

مَجْلَدٌ

# فِي الْأَهْيَاءِ

الْبَيْتِ

مَعْرِفَةُ رُؤَسَاءِ الْأَهْيَاءِ فِي الْأَهْيَاءِ

تَلْفِيضٌ

الْأَسَاذُ الْحَقُوقُ عَلَى الرَّبَانِي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# محاضرات فى الالهيات

كاتب:

جعفر سبحانى

نشرت فى الطباعة:

جماعه المدرسين بقم، مؤسسه النشر الاسلامى

# الفهرس

٥	الفهرس
١٨	محاضرات فى الالهيات
١٨	اشاره
١٩	اشاره
٢٣	[مقدمات التحقيق]
٢٣	مقدمه الطبعه الأولى: علم الكلام رائد الفطره الإنسانيه
٢٧	مقدمه الطبعه العاشره: ثمره التجربه حُسن الاختيار
٢٩	الباب الأول: فيما يتعلّق بذاته تعالى
٢٩	اشاره
٣١	الفصل الأول: مقدمات و أصول
٣١	اشاره
٣١	١- دور الدين الإلهى فى حياه الإنسان
٣٣	٢- الدين و الفطره
٣٤	٣. المعرفه المعتمبره
٣٤	٤. وجوب البحث عن وجود الله تعالى
٣٩	الفصل الثانى: برهان النظم و إثبات وجود الصانع العليم
٣٩	اشاره
٣٩	ما هو النظم؟
٤٠	تقرير برهان النظم
٤١	برهان النظم فى الوحى الإلهى
٤٣	إشكالات و الإجابه عنها
٤٣	اشاره
٤٣	الإشكال الأول
٤٤	الإشكال الثانى

٤٥	الإشكال الثالث
٤٦	ثلاثه اشكالات أُخرى لهيوم
٤٨	الفصل الثالث [ برهان الحدوث
٤٨	اشاره
٤٨	تعريف الحدوث و أقسامه
٤٩	حدوث الحياه فى عالم الماده
٥٠	تقرير برهان الحدوث
٥١	الإجابته عن شبهه رسل
٥٢	برهان الحدوث فى الكتاب و السنه
٥٤	الفصل الرابع [ برهان الإمكان و الوجوب
٥٤	اشاره
٥٧	تقرير برهان الإمكان
٥٨	برهان الإمكان فى الذكر الحكيم
٥٩	إجابته عن إشكال
٦١	الباب الثانى: فى التوحيد و مراحلته
٦١	اشاره
٦٣	الفصل الأول: التوحيد فى الذات
٦٣	اشاره
٦٣	البرهان على بساطه ذاته تعالى
٦٤	دلائل وحدانيته:
٦٥	التوحيد الذاتى فى القرآن و الحديث
٧١	الفصل الثانى: التوحيد فى الصفات
٧٥	الفصل الثالث: التوحيد فى الخالقيه
٧٥	اشاره
٧٦	موقف القرآن الكريم تجاه قانون العليّه
٧٨	التفسير الصحيح للتوحيد فى الخالقيه

٨١	الإجابة عن شبهات
٨٥	الفصل الرابع: التوحيد في الربوبية
٨٥	اشاره
٨٦	حقيقه الربوبيه و التوحيد فيها
٨٨	دلائل التوحيد في الربوبيه
٨٩	مظاهر التوحيد في الربوبيه
٩٥	الفصل الخامس: التوحيد في العباده
٩٥	اشاره
٩٦	ما هي حقيقه العباده؟
٩٩	نتائج البحث
١٠١	الباب الثالث في صفاته تعالى
١٠١	اشاره
١٠٣	الفصل الأول: تقسيمات الصفات عند المتكلمين
١٠٣	اشاره
١٠٣	١. الصفات الجماليه و الجلاليه
١٠٤	٢. صفات الذات و صفات الفعل
١٠٤	٣. الحقيقته و الإضافته
١٠٥	٤. الذاتيه و الخبرته
١٠٧	الفصل الثاني: طرق معرفه صفاته تعالى
١٠٧	اشاره
١٠٧	الأول: الطريق العقلي
١٠٩	الثاني: طريق الوحي الإلهي
١٠٩	الثالث: طريق الكشف و الشهود
١١٣	الفصل الثالث: علمه تعالى
١١٣	اشاره
١١٣	ما هو العلم؟

١١٣	اشاره
١١٤	١. علمه سبحانه بذاته
١١٤	٢. علمه سبحانه بالأشياء قبل إيجادها
١١٨	٣. علمه سبحانه بالأشياء بعد إيجادها
١١٩	علمه تعالى بالجزئيات
١١٩	شبهات المنكرين
١٢١	تكملة
١٢٣	الفصل الرابع: قدرته تعالى
١٢٣	اشاره
١٢٣	تعريف القدره
١٢٤	برهان قدرته تعالى
١٢٥	سعه قدرته تعالى
١٢٩	الفصل الخامس: حياته تعالى
١٢٩	اشاره
١٢٩	حقيقه الحياه
١٣٠	معنى حياته تعالى
١٣٠	دلائل حياته تعالى
١٣١	تذييل
١٣٣	الفصل السادس: إرادته تعالى
١٣٣	اشاره
١٣٣	حقيقه إرادته تعالى
١٣٥	الإرادة فى روايات اهل البيت عليهم السلام
١٣٩	الفصل السابع: كلامه تعالى
١٣٩	اشاره
١٣٩	الأقوال فى تفسير كلامه تعالى
١٤٢	كلامه سبحانه حادث أو قديم؟

- ١٤٥ ..... دلالة القرآن على حدوث كلامه تعالى
- ١٤٦ ..... موقف أهل البيت عليهم السلام
- ١٤٧ ..... تكمله
- ١٤٩ ..... الفصل الثامن: الصفات الخبرية
- ١٤٩ ..... اشاره
- ١٤٩ ..... الأول: الإثبات مع التكييف و التشبيه
- ١٥٠ ..... الثاني: الإثبات بلا تكييف و لا تشبيه
- ١٥٢ ..... الثالث: التفويض
- ١٥٣ ..... الرابع: التأويل
- ١٥٥ ..... الفصل التاسع: الصفات السلبية
- ١٥٥ ..... اشاره
- ١٥٦ ..... ١. ليس بجسم
- ١٥٦ ..... ٢. ليس في جهة
- ١٥٦ ..... ٣. ليس حالاً في شيء
- ١٥٧ ..... ٤. ليس متحداً مع غيره
- ١٥٧ ..... ٥. ليس محلاً للحوادث
- ١٥٨ ..... ٦. لا تقوم اللذة و الألم بذاته
- ١٦١ ..... الفصل العاشر: أنه تعالى ليس بمرئي
- ١٦١ ..... اشاره
- ١٦١ ..... ما هو موضوع النزاع؟
- ١٦٣ ..... أدله امتناع رؤيته تعالى
- ١٦٥ ..... استدلال المجوزين بالكتاب العزيز
- ١٧٠ ..... الرؤيه في روايات اهل البيت عليهم السلام
- ١٧٣ ..... الباب الرابع: في مباحث العدل و الحكمة
- ١٧٣ ..... اشاره
- ١٧٥ ..... الفصل الأول: تعريف الحكمة و العدل و دلالتهما: تعريف الحكمة



١٧٥	.....	اشاره
١٧٧	.....	تعريف العدل:
١٧٨	.....	الملازمه بين الحكمه و العدل
١٧٩	.....	دلائل عدله تعالى و حكمته
١٨٣	.....	الفصل الثانى:التحسين و التقبيح العقليان
١٨٣	.....	اشاره
١٨٤	.....	ملاكات الحسن و القبح
١٨٥	.....	دلائل المثبتين و النافين
١٨٩	.....	التحسين و التقبيح فى الكتاب العزيز
١٩٣	.....	الفصل الثالث:أفعال الله سبحانه معلَّه بالغايات
١٩٣	.....	اشاره
١٩٤	.....	القرآن و أفعاله سبحانه الحكيمه
١٩٥	.....	مذهب الحكماء فى أفعاله تعالى
١٩٧	.....	الفصل الرابع:المصائب و الشرور و حكمته تعالى
١٩٧	.....	اشاره
١٩٧	.....	الأول: المصالح النوعيه راجحه على المصالح الفرديه
١٩٨	.....	الثانى: ضآله علم الإنسان و محدوديته
١٩٩	.....	الثالث: العفله عن القيم الإنسانيه العليا
١٩٩	.....	الرابع: المصائب وليده الذنوب و المعاصى
١٩٩	.....	اشاره
٢٠٠	.....	الفوائد التربويه للمصائب
٢٠٥	.....	الفصل الخامس:التكليف بما لا يطاق قبيح
٢٠٥	.....	اشاره
٢٠٦	.....	الأشاعره و تجويز التكليف بما لا يطاق
٢٠٩	.....	الفصل السادس:وجوب اللطف عند المتكلمين
٢٠٩	.....	اشاره

٢٠٩	برهان وجوب اللطف
٢١٠	شروط اللطف
٢١١	أقسام اللطف
٢١٣	الفصل السابع: الجبر و الكسب
٢١٣	اشاره
٢١٤	أ الجبر المحض
٢٢١	الفصل الثامن: نظريته التفويض
٢٢١	اشاره
٢٢٤	بطلان التفويض في الكتاب و السنه
٢٢٧	الفصل التاسع: الأمر بين الأمرين
٢٢٧	اشاره
٢٢٧	١. وجود المعلول عين الربط بوجود علته
٢٢٨	٢. وحده حقيقه الوجود تلازم عموميه التأثير
٢٣١	الأمر بين الأمرين في الكتاب و السنه
٢٣٥	الفصل العاشر: شبهات و ردود
٢٣٥	اشاره
٢٣٥	١. علم الله الأزلي
٢٣٦	٢. إرادته الله الأزليه
٢٣٧	٣. لزوم الفعل مع المرجح الخارج عن الاختيار
٢٣٨	٤. التكليف بمعرفه الله تكليف بالمحال
٢٣٩	٥. لا يوجد الشيء إلا بالوجوب السابق عليه
٢٤١	الفصل الحادى عشر: القضاء و القدر
٢٤١	اشاره
٢٤١	١. تعريف القضاء و القدر
٢٤٢	٢. القضاء و القدر التشريعيان
٢٤٣	٣. القضاء و القدر العلميان

٢٤٤	٤. القضاء و القدر العينيان
٢٤٩	الفصل الثاني عشر: في حقيقه البداء
٢٤٩	اشاره
٢٥٠	حقيقه البداء عند الإماميه
٢٤٣	الباب الخامس في النبوه العامه و فيه خمس فصول:
٢٤٣	اشاره
٢٤٥	مقدمه:
٢٤٧	الفصل الأول: أدله لزوم البعثه:
٢٤٧	١. حاجه المجتمع إلى القانون الكامل
٢٤٩	٢. حاجه الانسان إلى المعارف العاليه
٢٧٣	الفصل الثاني: أدله منكرى بعثه الأنبياء
٢٧٣	اشاره
٢٧٣	الدليل الأول
٢٧٣	الدليل الثاني:
٢٧٤	الدليل الثالث:
٢٧٧	الفصل الثالث: المعجزه و إثبات صدق دعوى النبوه
٢٧٧	اشاره
٢٧٧	تعريف المعجزه
٢٧٩	دلاليه المعجزه و قاعده الحسن و القبح العقليين
٢٨٠	المعجزه دليل برهاني
٢٨١	فوارق المعجزه لسائر خوارق العاده
٢٨٤	المعجزه و قانون العليه
٢٨٥	الفصل الرابع: حقيقه الوحي في النبوه
٢٨٥	اشاره
٢٨٦	وحي النبوه
٢٨٧	فرضيه النبوه

٢٨٨	هل الوحي نتيجته تجلّي الأحوال الروحيّه؟
٢٨٩	نقد هذه النظرية
٢٩١	الوحي و الشخصيه الباطنه
٢٩٣	الفصل الخامس:عصمه أنبياء الله تعالى
٢٩٣	اشاره
٢٩٣	العصمه فى اللغه و الاصطلاح
٢٩٤	عصمه الأنبياء فى تلقى الوحي و إبلاغه
٢٩٥	لزوم عصمه الأنبياء عن المعاصى
٢٩٨	عصمه الأنبياء فى الكتاب العزيز
٢٩٨	العصمه عن الخطأ فى تطبيق الشريعة و الأمور العاديه
٣٠٣	الباب السادس:فى النبوه الخاصه
٣٠٣	اشاره
٣٠٥	تمهيد
٣٠٧	الفصل الأول:الإعجاز البيانى للقرآن الكريم
٣٠٧	اشاره
٣٠٨	اعتراف بلغاه العرب بإعجاز القرآن البيانى
٣١٥	الفصل الثانى:إعجاز القرآن من جهات أخرى
٣١٥	اشاره
٣١٦	١. عدم التناقض و الاختلاف
٣١٧	٢. الإخبار عن الغيب
٣٢١	٣. الإخبار عن القوانين الكونيه
٣٢٤	٤. الجامعيّه فى التشريع
٣٢٥	٥. أمّيه حامل الرساله
٣٢٩	الفصل الثالث:الخاتميّه فى ضوء العقل و الوحي
٣٢٩	اشاره
٣٣٠	شبهه واهيه

٣٣١	الخاتمية و خلود التشريع الإسلامى
٣٣١	اشاره
٣٣٢	١. حجته العقل فى مجالات خاصه
٣٣٣	٢. تشريع الاجتهاد
٣٣٤	٣. صلاحيات الحاكم الإسلامى و شئونه
٣٣٥	٤. الأحكام التى لها دور التحديد
٣٣٦	٥. الاعتدال فى التشريع
٣٣٧	الباب السابع:فى الإمامه و الخلافه
٣٣٧	اشاره
٣٣٩	الفصل الأول:لما ذا نبحت عن الإمامه؟
٣٤٣	الفصل الثانى:حقيقه الإمامه عند الشيعه و أهل السنه
٣٤٣	اشاره
٣٤٥	مؤهلات الإمام و صفاته
٣٤٩	الفصل الثالث:طرق إثبات الإمامه عند أهل السنه
٣٤٩	اشاره
٣٥٤	تصوّر النبيّ الأكرم للقياده بعده
٣٥٧	الفصل الرابع:أدله وجوب النصّ فى الإمامه عند الشيعه الإماميه
٣٥٧	اشاره
٣٥٧	أ) الفراغات الهائله بعد النبيّ صلى الله عليه و آله فى مجالات أربعه
٣٦٢	ب) الأئمه الإسلاميه و مثلث الخطر الداهم
٣٦٤	ج) نصب الإمام لطف إلهى
٣٧١	الفصل الخامس:وجوب العصمه فى الإمام
٣٧١	اشاره
٣٧٢	١. الإمام حافظ للشريعه كالنبيّ صلى الله عليه و آله
٣٧٣	٢. آيه ابتلاء إبراهيم عليه السلام
٣٧٥	٣. آيه إطاعه أولى الأمر

٣٧٩	الفصل السادس:النصوص الدينية و تنصيب على عليه السلام للإمامه
٣٧٩	اشاره
٣٨٠	آيه الولاية
٣٨٢	حديث «المنزله»
٣٨٤	حديث «الغدیر»
٣٨٤	دلالة الحديث
٣٨٨	لما ذا أعرض الصحابه عن مدلول حديث الغدير؟
٣٨٩	الفصل السابع:السنه النبويه و الأئمه الاثنا عشر:حديث اثنى عشر خليفه
٣٨٩	اشاره
٣٩٢	حديث الثقلين
٣٩٣	الفصل الثامن:الإمام الثاني عشر في الكتاب و السنه
٣٩٣	اشاره
٣٩٧	أسئلته حول المهدي المنتظر
٤٠٧	الفصل التاسع:الرجعه
٤٠٧	اشاره
٤١٠	أسئلته و أجوبتها
٤١٣	الباب الثامن:في المعاد و فيه عشره فصول:
٤١٣	اشاره
٤١٥	الفصل الأول:براهين إثبات المعاد
٤١٥	اشاره
٤١٦	الأول: صيانته الخلقه عن العبث
٤١٧	الثاني: المعاد مقتضى العدل الإلهي
٤١٨	الثالث: المعاد مجلى لتحقق مواعيده تعالى
٤٢١	الفصل الثاني:بقاء النفس الإنسانيه بعد الموت
٤٢١	اشاره
٤٢٢	أ) البراهين العقلية

- ٤٢٣ ..... (ب) القرآن و تجزء النفس
- ٤٢٧ ..... الفصل الثالث: المعاد الجسماني و الروحاني في القرآن الكريم
- ٤٢٧ ..... اشاره
- ٤٣١ ..... شبهه الأكل و المأكول
- ٤٣٥ ..... الفصل الرابع: براهين بطلان التناسخ
- ٤٣٥ ..... اشاره
- ٤٣٧ ..... التناسخ و المسخ
- ٤٣٨ ..... التناسخ و الرجعه
- ٤٣٩ ..... الفصل الخامس: القبر و البرزخ
- ٤٣٩ ..... اشاره
- ٤٤٢ ..... السؤال في القبر و عذابه و نعيمه
- ٤٤٥ ..... الفصل السادس: الحساب و الشهود:
- ٤٤٥ ..... أ. الحساب يوم القيامة
- ٤٤٧ ..... ب. الشهود يوم القيامة
- ٤٥١ ..... الفصل السابع: الميزان و الصراط
- ٤٥١ ..... اشاره
- ٤٥١ ..... (أ) الميزان
- ٤٥٤ ..... (ب) الصراط
- ٤٥٩ ..... الفصل الثامن: الشفاعة في القيامة
- ٤٥٩ ..... اشاره
- ٤٥٩ ..... الشفاعة في الكتاب و السنه
- ٤٦٢ ..... الشفاعة المطلقه و المحدوده
- ٤٦٣ ..... شرائط شمول الشفاعة
- ٤٦٤ ..... ما هو أثر الشفاعة؟
- ٤٦٥ ..... هل يجوز طلب الشفاعة؟
- ٤٦٩ ..... الفصل التاسع: الإحياط و التكفير

- الفصل العاشر: الإجابة عن أسئلته حول المعاد ..... ٤٧٣
- اشاره ..... ٤٧٣
١. كيف يخلد الإنسان في الآخرة مع أن الماده تفنى؟ ..... ٤٧٣
٢. ما هو الغرض من عقاب المجرم؟ ..... ٤٧٤
٣. هل يجوز العفو عن المسيء؟ ..... ٤٧٥
٤. هل الجنة و النار مخلوقتان؟ ..... ٤٧٦
٥. أين مكان الجنة و النار؟ ..... ٤٧٨
٦. من هو المخلد في النار؟ ..... ٤٧٩
٧. كيف يصح الخلود مع كون الذنب منقطعاً؟ ..... ٤٨١
- خاتمه المطاف ..... ٤٨٣
- اشاره ..... ٤٨٣
١. الإيمان و أحكامه ..... ٤٨٣
٢. الشيعة و الاتهامات الواهيه ..... ٤٨٨
- [٣] الصحابه في الذكر الحكيم ..... ٤٩٤
- [٤] التاريخ و عداله الصحابه ..... ٤٩٧
- [٥] حديث أصحابي كالنجوم ..... ٤٩٩
- [٦] كلمه لبعض المعاصرين من أهل السنّه ..... ٥٠٠
- [٧] التقيه في الكتاب العزيز ..... ٥٠٣
- فهرس المصادر ..... ٥١١
- تعريف مركز ..... ٥٢٨



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 حاضر خلاصه و اقتباسی از مجالس درس الھیات 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 زیر نویس.

موضوع: کلام شیعه امامیه -- قرن ۱۴

موضوع: شیعه -- اصول دین

شناسه افزوده: سبحانی تبریزی، جعفر، ۱۳۰۸ -

شناسه افزوده: جماعه مدرسین حوزه علمیه قم. دفتر انتشارات اسلامی

رده بندی کنگره: BP۲۱۶/س ۲م ۱۴ ۳۰۱۴ ۱۳۷۲

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۴۱۷۲

شماره کتابشناسی ملی: م ۷۳-۱۶۳۲

ص: ۱

**اشاره**







مقدمه الطبعه الأولى: علم الكلام رائد الفطره الإنسانيه

الالتفات إلى ما وراء الطبيعه انجذاب طبيعي و ميل فطري بشري، يظهر في كل فرد من أفراد النوع البشري من أوائل شبابه، و مطلع عمره ما دامت مرآه تلك الفطره نقيه صافيه لم تنكسف بآراء بشريه غير نقيه.

و ذلك الالتفات و الانجذاب نعمه كبيره من نعم الله سبحانه على العباد، حيث يدفعهم نحو مبدأ هذا الكون و صانعه و منشئه، و ما يترتب على ذلك من مسائل حيويه.

و لكن هذا الانجذاب إنما يجديه إذا خضع لتربيته الأنبياء و رعايتهم، و صار مشفوعاً بالدليل و البرهان، إذ حينذاك يُصبح هذا الانجذاب كشجره مباركه «تُؤْتِي أُكْلَهَا كُلَّ حِينٍ»، و لا تُضعفها العواصف مهما كانت شديده قاله.

و أمّا إذا ترك حتى استغلّته الأهواء والآراء المنحرفه، انطفأت هذه الشعلة المقدّسه و اختفت تحت ركام من الأوهام و الخرافات.

و لأجل ذلك يجب على القائمين على شئون التربيّه أن يُطعموا الفطره البشريّه بالبراهين العقليّه القاطعه الساطعه الّتي هدانا إليها الذكر الحكيم و الأحاديث الصحيحه الشريفه، و ما أنتجته الأبحاث الفكريّه طوال العصور و الأزمنه في الأوساط الدينيه.

و من هنا عمد أئمّه أهل البيت عليهم السلام واحداً تلو الآخر، بصقل الأذهان و تنويرها بالبراهين الدامغه، مراعين فيها مستوى الأذهان يومذاك، بل و آخذين بالاعتبار، مستوى أذهان الأجيال القادمه.

و قد اهتّم المسلمون من عصر الإمام أمير المؤمنين على بن أبي طالب عليه السلام بتدوين علم الكلام، مقتبسين اصوله من خطبه و كلمه، فلم يزل ينمو و يتكامل في ظلّ الاحتكاكات و المذاكرات، إلى أن دخل رابع القرون، فقامت شخصيات مفكّره كبيره ألّفت في ذلك المضمّار كتباً قيّمه.

فمن الشيعه نجد الشيخ الأقدم أبا إسحاق إبراهيم بن نوبخت (من أعلام القرن الرابع الهجري) و الشيخ المفيد (٤١٣ هـ) و الشريف المرتضى (٤٣٦ هـ) و أبا الصلاح الحلبي (٤٤٧ هـ) و شيخ الطائفه الطوسي (٤٦٠ هـ) و ابن زهره الحلبي (٥٨٥ هـ) و سديد الدين الحمصي (٦٠٠ هـ) و المحقّق الطوسي (٦٧٢ هـ) و ابن ميثم البحراني (٦٧٩ هـ) و العلامه الحلّي (٧٢٦ هـ) و الفاضل المقداد (٨٢٦ هـ) و... من الأعلام الفطاحل، و العلماء الأفاضل.

و ما كتبتة تلك الثله المباركه فى هذا المضمار رسائل جليله تكفلت أداء الرساله بصوره كامله.

و لكن حيث إن كل عصر يطلب لنفسه طوراً من التأليف يتناسب مع حاجات ذلك العصر و يستجيب لمطالبه، فلا بد من أبحاث فى هذا العصر تناسب حاجاته و متطلباته.

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

تلخيص العبارات، و الاكتفاء بأقصرها و أقلّها أولاً؛

و الاقتصار على أقوى البراهين و أوضحها ثانياً؛



و حذف الأقوال و الأبحاث الموجبه للإطناب ثالثاً؛

و التصرف في تنسيق الأبحاث و ترتيبها رابعاً؛

و استدراك ما فات شيخنا الأستاذ في بعض المجالات خامساً.

و إن كان ما أحدثناه مستفاداً من مشكاه علمه، و مستقى من معين فضله، و له حقوق كبيره على العلم و أهله، و الجيل المعاصر،  
حفظه الله مناراً للعلم، و مشعلاً للهدايه، أنه سميع مجيب.

جامعه قم المقدسه - على الرباني الكلپايگانی

٣٠ رجب ١٤١٤ هـ ق

المطابق ل ٢٣ بهمن ١٣٧٢ هـ ش

ص: ٨

## مقدمه الطبعه العاشره: ثمره التجربه حُسن الاختيار

مقدمه الطبعه العاشره: ثمره التجربه حُسن الاختيار (١)

إنّ كتاب «الإلهيات على هدى الكتاب و السنه و العقل» من أجمع و أحسن ما أُلف في العقائد الإسلاميه في العصر الحاضر. و الكتاب عبارته عن محاضرات شيخنا الأستاذ العلامة آيه الله جعفر السبحاني (دام ظلّه الوارف) قام بتقريرها و تحريرها تلميذه الفاضل الشيخ محمد حسن مكّي العاملي (دامت إفاضاته). طبعت هذه الموسوعه العقائديه في أربعة أجزاء.

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

١. رعايه مستوى الفهم لطلاب العلوم الإسلاميه.

٢. الانسجام مع الفتره الدراسيه المقرره لدراسه هذه الماده .

ص: ٩

(١ - ١) . غرر الحكم و درر الكلم: ٤٤٤.

فلذلك قمت على ضوء مقترحاتهم و تجاربي عبر التدريس بإكمال بعض البحوث، و حذف ما لا يتمتع بأهميه، كما أوجدت تغييراً في ترتيب مباحث الكتاب، كل ذلك انطلاقاً من قول الإمام على عليه السلام: «أن الأمور بالتجربه» (١).

و ها انى اقدم نتيجته عملى فى هذا التلخيص الجديد الوافى للموسوعه الأم راجياً من الله أن يستفيد منه طلاب العلوم الحقه.

نشكر الله تعالى على الطافه و توفيقاته العظيمه كما نشكر الأساتذه الكرام على ما أبدوه من ملاحظات حول الكتاب نقداً و اصلاحاً.

على الربانى الكلپايگانى

قم المقدسه

٢٩ جمادى الاولى ١٤٢٧ هـ . ق.

المطابق ل ١٣٨٥/٤/٥ هـ . ش

ص : ١٠

---

(١ - ١) . غرر الحكم و درر الكلم: ٤٤٤ .

## الباب الأول: فيما يتعلّق بذاته تعالى

### إشاره

و فيه أربعة فصول:

١. مقدمات و أصول؛

٢. برهان النظم و إثبات وجود الصانع العليم؛

٣. برهان الحدوث و إثبات وجود المحدث للعالم؛

٤. برهان الإمكان و إثبات واجب الوجود بالذات.

ص: ١١



إنّ هناك مقدمات و أصولاً ينبغي للطالب الوقوف عليها قبل أن يتدبّر بالبحث عن براهين وجود الله تعالى و توحيده و صفاته و هي:

### ١- دور الدين الإلهي في حياه الإنسان

الدين ثوره فكرية تقود الإنسان إلى الكمال و الترقى في جميع المجالات المهمه التي لها صلته و ثقته بحياه الإنسان؛ أهمها:

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

ب. تنميه الأصول الأخلاقية؛

ج. تحسين العلاقات الاجتماعيه.

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

و فى مقابل هذا التفسير الدينى لواقع الكون و الحياه الإنسانیه تفسير المادى القائل بأن الماده الأولى قديمه بالذات و هى التى قامت فأعطت لنفسها نظاماً، و أنه لا غاية لها و لا للإنسان القاطن فيها وراء هذه الحياه الماديه، و هذا التفسير يقود الإنسان إلى الجهل و الخرافه، إذ كيف يمكن للماده أن تمنح نفسها نظاماً؟! و هل يمكن أن تتحد العله و المعلول، و الفاعل و المفعول، و الجاعل و المجعول؟

و من هنا يتبين أن التكامل الفكرى إنما يتحقق فى ظل الدين، لأنه يكشف آفاقاً وسيعه أمام عقله و تفكره.

و أما فى المجال الثانى: فإن العقائد الدينيه تُعدّ رصيذاً للأصول الاخلاقيه، إذ التقيد بالقيم و رعايتها لا ينفك عن مصائب و آلام يصعب على الإنسان تحمّلها إلا بعامل روحى يسهّلها و يزيل صعوبتها له، و هذا كالتضحيه فى سبيل الحق و العدل، و رعايه الأمانه و مساعده المستضعفين، فهذه بعض الأصول الأخلاقيه التى لا تنكر صحتها، غير أن تجسيدها فى المجتمع يستتبع آلاماً و صعوبات، و الاعتقاد بالله سبحانه و ما فى العمل بها من الأجر و الثواب خير عامل لتشويق الإنسان على اجرائها و تحمّل المصائب و الآلام.

و أما فى المجال الثالث: فإن الدين يعتبر البشر كلّهم مخلوقين لمبدأ واحد، فالكلّ بالنسبه إليه حسب الذات و الجوهر كأسنان المشط، و لا يرى أى معنى للمميزات القوميه و التفاريق الظاهريه. هذا من جانب، و من جانب آخر فإن العقيدته الدينيه تساند الأصول الاجتماعيه، لأنها تصبح عند الإنسان

المتدین تکالیف لازمه، و يكون الإنسان بنفسه مقوداً إلى العمل و الإجراء، أى إجراء التكاليف و القوانين الاجتماعيه فى شتى الحقول.

