه، قم المقدسه، ۱۴۱۲ ق.

۱۵. إظهار الحق، الهندی، الشیخ رحمه اللّه بن خلیل الرحمن، دار الفکر، القاهره.

ص :۴۹۴

۱۶.الإصابه فی تمییز الصحابه، ابن حجر العسقلانی، أحمد بن علی، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۲۳ق.

۱۷. أسد الغابه، ابن الأثیر، عز الدین علی بن محمد الجزری، تحقیق علی محمد معوّض، و عادل أحمد عبد الموجود، دار الکتب العلمیه، بیروت.

۱۸. أُصول الدین، البغدادی، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر تمیمی، دار الفکر، بیروت، ۱۴۱۷ ق.

۱۹. الإمامه و السیاسه، ابن قتیبه الدینوری، عبد اللّه بن مسلم، دار المعرفه، بیروت.

۲۰. أوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، الشیخ المفید، محمد بن محمد بن نعمان، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، قم المقدسه، ۱۴۱۳ ق.

۲۱. أنوار الملکوت فی شرح الیاقوت، العلامه الحلّی، جمال الدین الحسن بن یوسف، منشورات الرضی، قم المقدسه، ۱۴۱۴ ق.

۲۲.الاعتصام بالکتاب و السنه، السبحانی، جعفر، مؤسسه الإمام الصادق۷، قم المقدسه، ۱۴۱۴ق.

۲۳. الأحکام السلطانیه، الماوردی، أبو الحسن علی بن محمد بن حبیب البصری البغدادی، دار الفکر، بیروت.

ص :۴۹۵

۲۴. أنوار التنزيل و أسرار التأويل، البيضاوی، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد، مؤسسه الأعلمی، بيروت، ۱۴۱۰ ق.

۲۵. إعجاز القرآن، الجرجانی، عبد القاهر،

۲۶. إرشاد الطالبين، السيوری، مقداد بن عبد اللّه، مكتبه المرعشی النجفی، قم المقدسه، ۱۴۰۵ق.

ب

۲۷. البرهان على صحه طول عمر الإمام صاحب الزمان (عج)،الكراجكی، الشيخ ابو الفتح، ضمن كتاب كنز الفوائد، دار الذخائر، قم.

۲۸. البرهان فی تفسير القرآن، البحرانی، السيد هاشم، دار الكتب العلميه، قم المقدسه.

۲۹. البيان و التبيين، الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر كنانی، عبد السلام محمد هارون، القاهره -۱۹۶۸ م.

۳۰. بين يدی الساعه، الدكتور عبد الباقی،

۳۱. بحار الأنوار، المجلسی، المولی محمد باقر، المكتبه الإسلاميه، تهران.

۳۲. بدايه الحكمه، الطباطبائی، السيد محمد حسين، المكتبه الطباطبائی، قم المقدسه.

ص :۴۹۶

۳۳. بحوث فی الملل و النحل، السبحانی، جعفر، مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام ، قم المقدسه، ۱۴۱۶ق.

۳۴. البیان فی تفسیر القرآن، الإمام الخوئی، السید أبو القاسم، أنوار الهدی، قم المقدسه، ۱۴۰۱ق.

ت

۳۵. التوحید، الصدوق، أبو جعفر محمد بن علی بن حسین بن بابویه، دار المعرفه، بیروت.

۳۶. تفسیر المنار، عبده، الشیخ محمد، دار المعرفه، بیروت.

۳۷. تفسیر المراغی، المراغی، أحمد مصطفی، دار إحیاء التراث العربی، بیروت.

۳۸. التعریفات، الجرجانی، السید الشریف علی بن محمد، دار الفکر، بیروت، ۱۴۱۹ ق.

۳۹. تنزیه الأنبیاء، السید الشریف المرتضی، أبو القاسم علی بن الحسین الموسوی البغدادی، مکتبه بصیرتی، قم المقدسه.