فهذه بعض المجالات التى 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 الحيويه من الإنسان إنّما هو من شئون الدين الحقيقى الذى يؤيد العلم و يؤكّد الاخلاق و لا يخالفهما، و أمّا الأديان غير الإلهيه أو المنسوبه إلى الوحي 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 ميلاً 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،



فالمصنوعات الدقيقة والجميلة، واللوحات الفنيّة و التماثيل الرائعة تستمدّ روعتها و جمالها من هذا البعد.

د. الشعور الديني الذي يدعو الإنسان إلى الاعتقاد بأن وراء هذا العالم عالماً آخر يستمدّ هذا العالم وجوده منه، وأنّ الإنسان بكلّ خصوصياته متعلّق بذلك العالم و يستمدّ منه.

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

«فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (١).

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

### ٣. المعرفة المعتره

إنّ الخطوه الأولى لفهم الدين هي الوقوف على المعرفة المعتره فيه؛ فالدين الواقعي لا يعتبر كلّ معرفه حقّاً قابلاً للاستناد، بل يشترط أن تكون معرفه قطعيه حاصله من أدوات المعرفة المناسبه لذلك. يقول سبحانه:

«وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُلاً» (٢).

ص: ١٦

١-١ . الروم: ٣٠.

٢-٢ . الاسراء: ٣٦.

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

«وَ كَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّهٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ» (١).

و قال سبحانه ردّاً لمقالتهم هذه:

«أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلَا يَهْتَدُونَ» (٢).

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

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

هذا، مضافاً إلى أنّ 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 في الكلام.

ص: ١٧

١-١ . الزخرف: ٢٣.

٢-٢ . المائده: ١٠٤.

إنَّ العقل يدعو الإنسان العاقل و يحفزّه إلى التفكير و البحث عن وجود الله تعالى. و ذلك لأنَّ هناك مجموعته كبيره من رجالات الإصلاح و الأخلاق الدينى فدوا انفسهم فى طريق إصلاح المجتمع و تهذيبه و توالوا على مدى القرون و الأعصار، و دعوا المجتمعات البشرىه إلى الاعتقاد بالله سبحانه و صفاته الكمالىه، 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 الوحي و الإصلاح، و لم يكن هؤلاء متّهمين بالكذب و الاختلاق، بل كانت علائم الصدق لائحته من خلال حياتهم و أفعالهم و أذكارهم، عند ذلك يدفع العقل الإنسان المفكّر إلى البحث عن صحّه مقاتلتهم دفعاً للضرر المحتمل أو المظنون الذى يورثه أمثال هؤلاء.

إنَّ هاهنا وجهاً آخر لوجوب البحث عن وجود الله 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 إلاّ بمعرفته. (١)

ص: ١٨

---

١- ١). إن كان شكر المنعم لازماً فتجب معرفته، لكنّ المقدم حقّ، فالتالى كذلك. أمّا حقّيته المقدم فلاّته من البديهيات العقلية. و أمّا الملازمه فلاّته أداء للشكر، و الإتيان به موقوف على معرفه المنعم و هو واضح.

و على هذين الأمرين يجب البحث عن المنعم الذي غمر الإنسان بالنعمة و أفاضها عليه، فالتعريف عليه من خلال البحث إجابة لهتاف العقل و دعوته إلى شكر المنعم المتوقف على معرفته (١).

ص: ١٩

---

١-١). إن هاهنا داعياً آخر يدعو الإنسان إلى البحث عن وجود خالق العالم، و هو أن الإنسان بفطرته يبحث عن علل الحوادث، فما من حادثه إلما و هو يفحص عن علتها و يشتاق إلى الوقوف عليها، عندئذ ينقدح في ذهنه السؤال عن علل العالم و مجموع الحوادث، هل هناك علل موجدته للعالم الكوني وراء العلة و الأسباب الماديّة أو لا؟ فالبحث عن وجود صانع العالم فطري للإنسان. راجع: أصول الفلسفة للعلامة الطباطبائي، مقاله ١٤.



### إشاره

إنّ البراهين الدالّة على وجود خالق لهذا الكون و مفيض لهذه الحياه كثيره متعدّده، و نحن نكتفى بتقرير ثلاثه منها:

١. برهان النظم؛

٢. برهان الحدوث؛

٣. برهان الإمكان و الوجود.

ففى هذا الفصل نبين برهان النظم و نقول:

إنّ من أوضح البراهين العقليه و أيسرها تناولاً للجميع هو برهان النظم، و هو الاهتداء إلى وجود الله سبحانه عن طريق مشاهدته النظام الدقيق البديع السائد فى عالم الكون و التفكّر فيه.

### ما هو النظم؟

إنّ مفهوم النظم من المفاهيم الواضحه لدى الأذهان و من خواصّه أنّه يتحقّق بين أمور مختلفه سواء كانت أجزاء لمركب أو افراداً من ماهيه واحده

ص: ٢١

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

### تقرير برهان النظم

إن برهان النظم يقوم على مقدّمتين: إحداهما حسّيّه، و الأخرى عقليه.

أمّا الأولى: فهي هناك نظاماً سائداً على الظواهر الطبيعیه التي يعرفها الإنسان إمّا بالمشاهده الحسيّه الظاهريه و إمّا بفضل الأدوات و الطرق العلميه التجريبيه. و ما زالت العلوم الطبيعیه تكشف مظاهر و أبعاداً جديده من النظام السائد في عالم الطبيعه، و هناك آلاف من الرسائل و الكتب المؤلّفه حول العلوم الطبيعیه مليئه بذكر ما للعالم الطبيعى من النظام المعجب. فلا حاجه إلى تطويل الكلام في هذا المجال.

و أما الثانيه: فهي 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 تبعاً لحرّكات فوضويّه للماده العمياء الصمّاء، فإنّ تصوّر مفهوم النظم و أنّه ملازم للمحاسبه و العلم يكفي في التصديق بأنّ النظم لا ينفك عن وجود ناظم عالم أوجده، و هذا على غرار حكم العقل بأنّ كلّ ممكن فله علّه موجدّه، و غير ذلك من البديهيات العقليه.

إنّ الوحي الإلهى قد أعطى برهان النظم اهتماماً بالغاً، و هناك آيات كثيرة من القرآن تدعو الإنسان إلى مطالعه الكون و ما فيه من النظم و الإتقان حتى يهتدى إلى وجود الله تعالى و علمه و حكمته.

نرى أنّ القرآن الكريم يلفت نظر الإنسان إلى السير فى الآفاق و الأنفس و يقول:

«سُنِرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ» (٢).

و يقول: «قُلِ انظُرُوا مَا ذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ» (٣).

و يقول: «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَ النَّهَارِ وَ الْفُلُكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَ بَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَ تَصْدِيرِ الْريِّاحِ وَ السَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (٤).

و يقول: «أَوْ لَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ» (٥).

ص: ٢٣

١- ١) . إنّ برهان النظم متفرع على قانون العلية، و أنّ كلّ حادثه فلها علّه محدثه لا محاله، و حينئذ يقع الكلام فى صفات تلك العله، فهل يجب أن تكون عالماً و قادراً و مختاراً أو لا- يجب ذلك؟ و برهان النظم بصدد إثبات وجود هذه الصفات لعله الحوادث الكونيه و فاعلها، و هذا ما يرتئيه القرآن الكريم و الأحاديث الإسلاميه فى الدعوه إلى مطالعه الكون و التفكير فى آياته.

٢- ٢) . فصلت: ٥٣.

٣- ٣) . يونس: ١٠١.

٤- ٤) . البقره: ١٦٤.

٥- ٥) . الروم: ٨.



و يقول أيضاً: «وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ» (١).

وقال على عليه السلام: «ألا ينظرون إلى صغير ما خلق؟ كيف أحكم خلقه و أتقن تركيبه، و فلق له السمع و البصر، و سوى له العظم و البشر، انظروا إلى النملة في صغر جثتها و لطافه هيئتها لا تكاد تنال بلحظ البصر و لا بمستدرك الفكر، كيف دبّت على أرضها و صبّت على رزقها، تنقل الحبة إلى جحرها و تعدّها في مستقرها، تجمع في حرّها لبردها و في وردها لصيدها (٢) ... فالويل لمن أنكر المقدّر و جحد المدبّر...» (٣)

و قال الامام الصادق عليه السلام في ما أملاه على تلميذه المفصّل بن عمر:

«أول العبر و الأدلّة على الباري جلّ قدسه، تهيئه هذا العالم و تأليف أجزائه و نظمها على ما هي عليه، فإنّك إذا تأملت بفكرك و ميّزته بعقلك وجدته كالبيت المبنى المعدّ فيه جميع ما يحتاج إليه عباده، فالسّماء مرفوعه كالسّقف، و الأرض ممدوده كالبساط، و النجوم مضيئه كالمصابيح، و الجواهر مخزونه كالذخائر، و كلّ شيء فيه لشأنه معدّ، و الإنسان كالمملّك ذلك البيت، و المخلوّل جميع ما فيه، و ضروب النبات مهينه لمآربه، و صنوف الحيوان مصروفه في مصالحه و منافعه.

ففي هذا دلالة واضحة على أنّ العالم مخلوق بتقدير و حكمه و نظام و ملاءمه، و أنّ الخالق له واحد، و هو العزّي ألفه و نظمه بعضاً إلى بعض جلّ قدسه و تعالى جدّه». (٤)

ص: ٢٤

١-١ . الذاريات: ٢١.

٢-٢ . الصّدر بالتحريك (على زنه الخبر) رجوع المسافر من مقصده، أي تجمع في أيام التمكّن من الحركة لأيام العجز عنها.

٣-٣ . نهج البلاغه، الخطبه ١٨٥، هذا و للإمام عليه السلام وصف رائع لخلق النحل و الخفّاش و الطاووس يستدل به على وجود الخالق و قدرته و علمه.

٤-٤ . بحار الأنوار: ٣ / ٦٢.

### إشاره

إنّ هناك إشكالات طرحت حول برهان النظم يجب علينا الإجابة عنها، و المعروف منها ما طرحه ديفويد هيوم (١) الفيلسوف الانكليزي (١٧١١ - ١٧٧٦م) في كتابه «محاورات حول الدين الطبيعي» (٢) و هي ستّة إشكالات كما يلي:.

### الإشكال الأوّل

إنّ برهان النظم لا- يتمّع بشرائط البرهان التجريبي، لأنّه لم يجزّب في شأن عالم آخر غير هذا العالم، صحيح أنّا جزّبنا المصنوعات البشريّه فرأينا أنّها لا توجد إلّا بصانع عاقل كما في البيت و السفينه و الساعه و غير ذلك، و لكننا لم نجزّب ذلك في الكون، فإنّا لم نشاهد عوالم اخر مماثله لهذا العالم و هي مخلوقه لخالق عاقل و حكيم حتى نحكم بذلك في 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 الملا-ك فيه هو تعميم الحكم على أساس المماثله الكامله بين الأشياء المجزّبه و غير المجزّبه، بل هو برهان عقلي يحكم العقل بعد مشاهدته النظم الحاكم على

ص: ٢٥

---

١-١) . DavideHume .

٢-٢) . Dialogues Concerning Natural Religion .

العالم الطبيعي و التفكير فيه بأنه مخلوقٌ موجودٍ عالمٍ قادرٍ مختارٍ من دون حاجه إلى مقوله التمثيل و نحوه.

و كون إحدى مقدماته حسيّيه لا يضربُ بكون البرهان عقلياً، فإنّ دور الحسّ فيه ينحصر في إثبات الموضوع، أي إثبات النظم في عالم الكون، و أمّا الحكم و الاستنتاج يرجع إلى العقل و يبتنى على محاسبات عقليه، و هو نظير ما إذا ثبت بالحس أنّ هاهنا مربّعاً، فإنّ العقل يحكم من فوره بأنّ أضلاعه الأربعة متساويه في الطول.

فالعقل يرى ملازمه بينه بين النظم بمقدماته الثلاث، أعنى: الترابط و التناسق و الهدفيه، و بين دخاله الشعور و العقل، فعند ما يلاحظ ما في جهاز العين مثلاً من النظام بمعنى تحقّق أجزاء مختلفه كمّاً و كيفاً، و تناسقها بشكلٍ يمكنها من التعاون و التفاعل فيما بينها و يتحقّق الهدف الخاص منه، يحكم بأنّها من فعل خالق عظيم، لاحتياجه إلى دخاله شعور و عقل و هدفيه و قصد.

## الإشكال الثاني

إنّ هناك في عالم الطبيعه ظواهر و حوادث غير متوازنه خارجه عن النظام و هي لا تتفق مع النظام المدّعى و لا مع الحكمه التي يوصف بها خالق الكون، كالزلازل و الطوفانات.

و الجواب عنه: أنّ ما تعدّ من الحوادث الكونيّه ضرورياً كالزلازل و الطوفانات لها نظام خاصّ في صفحه الكون، ناشئه عن علل و أسباب معينه

تتحكّم عليها محاسبات و معادلات خاصّه و قد وُفق الإنسان إلى اكتشاف بعضها و إن بقي بعض آخر منها مجهولاً له بعد. (١)

و أمّا أنّها ملائمته لمصالح الإنسان أو غير ملائمته له، فلا صلة له ببرهان النظم المذى بصدد إثبات أنّ هناك مبدئاً و فاعلاً لعالم الطبيعه ذا علم و قدره و إرادته، و سيجيء 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 ذاتياً للمادّه؟ إذ لكلّ مادّه خاصيّته معيّنه لا تنفكّ عنها، و هذه الخواصّ هى التى جعلت الكون على ما هو عليه الآن من النظام.

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

ص: ٢٧

---

١ - ١). فإن قلت: كون الشرور الطبيعى تابعاً لقوانين كونه و ناشئاً عن أسباب طبيعىه 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 تتجه 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 فى الخواصّ و الأنظمه.

و لنأت بمثال لما ذكرناه، و هو مثال واحد من آلاف الأمثله فى هذا الكون، هب أنّ خاصيّه الخليه البشريّه عند ما تستقرّ فى رحم المرأه، هى أن تتحرّك نحو الهيئه الجنينه، ثمّ تصير إنساناً ذا أجهزه منظّمه، و لكن هناك فى الكون فى مجال الإنسان تحسّباً للمستقبل و تهيؤاً لحاجاته القادمه لا يمكن أن يستند إلى خاصيّه المادّه، و هو أنّه قبل أن تتواجد الخليه البشريّه فى رحم الأمّ وجدت المرأه ذات تركيبه و أجهزه خاصّه تناسب حياه الطفل ثمّ تحدث للأُم تطوّرات فى أجهزتها البدنيه و الروحيّه مناسبه لحياه الطفل و تطوّراته.

هل يمكن أن نعتبر كلّ هذا التحسّب من خواصّ الخليه البشريّه، و ما علاقته هذا بذاك؟

### ثلاثه اشكالات أخرى لهيوم

١. من أين نشب أنّ النظام الموجود فعلاً هو النظام الأكمل، لأننا لم نلاحظ مشابيه حتى نقيس به؟

٢. من يدري لعلّ خالق الكون جرّب صنع الكون مراراً حتى اهتدى إلى النظام الفعلى؟

٣. لو فرضنا أنّ برهان النظم أثبت وجود الخالق العالم القادر، غير أنّه لا يدلّ مطلقاً على الصفات الكماليه كالعداله و الرحمه الّتى يوصف بها.

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

و أمّا أنّ هذا الخالق الصانع هو الله الواجب الوجود الأزلي الأبدى أم لا، و أنّ علمه بالنظام الأحسن هل هو ذاتي فعلي أو انفعالي تدريجي، و أنّ النظام الموجود هل هو أحسن نظام أو لا؟ فهي ممّا لا يتكفّل بإثباته هذا البرهان و لا أنّه في رسالته و لا مقتضاه، بل لا بدّ في هذا المورد من الاستناد إلى براهين أخرى مثل برهان الإمكان و الوجود، و الاستناد بقواعد عقليه بديهيه أو مبرهنه المذكوره في كتب الفلسفه و الكلام، مثل أنّ علمه تعالى ذاتي فعلي و ليس بانفعالي تدريجي، و أنّ النظام الكياني ناشئ عن النظام الربّاني و مطابق له، و ذلك النظام الربّاني العلمى أكمل نظام ممكن، إلى غير ذلك من الأصول الفلسفيه.

## [الفصل الثالث] برهان الحدوث

### إشاره

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

### تعريف الحدوث و أقسامه

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

الأول: الحدوث الزماني و هو مسبقته وجود الشيء بالعدم الزماني كمسبقته اليوم بالعدم في أمس و مسبقته حوادث اليوم بالعدم في أمس.

و الثاني: الحدوث الذاتي و هو مسبقته وجود الشيء بالعدم في ذاته، كجميع الموجودات الممكنة التي لها الوجود بعلة خارجه من ذاتها، و ليس لها في ماهيتها و حد ذاتها إلاّ العدم، هذا حاصل ما ذكره في تعريف الحدوث و تقسيمه إلى الزماني و الذاتي و التفصيل يطلب من محله. (١)

ثم إنّ مرجع الحدوث الذاتي إلى الإمكان الذاتي، فالاستدلال

ص: ٣٠

بالحدوث الذاتي راجع إلى برهان الإمكان و الوجود، فلنركز البرهان هنا على الحدوث الزماني فنقول:

### حدوث الحياه فى عالم الماده

أثبت العلم بوضوح أنّ هناك انتقالاً حراريّاً مستمراً من الأجسام الحارّه إلى الأجسام الباردة، و لا تتحقّق فى عالم الطبيعه عمليه طبيعیه معاكسهً لذلك، و معنى ذلك أنّ الكون يتّجه إلى درجه تساوى فيها جميع الأجسام من حيث الحراره و عند ذلك لن تتحقّق عمليات كيميائيه أو طبيعیه، و يستنتج من ذلك: أنّ الحياه فى عالم الماده أمر حادث و لها بدايه، إذ لو كانت موجوداً أزليّاً و بلا ابتداء لزم استهلاك طاقات الماده، و انضباب ظاهره الحياه الماديه منذ زمن بعيد. و إلى ما ذكرنا أشار «فرانك آلن» أستاذ علم الفيزياء بقوله:

قانون «ترموديناميا» أثبت أنّ العالم لا يزال يتّجه إلى نقطه تساوى فيها درجه حراره جميع الأجسام، و لا توجد هناك طاقه مؤثره لعمليته الحياه، فلو لم يكن للعالم بدايه و كان موجوداً من الأزل لزم أن يقضى للحياه أجلها منذ أمدٍ بعيدٍ، فالشمس المشرقه و النجوم و الأرض المليئه من الظواهر الحيويه و عملياتها أصدق شاهد على أنّ العالم حدث فى زمان معيّن، فليس العالم إلّا مخلوقاً حادثاً. (١)

ص: ٣١

---

١- ١). إثبات وجود خدا (فارسي): ٢١. يحتوى الكتاب على مقالات من أربعين من المتمهرين فى العلوم المختلفه، جمعها العالم المسيحي «جان كلور مونسما». اصل الكتاب باللغه الإنجليزيه ترجمه الى الفارسيه أحمد آرام و قد ترجم باللغه العربيه تحت عنوان «الله يتجلّى فى عصر العلم».



ممّا تقدّم تبينّت صغرى برهان الحدوث و هى أنّ الحياه فى العالم المادى حادث، فليس بذاتى له، (١) و ليضمّ إليها الأصل البديهى العقلى و هو أنّ كلّ أمر غير ذاتى معلّل، كما أنّ كلّ حادث لا بدّ له من محدث و خالق، فما هو المحدث لحياه الماده؟ إمّا هى نفسها أو غيرها؟ و لكنّ الفرض الأوّل باطل، لأنّ المفروض أنّها كانت قبل حدوث الحياه لها فاقدته لها، و فاقد الشىء يستحيل أن يكون معطياً له، فلا مناص من قبول الفرض الثانى، فهناك موجود آخر وراء عالم الماده هو الموجد للماده و محدث الحياه لها.

إلى هنا تمّ دور الحدوث الزمانى فى البرهان، و أنتج أنّ هناك موجوداً غير مادى، محدثاً لهذا العالم المادى، و أمّا أنّ ذلك المحدث هل هو ممكن أو واجب، و حادث أو قديم، فلا بدّ لإثباته من اللجوء إلى برهان الإمكان و الوجوب و امتناع الدور و التسلسل.

ص: ٣٢

---

١- ١). إثبات الحدوث الزمانى للعالم المادى لا ينحصر فيما ذكر فى المتن من طريق العلم التجريبي، بل هناك طريق أدقّ منه اكتشفها الفيلسوف الإسلامى العظيم صدر المتألهين قدس سره على ضوء ما أثبتته من الحركة الجوهرية للماده، قال فى رساله الحدوث بعد إثبات الحركة الجوهرية: «قد علمناك و هديناك طريقاً عرشياً لم يسبقنا أحد من المشهورين بهذه الصنائه النظرية فى إثبات حدوث العالم الجسمانى بجميع ما فيه من السماوات و الأرضين و ما بينهما حدوثاً زمانياً تجديداً..» -الرسائل، ٤٨- و لشيخنا الأستاذ، دام ظلّه، تحقيق جامع حول مسأله الحركة الجوهرية و ما يترتب عليها من حدوث عالم الماده، راجع كتاب «اللّه خالق الكون».

إن لبرترند رسل (١) هاهنا شبهه يجب أن نجيب عنها و هي: أنه بعد الإشاره إلى قانون «ترموديناميا» و ما يترتب عليه من حدوث العالم المادى، قال:

لا يصح أن يستنتج منه أن العالم مخلوق لخالق وراءه، لأن استنتاج وجود الخالق استنتاج على و الاستنتاج العلى فى العلوم غير جائز إلا إذا انطبقت عليه القوانين العلميه، و من المعلوم استحاله إجراء العمليه التجريبيه على خلقه العالم من العدم، ففرض كون العالم مخلوقاً لخالق محدث، ليس أولى من فرض حدوثه بلا-عله محدثه، فإن الفرضين مشتركان فى نقض القوانين العلميه المشهوده لنا. (٢)

و الجواب عنها: أن برهان الحدوث -كما عرفت -متشكّل من مقدّمتين، الأولى: حدوث العالم، و هذا نتيجة واضحه من الأبحاث العلميه التجريبيه، و الثانيه: الأصل العقلى البديهي، و ليس هذا مستفاداً من الأبحاث العلميه، بل هو خارج عن نطاق العلم التجريبي رأساً، فإن كان مراد رسل من تساوى فرض مخلوقه العالم و فرض وجوده صدفةً أنّهما خارجتان عن نطاق

ص: ٣٣

---

١-١) . (١٩٢٠ - ١٨٧٢) Blessurdnartre (م) فيلسوف و رياضى إنجليزى أصل الكتاب باللغه الإنجليزيه ترجمه إلى الفارسيه سيد حسن منصور.  
٢-٢) . جهان بينى علمى (فارسى): ١١٤.

العلوم التجريبيه، فصحيح، لكنهما غير متساويين عند العقل الصريح الذى هو الحاكم الفريد فى أمثال هذه الأبحاث العقليه الخارجه عن نطاق العلوم التجريبيه الحسيه، فكأن رسل رفض العقل و البراهين العقليه و حصر طريق الاستدلال على طريقه الحس و الاستقراء و التجربه، كما هو مختار جميع الفلاسفه الحسيين الأوروبيين و غيرهم، و قد برهن على فساد هذا المبنى فى محله.

### برهان الحدوث فى الكتاب و السنه

إن فى الكتاب الكريم نصوصاً على حدوث الكون أرضاً و سماءً و ما بينهما و ما فيهما. قال سبحانه: «أَتَى يَكُونُ لَهُ و لَدَّ و لَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَهُ وَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ» (١).

و قال سبحانه: «اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَ مِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ» (٢).

فصرح فى الآيه الأولى بخلق كل شىء و فى الآيه الثانيه بخلق السماوات و الأرضين. و قد صرح فى الآيه التاليه بخلق كل دابته قال سبحانه:

«وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ» (٣).

و قال فى حق الإنسان: «هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً» (٤).

ص: ٣٤

١-١ . الأنعام: ١٠١.

٢-٢ . الطلاق: ١٢.

٣-٣ . النور: ٤٥.

٤-٤ . الدهر: ٢.

إلى غير ذلك من الآيات. و كل مخلوق فهو حادث في ذاته كما أن كل مخلوق مادى حادث ذاتاً و زماناً. فالآيات الناظرة إلى مخلوقيه العالم المادى 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 لله الدال على وجوده بخلقه و بمحدث خلقه على أزلته» (١).

٢. و قال عليه السلام: «الحمد لله الدال 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 الله، ما الدليل على خيّد العالم؟ فقال عليه السلام: «أنت لم تكن ثم كنت، و قد علمت أنك لم تكوّن نفسك و لا كوّنك من هو مثلك» (٣).

٤. دخل أبو شاعر الديصاني على الإمام الصادق عليه السلام و قال: «ما الدليل على حدوث العالم»؟ فدعا الإمام عليه السلام بيضه فوضعها على راحته فقال: هذا حصن ملموم، داخله غرقى رقيق لطيف به فضّه سائله و ذهبه مائعه، ثم تنفلق عن مثل الطاوس، أدخلها شيء؟ فقال: لا.

قال عليه السلام: فهذا الدليل على حدوث العالم. (٤)

ص: ٣٥

١-١. نهج البلاغه: الخطبه ١٥٢.

٢-٢. نفس المصدر: الخطبه ١٨٥.

٣-٣. التوحيد: ٢٩٣، الباب ٤٢، الحديث ٣.

٤-٤. نفس المصدر: ٢٩٢، الحديث ١.

## [الفصل الرابع] برهان الإمكان والوجوب

### إشارة

إنَّ برهان الإمكان والوجوب من أحكم البراهين على وجود الواجب الوجود بالذات وهو الله - عزَّ اسمه - و من هنا قد اكتفى به المتكلم البارع نصير الدين الطوسي في سفره القيم «تجريد الاعتقاد» و تقرير هذا البرهان يتوقَّف على بيان أمور:

الأمر الأوَّل: تقسيم الموجود إلى الواجب و الممكن، و ذلك لأنَّ الموجود إمَّا أن يستدعى من صميم ذاته ضروره وجوده و لزوم تحقُّقه في الخارج، فهذا هو الواجب لذاته، و إمَّا أن يكون متساوي النسبه إلى الوجود و العدم و لا يستدعى في حدِّ ذاته أحدهما أبدًا، و هو الممكن لذاته، كأفراد الإنسان و غيره.

الأمر الثاني: كلَّ ممكن يحتاج إلى علِّه في وجوده، و هذا من البديهيات التي لا يرتاب فيها ذو مُسكه، فإنَّ العقل يحكم بالبداهه على أن ما لا يستدعى في حدِّ ذاته الوجود، يتوقف وجوده على أمر آخر و هو العلِّه، و إلَّا فوجوده ناش من ذاته، هذا خلف.

الأمر الثالث: الدور ممتنع، و هو عبارته عن كون الشيء موجداً لثان و في الوقت نفسه يكون الشيء الثاني موجداً لذاك الشيء الأول.

وجه امتناعه أنّ مقتضى كون الأول علّه للثاني، تقدّمه عليه و تأخر الثاني عنه، و مقتضى كون الثاني علّه للأول تقدّم الثاني عليه، فينتج كون الشيء الواحد، في حاله واحده و بالنسبه إلى شيء واحد، متقدّماً و غير متقدّم و متأخراً و غير متأخر و هذا هو الجمع بين النقيضين.

إنّ امتناع الدور وجداني و لتوضيح الحال نأتي بمثال: إذا اتفق صديقان على إمضاء وثيقه و اشترط كلّ واحد منهما لإمضاءها، إمضاء الآخر فتكون النتيجة توقّف إمضاء كلّ على إمضاء الآخر، و عند ذلك لن تكون تلك الورقه ممضاه إلى يوم القيامة، و هذا ممّا يدركه الإنسان بالوجدان وراء دركه بالبرهان.

الأمر الرابع: التسلسل محال، و هو عبارته عن اجتماع سلسله من العلل و المعاليل الممكنه، مترتبه غير متناهيه، و يكون الكلّ متّسماً بوصف الإمكان، بأن يتوقف (أ) على (ب) و (ب) على (ج) و (ج) على (د) و هكذا من دون أن تنتهي إلى علّه ليست بممكنه و لا معلوله.

و الدليل على استحالته أنّ المعلوليه وصف عامّ لكلّ جزء من أجزاء السلسله، فعندئذ يطرح هذا السؤال نفسه: إذا كانت السلسله الهائله معلوله، فما هي العلّه التي أخرجتها من كتم العدم إلى عالم الوجود؟ و المفروض أنّه ليس هناك شيء يكون علّه و لا يكون معلولاً، و الأ يلزم انقطاع السلسله

و توقّفها عند نقطه خاصّه، و هى الموجود الذى قائم بنفسه و غير محتاج إلى غيره و هو الواجب الوجود بالذات.

فإن قلت: إنّ كلّ معلول من السلسله متقوم بالعلّه التى تتقدّمه و متعلّق بها، فالجزء الأوّل من آخر السلسله وجد بالجزء الثانى، و الثانى بالثالث، و هكذا إلى أجزاء و حلقاتٍ غير متناهيه، و هذا المقدار من التعلّق يكفى لرفع الفقر و الحاجه.

قلت: المفروض أنّ كلّ جزء من أجزاء السلسله متّسم بوصف الإمكان و المعلوليه، و على هذا فوصف العلّيه له ليس بالأصالة و الاستقلال، فليس لكلّ حلقة دور الإفاضه و الإيجاد بالاستقلال، فلا بدّ أن يكون هناك علّه وراء هذه السلسله ترفع فقرها و تكون سناداً لها.

و لتوضيح الحال نمثّل بمثال و هو أنّ كلّ واحده من هذه المعاليل بحكم فقرها الذاتى، بمنزله الصفر، فاجتماع هذه المعاليل بمنزله اجتماع الأصفار، و من المعلوم أنّ الصفر بإضافه أصفار متناهيه أو غير متناهيه إليه لا ينتج عدداً، بل يجب أن يكون إلى جانب هذه الأصفار عدد صحيح قائم بالذات حتّى يكون مصحّحاً لقراءه تلك الأصفار.

فقد خرجنا بهذه النتيجة و هى أنّ فرض علل و معاليل غير متناهيه مستلزم لأحد أمرين: إمّا تحقّق المعلول بلا علّه، و إمّا عدم وجود شىء فى الخارج رأساً، و كلاهما بديهى الاستحاله.

إلى هنا تَمَّت المقدمات التي يبتنى عليها برهان الإمكان، وإليك نفس البرهان:

لا شك أن صفحة الوجود مليئة بالموجودات الإمكانية، بدليل أنها توجد و تنعدم و تحدث و تفنى و يطرأ عليها التبدل و التغيير، إلى غير ذلك من الحالات التي هي آيات الإمكان و سمات الافتقار.

و أمر وجودها لا يخلو عن الفروض التاليه:

١. لا علة لوجودها، و هذا باطل بحكم المقدمه الثانيه (كلّ ممكن يحتاج إلى علة).

٢. البعض منها علة لبعض آخر و بالعكس، و هو محال بمقتضى المقدمه الثالثه (بطلان الدور).

٣. بعضها معلول لبعض آخر و ذلك البعض معلول لآخر من غير أن ينتهي إلى علة ليست بمعلول، و هو ممتنع بمقتضى المقدمه الرابعه (استحاله التسلسل).

٤. وراء تلك الموجودات الإمكانية علة ليست بمعلوله بل يكون واجب الوجود لذاته و هو المطلوب.

فأضح أنه لا يصح تفسير النظام الكوني إلّا بالقول بانتهاء الممكنات



إلى الواجب لذاته القائم بنفسه، فهذه الصورة هي التي يصححها العقل و يعدّها خاليه عن الإشكال، و أمّا الصور الباقية، فكّلها تستلزم المحال، و المستلزم للمحال محال.

### برهان الإمكان في الذكر الحكيم

قد أُشير في الذكر الحكيم إلى شقوق برهان الإمكان، فإلى أنّ حقيقه الممكن حقيقه مفتقره لا تملك لنفسها وجوداً و تحقّقاً و لا أيّ شيء آخر أشار بقوله:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ (١).

و مثله قوله سبحانه: «وَأَنَّهُ هُوَ أَغْنَىٰ وَأَقْنَىٰ» (٢).

و قوله سبحانه: «وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ» (٣).

و إلى أنّ الممكن و منه الإنسان لا- يتحقّق بلا- علّه، و لا- تكون علته نفسه، أشار سبحانه بقوله: «أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ» (٤).

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

«أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بَلْ لَا يُوقِنُونَ»

(٥)

ص: ٤٠

١-١ . فاطر: ١٥.

٢-٢ . النجم: ٤٨.

٣-٣ . محمّد: ٣٨.

٤-٤ . الطور: ٣٥.

٥-٥ . الطور: ٣٦.

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

و الجواب: أنّ القاعده العقليه تختص بالموجودات الإمكانيه التي لا- تقتضى في ذاتها وجوداً و لا عدماً، إذ الحاجه إلى العلّه، ليست من خصائص الموجود بما هو موجود، بل هي من خصائص الموجود الممكن، فإنّه حيث لا يقتضى في حدّ ذاته الوجود و لا العدم، لا بدّ له من علّه توجده، و يجب انتهاء أمر الإيجاد إلى ما يكون الوجود عين ذاته و لا يحتاج إلى غيره، لما تقدّم من إقامه البرهان على امتناع التسلسل، فالاشتباه نشأ من الغفله عن وجه الحاجه إلى العلّه و هو الإمكان لا الوجود.



يحتلّ التوحيد المكانه العليا في الشرائع السماويه، فكان أول كلمه في تبليغ الرسل الدعوه إلى التوحيد و رفض الثنويه و الشرك، يقول سبحانه:

«وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُمْ مَن هَدَى اللَّهُ وَ مِنْهُمْ مَن حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ فَسَبَّحُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكذِّبِينَ» (النحل: ٣٦).

و لأجل ذلك يجب على الإلهي التركيز على مسأله التوحيد أكثر من غيرها، و استيفاء الكلام فيه موقوف على البحث حول أهمّ مراحل التوحيد، و هي:

١. التوحيد في الذات؛

٢. التوحيد في الصفات؛

٣. التوحيد في الخالقيه؛

٤. التوحيد في الربوبيه؛

٥. التوحيد في العباده.

و إليك دراسه المواضيع المتقدمه:



يعنى بالتوحيد فى الذات أمران: الأول أنّ ذاته سبحانه بسيط لا جزء له، والثانى أنّ ذاته تعالى متفرد ليس له مثل ولا نظير، وقد يعبر عن الأول بأحدية الذات وعن الثانى بواحديته. وفى سورة التوحيد إشاره إلى هذين المعنيين، فقوله تعالى: «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» إشاره إلى المعنى الأول وقوله تعالى: «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» إشاره إلى المعنى الثانى.

### البرهان على بساطه ذاته تعالى

اعلم أنّ التركيب على أقسام:

١. التركيب من الأجزاء العقلية فقط كالجنس و الفصل.

٢. التركيب منها و من الأجزاء الخارجيه كالمادّه و الصوره و الأجزاء العنصريه.

٣. التركيب من الأجزاء المقداريه كأجزاء الخط و السطح.

و المدعى أنّ ذاته تعالى بسيط ليس بمركب من الأجزاء مطلقاً.

و الدليل على أنه ليس مركباً من الأجزاء الخارجيه و المقداريه أنه سبحانه منزّه عن الجسم و المادّه كما سيوافيك البحث عنه في الصفات السليه.

و البرهان على عدم كونه مركباً من الأجزاء العقليه هو أنّ واجب الوجود بالذات لا- ماهيه له، و ما لا ماهيه له ليس له الأجزاء العقليه التي هي الجنس و الفصل (1).

و الوجه في انتفاء الماهيه عنه تعالى بهذا المعنى هو أنّ الماهيه من حيث هي هي، مع قطع النظر عن غيرها، متساويه النسبه إلى الوجود و العدم، فكلّ ماهيه من حيث هي، تكون ممكنه، فما ليس بممكن، لا- ماهيه له و الله تعالى بما أنه واجب الوجود بالذات، لا يكون ممكناً بالذات فلا ماهيه له.

### دلائل وحدانيته:

أ. التعدّد يستلزم التركيب

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

ص: ٤٤

١-١). أنّ الماهيه تطلق على معنيين: أحدهما ما يقال في جواب «ما» الحقيقيه و يعبر عنها بالذات و الحقيقه أيضاً، و ثانيهما ما يكون به الشيء هو هو بالفعل، أي الهويّه، و المراد من نفى الماهيه عنه سبحانه هو المعنى الأول.

و الآخر إلى ما به الامتياز، وقد عرفت أنّ واجب الوجود بالذات بسيط ليس مركّباً لا من الأجزاء العقلية ولا الخارجية.

ب. صرف الوجود لا يتشّى ولا يتكرّر

قد تبين أنّ واجب الوجود بالذات لا ماهيّة له، فهو صرف الوجود، ولا يخلط وجوده نقص وفقدان، ومن الواضح أنّ كلّ حقيقه من الحقائق إذا تجرّدت عن أيّ خليط وصارت صرف الشيء، لا يمكن أن تشّى وتتعدّد.

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

### التوحيد الذاتى فى القرآن والحديث

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

﴿هُوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ (١)

و بهذا المضمون آيات متعدّده أُخرى في 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، فاللامحدوديه تلازم وصف القاهريه.

ص: ٤٧



و من هنا يتضح أنّ وحدته تعالى ليست وحده عدديه و لا مفهوميّه، قال العلامة الطباطبائي قدس سره :

إنّ كلّاً من الوحده العدديه كالفرد الواحد من النوع، و الوحده النوعيه كالإنسان الذي هو نوع واحد في مقابل الانواع الكثيره، مقهور بالحدّ الذي يميّز الفرد عن الآخر و النوع عن مثله، فإذا كان تعالى لا يقهره شيء و هو القاهر فوق كل شيء ، فليس بمحدود في شيء ، فهو موجود لا يشوبه عدم، و حقّ لا يعرضه باطل، فلله من كلّ كمال محضه (1).

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

أمّا اللذان لا يليقان بساحته تعالى، فهما: الوحده العدديه و الوحده المفهوميّه حيث قال:

«فأمّا اللذان لا يجوزان عليه، فقول القائل واحد يقصد به باب الأعداد، فهذا ما لا يجوز، لأنّ ما لا ثاني له لا يدخل في باب الأعداد، أمّا ترى أنّه كفر من قال إنّّه 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».

ص: ٤٨

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

«و أما الوجهان اللذان يثبتان فيه، فقول القائل: هو واحد ليس له في الأشياء شبه... و أنه عزّ و جلّ أحدى المعنى... لا ينقسم فى وجود و لا عقل و لا وهم...» (١).

نظريه التثليث عند النصارى

إنّ كلمات المسيحيين فى كتبهم الكلاميه تحكى عن أنّ الاعتقاد بالتثليث من المسائل الأساسيه التى تبتنى عليها عقيدتهم، و لا مناص لأى 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 عقيدته التثليث عقيدته تعبديّه محضه و لا سبيل إلى نفيها و إثباتها إلّا الوحى، فإنّها فوق التجريبات الحسيه و الإدراكات العقلية المحدوده للإنسان.

نقد هذه النظرية

و يلاحظ عليه أنّ عقيدته التثليث بالتفسير المتقدّم مشتمله على التناقض الصريح، إذ من جانب يعرفون كلّ واحد من الآلهه الثلاثه بأنه متشخصّ و متميز عن البقيه، و فى الوقت نفسه يعتبرون الجميع واحداً

ص: ٤٩

حقيقه لا مجازاً، أ فيمكن الاعتقاد بشيء يضادّ بادهه العقل، ثمّ إسناده إلى ساحه الوحي الإلهي؟

و أيضاً نقول: ما هو مقصودكم من الآلهه الثلاثه التي تتشكّل منها الطبيعه الإلهيه الواحده، فإنّ لها صورتين لا تناسب واحده منهما ساحته سبحانه:

١. أن يكون لكل واحد من هذه الآلهه الثلاثه وجوداً مستقلاً عن الآخر بحيث يظهر كلّ واحد منها في تشخّص و وجود خاص، و يكون لكل واحد من هذه الأقانيم أصل مستقلّ و شخصيه خاصّه مميّزه عمّا سواها.

لكن هذا هو الاعتقاد بتعدّد الإله الواجب بذاته، و قد وافتك أدلّه وحدانيته تعالى.

٢. أن تكون الأقانيم الثلاثه موجوده بوجود واحد، فيكون الإله هو المركّب من هذه الأمور الثلاثه، و هذا هو القول بتركّب ذات الواجب، و قد عرفت بساطه ذاته تعالى. (١)

ص : ٥٠

---

١-١). فإن قلت: إنّ هاهنا تفسيراً آخر للتثليث و هو أنّ الحقيقه الواحده الإلهيه تتجلّى في أقانيم ثلاثه. قلت: تجلّى تلك الحقيقه فيها لا يخلو عن وجهين: الأوّل، أن تصير بذلك ثلاث ذوات كلّ منها واجده لكمال الحقيقه الإلهيه، و هذا ينافي التوحيد الذاتى. و الثانى أن تكون الذات الواجده لكمال الألوهيه واحده و لها تجلّيات صفاتيه و أفعاليه و منها المسيح و روح القدس، و هذا و إن كان صحيحاً إلّا أنّه ليس من التثليث الذى يتبناه المسيحيون فى شيء .

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 أثبتته القرآن و التاريخ، و على هذا فلا عجب إذا رأينا تسرّب خرافه التثليث إلى العقيدة النصرانية بعد ذهاب السيد المسيح عليه السلام و غيابه عن أتباعه.

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

«وَقَالَتِ الْنَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ» (١)

لقد أثبتت الأبحاث التاريخيه أنّ 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:

١. براهما (الخالق).

٢. فيشنو (الواقى).

٣. سيفا (الهادم).

ص: ٥١

و بذلك يظهر قوّه ما ذكره الفيلسوف الفرنسى «غستاف لوبون» قال:

لقد واصلت المسيحيه تطوّرها فى القرون الخمسه الأولى من حياتها، مع أخذ ما تيسّر من المفاهيم الفلسفيه و الدينيه اليونانيه و الشرقيه، و هكذا أصبحت خليطاً من المعتقدات المصريه و الإيرانيه الّتى انتشرت فى المناطق الأوروبيه حوالى القرن الأوّل الميلادى فاعتنق الناس تثليثاً جديداً مكوّناً من الأب و الابن و روح القدس، مكان التثليث القديم المكوّن من «نروبي تر» و «وزنون» و «نرو». (١)

ص: ٥٢

---

١ - ١ . قصه الحضاره، ويل دورانت: ٣ / ٧٧٠.

## الفصل الثاني: التوحيد في الصفات

اختلف الإلهيون في كيفية إجراء صفات الله الذاتيه عليه سبحانه على قولين:

الأول: عينيه الصفات مع الذات، وهذا ما تبنته أئمة أهل البيت عليهم السلام و اختاره الحكماء الإلهيون و عليه جمهور المتكلمين من الإماميه و المعتزله و غيرهما.

و الثاني: زيادتها على الذات و هو مختار المشبهه من أصحاب الصفات و الأشاعره، قال الشيخ المفيد في هذا المجال:

إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ اسْمُهُ حَيٌّ لِنَفْسِهِ لَا بِحَيَاةٍ، وَ أَنَّهُ قَادِرٌ لِنَفْسِهِ وَ عَالِمٌ لِنَفْسِهِ لَا بِمَعْنَى كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْمَشْبُهَةٌ مِنْ أَصْحَابِ الصِّفَاتِ... وَ هَذَا مَذْهَبُ الْإِمَامِيَّةِ كَافَّةً وَ الْمَعْتَزَلَةُ إِلَّا مِنْ سَمِّيْنَاهُ (١) وَ أَكْثَرُ الْمُرْجِئَةِ وَ جُمْهُورُ الزَّيْدِيَّةِ وَ جَمَاعَةٌ مِنْ أَصْحَابِ الْحَدِيثِ وَ الْمُحَكَّمَةِ. (٢)

ص: ٥٣

---

١-١) . المراد أبو هاشم الجبائي.

٢-٢) . أوائل المقالات: ٥٦.

قوله: «لا بحياه» يعنى حياه زائده على الذات، وقوله: «لا بمعنى» أى صفه زائده كالعلم و القدره.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ الصحيح هو القول بالعينيه، فإنّ القول بالزيادة يستلزم افتقاره سبحانه فى العلم بالأشياء و خلقه إياها إلى أمور خارجه عن ذاته، فهو يعلم بعلم هو سوى ذاته، و يخلق بقدره هى خارجه عن حقيقته و هكذا، و الواجب بالذات منزّه عن الاحتياج إلى غير ذاته، و الأشاعره و إن كانوا قائلين بأزليته الصفات مع زيادتها على الذات، لكنّ الأزليه لا ترفع الفقر و الحاجه عنه، لأنّ الملازمه غير العينيه. ثمّ إن زياده الصفات على الذات تستلزم الاثنييه و التركيب، قال الامام على عليه السلام :

«و كمال الإخلاص له نفى الصفات عنه، لشهاده كلّ صفه أنّها غير الموصوف، و شهاده كلّ موصوف أنّه غير الصفه، فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه و من قرنه فقد ثناه، و من ثناه فقد جزّأه، و من جزّأه فقد جهله». (١)

فإن قلت: لا- شكّ أنّ لله تعالى صفات و أسماء مختلفه أنهيته فى الحديث النبوى المعروف إلى تسع و تسعين (٢)، فكيف يجتمع ذلك مع القول بالعينيه و وحده الذات و الصفات؟

قلت: كثره الأسماء و الصفات راجعه إلى عالم المفهوم، مع أنّ العينيه

ص: ٥٤

---

١- ١). نهج البلاغه: الخطبه الأولى.

٢- ٢). التوحيد للصدوق: الباب ٢٩، الحديث ٨.

ناظره إلى مقام الواقع العيني، ولا يمتنع كون الشيء على درجة من الكمال يكون فيها كلاً علماً وقدره وحياه ومع ذلك فينتزع منه باعتبارات مختلفه صفات متعدده متكثّره، وهذا كما أنّ الإنسان الخارجى مثلاً بتمام وجوده مخلوق لله سبحانه، ومعلوم له ومقدور له، من دون أن يخصّ جزء منه بكونه معلوماً وجزء آخر بكونه مخلوقاً أو مقدوراً، بل كلاً معلوم و كلاً مخلوق، و كلاً مقدور.

ثم إنّ الشيخ الأشعري استدلل على نظريه الزيادة بأنّه يستحيل أن يكون العلم عالماً، أو العالم علماً، و من المعلوم أنّ الله عالم، و من قال: إنّ علمه نفس ذاته لا يصحّ له أن يقول إنّه عالم، فتعيّن أن يكون عالماً بعلم يستحيل أن يكون هو نفسه. (١)

يلاحظ عليه: أنّ الحكم باستحاله اتحاد العلم و العالم و عينيتهما مأخوذ عمّا نعرفه في الإنسان و نحوه من الموجودات الممكنه في ذاتها و لا- شكّ في مغايره الذات و الصفه في هذا المجال، و لكن لا تصحّ تسريته إلى الواجب الوجود بالذات، فإذا قام البرهان على العينه هنا، فلا استحاله في كون العلم عالماً و بالعكس.

و هناك ادلّه أخرى للأشاعره على إثبات نظريّتهم، و الكلّ مخدوشه كما اعترف بذلك صاحب المواقف. (٢)

ثم إنّ المشهور أنّ المعتزله نافون للصفات مطلقاً و قائلون بنيابه الذات

ص: ٥٥

---

١-١ . اللمع: ٣٠، باختصار.

٢-٢ . راجع: شرح المواقف: ٨ / ٤٥ - ٤٧.



عن الصفات، و لكنّه لا أصل له، فالمنفى عندهم هو الصفات الزائده الأزليه، لا أصل الصفات فهم قائلون بالعينه كالإماميه، و يدلّ على ذلك كلام الشيخ المفيد الأنف الذكر، نعم يظهر القول بالنيابه من عبّاد بن سليمان و أبي على الجبائي. (1)

ص: ٥٦

---

١-١). للوقوف على آرائهم في هذا المجال راجع «بحوث في الممل و النحل» لشيخنا الأستاذ السبحاني - دام ظلّه - : ٣ / ٢٧١ - ٢٧٩.

إنّ العقل يدلّ بوضوح على أنه ليس في الكون خالق أصيل إلّا الله سبحانه، وأنّ الموجودات الإمكانيه مخلوقه لله تعالى، و ما يتبعها من الأفعال و الآثار، حتى الإنسان و ما يصدر منه، مستنده إليه سبحانه بلا مجاز و شائبه عنايه، غايه الأمر أنّ ما في الكون مخلوق له إمّا بالمباشره أو بالتسبيبه.

و ذلك لما عرفت من أنه سبحانه هو الواجب الغني، و غيره ممكن بالذات، و لا يعقل أن يكون الممكن غنياً في ذاته و فعله عن الواجب، فكما أنّ ذاته قائمه بالله سبحانه، فهكذا فعله، و هذا ما يعبر عنه بالتوحيد في الخالقيه. و من عرف الممكن حقّ المعرفه و أنه الفقير الفاقد لكلّ شيء في حدّ ذاته، يعد المسأله بديهيه.

هذا ما لدى العقل، و أمّا النقل فقد تضافرت النصوص القرآنيه على أنّ الله سبحانه هو الخالق، و لا خالق سواه. و إليك نماذج من الآيات الوارده في هذا المجال:

﴿قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ (١).

ص: ٥٧

«اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ» (١).

«ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» (٢).

«أَنِّي يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةً وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ» (٣).

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ» (٤).

إلى غير ذلك من الآيات القرآنية الدالة على ذلك.

### موقف القرآن الكريم تجاه قانون العلية

إنَّ الامعان في الآيات الكريمة يدفع الإنسان إلى القول بأنَّ الكتاب العزيز يعترف بأنَّ النظام الإمكانى نظام الأسباب و المسببات، فإنَّ المتأمل في الذكر الحكيم لا يشكُّ في أنه كثيراً ما يسند آثاراً إلى الموضوعات الخارجيه و الأشياء الواقعه في دار الماده، كالسما و كواكبها و نجومها، و الأرض و جبالها و بحارها و براريها و عناصرها و معادنھا، و السحاب و الرعد و البرق و الصواعق و الماء و الأعشاب و الأشجار و الحيوان و الإنسان، إلى غير ذلك من الموضوعات الوارده في القرآن الكريم، فمن أنكر إسناد القرآن آثار تلك الأشياء إلى أنفسها فإنما أنكره بلسانه و قلبه مطمئن بخلافه، و إليك ذكر نماذج من الآيات الوارده في هذا المجال:

١. «وَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ». (٥).

ص: ٥٨

١-١ . الزمر: ٦٢.

٢-٢ . المؤمن: ٦٢.

٣-٣ . الأنعام: ١٠١.

٤-٤ . فاطر: ٣.

٥-٥ . البقره: ٢٢.

فقد صرّح في هذه الآيه بتأثير الماء في تكوّن الثمرات و النباتات، فإنّ الباء في قوله: «بِهِ» بمعنى السبيبه، و نظيرها الآيه: ٢٧ من سوره السجده و الآيه: ٤ من سوره الرعد، و غيرها من الآيات.

٢. «اللَّهُ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ فَتَنِيْرُ سَحَابًا فَيَبْسُطُهُ فِي السَّمَاءِ كَيْفَ يَشَاءُ». (١)

فقوله سبحانه: «فَتَنِيْرُ سَحَابًا» صريح في أنّ الرياح تحرّك السحاب و تسوقها من جانب إلى جانب، فالرياح اسباب و علل تكوينيه لحرکه السحاب و بسطها في السماء.

٣. «و تَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَ رَبَّتْ وَ أَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ» (٢).

فالآيه تصرّح بتأثير الماء في اهتزاز الأرض و ربوتها، ثمّ تصرّح بإنبات الأرض من كلّ زوج بهيج.

٤. «مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ» (٣).

فالآيه تسند إنبات السنابل السبع إلى الحبّه.

ثمّ إنّ هناك أفعالاً أسندها القرآن إلى الإنسان لا تقوم إلّا به، و لا يصحّ إسنادها إلى الله سبحانه بحدودها و بلا واسطه كأكله و شربه و مشيه و قعوده

ص: ٥٩

١-١ . الروم: ٤٨.

٢-٢ . الحج: ٥.

٣-٣ . البقره: ٢٦١.

و نكاحه و نموّه و فهمه و شعوره و سروره و صلاته و صيامه، فهذه أفعال قائمه بالإنسان مستنده إليه، فهو الذى 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 النواهي الإلهيه، و تدلّ على مجازاته على تلك الأوامر و النواهي، 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 أنّ المراد من السببيه الإمكانيه (اعم من الطبيعيه و غيرها) ليست فى عرض السببيه الإلهيه، بل المقصود أنّ هناك نظاماً ثابتاً فى عالم الكون تجرى عليه الآثار الطبيعيه و الأفعال البشريه، فلكلّ شىء أثر تكوينى خاصّ، كما أنّ لكلّ أثر و فعل مبدأً فاعلياً خاصاً، فليس كلّ فاعل مبدأً لكل فعل، كما ليس كلّ فعل و أثر صادراً من كل مبدأ فاعلي، كل ذلك ياذن منه سبحانه، فهو الذى أعطى السببيه للنار كما أعطى لها الوجود، فهى تؤثّر ياذن و تقدير منه سبحانه، هذا هو قانون العليّه العامّ الجارى فى النظام الكونى الذى 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؛

الطائفة الدالّة على حصر الخالقيه بالله تعالى، و الطائفة الدالّة على صحّ قانون العليّه و المعلوليه و استناد الآثار إلى مبادئها القريبه، و الشاهد على صحّ هذا الجمع، لفيق من الآيات و هي التي تسند الآثار إلى أسباب كونه خاصه و في عين الوقت تسندها إلى الله سبحانه، و كذلك تسند بعض الأفعال إلى الإنسان أو غيره من ذوى العلم و الشعور، و في الوقت نفسه تسند نفس تلك الأفعال إلى مشيئته سبحانه، و إليك فيما يلي نماذج من هذه الطائفة:

١. انّ القرآن الكريم أسند حركة السحاب إلى الرياح و قال: «اللَّهُ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ فَتَنفِثُ سَحَابًا» (١).

كما أسندها إلى الله تعالى و قال: «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُزْجِي سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُ ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكَامًا» (٢).

٢. القرآن يسند الإنبات تاره إلى الحبه و يقول:

«أَنْبَتْنَا سَبْعَ سَنَابِلَ» (٣) و أخرى إلى الله تعالى و يقول: «وَ أَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ» (٤).

٣. انه تعالى نسب توفى الموتى إلى الملائكه تاره و إلى نفسه أخرى فقال: «حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا» (٥) و قال: «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا» (٦).

ص: ٦١

١-١ . الروم: ٤٨.

٢-٢ . النور: ٤٣.

٣-٣ . البقره: ٢٦١.

٤-٤ . النمل: ٦٠.

٥-٥ . الأنعام: ٦١.

٦-٦ . الزمر: ٤٢.

٤. إن الذكر الحكيم يصفه سبحانه بأنه الكاتب لأعمال عباده و يقول: «وَاللَّهُ يَكْتُبُ مَا يُبَيِّنُونَ» (١).

و لكن فى الوقت نفسه ينسب الكتابه إلى رسله و يقول: «بَلَىٰ وَرُسُلْنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ» (٢).

٥. لا شك إن التدبير كالخلقه منحصر فى الله تعالى، و القرآن يأخذ من المشركين الاعتراف بذلك و يقول: «وَمَنْ يُدْبِرِ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ» (٣) و -مع ذلك -يصرح بمدبريه غير الله سبحانه حيث يقول: «فَالْمُدْبِرَاتِ أُمَّرًا» (٤).

٦. إن القرآن يشير إلى كلتا النسبتين (أى نسبه الفعل إلى الله سبحانه و إلى الإنسان) فى جملة و يقول: «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ» (٥).

فهو يصف النبى الأ-عظم صلى الله عليه و آله بالرمى و ينسبه إليه حقيقه و يقول: «إِذْ رَمَيْتَ»، و مع ذلك يسلبه عنه و يرى أنه سبحانه الرامى الحقيقى.

هذه المجموعه من الآيات ترشدك إلى النظرية الحقه فى تفسير التوحيد فى الخالقيه و هو -كما تقدم - أن الخالقيه على وجه الاستقلال منحصره فيه سبحانه، و غيره من الأسباب الكونيه و الفواعل الشاعره إنما

ص: ٦٢

١-١ . النساء: ٨١.

٢-٢ . الزخرف: ٨٠.

٣-٣ . يونس: ٣١.

٤-٤ . النازعات: ٥.

٥-٥ . الأنفال: ١٧.

تكون مؤثرات و فواعل يأذنه تعالى و مشيئته، و ليست سببيتها و فاعليتها في عرض فاعليته تعالى، بل في طولها.

## الإجابة عن شبهات

قد عرفت أنّ خالقته تعالى عامّه لجميع الأشياء و الحوادث، و كلّ ما في صفحه الوجود يستند إليه سبحانه، و عندئذ تطرح إشكالات أو شبهات يجب على المتكلم الإجابة عنها، و هي:

أ. شبهه الثنويّ في خلق الشرور؛

ب. شبهه استناد القبائح إلى الله تعالى؛

ج. شبهه الجبر في الأفعال الإرادية.

أ. الثنويّ و شبهه الشرور

نسب إلى الثنويّ القول بتعدّد الخالق، و استدلّوا عليه بما يشاهد في 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 قياسي

إذا كانت هناك ظاهره ليست لها صلّه وثيقه بحياء الإنسان، أو لا تؤدّي

ص: ٦٣



صلتها بها إلى اختلال في حياته فلا تتصف بالشرّ والبلاء، إنما تتّصف بصفه الشرّيه إذا أوجبت نحو اختلال في 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 يأتي حديث الشرّ إذا كانت هناك مقايسه إلى موجود آخر، إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ ما يستند إلى الجاعل أوّلاً 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 أما الوجود الإضافى المتترع من مقايسه إحدى الظاهرتين مع الأخرى فليس أمراً واقعياً محتاجاً إلى مبدأ يحقّقها. (1)

٢. 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، فالذى

ص: ٦٤

---

١- ١). و إلى ما ذكرنا أشار الحكيم السبزواري بقوله: «كلّ وجود و لو كان إمكانياً خير بذاته و خير بمقايسته إلى غيره، و هذه المقايسه قسمان: أحدهما مقايسته إلى علته، فإنّ كلّ معلول ملائم لعلته المقتضيه إيّاه، و ثانيهما مقايسته إلى ما فى عرضه ممّا ينتفع به، و فى هذه المقايسه الثانيه يقتحم شرّاً ما فى بعض الأشياء الكائنه الفاسده فى أوقات قليله». شرح المنظومه: المقصد ٣، الفريده ١، غرر فى دفع شبهه الثويه.