۴۰. تاریخ الأمم و الملوک، الطبری، محمد بن جریر، مکتبه خیّاط، بیروت.

۴۱. تصحیح الاعتقاد بصواب الانتقاد، الشیخ المفید، محمد بن محمد بن النعمان، انتشارات الرضی، قم المقدسه.

۴۲. تلخیص المحصّل، الطوسی، الخواجه نصیر الدین محمد بن محمد بن الحسن، دار الأضواء، بیروت، ۱۴۰۵ ق.

۴۳. تاریخ المذاهب الإسلامیه، أبو زهره، محمّد، دار الفکر العربی، قاهره، ۱۹۸۹ م.

۴۴. تفسیر القرآن العظیم، ابن کثیر الدمشقی، عماد الدین ابو الفداء اسماعیل، دار الأندلس، بیروت، ۱۴۱۶ ق.

۴۵. تاریخ حصر الاجتهاد، الطهرانی، الشیخ، آغا بزرگ، مدرسه الإمام المهدی (عج)، خوانسار –ایران، ۱۴۰۱ ق.

۴۶. تنبیه الأمه و تنزیه الملّه، النائینی، الشیخ محمد حسین، شرکت سهامی انتشار، تهران.

۴۷. تمهید الأوائل و تلخیص الدلائل، الباقلانی، القاضی أبو بکر محمد بن الطیّب، مؤسسه الکتب الثقافیه، بیروت، ۱۴۱۴ ق.

۴۸. تهذیب الأصول، السبحانی، جعفر، مطبعه مهر، قم المقدسه.

ث

۴۹. ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، الصدوق، أبو جعفر محمد بن علی بن حسین بن بابویه، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۴۱۰ ق.

ج

۵۰. جهان بینی علمی (فارسی)، راسل، برتراند، سید حسن منصور، انتشارات آگاه، تهران، ۱۳۶۰ ش.

۵۱. الجامع الصحیح (سنن الترمذی)، الترمذی، أبو عیسی، دار الکتب العربی، بیروت، ۱۴۲۳ق.

۵۲. جامع الاصول، ابن الأثیر الجزری، علی بن محمد بن محمد بن عبد الواحد، دار الفکر، بیروت، ۱۴۰۳ ق.

۵۳. الجامع لأحکام القرآن، القرطبی، محمد بن أحمد، دار الکتاب العربی، بیروت، ۱۴۲۳ ق.

ح

۵۴. حلیه الأولیاء، الأصفهانی، أبو نعیم أحمد بن عبد اللّه، قاهره، ۱۹۳۲ م.

۵۵. حیاه محمد صلی الله علیه و آله ، هیکل، محمد حسین، مکتبه النهضه المصریه، قاهره، ۱۹۶۸ م.

خ

۵۶. الخصال، الصدوق، أبو جعفر محمد بن علی بن حسین بن بابویه، المکتبه الإسلامیه، تهران، ۱۳۵۱ ش.

۵۷. الخطط المقریزیه، المقریزی، تقی الدین احمد بن علی، مکتبه مدبولی، قاهره، ۱۸۵۳ م.

۵۸. الخصائص الکبری، السیوطی، جلال الدین عبد الرحمن بن أبی بکر، حیدرآباد بالهند، ۱۳۲۰ه.

د

۵۹. الدر المنثور، السیوطی، جلال الدین عبد الرحمن بن أبی بکر، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۱ ق.

۶۰. دلائل الصدق، المظفر، الشیخ محمد حسن، مکتبه النجاح، تهران.

۶۱. دائره المعارف القرن العشرین، فرید وجدی، محمد، دار المعرفه، بیروت.

ذ

۶۲. الذخیره فی علم الکلام، السید الشریف المرتضی، ابو القاسم علی بن الحسین الموسوی البغدادی، مؤسسه النشر الإسلامی، قم المقدسه، ۱۴۱۱ ق.