يسمى بالشر عند وقوع القتل ليس إلا انقطاع حياه البدن الناشئ عن قطع علاقه النفس عن البدن، و ما يسمى بالشر عند وقوع المرض ليس إلا الاختلال الواقع فى أجهزه البدن و زوال ما كان موجودا له عند الصحه من التعادل الطبيعى فى الأعضاء و الأجهزه البدنيه.

و كذلك سائر الحوادث التى تتصف بالبلية و الشرية.

و من المعلوم أن الذى يحتاج إلى الفاعل المفيض هو الوجود، و أما العدم فليس له حظ من الواقعيه حتى يحتاج إلى المبدأ الجاعل. و إلى هذا أشار الحكيم السبزوارى فى منظومه حكمته: و الشرّ أعدام فكم قد ضلّ من يقول باليزدان ثم الأهرمن (1)

ب. التوحيد فى الخالقيه و قبائح الأفعال

ربّما يقال: الالتزام بعموميه خالقيته تعالى لكلّ شىء يستلزم إسناد قبائح الأفعال إليه تعالى، و هذا ينافى تنزّهه سبحانه من كلّ قبح و شين.

ص: ٦٥

١ - ١). و قال العلامة الطباطبائى: إنّ الشرور إنّما تتحقّق فى الأمور المادّيه و تستند إلى قصور الاستعدادات على اختلاف مراتبها، لا- إلى إفاضه مبدأ الوجود، فإنّ علّه العدم عدم، كما أنّ علّه الوجود وجود. فالذى تعلّقت به كلمه الإيجاد و الإراده الإلهيه و شمله القضاء بالذات فى الأمور التى يقارنها شىء من الشرّ انما هو القدر الذى تلبس به من الوجود حسب استعداده و مقدار قابليته، و أمّا العدم الذى يقارنه فليس إلا مستنداً إلى عدم قابليته و قصور استعداده، نعم ينسب إليه الجعل و الإفاضه بالعرض لمكان نوع من الاتحاد بينه و بين الوجود الذى يقارنه. الميزان: ١٣ / ١٨٧ - ١٨٨ بتصرف قليل.

و الجواب: أنّ للأفعال جهتين، جهة الثبوت و الوجود، و جهة استنادها إلى فواعلها بالمباشره، فعنوان الطّاعه و المعصيه ينتزع من الجهه الثانيه، و ما يستند إلى الله تعالى هي الجهه الاولى، و الأفعال بهذا اللحاظ متّصفه بالحسن و الجمال، أى الحسن التكويني.

و بعبارة أخرى: عنوان الحسن و القبح المنطبق على الأفعال الصادره عن فاعل شاعر مختار، هو الذى 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 الله 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: «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ» (١).

و قال: «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» (٢).

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

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

ص: ٦٦

١-١ . السجده: ٧.

٢-٢ . الزمر: ٦٢.

يستفاد من الكتاب العزيز أنّ التوحيد في الخالقيه كان موضع الوفاق عند الوثنيين قال سبحانه: «وَلَيْسَ سَأَلْتُهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ» (١) و مثله في سورة الزمر الآيه ٣٨.

و قال سبحانه: «وَلَيْسَ سَأَلْتُهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ» (٢).

و أمّا مسأله التوحيد في التدبير فلم تكن أمراً مسلماً عندهم، بل الشرك في التدبير كان شائعاً بين الوثنيين، كما أنّ عبده الكواكب و النجوم في عصر بطل التوحيد «إبراهيم» كانوا من المشركين في أمر التدبير، حيث كانوا يعتقدون بأنّ الأجرام العلويه هي المتصرّفه في النظام السفلى من العالم و أنّ أمر تدبير الكون، و منه الإنسان، فوّض إليها فهي أرباب لهذا العالم و مدبّرات له لا خالقات له، و لأجل ذلك نجد أنّ إبراهيم يردّ عليهم بإبطال ربوبيتها عن طريق الإشاره إلى أفولها و غروبها، يقول سبحانه حاكياً عنه:

ص: ٦٧

١-١ . لقمان: ٢٥.

٢-٢ . الزخرف: ٨٧.

«فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أَحِبُّ الْآفِلِينَ \* فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِعًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَيْسَ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ \* فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِعَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ» (١).

ترى أنه عليه السلام استعمل كلمة الرب في احتجاجه مع المشركين، و لم يستعمل كلمة الخالق، للفرق الواضح بين التوحيدين و عدم إنكارهم التوحيد في الأول و إصرارهم على الشرك في الثاني. (٢)

### حقيقه الربويه و التوحيد فيها

لفظه الرب في لغة العرب بمعنى المتصرف و المدبر و المتحمل أمر تربيته الشيء ، و حقيقه التدبير تنظيم الأشياء و تنسيقها بحيث يتحقق بذلك مطلوب كل منها و تحصل له غايته المطلوبه له، و على هذا فحقيقه تدبيره سبحانه ليست الأ خلق العالم و جعل الأسباب و العلل بحيث تأتي المعاليل و المسببات دبر الأسباب و عقيب العلل، فيؤثر بعض أجزاء الكون في البعض الآخر حتى يصل كل موجود إلى كماله المناسب و هدفه المطلوب، يقول سبحانه:

ص: ٦٨

١- ١). الأنعام: ٧٦ - ٧٨.

٢- ٢). و المشركون في عصر الرساله و ان كانوا معترفين بربوبيته تعالى بالنسبه إلى التدبير الكلى لنظام العالم، كما يستفاد من الآيه ٣١ من سوره يونس و نحوها، لكنهم كانوا معتقدين بربوبيه ما كانوا يعبدونه من الآلهه كما يدل عليه بعض الآيات القرآنيه، كآيه ٧٤ من سوره يس، و الآيه ٨١ من سوره مريم.

«رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» (١).

و التوحيد فى الربوبية هو الاعتقاد بأنّ تدبير العالم الإمكانى بيد الله سبحانه و أمّا الأسباب و العلل الكونيه فكلّها جنود له سبحانه يعملون بأمره و يفعلون بمشيئته و قد صرّح القرآن الكريم على أن هناك مدبّرات لأمر العالم بإذنه تعالى، قال سبحانه: «فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا» (٢).

و يقابله الشرك فى الربوبية و هو تصور أنّ هناك مخلوقات لله سبحانه لكن فوّض إليها أمر تدبير الكون و مصير الإنسان فى حياته تكويناً و تشريعاً.

و هاهنا نكته يجب التنبيه عليها و هى أنّ الوثنيّه لم تكن معتقده بربوبيه الأصنام الحجرية و الخشبيّه و نحوها بل كانوا يعتقدون بكونها اصناما للآلهه المدبّره لهذا الكون، و لمّا لم تكن هذه الآلهه المزعومه فى متناول أيديهم و كانت عباده الموجود البعيد عن متناول الحسّ صعبه التصور عمدوا إلى تجسيم تلك الآلهه و تصويرها فى أوثان و أصنام من الخشب و الحجر و صاروا يعبدونها عوضاً عن عباده أصحابها الحقيقيه و هى الآلهه المزعومه.

ص: ٦٩

١-١ . طه: ٥٠.

٢-٢ . النازعات: ٥.

١. تدبير الكون لا ينفك عن الخلق

إنَّ النكته الأساسيّه في خطأ المشركين تتمثل في أنّهم قاسوا تدبير عالم الكون بتدبير أمور عائله أو مؤسّسه و تصوّروا أنّهما من نوع واحد، مع أنّهما مختلفان في الغايه، فإنّ تدبير الكون في الحقيقه إدامه الخلق و الإيجاد.

توضيح ذلك: أنّ كلّ فرد من النظام الكوني بحكم كونه فقيراً ممكناً فاقد للوجود الذاتى، لكن فقره ليس منحصرافى بدء خلقته بل يستمرّ معه فى بقائه و على هذا، فتدبير الكون لا ينفك عن خلقه و إيجاده، فالتدبير خلق و إيجاد مستمرّ.

فتدبير الورده مثلاً ليس إلّا تكوّنها من المواد السّكريه فى الأرض ثمّ توليدها الأوكسجين فى الهواء إلى غير ذلك من عشرات الأعمال الفيزيائيه و الكيميائيه فى ذاتها و ليست كل منها إلّا شعبه من الخلق، و مثلها الجينين مذ تكوّنه فى رحم الأم، فلا يزال يخضع لعمليات التفاعل و النموّ حتى يخرج من بطنها، و ليست هذه التفاعلات إلّا شعبه من عمليّته الخلق و فرعاً منه.

٢. انسجام النظام و اتصال التدبير

إنّ مطالعه كلّ صفحه من الكتاب التكويني العظيم يقودنا إلى وجود نظام موحد و ارتباط وثيق بين أجزائه، و من المعلوم أنّ وحده النظام

و انسجامه و تلائمه لا تتحقق إلا إذا كان الكون بأجمعه تحت نظر حاكم و مدبّر واحد، و لو خضع الكون لإرادته مدبّرين لما كان من اتصال التدبير و انسجام اجزاء الكون أى اثر، لأنّ تعدّد المدبّر و المنظّم -بحكم اختلافهما فى الذات أو فى الصفات و المشخصات -يستلزم بالضرورة الاختلاف فى التدبير و الإرادة، و ذلك ينافى الانسجام و التلائم فى اجزاء الكون.

فوحده النظام و انسجامه كاشف عن وحده التدبير و المدبّر و إلى هذا يشير قوله سبحانه: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» (١).

و هذا الاستدلال بعينه موجود فى الأحاديث المرويه عن أئمة اهل البيت عليهم السلام يقول الامام الصادق عليه السلام: «دلّ صحّحه الأمر و التدبير و ائتلاف الأمر على أنّ المدبّر واحد». (٢)

و سأله هشام بن الحكم: ما الدليل على أنّ الله واحد؟

فقال عليه السلام: «اتصال التدبير و تمام الصنع، كما قال الله عزّ و جلّ «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا». (٣)

### مظاهر التوحيد فى الربويه

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

ص: ٧١

١-١ . الأنبياء: ٢٢.

٢-٢ . توحيد الصدوق: الباب ٣٦، الحديث ١.

٣-٣ . الأنبياء: ٢٢.



الاستقلال، سوى الله تعالى فهو رب العالمين لا رب سواه.

و ينبغي في ختام هذا البحث أن نشير إلى ثلاثه أقسام لها أهميته خاصه في حياه الإنسان الاجتماعيه و هي:

#### ١. التوحيد في الحاكميه

الحاكم هو الذى له تسلط على النفوس و الأموال، و التصرف في شئون المجتمع بالأمر و النهى، و العزل و النصب، و التحديد و التوسيع و نحو ذلك، و من المعلوم أن هذا يحتاج إلى ولايه له بالنسبه إلى المسلط عليه، و لو لا ذلك لعد التصرف عدوانياً، هذا من جانب.

و من جانب آخر الولاية على الغير متفرع على كون الوالى مالكا للموالتى عليه أو مدبر أمورهِ فى الحياه، و بما أن لا مالكيه لأحد على غيره إلا لله تعالى و لا مدبر سواه فإنه الخالق الموجد للجميع و المدبر للكون بأجمعه، فلا ولايه لأحد على أحد بالذات سوى الله تعالى، فحق الولاية منحصر لله تعالى.

قال سبحانه: «أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ» (١).

و قال سبحانه: «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَ هُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ» (٢).

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

ص: ٧٢

١- ١. الشورى: ٩.

٢- ٢. الأنعام: ٥٧.

أمر ضرورى كما أشار إليه الإمام على عليه السلام بقوله: «لا بدّ للناس من أمير يرّ أو فاجر». (١)

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 للإنسان، و على ذلك، فوجه الجمع بين حصر الحاكميه فى الله سبحانه و لزوم كون الحاكم و الأمير بشراً كالمحكوم عليه، هو لزوم كون من يمثّل مقام الإمره مأذوناً من جانبه سبحانه لإداره الأمور و التصرف 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 مشروعيه لها.

٢. التوحيد فى الطّاعه

لا- شكّ أنّ من شئون الحاكم و الولي، لزوم إطاعته على المحكوم و المولّى عليه، فإنّ الحكومه من غير لزوم إطاعه الحاكم تصبح لغواً، و قد تقدّم أنّ الحاكم بالذات ليس إلّا الله تعالى.

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

ص: ٧٣

(١-١). نهج البلاغه: الخطبه ٤٠.

تعالى، فيما أنه ليس له ولاية ولا حكمه على أحد إلا بإذنه تعالى و باستناد حكومته إلى حكومته سبحانه، فليس له حق الطاعة على أحد إلا كذلك.

قال تعالى: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ» (١).

و قال سبحانه: «مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ» (٢).

### ٣. التوحيد فى التشريع

إن الربوبية على قسمين: تكوينية و تشريعية و دلائل التوحيد فى الربوبية التكوينية تثبت التوحيد فى الربوبية التشريعية أيضاً، فإن التقنين و التشريع نوع من التدبير، يدبر به أمر الإنسان و المجتمع البشرى، كما أنه نوع من الحكومه و الولاية على الأموال و النفوس، فيما أن التدبير و الحكومه منحصرتان فى الله تعالى، فكذلك ليس لأحد حق التقنين و التشريع إلا له تعالى.

و أما الفقهاء و المجتهدون فليسوا بمشرعين، بل هم متخصصون فى معرفة تشريعه سبحانه، و وظيفتهم الكشف عن الأحكام بعد الرجوع إلى مصادرها و جعلها فى متناول الناس.

و أمّا ما تعرف فى القرون الأخيرة من إقامه مجالس النواب أو الشورى فى البلاد الإسلامية، فليست لها وظيفه سوى التخطيط لإعطاء

ص: ٧٤

١-١ . النساء: ٦٤.

٢-٢ . النساء: ٨٠.

البرنامج للمسؤولين فى الحكومات فى ضوء القوانين الإلهية لتنفيذها، و التخطيط غير التشريع كما هو واضح.

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

١. «وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ» (١).

٢. «وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ» (٢).

٣. «وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» (٣).

ص: ٧٥

---

١-١ . المائدة: ٤٤.

٢-٢ . المائدة: ٤٥.

٣-٣ . المائدة: ٤٧.



التوحيد في العباده هو الهدف و الغايه الأسنى من بعث الأنبياء و المرسلين، قال سبحانه:

«وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ» (١).

و ناهيك في أهميته ذلك أن الإسلام قرره شعاراً للمسلمين يؤكدون عليه في صلواتهم الواجبه و المندوبه بقولهم:

«إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» (٢).

كما أن مكافحه النبي صلى الله عليه و آله بل و سائر الانبياء للوثنيين تتركز على هذه النقطة غالباً كما هو ظاهر لمن راجع القرآن الكريم.

و لا تجد مسلماً ينكر هذا الأصل أو يشك فيه و إنما الكلام في حقيقه العباده و مصاديقها، فترى أن أتباع الوهابية يرمون غيرهم بالشرك في العباده

ص: ٧٧

١-١ . النحل: ٣٦.

٢-٢ . الفاتحه: ٥.

بالتبرك بآثار الأنبياء و التوسل بهم إلى الله سبحانه و نحو ذلك، فتميز العباده عن غيرها هي المشكله الوحيديه في هذا المجال، فيجب قبل كل شىء دراسه حقيقه العباده على ضوء العقل و الكتاب و السنه فنقول:

### ما هي حقيقه العباده؟

العباده في اللغه بمعنى الخضوع و التذلل و قيل إنها غايه الخضوع و التذلل. (١) و هذا المعنى ليس هو المقصود من العباده المختصه بالله تعالى.

توضيح ذلك: أن القرآن الكريم أمر الإنسان بالتذلل لوالديه فيقول:

«وَ اخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا» (٢).

فلو كان الخضوع و التذلل عباده لمن يتذلل له لكان أمره تعالى بذلك أمراً باتخاذ الشريك له تعالى في العباده!

كما أنه سبحانه أمر الملائكه بالسجود لآدم فيقول: «وَ إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ» (٣).

مع أن السجود نهايه التذلل و الخضوع للمسجود له، فهل ترى أن الله سبحانه يأمر الملائكه بالشرك في العباده؟!

ص: ٧٨

١- ١ . المفردات في غريب القرآن: ٣١٩؛ تفسير الكشاف: ١ / ١٣.

٢- ٢ . الإسراء: ٢٤.

٣- ٣ . البقره: ٣٤.

إِنَّ إِخْوَهُ يُوسُفَ وَوَالِدِيهِ سَجَدُوا جَمِيعًا لِيُوسُفَ بَعْدَ اسْتِوَائِهِ عَلَى عَرْشِ الْمَلِكِ وَالسُّلْطَنَةِ، كَمَا يَقُولُ سُبْحَانَهُ:

«وَوَحَرُّوا لَهُ سُجَّدًا» (١).

إذن ليس معنى العبادة التي تختص بالله سبحانه ولا تجوز لغيره تعالى هو الخضوع والتذلل، أو نهايه الخضوع، فما هي حقيقه العباده؟

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

«ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ» (٢).

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

و الحاصل: أنّ أيّ خضوع ينبع من الاعتقاد بأنّ المخضوع له إله العالم أو ربّه أو فوّض إليه تدبير العالم كله أو بعضه، يكون الخضوع بأدنى مراتبه عباده و يكون صاحبه مشركاً في العباده إذا أتى به لغير الله، و يقابل ذلك

ص: ٧٩

١-١ . يوسف: ١٠٠.

٢-٢ . الانعام: ١٠٢.



الخضوع غير النابع من هذا الاعتقاد، فخضوع أحد أمام موجود و تكريمه - مبالغاً في ذلك - من دون أن ينبع من الاعتقاد بألوهيته، لا- يكون شركاً و لا- عباده لهذا الموجود، و إن كان من الممكن أن يكون حراماً، مثل سجود العاشق للمعشوقه، أو المرأه لزوجهها، فإنه و إن كان حراماً في الشريعة الإسلاميه لكنه ليس عباده بل حرام لوجه آخر، و لعلّ الوجه في حرمة هو أنّ السجود حيث أنه وسيله عامه للعباده عند جميع الأقوام و الملل، صار بحيث لا يراد منه إلاّ العباده، لذلك لم يسمح الإسلام بأن يستفاد منها حتّى في الموارد التي لا تكون عباده، و التحريم إنّما هو من خصائص الشريعة الإسلاميه، إذ لم يكن حراماً قبله، و إلاّ لما سجد يعقوب و أبناؤه ليوسف عليه السلام و يقول عزّ و جلّ: «وَرَفَعَ أَبْوَيْه عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا» (١).

قال الجصاص: قد كان السجود جائزاً في شريعة آدم عليه السلام للمخلوقين، و يشبه أن يكون قد كان باقياً إلى زمان يوسف عليه السلام ... إلاّ أنّ السجود لغير الله على وجه التكرمه و التحيّه منسوخ بما روت عائشه و جابر و أنس أنّ النبي صلى الله عليه و آله قال: «ما ينبغي لبشر أن يسجد لبشر، و لو صلح لبشر أن يسجد لبشر لأمرت المرأه أن تسجد لزوجهها من عظم حقّه عليها». (٢)

و إلى ما ذكرناه في حقيقه العباده المختصه بالله تعالى و أنّها ليست إلاّ خضوعاً خاصاً نابعاً عن الاعتقاد بألوهيه المخضوع له و أنّ له شأن الربوبيه و الخالقيه أشار الشيخ محمد عبده بقوله:

ص: ٨٠

١-١ . يوسف: ١٠٠.

٢-٢ . أحكام القرآن: ١ / ٣٢.

تدلّ الأساليب الصحيحة و الاستعمال العربي الصراح على أنّ العباده ضرب من الخضوع بالغ حد النهايه ناشٍ عن استشعار القلب عظمه للمعبود لا- يعرف منشأها، و اعتقاده بسلطه لا يدرك كنهها و ماهيتها. و قصارى ما تعرفه منها أنها محيطه به و لكنّها فوق إدراكه. فمن ينتهى إلى أقصى الدّل لملك من الملوك لا يقال إنّه عبده، و إن قبل موطن أقدامه، ما دام سبب الدّلّ و الخضوع معروفاً و هو الخوف من ظلمه المعهود، أو الرجاء بكرمه المحدود. (١)

## نتائج البحث

و على ما ذكرنا لا يكون تقبيل يد النبى أو الإمام أو المعلم أو الوالدين، أو تقبيل القرآن أو الكتب الدينيه، أو أضرحة الأولياء، و ما يتعلّق بهم من آثار، إلّا تعظيماً و تكريماً، لا عباده، و بذلك يتّضح أنّ كثيراً من الموضوعات التى تعرّفها فرقه الوهابيه عباده لغير الله و شركاً به، ليس صحيحاً على إطلاقه، و إنّما هو شرك و عباده إذا كان المخضوع له معنوناً بالألوهيه و أنّه فوّض إليه الخلق و التدبير و الإحياء و الإماتة و الرزق و غير ذلك من شئون الإلهيه المطلقه، أو الاعتقاد بأنّ فى أيديهم مصير العباد فى حياتهم الدنيويه و الأخرويه. و أمّا إذا كان بداعى تكريم أولياء الله تعالى كان مستحسناً عقلاً و شرعاً، لأنّه وسيله لإبراز المحبّه و المودّه للصالحين من عباد الله تعالى و فيه رضاه سبحانه بالضروره.

ص: ٨١

---

١- (١). تفسير المنار: ١ / ٥٦- ٥٧؛ و انظر ايضاً تفسير المراغى: ١ / ٣٢.



## الباب الثالث في صفاته تعالى

### اشاره

و فيه عشره فصول:

١. تقسيمات الصفات عند المتكلمين؛
٢. طرق معرفه صفاته تعالى؛
٣. علمه تعالى؛
٤. قدرته سبحانه؛
٥. حياته تعالى؛
٦. ارادته سبحانه؛
٧. كلامه تعالى؛
٨. الصفات الخبريه؛
٩. الصفات السلبيه؛
١٠. نفى الرؤيه البصريه.

ص: ٨٣



قد ذكروا لصفاته تعالى تقسيمات و هي:

#### ١. الصفات الجماليه و الجلاله

إذا كانت الصفه مثبتة لجمال و مشيره إلى واقعه في ذاته تعالى سميت «ثبوتيه» أو «جماليه» و إذا كانت الصفه هادفه إلى نفى نقص و حاجه عنه سبحانه سميت «سلبيه» أو جلاله.

فالعلم و القدره و الحياه من الصفات الثبوتيه المشيره إلى وجود كمال و واقعه في الذات الإلهيه و لكن نفى الجسمانيه و التحيز و الحركه و التغير من الصفات السلبيه الهادفه إلى سلب ما هو نقص عن ساحتها سبحانه.

قال صدر المتألهين: «إنّ هذين الاصطلاحين (الجماليه) و (الجلاليه) قريان مّا ورد في الكتاب العزيز، قال سبحانه:

«بِأَرْكَ اسْمِ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَ الْإِكْرَامِ» (١).

ص: ٨٥

فصفه الجلال ما جلّ ذاته عن مشابهه الغير، و صفه الإكرام ما تكرّمت ذاته بها و تجمّلت، فيوصف بالكمال و ينزّه بالجلال». (١).

## ٢. 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 ذلك كالخلق و الرزق و نظائرهما من الصفات الفعلية الزائده على الذات بحكم انتزاعها من مقام الفعل.

## ٣. الحقيقته و الإضافيه

إنّ للصفات تقسيماً آخر و هو تقسيماً إلى الحقيقته و الاضافيه و المراد من الاولى ما تتّصف به الذات حقيقه، و هى إمّا حقيقه ذات إضافه كالعلم و القدره، إمّا حقيقه محضه كالحياه. و الإضافيه هى الصفات الانتزاعيه كالعالميه و القادريه و الخالقيه و الرازقيه و العليه.

ص: ٨٤

قسّم بعض المتكلمين صفاته سبحانه إلى ذاتيه و خبريه. و المراد من الأولى أوصافه المعروفه من العلم و القدره و الحياه، و المراد من الثانيه ما ورد توصيفه تعالى بها فى الخبر الإلهي من الكتاب و السنّه و لو لا ذلك لما وصف الله تعالى بها بمقتضى حكم العقل و ذلك ككونه سبحانه مستويّاً على العرش و كونه ذا وجه، و يدين، و أعين، إلى غير ذلك من الألفاظ الوارده فى القرآن أو الحديث التي لو أجريت على الله سبحانه بمعانيها المتبادره عند العرف لزم التجسيم و التشبيه.





### اشاره

الطرق الصحيحه إلى معرفه صفات الله تعالى ثلاثه:

### الأول: الطريق العقلي

للطريق العقلي إلى التعرّف على صفاته تعالى وجهان:

الوجه الأول: الطريق العقلي الصرف و يكفي لذلك إثبات أنه تعالى واجب الوجود بالذات، فيستدلّ بطريق اللّم جميع صفاته الجماليه و الجلاليه.

و قد سلك المتكلم الإسلامي الشهير نصير الدين الطوسي هذا السبيل للبرهنه على جملة من الصفات الجلاليه و الجماليه حيث قال:

وجوب الوجود يدلُّ على سرمديته، و نفى الزائد، و الشريك، و المثل، و التركيب بمعانيه، و الضدّ، و التحيز، و الحلول، و الاتّحاد، و الجبهه، و حلول الحوادث فيه، و الحاجه، و الألم مطلقاً، و اللّذه المزاجيه، و المعاني، و الاحوال، و الصفات الزائده و الرؤيه و على ثبوت الجود، و الملك، و التمام، و الحقيته،

و الخيره، و الحكمه، و التجبر، و القهر، و القيوميه. (١)

و الوجه الثانى: مطالعه الكون المحيط بنا، و ما فيه من بديع النظام، فيكشف بطريق الإِن عن علم واسع و قدره مطلقه عارفه بجميع الخصوصيات الكامنه فيه، و كل القوانين التى تسود الكائنات، فمن خلال هذا الطريق، أى مطالعه الكون، يمكن للإنسان أن يهتدى إلى قسم كبير من الصفات الجماليه لمبدع الكون و خالقه و قد أمر الكتاب العزيز بسلوك هذا الطريق، يقول سبحانه:

«قُلْ انظُرُوا مَا ذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ» (٢).

و قال سبحانه:

«إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَ النَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُولَى الْأَلْبَابِ» (٣).

و قال سبحانه:

«إِنَّ فِي اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَ النَّهَارِ وَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَّقُونَ»

(٤)

ص: ٩٠

١-١ . كشف المراد: المقصد الثالث، الفصل الثانى، المسأله، ٧ - ٢١.

٢-٢ . يونس: ١٠١.

٣-٣ . آل عمران: ١٩٠.

٤-٤ . يونس: ٦.

## الثاني: طريق الوحي الإلهي

الطريق الثاني لمعرفة صفات الله تعالى الوحي الإلهي إلى أنبياء الله تعالى و ما روى عن الهداه الإلهيين المعصومين عليهم السلام و ذلك بعد ما ثبت وجوده سبحانه و قسم من صفاته، و وقفنا على أن الأنبياء مبعوثون من جانب الله و صادقون في أقوالهم و كلماتهم.

و باختصار، بفضل الوحي - الذي لا خطأ فيه و لا زلل - نقف على ما في المبدأ الأعلى من نعوت و شئون، فمن ذلك قوله سبحانه:

«هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقَدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّمُنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ \* هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (١).

إلى غير ذلك من الآيات القرآنية و الأحاديث المروية عن النبي صلى الله عليه و آله و عترته المعصومين عليهم السلام بطرق معتبره.

## الثالث: طريق الكشف و الشهود

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

ص: ٩١

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

قال سبحانه: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا» (١).

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

وقال سبحانه: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ آمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ وَ يَجْعَلْ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ وَ يَغْفِرْ لَكُمْ وَ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (٢).

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

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

إلى غير ذلك 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 الذى اشار إليه سبحانه يقول: «أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَ جَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشَى بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا». (الأنعام: ١٢٢). و أمّا فى الآخره فهو ما اشار إليه سبحانه بقوله: «يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ يَسْعَى نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَ بَايِمَانِهِمْ». (الحديد: ١٢).

٤-٤ . العنكبوت: ٦٩.

و حقائق فى ضوء المجاهده و التقوى، إلى أن يقدر على رؤيه الجحيم فى هذه الدنيا الماديه.

قال سبحانه: «كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ \* لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ» (١).

نعم ليس كل من رمى، أصاب الغرض، و ليست الحقائق رَمِيَهُ لِلنَّبَالِ، و إنما يصل إليها الأمثل فالأمثل، فلا يحظى بما ذكرناه من المكاشفات الغيبية و الفتوحات الباطنيه إلا النزر القليل ممن خلص روحه و صفًا قلبه.

ص: ٩٣

---

١-١). التكاثر: ٥-٦.



### إشاره

لا خلاف بين الإلهيين في أنّ العلم من صفاته تعالى و أنّ العالم و العليم من أسمائه سبحانه، لكنّهم اختلفوا في كيفية علمه تعالى بذاته و بغيره على أقوال. و قبل البحث عن مراتب علمه تعالى و كيفيةه يجب أن نبحت عن حقيقة العلم فنقول:

### ما هو العلم؟

### إشاره

عرّف العلم بأنّه صورته حاصله من الشئ في الذهن، و هذا التعريف لا يشمل إلّا العلم الحسولي، مع أنّ هناك قسماً آخر للعلم و هو العلم الحسوري، و الفرق بين القسمين أنّ في العلم الحسولي ما هو حاضر عند العالم و حاصل له هي الصورته المنتزعه من الشئ و هذه الصورته الذهنيه و سيله و حيده لدرك الخارج و إحساسه و لأجل ذلك أصبح الشئ الخارجى معلوماً بالعرض و الصورته الذهنيه معلومه بالذات، و أمّا العلم الحسوري فهو عبارته عن حضور المدرك من دون توسط أى شئ و ذلك كعلم الإنسان بنفسه.



على ضوء ما ذكرناه من تقسيم العلم إلى الحصولى والحضورى يصح أن يقال:

«إنَّ العلم على وجه الإطلاق عبارته عن حضور المعلوم لدى العالم».

و هذا التعريف يشمل العلم بكلا قسميه، غير إنَّ 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 الإلهيين أجمعوا على أنّ العلم من صفات الله 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:

### ١. علمه سبحانه بذاته

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

الأوّل: مفيض الكمال ليس فاقدًا له

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

غير إننا نرّمز إلى هذا العلم بـ«حضور ذاته لدى ذاته و علمه بها من دون وساطه شيء في الّبين».

الثاني: التجرد عن الماده ملاك الحضور

ملاك الحضور و الشهود العلمى ليس إلّا تجرد الوجود عن الماده، فإنّ الوجود المادى بما أنّه موجود كمى ذو أبعاد و أجزاء ليس لها وجود جمعى، و يغيب بعض أجزاءه عن البعض الآخر، مضافاً إلى أنّه فى تحوّل و تغير دائمى، فلا يصحّ للموجود المادى من حيث أنّه مادى أن يعلم بذاته، لعدم تحقّق ملاك العلم الذى هو حضور شيء لدى آخر.

فإذا كان الوجود منزهاً من الماده و الجزئيه و التبعض، كانت ذاته حاضره لديها حضوراً كاملاً و بذلك نشاهد حضور ذاتنا عند ذاتنا، فلو فرضنا موجوداً على مستو عالٍ من التجرد و البساطه عارياً عن كلّ عوامل الغيبه التى هى من خصائص الكائن المادى، كانت ذاته حاضره لديه، و هذا معنى علمه سبحانه بذاته أى حضور ذاته لدى ذاته بأنّه وجه لتنزّهه عن الماديه و التركب و التفريق كما تقدّم برهان بساطته عند البحث عن التوحيد.

الإجابة عن إشكال

قد استشكل على علمه تعالى بذاته بأنّ لازم العلم بشيء المغايره و الاثنينيّه بين العالم و المعلوم، فعلمه تعالى بذاته يستلزم مغايره و اثنينيّه فى ذاته سبحانه و هو محال.

ص: ٩٧

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 بتوحيد العالم و المعلوم، بل الملاك كّله هو الحضور، و هذا حاصل فى الموجود المجرد كما تقدّم.

## ٢. 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 بالسبب علم بالمسبّب

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

١. إنّ المنجم العارف بالقوانين الفلكيه و المحاسبات الكوتيه 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.

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

إذا عرفت كيفية حصول العلم بالمعلول قبل إيجاده من العلم بالعلّه نقول: إنّ العالم بأجمعه معلول لوجوده سبحانه، و ذاته تعالى علّه له، و قد تقدّم أنّ ذاته سبحانه عالم بذاته.

و بعبارة أخرى: العلم بالذات علم بالحيثية التي صدر منها الكون بأجمعه، و العلم بتلك الحيثية يلازم العلم بالمعلول.

قال صدر المتألهين:

إنّ ذاته -سبحانه -لما كانت علّه للأشياء - بحسب وجودها -و العلم بالعلّه يستلزم العلم بمعلولها... فتعقلها من هذه الجهة لا بدّ أن يكون على ترتيب صدورها واحداً بعد واحد (١).

الثاني: إتقان الصنع يدلّ على علم الصانع

إنّ المصنوع من جهة الترتيب المذى فى أجزاءه و من جهة موافقه جميع الأجزاء للغرض المقصود من ذلك المصنوع، يدلّ على أنّه لم يحدث عن فاعل غير عالم بتلك الخصوصيات. فالعالم بما أنّه مخلوق لله سبحانه يدلّ ما فيه من بديع الخلق و دقيق التركيب على أنّ خالقه عالم بما خلق، عليم بما صنع، فالخصوصيات المكنونه فى المخلوق ترشدنا إلى صفات صانعه و قد أشار القرآن الكريم إلى هذا الدليل بقوله: «أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» (٢).

ص: ٩٩

١-١ . الأسفار: ٦ / ٢٧٥.

٢-٢ . الملك: ١٤.

وقال الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام: «سبحان من خلق الخلق بقدرته، أتقن ما خلق بحكمته، و وضع كل شيء منه موضعه بعلمه». (١)

### ٣. علمه سبحانه بالأشياء بعد إيجادها

إنَّ كلَّ ممكن، معلول في تحقُّقه لله سبحانه، و ليس للمعلوليه معنى سوى تعلُّق وجود المعلول بعَلته و قيامه بها قياماً كقيام المعنى الحرفي بالمعنى الاسمي، فكما أنَّ المعنى الحرفي بكلِّ شئونه قائم بالمعنى الاسمي فهكذا المعلول قائم بعَلته المفيضه لوجوده، و ما هذا شأنه لا يكون خارجاً عن وجود علته، إذ الخروج عن حيطته يلازم الاستقلال و هو لا يجتمع مع كونه ممكناً.

فلازم الوقوع في حيطته، و عدم الخروج عنها، كون الأشياء كلها حاضره لدى ذاته و الحضور هو العلم، لما عرفت من أنَّ العلم عبارة عن حضور المعلوم لدى العالم.

و يترتب على ذلك أنَّ العالم كما هو فعله، فكذلك علمه سبحانه، و على سبيل التقريب لاحظ الصور الذهنيه التي تخلقها النفس في وعاء الذهن، فهي فعل النفس و في نفس الوقت علمها، و لا تحتاج النفس في العلم بتلك الصور إلى صور ثانيه، و كما أنَّ النفس محيطه بتلك الصور و هي قائمه بفاعلها و خالقها، فهكذا العالم دقيقه و جليله مخلوق لله سبحانه قائم به و هو

ص: ١٠٠

محيط به، فعلم الله و فعله مفهومان مختلفان، و لكنهما متصادقان فى الخارج.

و قد اتضح بما تعرّفت أنّ علمه بأفعاله بعد إيجادها حضورى، كما أنّ علمه سبحانه بذاته و بأفعاله قبل إيجادها حضورى، فإنّ المناط فى كون العلم حضورياً هو حصول نفس المعلوم و حضوره لدى العالم لا حضور صورته و ماهيته، و هذا المناط متحقّق فى علمه تعالى بذاته و بأفعاله مطلقاً.

### علمه تعالى بالجزئيات

و الإمعان فيما ذكرنا حول الموجودات الإمكانية يوضح لزوم علمه سبحانه بالجزئيات وضوحاً كاملاً، و ذلك لما تقدّم أنّ نفس وجود كلّ شىء عين معلوميته لله تعالى و لا فرق فى مناط هذا الحكم بين المجرّد و المادى، و الكلّى و الجزئى، فكما أنّ الموجود الثابت معلوم له تعالى بثباته، كذلك الموجود المتغيّر معلوم لله سبحانه بتغيّره و تبدّله فالإفاضه التدريجيه، و الحضور بوصف التدرّج لديه سبحانه يلازم علمه تبارك و تعالى بالجزئيات الخارجيه.

### شبهات المنكرين

قد عرفت برهان علمه سبحانه بالجزئيات، و بقى الكلام فى تحليل الشبهات التى أُثيرت فى هذا المجال، و إليك بيانها:

ص: ١٠١

١. العلم بالجزئيات يلازم التغيّر في علمه تعالى

قالوا لو علم سبحانه ما يجرى في الكون من الجزئيات لزم تغيّر علمه بتغيّر المعلوم وإلا لانتفت المطابقه، و على هذا فهو سبحانه إنّما يعلم الجزئيات من حيث هي ماهيات معقوله لا بما هي 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 في المعلوم ملازماً لتغيّر الصور القائمه به سبحانه و يلزم على ذلك كون ذاته محلاً للتغيّر و التبدّل.

و قد عرفت أنّ علمه تعالى بالموجودات حضوري بمعنى أنّ الأشياء بهويّاتها الخارجيه و حقائقها العينيه حاضره لديه سبحانه، فلا مانع من القول بطرء التغيّر على علمه سبحانه إثر طرء 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.

٢. 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 قيوميّه، و لم تكن الأشياء قائمه به حاضره لديه، كالإنسان في علمه الحصولي بالجزئيات الخارجيه، فإنّ علمه بها لَمّا كان عن طريق انتزاع الصور بوسيله الأدوات الحسيّه كان إدراك الجزئيات متوقّفاً على تلك الأدوات، و أمّا الواجب عزّ اسمه فلَمّا كان علمه عن طريق إحاطته بالأشياء و قيامها به قياماً حقيقياً فلا يتوقّف علمه بها على الأدوات و أعمالها.

## تكملة

قد ورد في الشريعة 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 صفتين 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 في الوقت نفسه علمه تعالى.

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

و من الغايات التي يرشد إليها الذكر الحكيم في مقام التوصيف

ص: ١٠٣

---

١-١). أنّه سبحانه وصف نفسه بالبصير ٤٢ مرّه، و بالسميع ٤١ مرّه في الكتاب العزيز.



بالسمع و البصير هو إيقاف الإنسان على أنّ ربّه سميع يسمع ما يتلفظه 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 المدرك -بصيغه الفاعل -من أسمائه، تبعاً لقوله سبحانه:

﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (١).

و لا شكّ أنّه سبحانه -بحكم الآيه الشريفه -مدرك، لكن الكلام في أنّ الإدراك هل هو وصف وراء العلم بالكلّيات 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 و قوفاً تاماً. قال سبحانه:

﴿أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾

(٢)

ص: ١٠٤

١-١ . الأنعام: ١٠٣.

٢-٢ . فصلت: ٥٣.

### إشاره

اتفق الإلهيون على أنّ القدره من صفاته الذاتيه الكماليه كالعلم، و لأجل ذلك يعدّ القادر و القدير من أسمائه سبحانه، لكنهم اختلفوا فى حقيقه قدرته تعالى. فيجب تعريف القدره أولاً و بيان المعنى المناسب لساحته تعالى من القدره ثانياً.

### تعريف القدره

إنّ هناك تعريفين للقدره مشهورين: (١)

الأول: أنّها عباره عن صحّه الفعل و الترك، و المراد من الصحّه: الإمكان، فالقادر هو الذى يصحّ أن يفعل و أن يترك.

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

و قد أورد على التعريف الأول بأنّ الإمكان المأخوذ فى التعريف، إمّا إمكان ماهوى يقع وصفاً للماهيه، أو إمكان استعدادى يقع وصفاً للمادّه؛

ص: ١٠٥

و على كلا التقديرين لا يصحّ أخذه في تعريف قدرته سبحانه، لأنّ الله تعالى منزّه عن الماهيه و المادّه.

و المراد من المشيّه في التعريف الثانی هو الاختيار الذاتى له سبحانه، فهو تعالى يفعل باختياره الذاتى و يترك كذلك، أى ليس فعله و تركه لازماً عليه، لعدم وجود قدره غالبه تضطرّه على الفعل أو الترك.

### برهان قدرته تعالى

إذا كان الفعل متّسماً بالإحكام و الإتقان، و الجمال و البهاء يدلّ ذلك على علم الفاعل بتلك الجهات و قدرته على إيجاد مثل ذلك الصنع.

و لأجل ذلك نرى أنّه سبحانه عند ما يصف روائع أفعاله و بدائع صنعته فى آيات الذكر الحكيم، يختمها بذكر علمه تعالى و قدرته، يقول سبحانه:

«اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَ مِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَ أَنَّ اللَّهَ قَدَّ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا» (١).

فالإحكام و الإتقان فى الفعل آيتا العلم و علامتا القدره، و إنّنا نرى فى كلمات الإمام على عليه السلام أنّه يستند فى البرهنه على قدرته تعالى بروعه فعله و جمال صنعته سبحانه. قال عليه السلام: «و أرانا من ملكوت قدرته و عجائب ما نطقت به آثار حكمته».

(٢)

ص: ١٠٦

١-١. الطلاق: ١٢.

٢-٢. نهج البلاغه: الخطبه ٩١.

و قال أيضاً: «و اقام من شواهد البيّنات على لطيف صنعته و عظيم قدرته». (١)

و قال أيضاً: «فأقام من الأشياء أودها، و نهج حدودها، و لائم بقدرته بين متضادّها». (٢)

### سعه قدرته تعالى

إنّ الفطره البشريه تقضى بأنّ الكمال المطلق الّذى ينجذب إليه الإنسان قادر على كلّ شيء ممكن، و لا يتبادر إلى الأذهان ابداً -لو لا تشكيك المشكّكين- أنّ لقدرته حدوداً، أو أنّه قادر على شيء دون شيء. قال الإمام الصادق عليه السلام: «الأشياء له سواء علماً و قدرةً و سلطاناً و ملكاً و إحاطةً». (٣)

و العقل الفلسفي يؤيد هذا القضاء الفطري، لأنّ وجوده سبحانه غير محدود و لا متناه، و ما هو غير متناه في الوجود، غير متناه في الكمال و الجمال، لأنّ منع الكمال هو الوجود، فعدم التناهي في جانب الوجود يلازم عدمه في جانب الكمال، و أيّ كمال أبهى من القدره، فهي غير متناهيه تبعاً لعدم تناهي وجوده و كماله و النصوص الدينيه أيضاً دالّه على سعه قدرته تعالى. قال سبحانه: «وَ كَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرًا» (٤).

ص: ١٠٧

- ١-١ . نهج البلاغه: الخطبه ١٦٥.
- ٢-٢ . نهج البلاغه: الخطبه ٩١.
- ٣-٣ . التوحيد، الباب ٩، الحديث ١٥.
- ٤-٤ . الأحزاب: ٢٧.

و قال تعالى: «وَ كَانَ اللَّهُ عَلِيمًا بِكُلِّ شَيْءٍ مُّقْتَدِرًا» (١).

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

دفع شبهات في المقام

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

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

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

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

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

ص: ١٠٨

١-١ . الكهف: ٤٥.

الظرف مساويا للمظروف لما يقتضيه قانون مساواة الظرف و المظروف، و أن يكون أصغر منه غير مساوٍ له -لما هو المفروض -و هذا محال، و إنما يبحث عن عموميه القدره و عدمها بعد فرض كون الشيء ممكناً في ذاته، و إلى هذا أشار الإمام على عليه السلام في الجواب عن نفس السؤال بقوله:

«إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَا يَنْسَبُ إِلَى الْعَجْزِ، وَ الَّذِي سَأَلْتَنِي لَا يَكُونُ».<sup>(١)</sup>

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 أُجيب بالسلب لزم أيضاً عدم عموم قدرته.

و الجواب عنه: أن الشيء المذكور بما أنه ممكن فهو قابل للفناء، و بما أنه مقيّد بعدم إمكان إفنائه فهو واجب غير ممكن، فتصبح القضية كون شيء واحد ممكناً و واجباً، قابلاً للفناء و غير قابل له، و هو محال، فالفرض المذكور مستلزم للمحال، و المستلزم للمحال محال، و هو خارج عن موضوع بحث عموميه القدره، كما تقدّم.

ص: ١٠٩

---

١-١). التوحيد: الباب ٩، الحديث ٩.



اتفق الإلهيون على أنّ الحياه من صفاته تعالى، و أنّ الحىّ من أسمائه الحسنى، و لكن إجراء هذا الاسم عليه سبحانه يتوقّف على فهم معنى الحياه و كيفية إجرائها على الله تعالى، فنقول:

### حقيقه الحياه

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

فملاك الحياه الطبيعيه هو الفعل و الدرّك، و هو محفوظ فى جميع المراتب لكن بتطوير و تكامل، أعنى: حذف النواقص و الشوائب الملازمه

ص: ١١١

---

(١-١). و هى: الجذب و الدفع، النمو و الرشد، التوالد و التكاثر، الحركه و ردّه الفعل.



للمرتبه النازله عن المرتبه العالیه، فالفعل المترقّب من الحياه العقلیه فی الإنسان لا یقاس بفعل الخلیا النباتیه و الحیوانیه، كما أنّ درك الإنسان للمسائل الکلیه أعلى و أكمل من حسّ النبات و شعور الحیوان و مع هذا البون الشاسع بین الحیاتین، تجد أنّا نصف الكلّ بالحیاه بمعنی واحد و لیس ذاك المعنی الواحد إلّا كون الموجود «درّاکاً» و «فعّالاً».

### معنی حیاته تعالی

فإذا صحّ إطلاق الحیاه بمعنی واحد على تلك الدرجات المتفاوته فلیصحّ على الموجودات الحیّه العلوّیه لكن بنحو متكامل، فالله سبحانه حیّ بالمعنی الّمدی تفیده تلك الكلمه، لكن حياه مناسبه لمقامه الأسنّی، بحذف النواقص و الأخذ بالزّیده و اللّب، فهو تعالی حیّ أى «فاعل» و «مدرک» و إن شئت قلت: «فعّال» و «درّاک» لا کفعّالیه الممكنات و درّاکیتها.

### دلایل حیاته تعالی

قد ثبت بالبرهان أنّه سبحانه عالم و قادر، و قد تقدّم البحث فیهِ، و قد بیّنا أنّ حقیقه الحیاه فی الدرجات العلوّیه، لا تخرج عن كون المتّصف بها درّاکاً و فعّالاً، و لا شكّ أنّ لله تعالی أتمّ مراتب الدرک و الفعل، لأنّ له أكمل مراتب العلم و القدره، ففعله النابع عن علمه و قدرته أكمل مراتب الفعل فهو حیّ بأعلى مراتب الحیاه.

أضف إلى ذلك أنّه سبحانه خلق موجودات حیّه، مدرکه فاعله، فمن المستحیل أن یكون معطى الكمال فاقداً له.

عُدَّ من صفاته الثبوتية الذاتية، الأزليه و الأبدية و السرمديّة و القدم و البقاء، و عليه فهو سبحانه قديم أزليّ، باق أبديّ، و موجود سرمدىّ.

قالوا: يطلق عليه الأوّلان لأجل أنّه المصاحب لمجموع الأزمنة المحقّقه أو المقدّره فى الماضى، كما اطلق عليه الآخران لأجل أنّه الموجود المستمرّ الوجود فى الأزمنة الآتية محقّقه كانت أو مقدّره، و يطلق عليه السرمديّة بمعنى الموجود المجمع لجميع الأزمنة السابقه و اللاحقه. هذا ما عليه المتكلّمون فى تفسير هذه الأسماء و الصفات.

يلاحظ عليه: أنّه يناسب شأن الموجود الزمانى الّذى يصاحب الأزمنة المحقّقه أو المقدّره، و الماضيه أو اللاحقه، و الله 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 أبديّاً باقياً، و بملاحظه ذينك الأمرين، أعنى: عدم مسبوقيه وجوده بالعدم و امتناع طروء العدم عليه، يتصف بالسرمديّة و يقال: إنّ سرمدىّ.



إنَّ الإرادة من صفاته سبحانه، و المرید من أسمائه، و لم يشكَّ في ذلك أحد من الإلهيين أبداً، و إنما اختلفوا في حقيقتها، و أنَّها هل تكون من صفات الذات أو من صفات الفعل؟

### حقيقه إرادته تعالى

إنَّ الإرادة في الإنسان بأيَّ معنى فسَّرت، ظاهره تظهر في لوح النفس تدريجيّه، و من المعلوم أنَّ الإرادة بهذا المعنى لا يمكن توصيفه سبحانه بها، لأنَّه يستلزم كونه موجوداً مادياً يطرأ عليه التغيّر و التبدّل من فقدان إلى الوجدان، و ما هذا شأنه لا يليق بساحه البارئ، و لأجل ذلك اختلفت كلمه الإلهيين في تفسير ارادته تعالى، فالمشهور عند الحكماء و المتكلمين (١) أنَّ اراده الله سبحانه هي علمه تعالى بأنَّ الفعل على نظام الخير و الأحسن أو علمه بأنَّ الفعل ذو مصلحة عائده إلى غيره تعالى و على هذا تكون الإرادة من الصفات الذاتيه.

ص: ١١٥

---

١ - ١). للوقوف على جميع اقوال الحكماء و المتكلمين في تفسير ارادته تعالى انظر «قواعد العقائد» للمحقق الطوسي بتعليقات للمؤلف: ٥٦ - ٥٧.

قال صدر المتألهين:

معنى كونه مريداً أنه سبحانه يعقل ذاته و يعقل نظام الخير الموجود فى الكل من ذاته و أنه كيف يكون. (١)

و قال ابو إسحاق النوبختى:

و هو يريد أى يعلم المصلحه فى فعل فيدعوه علمه إلى إيجاده. (٢)

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

فقال عليه السلام: «العلم ليس هو المشيئه، ألا ترى أنك تقول سأفعل كذا إن شاء الله، و لا تقول سأفعل كذا إن علم الله» (٣).

و الحق أن الإراده من الصفات الذاتيه و تجرى عليه سبحانه مجردة من شوائب النقص و سمات الإمكان، فالمراد من توصيفه بالإراداه كونه فاعلاً مختاراً فى مقابل كونه فاعلاً مضطراً، لا إثبات الإراده له بنعت كونها طارئه

ص: ١١٦

١-١ . الأسفار: ٦ / ٣١٦.

٢-٢ . أنوار الملكوت فى شرح الياقوت: ٦٧.

٣-٣ . الكافى: ١ / ١٠٩، باب الإراده، الحديث ٢.

زائله عند حدوث المراد، أو كون الفاعل خارجاً بها من القوّه إلى الفعل، لأنها لا تعدّ من صفات الكمال مقيدة بهذه الخصائص، بل كمالها في كون صاحبها مختاراً، مالكاً لفعله آخذاً بزمّام عمله، فإذا كان هذا كمال الإرادة فالله سبحانه واجد له على النحو الأكمل، إذ هو الفاعل المختار غير المقهور في سلطانه، وليس هذا بمعنى إرجاع الإرادة إلى وصف سلبي و هو كونه غير مقهور ولا مستكره، بل هي وصف وجودي هو نفس ذاته، والتعبير عنه بوصف سلبي لا يجعله أمراً سلبياً كتفسير العلم بعدم الجهل، و قدره بعدم العجز.

فلو صحّ تسميه هذا الاختيار الذاتي بالإرادة، فالإرادة من صفات ذاته تعالى و إلّا وجب القول بكونها من صفات الفعل. (١)

### الإرادة في روايات أهل البيت عليهم السلام

يظهر من الروايات المأثوره عن أئمه أهل البيت عليهم السلام أنّ مشيئته و إرادته من صفات فعله، كالرازقيه و الخالقيه، و إليك نبذاً من هذه الروايات:

ص: ١١٧

١-١). ما أفاده شيخنا الأستاذ -دام ظلّه- في تفسير إرادته تعالى يوافق نظريه العلامة الطباطبائي قدس سره فإنّه أيضاً ناقش الرأى المشهور عند الفلاسفه من تفسير الإرادة بالعلم بالنظام الأصلح، ثمّ أثبت لله تعالى اختياراً ذاتياً، ثمّ بين أنّ الإرادة بمعناها المعهود عندنا إنّما يصحّ إطلاقها على الله تعالى بعد التجريد عن النواقص، بما هي صفة فعلية منتزعه عن مقام فعله سبحانه، نظير الخلق و الإيجاد و الرحمة، و ذلك باعتبار تماميه الفعل من حيث السبب و حضور العله التامه للفعل كما يقال عند مشاهدته جمع الفاعل أسباب الفعل ليفعل، إنه يريد كذا فعلاً. راجع: الأسفار: ٦ / ٣١٥ - ٣١٦؛ نهايه الحكمة: المرحله ١٢، الفصل ١٣؛ بدايه الحكمة: المرحله ١٢، الفصل ٦ و ٨.

١. روى عاصم بن حميد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قلت: لم يزل الله مريداً؟ قال: إن المريد لا يكون إلّا لمراد معه، لم يزل الله عالماً قادراً ثمّ أراد». (١)

٢. روى صفوان بن يحيى قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: أخبرني عن الإرادة من الله و من الخلق.

قال: فقال عليه السلام: «الإرادة من الخلق الضمير، و ما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل، و أمّا من الله تعالى فأرادته إحدائه لا غير ذلك، لأنّه لا يرؤى و لا يهّم و لا يتفكّر، و هذه الصفات منفيّه عنه، و هي صفات الخلق، فأرادته الله الفعل لا غير ذلك، يقول له كن فيكون بلا لفظ، و لا نطق بلسان، و لا همّه، و لا تفكّر، و لا كيف لذلك، كما أنّه لا كيف له». (٢)

٣. روى محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «المشيئه محدثه». (٣)

ترى أنّ الروايه الأولى تنفي الأزليه عن الإراده، فلا- تكون من صفاته الذاتيه التي هي عين ذاته تعالى، كما أنّ الروايه الثالثه صرّحت على أنّ المشيئه محدثه، فلا تكون من صفاته الذاتيه و قد صرّحت الروايه الثانيه على أنّ إرادته تعالى عين إحدائه تعالى و إيجادها فهي عين فعله، و لكنّ الروايات لا تنفي كون الإراده بالمعنى الذي فسّرناها به، أعني: الاختيار

ص: ١١٨

١-١. الكافي: ١ / ١٠٩، باب الإراده، الحديث ١.

٢-٢. نفس المصدر: الحديث ٣.

٣-٣. نفس المصدر: الحديث ٧.

الذاتى من صفات ذاته، بل الذى نفته، هى الإراده بالمعنى الموجود فى الإنسان، لأنّ إثبات هذه الإراده لله تعالى يستلزم محذورين:

الأول: قدم المراد أو حدوث المرید، كما ورد فى الروايه الأولى؛

الثانى: طرء التغير و التدریج على ذاته سبحانه، كما ورد فى الروايه الثانیه.

ص: ١١٩





أجمع المسلمون تبعاً للكتاب و السنّه على كونه سبحانه متكّلاً، و لكنّهم اختلفوا في أمرين:

أ. تفسير حقيقه كلامه تعالى؛

ب. حدوده و قدمه.

لقد شغلت هذه المسأله بال العلماء و المفكرين الاسلاميين في عصر العباسيين، و حدثت بسببه مشاجرات بل صدامات داميه مذكوره في التاريخ تفصيلاً، و عرّفت ب«محنه القرآن» فيلزمنا البحث و التحليل حول دينك الأمرين على ضوء القرآن و النقل المعبر فنقول:

### الأقوال في تفسير كلامه تعالى

الأقوال التي ذكرها المتكلمون و الفلاسفه في هذا المجال، ثلاثه:

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

ص: ١٢١

---

(١ - ١). المعتزله و الشيعة الإماميه يسمّون بالعدليه، و ذلك لأخذهم العدل أصلاً من أصول مذهبهم. و تفسيرهم إيّاه على قاعده التحسين و التقيح العقليين.

غير قائمه بالله تعالى قياماً حلولياً أو عروضياً، بل يخلقها في غيره كاللوح المحفوظ أو جبرائيل أو النبي أو غير ذلك فكما يكون الله تعالى منعماً بنعمه يوجد في غيره، فهكذا يكون متكلماً بإيجاد الكلام في غيره و ليس من شرط الفاعل أن يحل عليه فعل. (١)

و هذا المعنى من الكلام يسمّى بالكلام اللفظي و هو من صفات فعله تعالى؛ حادث بحدوث الفعل.

٢. نظريه الأشاعره: يظهر من مؤلف المواقف (٢) أنّ الأشاعره معترفون بالكلام اللفظي و بأنه حادث، و لكنهم يدعون معنى آخر وراءه و يسمونه بالكلام النفسى.

قال الفاضل القوشجى فى تفسير الكلام النفسى:

إنّ من يورد صيغه أمر أو نهى أو نداء أو إخبار أو استخبار أو غير ذلك يجد فى نفسه معانى يعبر عنها بالألفاظ التى نسميها بالكلام الحسي، فالمعنى الذى يجده فى نفسه و يدور فى خلدّه، لا يختلف باختلاف العبارات بحسب الاوضاع و الاصطلاحات و يقصد المتكلم حصوله فى نفس السامع ليجرى على وجهه، هو الذى نسميه الكلام النفسى. (٣)

ص: ١٢٢

---

١-١. شرح الأصول الخمسه: ٥٢٨؛ المنقذ من التقليد: ١ / ٢١٥.

٢-٢. شرح المواقف: ٨ / ٩٣.

٣-٣. شرح التجريد للقوشجى: ٣١٩.

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.