ر

۶۳. الرسائل، الإمام الخمینی، السید روح اللّه، مؤسسه اسماعیلیان، قم المقدسه، ۱۳۸۵ ق.

ص: ۵۰۰

۶۴. رساله التوحید، عبده، الشیخ محمد، دار ابن حزم، بیروت، ۱۴۲۱ ق.

۶۵. روح المعانی، الآلوسی، السید محمود، دار الفکر، بیروت.

س

۶۶. السیره النبویه، ابن هشام، عبد الملک بن هشام بن ایّوب الحمیری، دار المعرفه، بیروت.

۶۷. سنن ابن ماجه، ابن ماجه القزوینی، محمد بن یزید، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۳۹۵ق.

۶۸. سنن أبی داود، السجستانی، أبو داود سلیمان بن الأشعث، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۲۲ق.

ش

۶۹. شرح المواقف، الجرجانی، السید الشریف علی بن محمد، منشورات الشریف الرضی، قم المقدسه، ۱۴۱۲ ق.

۷۰. شرح المنظومه، السبزواری، المولی هادی، النسخه الناصریه، ۱۳۶۷ ق.

۷۱. شرح التجرید، القوشجی، المولی علی، منشورات الشریف الرضی، قم المقدسه.

۷۲.شرح الأصول الخمسه، الهمدانی، القاضی عبد الجبار بن احمد، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۲ ق.

۷۳. شرح العقائد النسفیه، التفتازانی، سعد الدین مسعود بن عمر بن عبد الله، مطبعه مولوی محمد عارف، ۱۳۶۴ ش.

۷۴. شرح المقاصد، التفتازانی، سعد الدین مسعود بن عمر بن عبد الله، منشورات الشریف الرضی، قم المقدسه.

۷۵. شرح الإشارات، الطوسی، الخواجه نصیر الدین محمد بن محمد بن الحسن، دفتر نشر الکتاب، ۱۴۰۳ ق.

۷۶. شرح العقائد العضدیه، الدوانی، جلال الدین، مع تعلیقات السید جمال الدین الأفغانی، مکتبه الشروق الدولیه، القاهره، ۱۳۸۱ ق.

۷۷. شرح العقیده الطحاویه، الحنفی، ابن أبی العزّ، طبعه جدیده، مخرّجه الأحادیث، کراچی.

۷۸. الشفاء الإلهیات، ابن سینا، أبو علی حسین بن عبد الله، راجعه و قدّم له الدکتور ابراهیم مذکور، الجمهوریه العربیه المتحده.

ص

۷۹. صحیح البخاری، البخاری، محمد بن اسماعیل، دار المعرفه، بیروت.

ص :۵۰۲

۸۰. صحیح مسلم، النیشابوری، مسلم بن الحجاج، دار إحیاء التراث العربی، بیروت.

۸۱. صبح الأعشی، القلقشندی، احمد بن علی، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۰۷ ق.

۸۲. صیانه القرآن عن التحریف، معرفه، محمد هادی، دار القرآن الکریم، قم، ۱۴۱۰ قم.

ط

۸۳. الصحیفه السجادیه، الإمام علی بن الحسین زین العابدین۷، مؤسسه النشر الاسلامی، قم المقدسه.

۸۴. الطبقات الکبری، الکاتب الواقدی، محمد بن أسعد، مکتبه العلوم و الحکم، المدینه المنوّره، ۱۴۲۵ ق.

۸۵. الطراز المتضمن لأسرار البلاغه، العلوی، السید یحیی بن حمزه، مؤسسه النصر، طهران، ۱۳۳۲ق.

ع

۸۶. عیون أخبار الرضا۷، الصدوق، أبو جعفر محمد بن علی بن حسین بن بابویه، انتشارات جهان، تهران.

ص :۵۰۳

غ

۸۷. غایه المرام فی علم الکلام، سیف الدین الآمدی، أبو الحسن علی بن محمد بن سالم التغلبی، القاهره، ۱۳۹۱ ق.