٣. 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 نسّميه 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 دالّاً 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 اعتبارى، و دلاله الثانى تكوينى عقلى، و الدلاله التكوينيّه العقليّه أقوى من الدلاله اللفظيه الوضعيه.

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

و نظريه الحكماء فى تفسير كلامه تعالى مطابق لإطلاقات الكلام

الإلهى فى الكتاب و السنّه، فالقرآن يصف المسيح عليه السلام بأنه كلمه الله التى ألقاها إلى مريم العذراء، قال تعالى:

«إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَ كَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَ رُوحٌ مِنْهُ». (١)

و قد فسّر الامام على عليه السلام : قوله تعالى بفعله الذى ينشئه و يمثله، حيث قال:

«يقول لمن أراد كونه كن فيكون، لا بصوت يقرع، و لا بنداء يسمع، و إنما كلامه سبحانه فعل منه أنشأه و مثله».

و بذلك يظهر (٢) أنّ الصواب من الآراء المتقدمه هو نظريه الحكماء، و أمّا نظريه العدليه من المتكلمين فهى غير منطبقه على جميع مصاديق كلامه سبحانه و إنما هو قسم قليل منه. و أمّا نظريه الأشاعره فليس له أثر فى الكتاب و السنّه.

فالعدليه أصابوا فى جهه و أخطئوا فى جهه اخرى، أصابوا فى جعلهم كلامه تعالى من صفات افعاله سبحانه و أخطئوا فى حصره فى الكلام اللفظى.

و لكنّ الأشاعره أخطئوا فى جهتين: فى حصر الكلام الفعلى بالكلام اللفظى، و فى ادعاء قسم آخر من كلام سمّوه بالكلام النفسى و جعلوه وصفاً ذاتياً له تعالى.

ص: ١٢٤

١-١ . النساء: ١٧١.

٢-٢ . نهج البلاغه: الخطبه ١٨٦.

اختلفوا في حدوث كلامه تعالى أو قدمه على أقوال:

١. نظريه القدم

أول من أكد القول بعدم حدوث القرآن و عدم كون كلامه تعالى مخلوقاً و أصرّ عليه، أهل الحديث، و في مقدّماتهم «أحمد بن حنبل» فإنه الّذى أخذ يروج فكره عدم خلق القرآن و يدافع عنها بحماس، متحمّلاً في سبيلها من المشاقّ ما هو مسطور في زبر التاريخ، و إليك نصّ نظريته في هذه المسأله:

و القرآن كلام الله ليس بمخلوق، فمن زعم أنّ القرآن مخلوق فهو جهمي كافر، و من زعم أنّ القرآن كلام الله عزّ و جلّ و وقف و لم يقل مخلوق و لا غير مخلوق، فهو اخبث من الأول. (١)

٢. نظريه الحدوث

قد تبنت المعتزله القول بخلق القرآن و انبروا يدافعون عنه بشتى الوسائل، و لما كانت الخلافه العباسيه في عصر المأمون و من بعده إلى زمن الواثق بالله، تؤيد حركه الاعتزال و آراءها، استعان المعتزله من هذا الغطاء،

ص: ١٢٥

وقاموا باختبار علماء الأمصار الإسلاميه فى هذه المسأله، و كانت نتيجته 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 الجبار فى هذا المجال:

أمّا مذهبنا فى ذلك أنّ القرآن كلام الله تعالى و وحيه، و هو مخلوق محدث، أنزله الله على نبيه ليكون علماً و دالاً على نبوته، و جعله دلاله لنا على الأحكام لئلا نرجع إليه فى الحلال و الحرام، و استوجب منا بذلك الحمد و الشكر و التحميد و التقديس، و إذاً هو الذى نسمعه اليوم و نتلوه و إن لم يكن (ما نقرؤه) محدثاً من جهه الله تعالى فهو مضاف إليه على الحقيقه كما يضاف ما نشده اليوم من قصيده امرئ القيس إليه على الحقيقه و إن لم يكن امرؤ القيس محدثاً لها الآن. (١)

و هذه النظرية هى المقبول عند الشيعة الإماميه. (٢)

٣. نظريه القدم و الحدوث

أول ما أعلنه الشيخ الأشعري فى هذا المجال هو القول بعدم كون القرآن مخلوقاً حيث قال:

و نقول: إنّ القرآن كلام الله غير مخلوق، و أنّ من قال بخلق القرآن فهو كافر. (٣)

ص: ١٢٤

١- ١. شرح الأصول الخمسه: ٥٢٨.

٢- ٢. المنقذ من التقليد: ١/ ٢١٥

٣- ٣. الإبانة: ٢١، و لاحظ: مقالات الاسلاميين: ١ / ٣٢١.

و لكنّه رأى القول بأنّ قدم القرآن المقروء و الملفوظ شيء لا يقبله العقل السليم، فجاء بنظريه جديده أصلح بها القول بعدم خلق القرآن و التجأ إلى أنّ المراد من كلام الله تعالى ليس القرآن المقروء بل الكلام النفسى.

و يردّه أنّه لا دليل من العقل و الوحي على الكلام النفسى.

### دلالة القرآن على حدوث كلامه تعالى

صرّح القرآن الكريم على حدوث كلامه تعالى -أعنى: القرآن فى قوله سبحانه: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَ هُمْ يَلْعَبُونَ﴾. (١)

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

﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (٢).

و قوله سبحانه: ﴿وَ إِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَ لِقَوْمِكَ﴾. (٣)

و المراد من «محدث» هو الجديد و هو وصف «الذكر» و معنى كونه جديداً أنّه أتاهم بعد الإنجيل، كما أنّ الإنجيل جديد، لأنّه أتاهم بعد التوراه، و كذلك بعض سور القرآن و آياته ذكر جديد أتاهم بعد بعض.

ص: ١٢٧

١-١ . الأنبياء: ٢.

١-٢ . الحجر: ٩.

١-٣ . الزخرف: ٤٤.



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 للتكيل بخصوصها، فلأجل ذلك أنّ أئمّه أهل البيت عليهم السلام منعوا أصحابهم من الخوض فى تلك المسأله، فقد سأل الريان بن الصلت الإمام الرضا عليه السلام و قال له: ما تقول فى القرآن؟ فقال عليه السلام:

«كلام الله لا تتجاوزوه، و لا تطلبوا الهدى فى غيره فتضلّوا». (١)

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 الله أحسم لمادّه الخلاف. و لكنّهم عليهم السلام عند ما أحسّوا بسلامه الموقف، أدلّوا برأيهم فى الموضوع، و صرّحوا بأنّ الخالق هو الله سبحانه و غيره مخلوق، و القرآن ليس نفسه سبحانه و إلّا يلزم اتحاد المنزل و المنزل، 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 الله عزّ و جلّ و ما سواه مخلوق، و القرآن كلام الله لا تجعل له اسماً من عندك فتكون من الضالّين». (٢)

ص: ١٢٨

١-١ . التوحيد للصدوق: الباب ٣٠، الحديث ٢.

٢-٢ . المصدر السابق: الحديث ٤.

اتفق المسلمون و الإلهيون على أن الصدق من صفاته تعالى و أنه سبحانه صادق. و المراد من صدقه تعالى كون كلامه منزهاً عن شوب الكذب، و لما كان المختار عندنا في «الكلام» أنه من الصفات الفعلية يكون الصدق في الكلام مثله و هو واضح.

و يمكن الاستدلال على صدقه بأن الكذب قبيح عقلاً، و هو سبحانه منزّه عما يعدّ العقل من القبائح، و البرهان مبني على قاعده التحسين و التقيح العقليين، و هي من القواعد الأساسية في كلام العدلية.



### إشاره

قسيم بعض المتكلمين صفاته سبحانه إلى ذاتيه و خبريه، و المراد من الأولي أوصافه المعروفة 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 المتكلمين في تفسير هذا القسم من الصفات إلى أقوال:

### الأول: الإثبات مع التكيف و التشبيه

زعمت المجسمه و المشبهه أنّ لله سبحانه عينين و يدين مثل الإنسان. قال الشهرستاني:

أمّا مشبهه الحشويه... أجازوا على ربهم الملامسه و المصافحه و أنّ المسلمين المخلصين يعانقونه سبحانه في الدنيا و الآخره، إذا بلغوا في الرياضه و الاجتهاد إلى حدّ الإخلاص. (١)

ص: ١٣١

و بما أنّ التشبيه و التجسيم باطل بالعقل و النقل فلا ريب في بطلان هذه النظرية.

## الثانى: الإثبات بلا تكييف و لا تشبيه

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

إنّ لله سبحانه وجهاً بلا كيف، كما قال: «وَ يَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَ الْإِكْرَامِ» (١).

و إنّ له يدين بلا كيف، كما قال: «خَلَقْتُ يَدَيَّ» (٢). (٣)

و قد نقلت هذه النظرية عن أبي حنيفة و الشافعي و ابن كثير. (٤) و حاصل هذه النظرية أنّ له سبحانه هذه الحقائق لكن لا كالموجوده في البشر، فله يد و عين، لا كأيدينا و أعيننا و بذلك توفقوا -على حسب زعمهم- في الجمع بين ظواهر النصوص و مقتضى التنزيه.

أقول: القول بأنّ لله يداً لا كأيدينا، أو وجهاً لا كوجهنا، و هكذا سائر الصفات الخبرية أشبه بالألغاز، فاستعمالها في المعاني الحقيقية و إثبات معانيها على الله سبحانه بلا كيفيه أشبه بكون حيوان أسداً حقيقه و لكن بلا

ص: ١٣٢

١-١ . الرحمن: ٢٧.

٢-٢ . ص: ٧٥.

٣-٣ . الإبانة: ٧٥.

٤-٤ . لاحظ: «علاقة الإثبات و التفويض»: ٤٦ - ٤٩.

ذنب و لا مخلب و لا ناب و لا... و إبراز العقيدة الإسلاميّة بصورة الإبهام و الألباز كما فى هذه النظرية كإبرازها بصورة التشبيه و التجسيم المأثور من اليهودية و النصرانية كما فى النظرية الأولى، لا يجتمع مع موقف الاسلام و القرآن فى عرض العقائد على المجتمع الإسلامى.

و ممّن خالف هذه النظرية أبو حامد الغزالي، و حاصل ما ذكره فى نقدها أنّ هذه الألفاظ التى تجرى فى العبارات القرآنية و الأحاديث النبوية لها معان ظاهره و هى الحسيّة التى نراها، و هى محاله على الله تعالى، و معان أخرى مجازية مشهوره يعرفها العربى من غير تأويل و لا محاوله تفسير، فإذا سمع اليد فى قوله صلى الله عليه و آله: «إنّ الله خمر آدم بيده، و إنّ قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن» فينبغى أن يعلم أنّ هذه الألفاظ تطلق على معنيين: أحدهما - هو الوضع الأصلي -: هو عنصر مركب من لحم و عظم و عصب، و قد يستعار هذا اللفظ، أعنى: اليد، لمعنى آخر ليس هذا المعنى بجسم اصلاً، كما يقال: «البلده فى يد الأمير». فإنّ ذلك مفهوم و إن كان الامير مقطوع اليد، فعلى العامى و غير العامى أن يتحقّق قطعاً و يقيناً أنّ الرسول صلى الله عليه و آله لم يرد بذلك جسماً، و أنّ ذلك فى حق الله محال، فإن خطر بباله أنّ الله جسم مركّب من أعضاء فهو عابد صنم، فإنّ كلّ جسم مخلوق و عباده المخلوق كفر و عباده الصنم كانت كفراً لأنّه مخلوق. (1)

و من المخالفين لهذه النظرية أبو زهره المعاصر فإنه قال: «قولهم بأنّ

ص: ١٣٣

١-١). إلباء العوام عن علم الكلام: ٥٥.

لله بدأ و لكن لا نعرفها و لله نزولا لكن ليس كنزولنا» الخ هذه إichالات على مجهولات، لا نفهم مؤداها و لا غاياتها (١).

### الثالث: التفويض

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

إن جماعه كثيره من السلف يشبتون صفات خبريه مثل اليدين و الوجه و لا- يؤولون ذلك، إلا أنهم يقولون: إننا لا نعرف معنى اللفظ الوارد فيه، مثل قوله: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى».

و مثل قوله: «لِإِذَا خَلَقْتُ يَدَيَّ». و لسنا مكلفين بمعرفه تفسير هذه الآيات بل التكليف قد ورد بالاعتقاد بأنه لا شريك له و ذلك قد أثبتناه (٢).

و إليه جنح الرازي و قال:

هذه المتشابهات يجب القطع بأن مراد الله منها شيء غير ظواهرها كما يجب تفويض معناها إلى الله تعالى و لا يجوز الخوض في تفسيرها (٣).

ص: ١٣٤

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

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

٣-٣). أساس التقديس: ٢٢٣.

أقول:

إنَّ لأهل التفويض عذراً واضحاً في هذا المجال، فإنَّهم يتصوِّرون أنَّ الآيات المشتملة على الصفات الخبريَّة من الآيات المتشابهة، وقد نهى سبحانه عن ابتغاء تأويلها و أمر عباده بالإيمان بها. (١)

نعم يلاحظ على مقالتهم هذه أنَّ الآيات ليست من الآيات المتشابهة، فإنَّ المفاد فيها غير متشابهة (٢) إذا أمعن فيها الإنسان المتجرِّد عن كلِّ رأى سابق.

#### الرابع: التأويل

##### الرابع: التأويل (٣)

إنَّ العدليَّة من المتكلمين هم المشهورون بهذه النظريَّة حيث يفسِّرون اليد بالنعمة والقدره، والاستواء بالاستيلاء وإظهار القدره و تبعهم في ذلك جماعه من الأشاعره و غيرهم.

أقول: إنَّ الظاهر على قسمين: الظاهر الحرفي و الظاهر الجملي، فإنَّ اليد مثلاً مفردة ظاهره في العضو الخاص، و ليست كذلك فيما إذا حُقَّت بها القرائن، فإنَّ قول القائل في مدح انسان أنه «باسط اليد»، أو في ذمّه «قابض

ص: ١٣٥

(١-١). لاحظ آل عمران: ٧.

(٢-٢). يعني أنَّ هذه الآيات و إن كانت متشابهة في بادئ الرأى و قبل إرجاعها إلى المحكمات، لكنَّها تصير محكمه بعد إرجاعها إليها.

(٣-٣). قد استوفى شيخنا الاستاذ - دام ظلّه - الكلام في أقسام التأويل في مقدمه الجزء الخامس من موسوعته القرآنيَّة «مفاهيم القرآن»: ١٢ - ١٦.



اليد» ليس ظاهراً في اليد العضويه التي أسميناها بالمعنى الحرفي، بل ظاهر في البذل و العطاء أو في البخل و الإقتار و ربما يكون مقطوع اليد، و حمل الجملة على غير ذلك المعنى، حمل على غير ظاهرها.

و على ذلك يجب ملاحظه كلام المؤول، فان كانت تأويلهم على غرار ما بيناه فهؤلاء ليسوا بمؤول بل هم مقتفون لظاهر الكتاب و السنه، و لا يكون تفسير الكتاب العزيز -على ضوء القرائن الموجوده فيه -تأويلاً و إنما هو أتباع للنصوص و الظواهر، و ان كان تأويلهم باختراع معان للآيات من دون أن تكون في الآيات قرائن متصله أو منفصله داله عليها فليس التأويل -بهذا المعنى -بأقلّ خطراً من الإثبات المنتهى إمّا إلى التجسيم أو إلى التعقيد و الإبهام.

و على ضوء ما قررنا من الضابطه و الميزان، تقدر على تفسير ما ورد في التنزيل من الوجه (1) و العين (2) و الجنب (3) و الإتيان (4) و الفوقيه (5) و العرش (6) و الاستواء (7) و ما يشابهها، من دون أن تمسّ كرامه التنزيه، و من دون أن تخرج عن ظواهر الآيات بالتأويلات الباردة غير الصحيحه.

ص: ١٣٦

- 
- ١-١ . «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (القصص: ٨٨).
- ٢-٢ . «وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا» (هود: ٣٧).
- ٣-٣ . «أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتِي عَلَىٰ مَا فَرَطْتُ فِي جَنبِ اللَّهِ» (الزمر: ٥٦).
- ٤-٤ . «وَإِذَا رُجَّتْ رِيحٌ وَرِيحٌ مِّنَ رَبِّكَ وَ الْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا» (الفجر: ٢٢) «فَأَتَى اللَّهُ بُيُوتَهُم مِّنَ الْقَوَاعِدِ» (الزمر: ٥٦).
- ٥-٥ . «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (الفتح: ١٠).
- ٦-٦ . «إِذَا لَا تَبْتَغُوا إِلَيَّ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا» (الاسراء: ٤٢).
- ٧-٧ . «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ» (طه: ٥).

الصفه السلبيه ما تفيد معنى سلبياً، لكنّ الله تعالى لا يجوز سلب كمال من الكمالات عنه لكونه مبدأ كل كمال، فصفاته السلبيه ما دلّ على سلب النقص والحاجه، كمن ليس بجاهل، و ليس بعاجز، ولما كان معنى النقص والحاجه 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 وَضَّفُهُ السَّلْبِيُّ سَلْبُ السَّلْبِ لِمَا فِي سَلْبِ الْاِحْتِياجِ كَلًّا أُدْرِجًا (١)

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

ص: ١٣٧

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

### ١. ليس بجسم

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

### ٢. ليس في جهة

٢. ليس في جهة (١) و لا محلّ

و قد تبين استغناؤه عنهما ممّا ذكرنا من الدليل على نفى الجسميه، فإنّ الواقع في جهة أو محلّ لا يكون إلّا جسمًا أو جسمانيًا.

### ٣. ليس حالاً في شيء

إنّ المعقول من الحلول قيام بوجود بوجود آخر على سبيل التبعية، و هذا المعنى لا يصحّ في حقّه سبحانه لاستلزامه الحاجه و قيامه في الغير.

ص: ١٣٨

---

١ - ١). إنّ طرف كلّ امتداد و نهايته من حيث هو طرف إمّا نقطه و إمّا سطح و إمّا خط، و من حيث هو واقع في مأخذ الإشاره الحسيه جهه، و الفرق بينها و بين المكان أنّ الجهه مقصد المتحرك من حيث الوصول إليه، و المكان مقصد له من حيث الحصول فيه. (الحكيم السبزواري، شرح المنظومه: ٢٥٦).

#### ٤. ليس متّحداً مع غيره

حقيقه الاتّحاد عباره عن صيروره الشئيين المتغايرين شيئاً واحداً، و هو مستحيل في حقّه تعالى مضافاً إلى استحالته في ذاته، فإنّ ذلك الغير بحكم انحصار واجب الوجود في واحد، ممكن، فبعد الاتّحاد إمّا أن يكونا موجودين فلا- اتّحاد، أو يكون واحد منهما موجوداً و الآخر معدوماً، و المعدوم إمّا هو الممكن، فيلزم الخلف و عدم الاتّحاد، أو الواجب فيلزم انعدام الواجب و هو محال.

#### ٥. ليس محلّاً للحوادث

و الدليل على ذلك أنّه لو قام بذاته شيء من الحوادث للزم تغييره، و اللازم باطل، فالملزوم مثله، بيان الملازمه: أنّ التغيير عباره عن الانتقال من حاله إلى أُخرى، فعلى تقدير حدوث ذلك الأمر القائم بذاته، يحصل في ذاته شيء لم يكن من قبل، فيحصل الانتقال من حاله إلى أُخرى.

و أمّا بطلان اللازم، فلأنّ التغيير نتيجه وجود استعداد في المادّه الّتي تخرج تحت شرائط خاصّه من القوّه إلى الفعل، فلو صحّ على الواجب كونه محلّاً للحوادث، لصحّ أن يحمل وجوده استعداداً للخروج من القوّه إلى الفعلية، و هذا من شؤون الأمور المادّيه، و هو سبحانه أجلّ من أن يكون مادّه أو مادياً.

قد يطلق الألم و اللذة و يراد بهما الألم و اللذة المزاجيان، و الاتصاف بهما يستلزم الجسميه و الماده و هو تعالى منزّه عنهما كما تقدّم.

و قد يطلقان و يراد بهما العقليان، أعنى إدراك القوه العقليه ما يلائمها أو ينافيها، و بما أنّه لا منافي في عالم الوجود لذاته تعالى لأنّ الموجودات أفاعيله و مخلوقاته، و بين الفعل و فاعله كمال الملائمه الوجوديه، فلا يتصور ألمّ عقلي له سبحانه.

و أمّا اللذة العقليه فأثبتها لله تعالى بعضهم قائلين بأنّ واجب الوجود في غايه الجمال و الكمال و البهاء، فإذا عقل ذاته فقد عقل أتمّ الموجودات و أكملها، فيكون أعظم مدرّك لأجلّ مدرّك بأتم إدراك.

و لكن منع بعضهم عن توصيفه سبحانه باللذة العقليه أيضاً لعدم الإذن الشرعي بذلك، و ممّن جوز الاتصاف باللذة العقليه من متكلمي الإماميه، مؤلف الياقوت حيث قال:

المؤثر مبتهج بالذات لأنّ علمه بكماله الأعظم يوجب له ذلك، فكيف لا و الواحد ممّا يلتدُّ بكماله النقصاني (١).

و هو ظاهر كلام المحقق الطوسي في تجريد الاعتقاد، حيث نفى الألم

ص: ١٤٠

مطلقاً و قيد اللّذه المنفيه بالمزاجيه (١)، و من المانعين له المحقّق البحراني حيث قال:

اتّفق المسلمون على عدم إطلاق هذين اللفظين عليه تعالى... و أمّا الفلاسفه فإنّهم... لمّا فسروا اللّذه بأنّها إدراك الملائم أطلقوا عليه لفظ اللّذه و عنوا بها علمه بكمال ذاته، فلا نزاع معهم إذن في المعنى، إذ لكلّ أحد أن يفسّر لفظه بما شاء، لكننا ننازع في إطلاق هذا اللفظ عليه لعدم الإذن الشرعي. (٢)

\*\*\*

ص: ١٤١

---

١-١ . كشف المراد: المقصد ٣، الفصل ٢، المسأله ١٨.

٢-٢ . قواعد المرام: القاعده ٤، الركن ٢، البحث ٨.



### إشاره

اتفقت العدليه على أنه تعالى لا يُرى بالأبصار لا في الدنيا و لا في الآخرة، و أما غيرهم فالكراميه و المجسمه الذين يصفون الله سبحانه بالجسميه و يثبتون له الجبهه، جوزوا رؤيته بلا إشكال في الدارين، و أهل الحديث و الأشاعره -مع تحاشيهم عن إثبات الجسميه و الجبهه له سبحانه - قالوا برؤيته يوم القيامة و إنّ المؤمنين يرونه كما يرى القمر ليله البدر، و تحقيق الكلام في 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 التي تكون في محلّ الاستحاله و المنع عند العدليه هي الرؤيه البصريه بمعناها الحقيقي، لا ما يعبر عنه بالرؤيه القليه كما ورد في روايات أهل البيت عليهم السلام و الشهود العلمى التام في مصطلح العرفاء، و هذا المعنى من



الرؤية هو الظاهر من كلام الشيخ الأشعري حيث قال:

و ندين بأنّ الله تعالى يرى في الآخرة بالأبصار كما يرى القمر ليله البدر، يراه المؤمنون كما جاءت الروايات عن رسول الله صلى الله عليه وآله (١).

و قال أيضاً:

إن قال قائل: لم قلت إن رؤية الله بالأبصار جائزه من باب القياس؟ قيل له: قلنا ذلك لأن ما لا يجوز أن يوصف به الله تعالى و يستحيل عليه، لا يلزم في القول بجواز الرؤية (٢).

لكن المتأخرين منهم لما رأوا أنّ القول بجواز الرؤية بالأبصار يستحيل في حقّه تعالى، حاولوا تصحيح مقولتهم بوجوه مختلفه، فقال الامام الرازي:

وقبل الشروع في الدلالة لا بدّ من تلخيص محلّ النزاع، فإنّ لقائل أن يقول: إن أردت بالرؤية الكشف التام، فذلك ممّا لا نزاع في ثبوته، و إن أردت بها الحالة التي نجدها من أنفسنا عند إبصارنا الأجسام فذلك ممّا لا نزاع في انتقائه -إلى أن قال: - و الجواب أنّا إذا علمنا الشيء حال ما لم نره، ثم رأيناه، فإننا ندرك تفرقه بين الحالين، و تلك التفرقه لا تعود إلى ارتسام الشيخ في

ص: ١٤٤

١-١ . الإبانة: ٢١.

٢-٢ . اللمع: ٦١ بتلخيص.

العين ولا إلى خروج الشعاع منها، بل هي عائده إلى حاله أخرى مسمّاه بالرؤيه، فنَدعى أن تعلق هذه الصفه بذات الله تعالى جائز. (١)

و حاصله - كما لخصه المحقق الطوسي -: أن الحاله الحاصله عند ارتسام الشبح في العين أو خروج الشعاع منها، المغايره للحاله الحاصله عند العلم، يمكن أن تحصل مع عدم الارتسام و خروج الشعاع.

يلاحظ عليه: أن الحاله المذكوره إما تكون رؤيه بصريّه بالحقيقه، فذلك محال في حقّه تعالى كما اعترف به الرازي ايضاً، و إما لا تكون كذلك و إنما هي مشتركه مع الرؤيه البصريه في النتيجة، أعني: المشاهده، فهي راجعه إلى الكشف التام و الرؤيه القلبيه و لا نزاع فيها، قال المحقق الطوسي: «و يحتاج في إثبات كون تلك الحاله غير الكشف التام إلى دليل». (٢)

### أدله امتناع رؤيته تعالى

يدلّ على امتناع الرؤيه وجوه:

١. إن الرؤيه إنما تصحّ لمن كان مقابلاً - كالجسم - أو في حكم المقابل - كالصوره في المرآه - و المقابله و ما في حكمها إنما تتحقّق في الأشياء ذوات الجهه، و الله منزّه عنها فلا يكون مرئياً، و إليه أشار مؤلّف الياقوت بقوله: «و لا يصحّ رؤيته، لاستحاله الجهه عليه». (٣)

ص: ١٤٥

١-١ . تلخيص المحصل: ٣١٦.

٢-٢ . نفس المصدر: ٣١٨.

٣-٣ . انوار الملكوت: ٨٢.

٢. إنَّ الرُّؤية لا تتحقق إلَّا بانعكاس الأشعَّة من المرئى إلى أجهزه العين، و هو يستلزم أن يكون سبحانه جسمًا ذا أبعاد.

٣. إنَّ الرُّؤية بأجهزه العين نوع إشاره إليه بالحدقه، و هى إشاره حسِّييه لا تتحقق إلَّا بمشار إليه حسِّي واقع فى جهه، و الله تعالى منزّه عن الجسمانيه و الجهه.

٤. إنَّ الرُّؤية إمَّا أن تقع على الذات كلُّها أو على بعضها، فعلى الأوّل يلزم أن يكون المرئى محدوداً متناهيًا، و على الثانى يلزم أن يكون مركَّباً ذا أجزاء و أبعاد و الجميع مستحيل فى حقّه تعالى.

أدله القائلين بالجواز

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

ليس فى جواز الرُّؤية إثبات حدث، لأنَّ المرئى لم يكن مرئياً لأنّه محدث، و لو كان مرئياً لذلك للزمه أن يرى كلّ محدث و ذلك باطل عنده» (١).

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

ص: ١٤٦

١- (١). اللمع: ٦١.

و هناك دليل عقلي استدلل به مشايخ الأشاعره فى العصور المتأخره، و حاصله أن ملاك الرؤيه و المصحح لها أمر مشترك بين الواجب و الممكن و هو الوجود، قالوا:

إن الرؤيه مشتركه بين الجوهر و العرض، و لا بد للرؤيه المشتركه من علّه واحده، و هى إمّا الوجود أو الحدوث، و الحدوث لا يصلح للعلّيه لأنه أمر عدمى، فتعين الوجود، فينتج أن صحّه الرؤيه مشتركه بين الواجب و الممكن (١).

و هذا الدليل ضعيف جدّاً و من هنا لم يتمّ عند المفكرين من الأشاعره أيضاً، إذ لقائل أن يقول: إنّ الجبهه المشتركه للرؤيه فى الجوهر و العرض ليست هى الوجود بما هو وجود، بل الوجود المقيّد بعدّه قيود، و هى كونه ممكناً، مادّياً، يقع فى إطار شرائط خاصّه يستحيل فى حقّه تعالى، و لو كان الوجود هو الملاك التام لصحّه الرؤيه للزم صحّه رؤيه الأفكار و العقائد، و الروحيات و النفسانيات كالقدره و الإراده و غير ذلك من الأمور الروحيه الوجوديه التى لا تقع فى محل الرؤيه.

### استدلال المجوزين بالكتاب العزيز

استدلّ القائلون بالجواز بآيات من الكتاب العزيز:

ص: ١٤٧

---

١ - ١). شرح المواقف: ٨ / ١١٥؛ شرح التجريد للقوشجى: ٣٢٩-٣٣٠؛ تلخيص المحصل: ٣١٧؛ كشف المراد: ٢٣١؛ قواعد المرام: ٧٨.

١. قوله تعالى: «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ \* إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» (١).