ف

۸۸. الفصل فی الملل و الأهواء و النحل، ابن حزم، علی بن احمد الأندلسی، دار إحیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.

۸۹. فجر الإسلام، أمین المصری، أحمد، مکتبه النهضه المصریه، القاهره، ۱۹۶۱م.

ق

۹۰. قصّه الحضاره، ویل دورانت، زکی نجیب محمود، دار الجیل، بیروت.

۹۱. قواعد العقائد، الطوسی، الخواجه نصیر الدین محمد بن محمد بن الحسن، تحقیق علی الربانی الگلپایگانی، مرکز مدیریه الحوزه العلمیه، بقم المقدسه، ۱۴۱۶ ق.

۹۲. قواعد المرام فی علم الکلام، البحرانی، کمال الدین میثم بن علی بن میثم، مکتبه المرعشی النجفی، قم المقدسه، ۱۴۰۶ ق.

۹۳. القواعد الکلامیه، الربانی الگلپایگانی، علی، مؤسسه الامام الصادق علیه السلام ، قم المقدسه، ۱۴۱۸ق.

ص :۵۰۴

ک

۹۴. الکامل فی التاریخ، ابن الأثیر، علی بن أبی الکرم الشیبانی، مؤسسه التاریخ العربی، بیروت، ۱۴۱۴ ق.

۹۵. کمال الدین و تمام النعمه، الصدوق، أبو جعفر محمد بن علی بن حسین بن بابویه، مؤسسه النشر الإسلامی، قم المقدسه، ۱۴۱۶ ق.

۹۶. کنز العمال، المتقی الهندی، علاء الدین علی، مؤسسه الرساله -بیروت، ۱۴۰۵ ق.

۹۷. کشف الشبهات، محمد بن عبد الوهاب، فی مجموعه الجامع الفرید، المدینه المنوره، ۱۴۱۰ق.

۹۸. کشف المراد، العلّامه الحلّی، الحسن بن یوسف، مؤسسه النشر الإسلامی، قم المقدسه، ۱۴۱۹ق.

۹۹. الکافی، الکلینی، محمد بن یعقوب، المکتبه الإسلامیه، تهران، ۱۳۸۸ ق.

گ

۱۰۰. گوهر مراد (فارسی)، اللاهیجی، المولی عبد الرزاق، وزاره الثقافه و الإرشاد الإسلامی، تهران، ۱۳۷۲ ش.

ص :۵۰۵

ل

۱۰۱. اللّمع فی الرد علی أهل الزیغ و البدع، الأشعری، أبو الحسن علی بن إسماعیل،

۱۰۲. اللوامع الإلهیه، السیوری، مقداد بن عبد اللّه، مکتب الإعلام الاسلامی، قم المقدسه، ۱۴۲۲ ق.

م

۱۰۳. المفردات فی غریب القرآن، الراغب الأصفهانی، الحسین بن محمد، المکتبه المرتضویه، تهران.

۱۰۴. مفاهیم القرآن، السبحانی، جعفر، مؤسسه الامام الصادق علیه السلام ، قم المقدسه.

۱۰۵. الملل و النحل، الشهرستانی، عبد الکریم، دار المعرفه، بیروت.

۱۰۶. المنقذ من التقلید، الحمصی الرازی، سدید الدین، مؤسسه النشر الإسلامی، قم المقدسه، ۱۴۱۲ ق.

۱۰۷. معجم مقاییس اللّغه، ابن فارس، أحمد، دار الفکر، بیروت، ۱۴۱۸ ق.

۱۰۸. المغنی فی أبواب التوحید و العدل، الهمدانی، عبد الجبار ابن أحمد، دار الکتب، بیروت، ۱۳۸۲ق.

ص :۵۰۶

۱۰۹. المسائل السرویه، الشیخ المفید، محمد بن محمد بن النعمان، مصنفات الشیخ المفید، المجلد السابع، قم المقدسه، ۱۴۱۳ ق.

۱۱۰. منتخب الأثر، الصافی الگلپایگانی، لطف اللّه، مکتبه الداوری، قم المقدسه.

۱۱۱. مجموعه الرسائل الکبری، ابن تیمیه، أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام، مکتبه محمد علی صبیح و أولاده، قاهره، ۱۳۸۵ ق.

۱۱۲. المواقف فی علم الکلام، الإیجی، القاضی عضد الدین عبد الرحمن بن أحمد، عالم الکتب، بیروت.

۱۱۳. من لا یحضره الفقیه، الصدوق، أبو جعفر محمد بن حسین ابن بابویه، دار الکتب الإسلامیه، تهران، ۱۳۹۰ ق.

۱۱۴. مصابیح الأنوار، الشبّر، السید عبد اللّه، مکتبه بصیرتی، قم المقدسه.

۱۱۵. مناهل العرفان فی علوم القرآن، الزرقانی، الشیخ محمد عبد العظیم، دار الحدیث، القاهره، ۱۴۲۲ ق.

۱۱۶. المستدرک علی الصحیحین، الحاکم النیشابوری، محمد بن عبد الله، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۹۷۸ م.

۱۱۷. المسند، ابن حنبل، احمد بن محمد، شرحه احمد محمد شاکر، دار الحدیث، القاهره، ۱۴۱۶ق.

ص :۵۰۷

۱۱۸. المقدمه، ابن خلدون، دار القلم، بیروت، ۱۹۷۸ م.

۱۱۹. المراجعات، العاملی، السید شرف الدین، دار الصادق، بیروت.

۱۲۰.المهدی، الصدر، السید صدر الدین، انتشارات انصاریان، قم المقدسه.

۱۲۱. مجمع البیان فی علوم القرآن، الطبرسی، أبو علی الفضل بن الحسن، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۳۷۹ ق.

۱۲۲. المیزان فی تفسیر القرآن، العلّامه الطباطبائی، السید محمد حسین، مؤسسه الأعلمی، بیروت، ۱۳۹۳ ق.

ن

۱۲۳. نهج البلاغه، السید الشریف الرضی، ابو الحسن محمد بن الحسین الموسوی البغدادی، سید کاظم محمدی –محمد دشتی، نشر امام علی علیه السلام ، قم المقدسه، ۱۳۶۹ ش.

۱۲۴. نهج الحق و کشف الصدق، العلامه الحلّی، الحسن بن یوسف، منشورات دار الهجره، قم المقدسه، ۱۴۱۴ ق.

۱۲۵. النص و الاجتهاد، العاملی، السید شرف الدین، انتشارات اسوه، قم المقدسه، ۱۴۱۳ ق.

۱۲۶. نهایه الحکمه، الطباطبائی، السید محمد حسین، دار التبلیغ الإسلامی، قم المقدسه.

ص :۵۰۸

و

۱۲۷. الوحی المحمدی، رشید رضا، محمد، جمهوریه مصر العربیه، وزاره الأوقاف، القاهره، ۱۴۲۱ق.

۱۲۸. الوافی، الفیض الکاشانی، المولی محسن، مکتبه الامام أمیر المؤمنین علیه السلام ، اصفهان، ۱۴۰۶ ق.

۱۲۹. وقعه صفین، المنقری، نصر بن مزاحم، عبد السلام محمد هارون، مکتبه آیه اللّه العظمی مرعشی النجفی، قم.

ه

۱۳۰. الهدیه السنّیه، محمد بن عبد الوهاب، فی مجموعه الجامع الفرید، المدینه المنوره.

ی

۱۳۱. ینابیع المودّه، القندوزی الحنفی، الشیخ سلیمان، مؤسسه الأعلمی، بیروت، ۱۴۱۸ ق.

۱۳۲. الیواقیت و الجواهر، الشعرانی، الشیخ عبد الوهّاب، دار إحیاء التراث العربی، بیروت.

ص :۵۰۹