و توضيح الاستدلال: أنّ النظر في اللغة جاء بمعنى الانتظار و يستعمل بغير صله، و جاء بمعنى التفكر و يستعمل ب(في) و جاء بمعنى الرأفة و يستعمل ب(اللام) و جاء بمعنى الرؤيه و يستعمل ب(إلى) و النظر في الآية موصول ب(إلى) فوجب حمله على الرؤيه. (٢)

يلاحظ عليه: أنّ النظر المتعدى ب«إلى» كما يجيء بمعنى الرؤيه، كذلك يجيء كناية عن التوقع و الانتظار كما قال الشاعر:  
وجوه ناظرات يوم بدر إلى الرحمن يأتي بالفلاح

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

و قد شاع في المحاورات: «فلان ينظر إلى يد فلان» يراد أنه رجل معدم محتاج يتوقع عطاء الآخر.

و التأمل في الآيتين بمقارنتهما بالآيتين الواقعتين في تلوهما يهدينا إلى أنّ المراد من النظر في الآية، هو التوقع و الانتظار، لا الرؤيه، و إليك تنظيم الآيات حسب المقابلة:

«وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ» و يقابلها قوله تعالى: «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ» .

ص: ١٤٨

١-١ . القيامة: ٢٢-٢٣.

٢-٢ . شرح التجريد للفاضل القوشجي: ٣٣١.

«إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ». و يقابلها قوله تعالى: «تَظُنُّ أَنَّ يُفْعَلَ بِهَا فَاقرَةٌ».

فالفقرتان الأوليتان تصفان الناس يوم القيامة و أنّهم على طائفتين: طائفة مطيعه و هم ذات وجوه ناضره، و طائفة عاصيه و هم ذات وجوه باسره، ثم ذكر لكلّ منهما وصفاً آخر، فلأولى أنّهم ناظره إلى ربّها، و للثانيه أنّهم يظنون أن يفعل بهم فاقره، أى يتوقعون أن ينزل عليهم عذاب يكسر فقارهم و يقصم ظهورهم.

فالمقابلة بين الفقره الثالثه و الرابعه تشهد على المراد من الفقره الثالثه التى مضاده للرابعه. و بما أنّ الفقره الرابعه ظاهره فى أنّ المراد توقّع العصاه العذاب الفاقر، يكون المراد من الفقره الثالثه توقع الرحمه و الكرم من الله تعالى، لا رؤيته تعالى.

٢. قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام: «رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ». (١)

وجه الاستدلال: أنّ الرؤيه لو لم تكن جائزه لكان سؤال موسى جهلاً أو عبثاً. (٢)

و الجواب عنه: أنّ التدبّر فى مجموع ما ورد من الآيات فى القصه يدلنا على أنّ موسى عليه السلام ما كان طلب الرؤيه إلّا لتبكيه قومه عند ما طلبوا منه أن يسأل الرؤيه لنفسه، حتى تحل رؤيته لله مكان رؤيتهم، و ذلك بعد ما سأله أن يريهم الله جهره لكى يؤمنوا بأنّ الله كلمه، فأخذتهم الصاعقه، فطلب

ص: ١٤٩

١-١ . الأعراف: ١٤٣.

٢-٢ . تلخيص المحصل: ٣٢٠.

الكليم منه سبحانه أن يحييهم الله تعالى، حتى يدفع اعتراض قومه عن نفسه إذا رجع إليهم، فربما قالوا: «إنك لم تكن صادقاً في قولك إن الله يكلمك، ذهبت بهم فقتلتهم»، فعند ذلك أحياهم الله وبعثهم معه، وإليك الآيات الواردة في القصة:

الف) «وَ إِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَىٰ اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ». (١)

ب) «يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تَنْزِلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ» (٢).

ج) «وَ اخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِمِيقَاتِنَا فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُمْ مِنْ قَبْلِ وَ إِيَّايَ أَ تَهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا» (٣).

د) «وَ لَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَ كَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ» (٤).

فالأيتان الأولى و الثانية تدلّان على أنّ أهل الكتاب طلبوا من موسى أن يسأل من الله تعالى أن يريهم ذاته، فاستحقّوا بسؤالهم هذا العذاب و الدمار فأخذتهم الصاعقه، و الآيه الثالثه تدلّ على أنّ الذين اختارهم موسى لميقات

ص: ١٥٠

١-١ . البقره: ٥٥.

٢-٢ . النساء: ١٥٣.

٣-٣ . الأعراف: ١٥٥.

٤-٤ . الأعراف: ١٤٣.

رَبِّهِ أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ، و لم تأخذهم إلّا بما فعلوه من السفاهة، و الظاهر أنّ المراد منها هو سؤال الرؤية المذكور في الآيتين المتقدّمتين، و المقصود من الرجفة، هي رجفة الصاعقه، كما عبّر عن هلاكه قوم صالح تاره بالرجفه (١) و أخرى بالصاعقه. (٢)

و بما أنّه لم يكن لموسى مع قومه إلّا ميقات واحد، كان الميقات في الآية الثالثة نفس الميقات الوارد في الآية الرابعة، ففي هذا الميقات وقع السؤالين، غير إنّ سؤال الرؤية عن جانب القوم كان قبل سؤال موسى الرؤية لنفسه، و القوم سألوا الرؤية حقيقه و موسى سألها تبكيّاً لقومه و إسكاتاً لهم، يدلّ على ذلك أنّه لم يوجّه إلى الكليم من جانبه سبحانه أى لوم و عتاب أو مؤاخذه و عذاب بل اكتفى تعالى بقوله:

«لَنْ نُرَايَ».

٣. قوله تعالى -فيما أجاب موسى عند سؤال الرؤية لنفسه :-

«وَلَكِنْ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ نُرَايَ» (٣)

وجه الاستدلال: «أنّه تعالى علّق الرؤية على استقرار الجبل و هو ممكن و المعلق على الممكن ممكن، فالرؤية ممكنه». (٤)

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

ص: ١٥١

١-١ . لاحظ: الأعراف: ٧٨.

٢-٢ . لاحظ: حم السجده: ١٧.

٣-٣ . الأعراف: ١٤٣.

٤-٤ . تلخيص المحصل: ٣١٩؛ شرح التجريد للقوشجي: ٣٢٩.



و تحقّقه بعد تجلّيه تعالى على الجبل، و المفروض أنّه لم يستقرّ بعد التجلّي، كما قال تعالى:

﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَ خَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا﴾. (١)

أضف إلى ذلك أنّ المذكور في الآيه هو استقرار الجبل في حال النظر إليه بعد تجلّيه تعالى عليه، و من المعلوم استحاله استقراره في تلك الحاله، و إليه اشار المحقّق الطوسى بقوله: «و تعليق الرؤيه باستقرار المتحرّك لا يدلّ على الإمكان». (٢)

### الرؤيه في روايات اهل البيت عليهم السلام

إنّ المراجع إلى خطب الإمام على عليه السلام في التوحيد و ما أثر عن أئمه العتره الطاهره عليهم السلام يقف على أنّ مذهبهم في ذلك 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 الكافي لثقه الإسلام الكليني و التوحيد للشيخ الصدوق. (٣)

ثمّ إنهم عليهم السلام رغم تأكيدهم على إبطال الرؤيه الحسيه البصريه صرّحوا على إمكان الرؤيه القلبيّه، فهذا هو الإمام على عليه السلام حينما سأله ذعلب اليماني

ص: ١٥٢

١-١. الأعراف: ١٤٣.

٢-٢. كشف المراد: ٢٣١؛ تلخيص المحصل: ٣١٩.

٣-٣. الكافي، ج ١، باب إبطال الرؤيه؛ التوحيد، الباب الثامن. و يراجع أيضاً بحار الأنوار، ج ٤، باب نفى الرؤيه و تأويل الآيات فيها.

هل رأيت ربك يا أمير المؤمنين؟ فقال عليه السلام: «أفأعبد ما لا أرى؟! فقال: و كيف تراه؟ فقال: «لا تدركه العيون بمشاهده العيان و لكن تدركه القلوب بحقائق الإيمان».(١)

و هكذا أجاب عليه السلام سؤال حبر من اليهود حينما سأله بنفس ذلك السؤال.(٢)

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

حضرت أبا جعفر عليه السلام فدخل عليه رجل من الخوارج، فقال له: يا أبا جعفر أى شىء تعبد؟ قال: «الله»، قال: رأيتة؟ قال: «لم تراه العيون بمشاهده العيان و لكن رأته القلوب بحقائق الإيمان».(٣)

إلى غير ذلك من الروايات، و أما البحث عن حقيقته تلك الرؤية القلبية التى هى غير الرؤية البصريه الحسيه، فيطلب من مظانه.

ص: ١٥٣

---

١-١ . نهج البلاغه: الخطبه ١٧٩.

٢-٢ . لاحظ: التوحيد للصدوق: الباب ٨، الحديث ٦.

٣-٣ . المصدر السابق: الحديث ٥.



و فيه اثنا عشر فصلاً:

١. تعريف العدل و الحكمة و دلائلهما؛

٢. التحسين و التقبيح العقليان؛

٣. أفعال الله سبحانه معلله بالغايات؛

٤. المصائب و الشرور و حكمته تعالى؛

٥. التكليف بما لا يطاق قبيح؛

٦. وجوب اللطف عند المتكلمين؛

٧. الجبر و الكسب؛

٨. نظريه التفويض؛

٩. أمر بين الأمرين؛

١٠. شبهات و ردود؛

١١. القضاء و القدر؛

١٢. حقيقه البداء.



أصل الحكمة الحكم و هو المنع، قال ابن فارس:

الحاء و الكاف و الميم اصل واحد و هو المنع و أول ذلك الحكم و هو المنع من الظلم و سميت حكمه الدابّة لأنها تمنعها، يقال: حكمت الدابّة و أحكمتها، و يقال: حكمت السيفيه و أحكمته، إذا أخذت على يديه و الحكمة هذا قياسها، لأنها تمنع من الجهل و تقول: حكمت فلاناً تحكيماً: منعتة عمّا يريد. (١)

و قد أطلقت الحكمة على العدل، و العلم و الحلم، و النبوه و ما يمنع من الجهل، و كل كلام موافق للحقّ، و وضع الشيء في موضعه و صواب الأمر و سداده. (٢)

و قد عزّف الراغب الأصفهاني الحكمة ب«إصابه الحقّ بالعلم و العقل» ثمّ قال:

ص: ١٥٧

١-١ . معجم المقاييس في اللغة: ٢٧٧.

٢-٢ . اقرب الموارد: ١ / ٢١٩.

فالحكمه من الله تعالى معرفه الأشياء و إيجادها على غاية الإحكام، و من الإنسان معرفه الموجودات و فعل الخيرات. (١)

ثم إنَّ الحكمه فى اصطلاح المتكلمين قد تكون وصفاً للعلم و قد تكون وصفاً للفعل، و يفسّر الأول بأفضل العلم و أكمله، و يفسّر الثانى بإتقان الفعل و تنزّهه عما لا ينبغى. قال الرازى (٢):

فى الحكيم وجوه: الأول: إنه فعيل بمعنى مفعول كأليم بمعنى مؤلم. و معنى الإحكام فى حقّ الله تعالى فى خلق الأشياء هو إتقان التدبير فيها، و حسن التقدير لها، قال تعالى: «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ». (٣)

ليس المراد الحسن الرائق فى المنظر و إنما المراد منه حسن التدبير فى وضع كلّ شىء موضعه بحسب المصلحه، و هو المراد بقوله:

«وَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا» (٤).

الثانى: إنَّ الحكمه عبارته عن معرفه أفضل المعلومات بأفضل العلوم، فالحكيم بمعنى العليم.

ص: ١٥٨

١-١ . المفردات فى غريب القرآن: ١٢٧.

٢-٢ . شرح أسماء الله الحسنى: ٢٧٩ - ٢٨٠.

٣-٣ . السجده: ٧.

٤-٤ . الفرقان: ٢.

الثالث: الحكمة عبارته عن كونه مقدساً عن فعل ما لا ينبغي.

قال تعالى: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا» (١).

والحاصل: أنّ الحكمة إما وصف للعلم وإما وصف للفعل. فالأول هو الحكمة العلمية، والثاني الحكمة العملية أو الفعلية، والحكمة العلمية راجعه إلى علمه تعالى بذاته و بفعله و هي من الصفات الثبوتية الذاتية، و قد تقدّم الكلام فيها من الباب الأول. و الذي يراد بالبحث في هذا الباب الحكمة الفعلية بمعنيها و هما: الإحكام في خلق العالم و تدبيره و تنزّه أفعاله تعالى عمّا لا ينبغي من الجهالة و السفاهة.

### تعريف العدل:

للعادل في معاجم اللّغة إطلاقات أو معانٍ كالقصد في الأمور، و التعادل و التساوي، و الاستواء و الاستقامة، و التوسط بين طرفي الإفراط و التفريط (٢). و المعنى الجامع بينها هو وضع كل شيء في موضعه المناسب له. و إليه أشار الإمام علي عليه السلام بقوله: «العدل يضع الأمور موضعها». (٣)

توضيح ذلك: أنّ لكلّ شيء وضعاً خاصاً يقتضيه إمّا بحكم العقل، أو بنصّ الوحي و باعتبار المصالح الكلية و الجزئية في نظام الكون، فالعدل هو رعايه ذلك الوضع و عدم الانحراف إلى جانب الإفراط و التفريط.

ص: ١٥٩

١-١. المؤمنون: ١١٥؛ لاحظ: شرح أسماء الله الحسنى: ٢٧٩ - ٢٨٠.

٢-٢. انظر، المصباح المنير: ١ / ٥١-٥٢؛ اقرب الموارد: ٢ / ٧٥٣؛ المفردات في غريب القرآن: ٣٢٥.

٣-٣. نهج البلاغه: الحكمة ٤٣٧.



نعم موضع كل شيء بحسبه، ففي نظام الطبيعه بوجهه، و في المجتمع البشرى بوجه آخر، و بلحاظ اختلاف موارده تحصل له أقسام ليس هنا مقام بيانها، إلا أن موارد العدل بالنسبه إلى الله تعالى يجمعها أقسام ثلاثه:

١. العدل التكويني: و هو إعطاؤه تعالى كل موجود ما يستحقه و يليق به من الوجود، فلا يهمل قابليه، و لا يعطل استعداداً في مجال الإفاضه و الإيجاد.

٢. العدل التشريعي: و هو أنه تعالى لا يهمل تكليفاً فيه كمال الإنسان و سعادته، و به قوام حياته الماديّه و المعنويّه، و الدنيويّه و الاخرويّه، كما أنه لا يكلف نفساً فوق طاقتها.

٣. العدل الجزائي: و هو أنه تعالى لا يساوي بين المصلح و المفسد، و المؤمن و الكافر في مقام الجزاء بل يجزي كل إنسان بما كسب، فيجزي المحسن بالإحسان و الثواب، و المسيء بالعقاب. كما أنه تعالى لا يعاقب عبداً على مخالفه التكليف إلا بعد البيان و الإبلاغ.

### الملازمه بين الحكمه و العدل

إن الحكمه الفعلية و العدل متلازمان، فإن لازم إتقان الفعل و إحكامه كونه واقعاً في موضعه اللائق به، كما أن لازم كون الفعل واقعاً في موضعه المناسب كونه محكماً و متقناً. و من هنا نرى أن المتكلمين يردفون العدل بالحكمه في أبحاثهم. قال عبد الجبار المعتزلي:

«نحن إذا وصفنا القديم تعالى بأنه عدل حكيم، فالمراد به أنه لا

يفعل القبيح أو لا يختاره ولا يخلّ بما هو واجب عليه، وأنّ أفعاله كلّها حسنه». (١)

وقال الشيخ المفيد:

«العدل الحكيم هو الذي لا يفعل قبيحا ولا يخلّ بواجب». (٢)

وقال سديد الدين الحمصي:

«الكلام في العدل، كلام في أفعاله تعالى، وأنّها كلّها حسنه، و تزويجه عن القبائح و عن الإخلال بالواجب في حكمته». (٣)

### دلائل عدله تعالى و حكمته

إنّ العدل و الحكمه من الأوصاف الكماليه، و الله تعالى بما أنّه واجب الوجود بالذات واجد جميع الكمالات الوجوديه، و منزّه عن كلّ نقص و قبح. فواجب الوجود تعالى، يعلم من ذاته كلّ شيء من الأشياء بعلمه و أسبابه، و يفعل النظام الأتم لغايه حقيقته يلزمه، فهو حكيم في علمه و فعله، فهو الحكيم المطلق. (٤)

و يدلّ على انتفاء القبح عن أفعاله تعالى. أنّ القبح في الفعل كالظلم، و العبث و نحو ذلك، إمّا ناشئ عن جهل الفاعل بجهات الحسن و الإتقان.

ص: ١٦١

١-١ . شرح الأصول الخمسه: ٢٠٣.

٢-٢ . النكت الاعتقاديّه: ٢٧.

٣-٣ . المنقذ من التقليد: ١ / ١٥٠.

٤-٤ . الأسفار الأربعه: ٦ / ٣٦٨.

و إما ناشئ عن حاجته إلى ذلك. و الله سبحانه عالم بكل شيء كما أنه غني بالذات. و إليه أشار المحقق الطوسي بقوله: «و استغناؤه و علمه يدلان على انتفاء القبح عن أفعاله تعالى». (١)

و نصوص الكتاب و السنه في عدله تعالى و حكمته متضافره. قال سبحانه:

«شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ». (٢)

قوله «قائماً» إمّا حال من اسم الله تعالى مؤكّده، و إمّا حال من «هُوَ» في قوله: «لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» و المراد من قيامه بالقسط إمّا مطلق يشمل جميع مراتب القسط (في التكوين و التشريع و الجزاء) و إمّا يختص بالقسط التكويني كما اختاره بعضهم. (٣)

و قال تعالى: «و نَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا». (٤)

هذا ناظر إلى عدله تعالى في مقام الحساب و الجزاء.

و ممّا يدل على عدله تعالى في التشريع قوله سبحانه: «لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا». (٥) و قوله سبحانه:

ص: ١٦٢

١-١ . كشف المراد: ٤٢٠.

٢-٢ . آل عمران: ١٨.

٣-٣ . انظر، مجمع البيان: ٢ / ٤٢٠.

٤-٤ . الأنبياء: ٤٧.

٥-٥ . المؤمنون: ٦٢.

«لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيُقِيمَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ». (١)

و قال الإمام على عليه السلام : «العدل أن لا تتهمه». (٢)

و فسرّه الإمام الصادق عليه السلام بقوله: و أما العدل فإن لا تنسب إلى خالقك ما لامك عليه». (٣)

و قال أمير المؤمنين عليه السلام :

«و أرانا من ملكوت قدرته و عجائب ما نطقت به آثار حكيمته... فظهرت البدائع التي أحدثتها آثار صنعته و أعلام حكيمته... قدر

ما خلق فأحكم تقديره، ... بدايا خلائق أحكم صنعها...». (٤)

ص: ١٦٣

---

١-١ . الحديد: ٢٥.

٢-٢ . نهج البلاغه: الحكمه ٤٧٠.

٣-٣ . التوحيد للشيخ الصدوق: الباب ٥، الحديث ١.

٤-٤ . نهج البلاغه: الخطبه ٩١.



قد تقدم أنّ العدل الحكيم هو الذي لا يفعل القبيح و لا يُخلُّ بالحسن، و التصديق بثبوت هذه الصفه للبارى تعالى مبنئى على القول بالتحسين و التقييح العقليين، فإنّ مفاد تلك المسأله: أنّ هناك أفعالاً يدرك العقل كونها حسنه أو قبيحه، و يدرك أنّ الغنى بالذات منزّه عن الاتصاف بالقبيح و فعل ما لا ينبغي، و من هنا يلزمنّا البحث عن تلك المسأله على ضوء العقل و الكتاب العزيز فنقول:

ذهبت العدليه إلى أنّ هناك أفعالاً يدرك العقل من صميم ذاته و من دون استعانه من الشرع أنّها حسنه و أفعالاً أخرى يدرك أنّها قبيحه كذلك؛ و قالت الأشاعره: لا حكم للعقل فى حسن الأشياء و قبحها، فلا حسن إلّا ما حسّنه الشارع و لا قبيح إلّا ما قبحه؛ و النزاع بين الفريقين دائر بين الإيجاب الجزئى و السلب الكلّى، فالعدليه يقولون بالأوّل و الأشاعره بالثانى.

لا شك أنّ للحسن و القبح معنى واحداً، و إنّما الكلام فى ملاك كون الشىء حسناً أو قبيحاً، و هو يختلف باختلاف الموارد، فقد ذكر للحسن و القبح ملاكات و هى:

١. ملائمته الطبع و منافرتة: فالمشهد الجميل بما أنّه يلائم الطبع حسن، كما أنّ المشهد المخوف بما أنّه منافر للطبع قبيح، و مثله الطعام اللذيذ و الصوت الناعم، فإنّهما حسنان، كما أنّ الدواء المرّ و نهيق الحمار قبيحان.

٢. موافقه الغرض و المصلحه و مخالفتهما: و الغرض و المصلحه إمّا شخصيان و إمّا نوعيان، فقتل عدوّ الإنسان يعدّ حسناً عنده لأنّه موافق لغرضه، و لكنّه قبيح لأصدقاء المقتول و أهله، لمخالفته لأغراضهم و مصالحهم الشخصيه، هذا فى المجال الشخصى، و أمّا فى المجال النوعى، فإنّ العدل بما أنّه حافظ لنظام المجتمع و مصالح النوع فهو حسن و بما أنّ الظلم هادم للنظام و مخالف لمصلحه النوع فهو قبيح.

٣. كون الشىء كمالاً للنفس أو نقصاناً لها: كالعلم و الجهل، فالأوّل زين لها و الثانى شين، و مثلهما الشجاعه و الجبن، و غيرهما من كمالات النفس و نقائصها.

٤. ما يوجب مدح الفاعل و ذمّه عند العقل: و ذلك بملاحظه الفعل من حيث أنّه مناسب لكمال وجودى للموجود العاقل المختار أو نقصان له،

فيستقلّ العقل بحسنه و وجوب فعله، أو قبحه و وجوب تركه و هذا كما إذا لاحظ العقل جزاء الإحسان بالإحسان، فيحكم بحسنه و جزاء الإحسان بالإساءة فيحكم بقبحه، فالعقل في حكمه هذا لا يلاحظ سوى أنّ بعض الأفعال كمال للموجود الحيّ المختار و بعضها الآخر نقص له، فيحكم بحسن الأوّل و قبح الثاني.

### تعيين محلّ النزاع

لا- نزاع في الحسن و القبح بالملاك الأوّل و الثالث، و هو واضح، و كذلك في الحسن و القبح بملاك الغرض و المصلحه الشخصيين، و أمّا الغرض و المصلحه النوعيان فإنّ كثيراً من الباحثين عن التحسين و التقبيح العقليين يعلّون حسن العدل و الإحسان، و قبح الظلم و العدوان، باهتمام الأوّل على مصلحه عامّة و الثاني على مفسده كذلك. و هذا الملاك في الحقيقه من مصاديق الملاك الرابع كما لا يخفى. إذ ربما يكون مدح الفاعل على فعل و ذمّه على فعل لغايه المصالح و المفاسد النوعيه. و الإتيان بالفعل و تركه بهذه الغايه يعدّ كمالاً و نقصاناً للفاعل. و هذا المعنى الأخير هو محلّ النزاع بين المثبتين و النافين.

### دلائل المثبتين و النافين

أ. دلائل المثبتين: استدلال القائلون بالتحسين و التقبيح العقليين بوجوه عديده نكتفي بذكر وجهين منها:



الدليل الأوّل: و هو ما أشار إليه المحقّق الطوسى بقوله: «و لانتفائهما مطلقاً لو ثبتا شرعاً». (١)

توضيحه: أنّ الحسن و القبح لو كانا بحكم العقل، بحيث كان العقل مستقلاً في إدراك حسن الصدق و قبح الكذب فلا اشكال في أنّ ما أخبر الشارع عن حسنه حسن، و ما أخبر عن قبحه قبيح، لحكم العقل بأنّ الكذب قبيح و الشارع منزّه عن ارتكاب القبيح.

و أمّا لو لم يستقلّ العقل بذلك، فلو أخبر الشارع بحسن فعل أو قبحه فلا يمكن لنا الجزم بكونه صادقاً في كلامه حتى نعتقد بمضمون أخباره و نستكشف منه حسن الفعل أو قبحه، و ذلك لاحتمال عدم صدق الشارع في أخباره، فإنّ الكذب حسب الفرض لم يثبت قبحه بعد و إثبات قبح الكذب بإخبار الشارع عن قبحه مستلزم للدور.

الدليل الثاني: و هو ما ذكره العلامة الحلّي بقوله:

لو كان الحسن و القبح باعتبار السمع لا- غير لما قبح من الله تعالى شيء (٢) و لو كان كذلك لما قبح منه تعالى إظهار المعجزات على يد الكاذبين، و تجويز ذلك يسدّ باب معرفه النبوه، فإنّ أىّ نبىّ أظهر المعجزه عقيب ادّعاء النبوه لا- يمكن تصديقه مع تجويز إظهار المعجزه على يد الكاذب في دعوى النبوه (٣).

ص: ١٦٨

١-١ . كشف المراد: ٤١٨.

٢-٢ . لما تقدّم في الدليل الأوّل من عدم إثبات حسن فعل أو قبحه مطلقاً.

٣-٣ . نهج الحق و كشف الصدق: ٨٤.

و العجب أنّ الفضل بن رزبهان الأشعري حاول الإجابة عن هذا الدليل بقوله:

عدم إظهار المعجزه على يد الكذابين ليس لكونه قبيحاً عقلاً بل لعدم جريان عادة الله الجارى مجرى المحال العادى بذلك  
(١).

فعند ذلك لا ينسّد باب معرفه النبوه لأنّ العلم العادى حاكم باستحاله هذا الإظهار.

يلاحظ عليه: أنّه من أين وقف على تلك العاده و أنّ الله لا- يجرى الإعجاز على يد الكاذب؟ و لو كان التصديق متوقفاً على إحرازها لزم أن يكون المكذبون بنبوه نوح أو من قبله و من بعده معذورين فى إنكارهم لنبوه الأنبياء، إذ لم تثبت عندهم تلك العاده، لأنّ العلم بها إنّما يحصل من تكرّر رؤيه المعجزه على يد الصادقين دون الكاذبين.

ب. أدلّه النافين

الدليل الأوّل: قالوا: لو كان العلم بحسن الإحسان و قبح العدوان ضرورياً لما وقع التفاوت بينه و بين العلم بأنّ الواحد نصف الاثنين، لكنّ التالى باطل بالوجدان.

و يلاحظ عليه أوّلاً: أنّه يجوز التفاوت فى الادراكات البديهيه،

ص: ١٦٩

---

١- ١). دلائل الصدق: ١ / ٣٦٩، ثمّ إنّ هناك أدلّه أخرى لإثبات عقليه الحسن و القبح طويينا الكلام عنها لرعايه الاختصار، للطالب أن يراجع الإلهيات: ١ / ٢٤٦.

فالأوليات متقدمه على المشاهدات و هي على الفطريات و هكذا، فوجود التفاوت بين البديهيات لا ينافي بداهتها، و إليه أشار المحقق الطوسي بقوله:

«و يجوز التفاوت في العلوم لتفاوت التصور».<sup>(١)</sup>

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

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

فلو كان الكذب قبيحاً لذاته لما كان واجباً و لا حسناً عند ما استفيد به عصمه دم نبيّ عن ظالم يقصد قتله.<sup>(٢)</sup>

و الجواب عنه: أنّ كلاً من الكذب فى الصورة الأولى و الصدق فى الصورة الثانية على حكمه من القبح و الحسن، إلّا أنّ ترك إنقاذ النبيّ أقبح من الكذب، و إنقاذه أحسن من الصدق، فيحكم العقل بترك الصدق و ارتكاب الكذب قضاءً لتقديم الأرحح على الراجح، فإنّ تقديم الراجح على الأرحح قبيح عند العقل.

ص: ١٧٠

١-١ . كشف المراد: ٢٣٦.

٢-٢ . شرح التجريد للقوشجى: ٣٣٩.

الدليل الثالث: إنَّ القول بالتحسين و التقييح العقليين دخاله فى شئون ربِّ العالمين الذى هو مالك كل شىء حتى العقل، فله أن يتصرّف فى ملكه كيف يشاء، و لازم القول بأنَّ العقل حاكم بحسن بعض الأفعال و قبحه تحديد لملكه و قدرته سبحانه.

و يردّه أنّ العقل ليس فرضاً على الله تعالى شيئاً و إنّما هو كاشف عن القوانين السائده على أفعاله تعالى، فالعقل يطالع أولاً صفات الله الكماله 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 استدللّ به القائلون بنفى التحسين و التقييح العقليين و لا نرى حاجه فى ذكرها و بيان وجوه الخلل فيها. (١)

### التحسين و التقييح فى الكتاب العزيز

إنَّ التدبُّر فى آيات الذكر الحكيم يعطى أنّه يسلم استقلال العقل بالتحسين و التقييح خارج إطار الوحي ثمّ يأمر بالحسن و ينهى عن القبيح، و إليك فيما يلى نماذج من الآيات فى هذا المجال:

١. «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْإِحْسَانِ وَ إِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَ يَنْهَىٰ عَنِ

ص: ١٧١

---

١-١). إن شئت الوقوف التام على مجموع دلائل الأشاعره راجع القواعد الكلاميه، بقلم المؤلف: ٧٠-٨٣.

الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ». (١)

٢. «قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ». (٢)

٣. «يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ». (٣)

فهذه الآيات تعرب بوضوح عن أنّ هناك أموراً توصف بالعدل والإحسان والمعروف والفحشاء والمنكر والبغى قبل تعلق الأمر والنهي بها، وأنّ الإنسان يجد اتّصاف بعض الأفعال بأحدها ناشئاً من صميم ذاته وليس عرفان الإنسان بها موقوفاً على تعلق الشرع، وإنّما دور الشرع هو تأكيد إدراك العقل بالأمر بالحسن والنهي عن القبيح وبيان ما لا يستقلّ العقل في إدراك حسنه وقبحه، و تدلّ على ما تقدّم بأوضح دلالة الآية التالية:

٤. «وَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ». (٤)

فإنّ الظاهر من الآية أنّ المشركين كانوا عارفين بقبح أفعالهم و أنّها من الفحشاء ولكنهم حاولوا توجيه تلك الأفعال الشنيعة إمّا بكونها إبقاءً لسيره آبائهم وهم كانوا يحسّنون ذلك، و إمّا بكونها ممّا أمر بها الله سبحانه ولكنّ الله تعالى يخطئهم في ذلك و يقول إنّ الله لا يأمر بالفحشاء كما يخطئهم في اتباعهم سيره آبائهم بقوله:

ص: ١٧٢

١-١ . النحل: ٩٠.

٢-٢ . الأعراف: ٣٣.

٣-٣ . الأعراف: ١٥٧.

٤-٤ . الأعراف: ٢٨.

أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ» (١).

٥. «أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ» (٢).

٦. «أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ \* مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ» (٣).

٧. «هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ» (٤).

وهذه الآيات تدلّ على أنّه سبحانه اتخذ وجدان الإنسان سنداً لقضائه فيما تستقلّ به عقليته، فالإنسان يجد من تلقاء نفسه قبح التسوية عند الجزاء بين المفسد والمصلح والفاجر والمؤمن والمسلم والمجرم، كما أنّه يدرك كذلك حسن جزاء الإحسان بالإحسان، وهذا الإدراك الفطري هو السند في حكم العقل بوجوب يوم البعث والحساب كي يفصل بين الفريقين ويجزى كلّ منهما بما يقتضيه العدل والإحسان الإلهي.

ص: ١٧٣

١-١. البقره: ١٧٠.

٢-٢. ص: ٢٨.

٣-٣. القلم: ٣٦-٣٧.

٤-٤. الرحمن: ٦٠.



من مظاهر عدله تعالى و حكمته تنزيه أفعاله سبحانه عن العبث و لزوم اقترانها بالغايات و الأغراض، و هذه المسأله من المسائل الّتي تشاجرت فيها العدليه و الأشاعره، فالأولى على الإيجاب و الثانيه على السلب.

و استدلت العدليه على مدّعاهم بأنّ خلوّ الفعل عن الغايه و الغرض يعدّ لغواً و عبثاً و هو من القبائح العقليه، و الله تعالى منزّه عن القبائح فلا بدّ أن تكون أفعاله مقترنه بأغراض و معلّله بغايات.

و المهمّ في 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 العقلين فنقول:

استدلت الأشاعره على مذهبهم بأنّه لو كان فعله لغرض لكان ناقصاً لذاته مستكملاً بتحصيل ذلك الغرض لأنّه لا يصلح غرضاً للفاعل إلاّ ما هو أصلح له من عدمه و هو معنى الكمال. (١)

ص: ١٧٥



يلاحظ عليه: أنّ الأشاعره خلطوا بين الغرض الراجع إلى الفاعل، و الغرض الراجع إلى فعله، فالاستكمال لازم في الأول دون الثاني، و القائل بكون أفعاله معلّله بالأغراض و الغايات و الدواعي و المصالح، إنّما يعنى بها الثاني دون الأول.

توضيح ذلك: أنّ العله الغائيه فى أفعال الفواعل البشريه هى السبب لخروج الفاعل عن كونه فاعلاً بالقوه إلى كونه فاعلاً بالفعل، فهى متقدمه على الفعل صورته و ذهنياً و مؤخره عنه وجوداً و تحقّقاً، و لا تتصوّر العله الغائيه بهذا المعنى فى ساحته تعالى، لغناه المطلق فى مقام الذات و الوصف و الفعل، فلا- يحتاج فى الإيجاد إلى شىء وراء ذاته، و إنّما لكان ناقصاً فى مقام الفاعليه مستكماً بشىء وراء ذاته و هو لا يجتمع مع غناه المطلق، و لكن نفي العله الغائيه بهذا المعنى لا يستلزم أن لا يترتب على فعله مصالح و حكم ينتفع بها العباد و ينتظم بها النظام، و ذلك لأنّه سبحانه فاعل حكيم، و الفاعل الحكيم لا يختار من الأفعال الممكنه إلّا ما يناسب ذلك، و لا يصدر منه ما يضاذه و يخالفه. (١)

### القرآن و أفعاله سبحانه الحكيمه

و العجب من غفله الأشاعره من النصوص الصريحه فى هذا المجال، يقول سبحانه: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَهَاتٌ لَا تُرْجَعُونَ». (٢)

ص: ١٧٦

- 
- ١- ١). و إلى ذلك أشار المحقق الطوسى بقوله: «و نفي الغرض يستلزم العبث و لا يلزم عوده إليه» كشف المراد، المقصد ٣، الفصل ٣، المسأله ٤.
- ٢- ٢). المؤمنون: ١١٥.

وقال: «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ» (١).

وقال: «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ» (٢).

وقال: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (٣).

### مذهب الحكماء في أفعاله تعالى

ربما يتوهم اتفاق رأى الحكماء مع الأشاعره في نفي الغايه و الغرض عن أفعاله تعالى، و لكنّه خطأ محض، قال صدر المتألهين:

إنّ الحكماء ما نفوا الغايه و الغرض عن شيء من أفعاله مطلقاً، بل إنّما نفوا في فعله المطلق (٤) و في فعله الأول غرضاً زائداً على ذاته تعالى، و أمّا ثواني الأفعال و الأفعال المخصوصه و المقيده فأثبتوا لكلّ منها غايه مخصصه كيف و كتبهم مشحونه بالبحث عن غايات الموجودات و منافعها.... (٥)

ص: ١٧٧

١-١ . الدخان: ٣٨.

٢-٢ . ص: ٣٧.

٣-٣ . الذاريات: ٥٦.

٤-٤ . المراد من فعله المطلق العالم الإمكانى إذا لوحظ جملة واحده، و المراد من فعله الأول الصّادر الأول.

٥-٥ . الأسفار: ٧ / ٨٤.



### اشاره

إنَّ الله سبحانه خلق السماوات و الأرض و ما بينهما لمصلحه الإنسان و انتفاعه بها فى معيشته، مع أنَّ المصائب و البلايا تنافى هذه الغايه و تضادها، و الفاعل الحكيم لا يصنع ما يصادَّ غرضه. أضف إلى ذلك أنَّ مقتضى رحمه الله الواسعه رفع المصائب و دفع الشرور الواقعه فى عالم الطبيعه كى لا تصعب المعيشه على الإنسان و تكون له هنيئه مريئه بلا جزع و مصيبه.

و الإجابة عن هذه الشبهه تبتنى على بيان أمور:

### الأول: المصالح النوعيه راجحه على المصالح الفرديه

لا- شكَّ أنَّ الحياه الإنسانيه حياه اجتماعيه، فهناك مصالح و منافع فرديه، و أخرى نوعيه اجتماعيه، و العقل الصريح يرجح المصالح النوعيه على المنافع الفرديه، و على هذا فما يتجلَّى من الظواهر الطبيعه لبعض الأفراد فى صوره المصيبه و الشرّ، هو فى عين الوقت تكون متضمّنه لمصلحه النوع و الاجتماع، فالحكم بأنَّ هذه الظواهر شرور، تنافى مصلحه

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

## الثاني: ضآله علم الإنسان و محدوديته

إن علم الإنسان المحدود هو الذي يدفعه إلى أن يقضى في الحوادث بتلك الأفضيه الشاذة، و لو وقف على علمه الضئيل و نسبه علمه إلى ما لا يعلمه لرجع القهقري قائلاً: «رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا». (١)

و لأذعن بقوله تعالى: «وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا» (٢).

و ما أشبه الإنسان في حكمه بأن المصائب شرور محضه للإنسان ليس لها دور في مصالحه بعابر سبيل يرى جرافه تحفر الأرض، أو تهدم بناء مثيره الغبار و التراب في الهواء، فيقضى من فوره بأنه عمل ضارّ و شرّ، و هو لا يدري بأن ذلك يتم تمهيداً لبناء مستشفى كبير يستقبل المرضى و يعالج المصابين و يهيئ للمحتاجين إلى العلاج و سائل المعالجه و التمريض. و لو وقف على تلك الأهداف النبيله لقضى بغير ما قضى، و لوصف ذلك التهديم بأنه خير و أنه لا ضير فيما يحصل من ضوضاء الجرافه و تصاعد الغبار.

ص: ١٨٠

١-١. آل عمران: ١٩١.

٢-٢. الإسراء: ٨٥.

### الثالث: الغفلة عن القيم الإنسانية العليا

ليست الحياة الإنسانية حياه ماديّه فقط، بل للإنسان حياه روحيه معنويه، و لا شك أنّ الفلاح و السّيعاده في هذه الحياه، هي الغايه القصوى من خلق الإنسان، و مفتاح الوصول إلى تلك الغايه هو العباده و الخضوع لله سبحانه، و على هذا الأساس فالحوادث التي توجب اختلالاً ما في بعض شؤون الحياه الماديّه ربما تكون عاملاً أساسياً لاتّجاه الإنسان إلى الله سبحانه كما قال سبحانه:

﴿فَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَ يَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا﴾. (١)

كما سيوافيك بيان ذلك.

### الرابع: المصائب وليده الذنوب و المعاصي

#### إشاره

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

﴿ظَهَرَ الْفُسَادُ فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ﴾. (٢)

و قال سبحانه:

﴿وَ لَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ وَ لَكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾. (٣)

ص: ١٨١

١-١ . النساء: ١٩.

٢-٢ . الروم: ٤١.

٣-٣ . الأعراف: ٩٦.

و قال سبحانه:

«وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ». (١)

إلى غير ذلك من الآيات الدالّة على أنّ لأعمال الإنسان دوراً واقعياً في البلى والشرور الطبيعيه والاجتماعيه، و لكنّ الإنسان إذا أصابته مصيبه و كارثه يعجل من فوره، و بدل أن يرجع إلى نفسه و يتفحص عن العوامل البشريه لتلك الحوادث و يقوم بإصلاح نفسه، يعدّها مخالفه لحكمه الصانع أو عدله و رحمته.

### الفوائد التربويه للمصائب

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

١. المصائب و سبله لتفجير الطاقات

إنّ البلى و المصائب خير و سبله لتفجير الطاقات و تقدّم العلوم و رقى الحياه البشريه، فإنّ الإنسان إذا لم يواجه المشاكل في حياته لا تفتح طاقاته و لا تنمو، بل نموّها و خروجها من القوه إلى الفعل رهن وقوع الإنسان في مهبّ المصائب و الشدائد. و إلى هذه الحقيقه يشير قوله تعالى:

«فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا \* إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا \* فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ \* وَإِلَىٰ رَبِّكَ فَارْغَبْ». (٢)

ص: ١٨٢

١-١. الشورى: ٣٠.

٢-٢. الإنشراح: ٥-٨.

إنّ التمتع بالمواهب المادّيه و الاستغراق فى اللذائذ و الشهوات يوجب غفله كبرى عن القيم الأخلاقية و كلّما ازداد الإنسان توغلاً فى اللذائذ و النعم، ازداد ابتعاداً عن الجوانب المعنوية. و هذه حقيقه يلمسها كلّ إنسان فى حياته و حياه غيره، و يقف عليها فى صفحات التاريخ، و نحن نجد فى الكتاب العزيز التصريح بصله الطغيان بإحساس الغنى، إذ يقول عزّ و جلّ: «إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُفٍ \* أَنْ رَأَاهُ اسْتَغْنَى». (١)

فإذا لا بدّ لانتباه الإنسان من هذه الغفله من هزّه و جرس إنذار يذكره و يرجعه إلى الطريق الوسطى، و ليس هناك ما هو أنفع فى هذا المجال من بعض الحوادث الّتى تقطع نظام الحياه الناعمه بشىء من المزعجات حتّى يدرك عجزه و يتنبّه من نوم الغفله. و لأجل هذا يعلّل القرآن الكريم بعض النوازل و المصائب بأنّها تنزل لأجل الذكري و الرجوع إلى الله، يقول سبحانه:

«وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا أَخَذْنَا أَهْلَهَا بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَضُرَّعُونَ». (٢)

و يقول أيضاً:

ص: ١٨٣

١-١. العلق: ٦-٧.

٢-٢. الأعراف: ٩٤.



«وَلَقَدْ أَخَذْنَا آلَ فِرْعَوْنَ بِالسِّنِينَ وَ نَقَصْنَا مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ». (١)

و يقول أيضاً:

«ظَهَرَ الْفُسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ». (٢)

و يقول تعالى: «وَبَلَوْنَاهُمْ بِالْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ». (٣)

٣. حكمه البلياء في حياه الأولياء

يظهر من القرآن الكريم و الأحاديث المتضافره أن البلياء و المحن أطفاف إلهيه في حياه الأولياء و الصالحين من عباد الله و شرط لوصولهم إلى المقامات العاليه في الآخره.

قال سبحانه:

«أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخِلُوا الْجَنَّةَ وَ لَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسَّتْهُمُ الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَّاءُ وَ زُلْزَلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصُرُ اللَّهُ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ». (٤)

و قال أيضاً:

ص: ١٨٤

١-١ . الأعراف: ١٣٠.

٢-٢ . الروم: ٤١.

٣-٣ . الأعراف: ١٦٨.

٤-٤ . البقره: ٢١٤.

﴿وَلَيَنْتَلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ \* الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاغِبُونَ \* أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ﴾. (١)

و روى هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «إِنَّ أَشَدَّ النَّاسِ بَلَاءَ الْأَنْبِيَاءِ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الْأَمْثَلُ فَالْأَمْثَلُ». (٢)

و روى سليمان بن خالد عنه عليه السلام أنه قال: «و إِنَّهُ لَيَكُونُ لِلْعَبْدِ مَنْزِلَةٌ عِنْدَ اللَّهِ فَمَا يَنَالُهَا إِلَّا بِأَحَدِي خَصْلَتَيْنِ، إِمَّا بِذَهَابِ مَالِهِ أَوْ بِبَلِيَّتِهِ فِي جَسَدِهِ». (٣)

و قد شكى عبد الله بن أبي يعفور إلى أبي عبد الله الصادق عليه السلام ممّا أصابته من الأوجاع -و كان مسقماً- فقال عليه السلام: «يَا عَبْدَ اللَّهِ لَوْ يَعْلَمُ الْمُؤْمِنُ مَا لَهُ مِنَ الْأَجْرِ فِي الْمَصَائِبِ لَتَمَنَّى أَنَّهُ قَرَضَ بِالْمَقَارِضِ». (٤)

حاصل المقال:

إِنَّ الْمَصَائِبَ عَلَى قِسْمَيْنِ: فَرْدِيهِ وَنَوْعِيهِ، وَ إِنْ شئتَ فَقُلْ: مَحْدُودَةٌ وَ مَطْلُوقَةٌ، وَ لِأَعْمَالِ الْإِنْسَانِ دَوْرٌ فِي وَقُوعِ الْمَصَائِبِ وَ الْبَلَايَا، وَ هِيَ جَمِيعاً مُوَافِقَةٌ لِلْحِكْمَةِ وَ غَايَةُ الْخَلْقِ، فَإِنَّ الْغُرُضَ مِنْ خَلْقِهِ الْإِنْسَانَ وَصُولَهُ إِلَى

ص: ١٨٥

١-١ . البقره: ١٥٥-١٥٧.

٢-٢ . الكافي: ج ٢، باب شدّه ابتلاء المؤمن، الحديث ١.

٣-٣ . نفس المصدر: الحديث ٢٣.

٤-٤ . نفس المصدر: الحديث ١٥.

الكَمالات المعنوية الخالده، و تلك المصائب جرس الإنذار للغافلين و كَفّاره لذنوب المذنبين و أسباب الارتقاء و التعالي للصالحين.

هذا في جانب الغرض الأخرى، و أما في ناحيه الحياه الدنيويه فيجب إلفات النظر إلى أمرين:

١. ملاحظه منافع نوع البشر المتوطنين في نواحي العالم، بلا قصر النظر إلى منافع الفرد أو طائفه من الناس.

٢. ملاحظه ما يتوصل إليه الإنسان عند مواجهته للمشاكل و الشدائد من الاختراعات و الاكتشافات الجديده المؤديه إلى صلاح الإنسان في حياته الماديه.

ص: ١٨٦

إنّ التكليف بما هو خارج عن قدره المكلف ظلم، وقبح الظلم من البديهيّات الأوّليه عند العقل العملي، فيستحيل على الحكيم أن يكلف العبد بما لا قدره له عليه، من غير فرق بين كون نفس الفعل المكلف به ممكناً بالذات، و لكن كان خارجاً عن إطار قدره المكلف، كالطيران إلى السماء بلا وسيله، أو كان نفس الفعل بما هو هو محالاً، كدخول الجسم الكبير في الجسم الصغير من دون أن يتوسّع الصغير أو يتصغّر الكبير، هذا هو قضاء العقل في المسأله.

و الآيات القرآنيه أيضاً صريحه في أنّه سبحانه لا يكلف الإنسان إلّا وسعه، و قدر طاقته و لا يظلمه مطلقاً.

قال سبحانه: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا». (١)

و قال تعالى: «وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ». (٢)

ص: ١٨٧

١-١ . البقره: ٢٨٦.

٢-٢ . فصلت: ٤٦.

مع هذه البراهين المشرقه نرى أنّ الأشاعره جَوَّزوا التكليف بما لا يطاق، و بذلك أظهروا العقيدة الإسلاميه، عقيدته مخالفه للوجدان و العقل السليم، و من المأسوف عليه أنّ المستشرقين أخذوا عقائد الإسلام عن المتكلمين الأشعريين، فإذا بهم يصفونها بكونها على خلاف العقل و الفطره لأنهم يجوّزون التكليف بما لا يطاق.

إنّ الأشاعره استدّلوا بآيات تخيلوا دلالتها على ما يرتنونه، مع أنّها بمنأى عمّا يتبنونه فى المقام، و أظهر ما استدّلوا به آيتان:

الآيه الأولى: قوله تعالى: ﴿مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ﴾ (١).

وجه الاستدلال: إنّ الآيه صريحه على أنّ المفترين على الله سبحانه فى الدنيا، المنكرين للحقّ لم يكونوا مستطيعين من أن يسمعوا كلام الله و يصغوا إلى دعوه النبىّ إلى الحقّ مع أنّهم كانوا مكلفين باستماع الحقّ و قبوله، فكلفهم الله تعالى بما لا يطيقون عليه.

يلاحظ عليه: أنّ عدم استطاعتهم ليس بمعنى عدم وجودها فيهم ابتداءً، بل لأنهم حرّموا أنفسهم من هذه النعم بالذنوب، فصارت الذنوب سبباً لكونهم غير مستطيعين لسمع الحقّ و قبوله، و قد تواترت النصوص من

ص: ١٨٨

الآيات و الأحاديث على أن العصيان و الطغيان يجعل القلوب عمياء و الأسماع صماء.

قال سبحانه: «فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ». (١)

و قال سبحانه حاكياً عن المجرمين:

«وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ». (٢)

فقولهم: «لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ» مع اعترافهم بكونهم مذنبين يدلّ على أنّهم كانوا قادرين على ذلك، لأنّه لو لم يكونوا قادرين كان المناسب في مقام الاعتذار أن يقولوا: «ما كُنَّا قادرين على أن نسمع أو نعقل فلا نعترف بالذنوب». و لقد أجاد الزمخشري في تفسير الآية بقوله:

أراد أنّهم لفرط تصامّهم عن استماع الحقّ و كراحتهم له، كأنّهم لا يستطيعون السمع، و... الناس يقولون في كلّ لسان: هذا كلام لا استطيع أن أسمعه. (٣)

الآية الثانية: قوله تعالى:

«يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ». (٤)

وجه الاستدلال: إنّّه تعالى يدعوا الضالّين و الطاغين إلى السجود يوم

ص: ١٨٩

١-١. الصف: ٥.

٢-٢. الملك: ١٠-١١.

٣-٣. الكشاف: ٢ / ٣٨٦.

٤-٤. القلم: ٤٢.

القيامه مع أنهم لا يستطيعون الإجابة، و الإتيان بالسجود، فإذا جاز التكليف بما لا يطاق عليه في الآخرة، جاز ذلك في الدنيا.

يلاحظ عليه: أنّ يوم القيامه دار الحساب و الجزاء، و ليس دار التكليف و العمل، فدعوته تعالى في ذلك اليوم ليس بداعى التكليف و غايه العمل، بل المقصود توبيخ الطاغين و إيجاد الحسره فيهم لتركهم السجود في الدنيا مع كونهم مستطيعين عليه كما قال سبحانه: «وَقَدْ كَانُوا يُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ وَ هُمْ سَالِمُونَ». (١)

و نظير الآيه قوله سبحانه:

«فَأْتُوا بِسُورِهِ مِنْ مِثْلِهِ وَ ادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ». (٢)

ص: ١٩٠:

---

١-١ . القلم: ٤٣.

٢-٢ . البقره: ٢٣.

مما يترتب على حكمته تعالى وجوب اللطف عليه سبحانه. و اللطف عند المتكلمين عبارته عما يقرب المكلف إلى الطاعة، و يبعده عن المعصية، ثم إن اتصل اللطف بوقوع التكليف يسمّى لطفًا محصلاً، و إلّا يسمّى لطفًا مقرباً، قال السيد المرتضى:

إنّ اللطف ما دعا إلى فعل الطاعة، و ينقسم إلى ما يختار المكلف عنده فعل الطاعة و لولاه لم يختره، و إلى ما يكون أقرب إلى اختيارها، و كلا القسمين يشمله كونه داعياً. (١)

### برهان وجوب اللطف

استدلوا على وجوب اللطف عليه سبحانه بأنّ ترك اللطف يناقض غرضه تعالى من خلقه العباد و تكليفهم، و هو قبيح لا يصدر من الحكيم، قال المحقق البحراني:

ص: ١٩١



إنه لو جاز الإخلال به في الحكمة فبتقدير أن لا يفعله الحكيم، كان مناقضاً لغرضه، لكن اللازم باطل فالملزوم مثله.

بيان الملازمة: إنه تعالى أراد من المكلف الطاعة، فإذا علم أنه لا يختار الطاعة، أو لا يكون أقرب إليها إلّا عند فعل يفعله به لا مشقّه عليه فيه ولا- غضاظه، وجب في الحكمة 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 ظنه أنّه لا يحضر بدون رسول، فمتى لم يرسل عدّ مناقضاً لغرضه.

و بيان بطلان اللازم: إنّ العقلاء يعدّون المناقضه للغرض سفهاً، و هو ضدّ الحكمة و نقص، و النقص عليه تعالى محال. (١)

### شروط اللطف

إنّ القائلين بوجوب اللطف ذكروا له شرطين:

الأول: أن لا يكون له حظّ في التمكين و حصول قدره، إذ العاجز غير مكلف فلا يتصوّر اللطف في مورده.

الثاني: أن لا يبلغ حدّ الإلجاء و لا يسلب عن المكلف الاختيار، لئلا ينافى الحكمة في جعل التكليف من ابتلاء العباد و امتحانهم.

و باعتبار الشرط الأخير يتبين وهن ما استشكل على وجوب اللطف بآته لو وجب اللطف على الله تعالى لكان لا يوجد في العالم عاص، لأنّه ما

ص: ١٩٢

من مكلف إلاً و في مقدور الله تعالى من الألفاف ما لو فعله به لا اختار عنده الواجب و اجتنب القبيح و ذلك لأن قدره الله تعالى و إن كانت مطلقه في نفسها، لكن أعمالها مقيدة بما لا ينافي مقتضى حكمته تعالى من كون الإنسان مختاراً و مكلفاً. (١)

### أقسام اللطف

اللطف إمّا من فعل الله تعالى، و يجب في حكمته فعله كالبعثه، و إلهامه عدّ تركه نقضاً لغرضه كما مرّ، أو من فعل المكلف، و حينئذٍ إمّا أن يكون لطفاً في تكليف نفسه، و يجب في حكمته تعالى أن يعرفه إياه و يوجهه عليه، و ذلك كمتابعه الرسل و الاقتداء بهم، أو في تكليف غيره، و ذلك كتبليغ الرسول الوحي، و يجب أن يشتمل على مصلحة تعود إلى فاعله، إذ إيجابه عليه لمصلحه غيره مع خلوه عن مصلحة تعود إليه ظلم و هو عليه تعالى محال. (٢)

ص: ١٩٣

---

١-١). لاحظ: شرح الأصول الخمسه، ص ٥٢٣.

٢-٢). قواعد المرام: ١١٨؛ إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين: ٢٧٨.



### إشاره

من الأبحاث الكلاميه الهامه، البحث عن كيفية صدور أفعال العباد، و أنّهم مختارون في أفعالهم أو مجبورون، مضطرون عليها؟ و المسأله ذات صله وثيقه بمسأله العدل الإلهي، فإنّ العقل البديهي حاكم على قبح تكليف المجبور و مؤاخذه عليه، و أنّ الله سبحانه منزّه عن كلّ فعل قبيح.

ثمّ إنّ هذه المسأله من المسائل الفكرية التي يتطلّع كلّ إنسان إلى حلّها، سواء أقدر عليه أم لا، و لأجل هذه الخصيصة لا يمكن تحديد زمن تكوّنها في البيئات البشرية، و مع ذلك فهي كانت مطروحة في الفلسفه الإغريقيه، ثم انطرحت في الأوساط الإسلاميه و بحث عنها المتكلّمون و الفلاسفه الإسلاميون، كما وقع البحث حولها في المجتمعات الغربيه الحديثه، و المذاهب و الآراء المطروحه في هذا المجال في الكلام الإسلامى أربعه:

١. مذهب الجبر المحض؛

٢. مذهب الكسب؛

ص: ١٩٥

٣. مذهب التفويض؛

٤. مذهب الأمر بين الأمرين.

فلنبحث عنها واحداً تلو الآخر.

### أالجبر المحض

وهو المنسوب إلى جهم بن صفوان (المتوفى ١٢٨هـ)، قال الأشعري:

تفرد جهم بأمر، منها: أنه لا فعل لأحد في الحقيقة إلا الله وحده، وأن الناس إنما تنسب إليهم أفعالهم على المجاز، كما يقال: تحركت الشجرة، ودار الفلك، وزالت الشمس (١).

وعرفهم الشهرستاني بأنهم يقولون:

إن الإنسان لا يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة وإنما هو مجبور في أفعاله لا قدره له ولا إرادته ولا اختيار، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات... وإذا ثبت الجبر فالتكليف أيضاً كان جبراً. (٢)

ولا ريب في بطلان هذا المذهب، إذ لو كان كذلك لبطل التكليف والوعد والوعيد والثواب والعقاب. ولصار بعث الأنبياء وإنزال الكتب والشرائع السماوية لغواً. تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

ص: ١٩٦

---

١-١. مقالات الإسلاميين: ١ / ٣١٢.

٢-٢. الملل والنحل: ١ / ٨٧.

قد انطرحت نظريه الكسب فى معترك الأبحاث الكلاميه قبل ظهور الأشعرى بأكثر من قرن، فهذه هى الطائفة الضراريه (١) قالت:

«إنّ أفعال العباد مخلوقه لله تعالى حقيقه و العبد مكتسبها» (٢).

و تبعتم فى ذلك الطائفة النجاريه (٣) فعزّفهم الشهرستانى بأنهم 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. (٤)

و مع ذلك فقد اشتهرت نسبة النظرية إلى الأشاعره و عدّت من مميّزات منهجهم، و ما ذلك إلّا لأنّ الشيخ الأشعرى و تلامذه مدرسته قاموا بتحكييم هذه النظرية و تبينها بالأدله العقليه و النقليه و قد اختلفت عبارات القوم فى تفسيرها، و مرجعها إلى أمرين:

١. إنّ للقدره المحدثه (قدره العبد) نحو تأثير فى اكتساب الفعل لكن لا فى وجوده و حدوثه بل فى العناوين الطارئه عليه.

ص: ١٩٧

١-١ . هم أصحاب ضرار بن عمرو، و قد ظهر فى أيام واصل بن عطاء (المتوفى سنه ٥١٣١هـ).

٢-٢ . الممل و النحل للشهرستانى: ١ / ٩٠ - ٩١.

٣-٣ . هم أصحاب الحسين بن محمد بن عبد الله النجار، و له مناظرات مع النظام، توفى عام ٥٢٣٠هـ.

٤-٤ . الممل و النحل: ١ / ٨٩، نقل بالمعنى.

٢. ليس للقدرة المحدثة تأثير في الفعل سوى مقارنتها لتحقيق الفعل من جانبه سبحانه.

و إليك فيما يلي نصوصهم في هذا المقام:

كلام القاضي الباقلاني

إن للباقلاني تفسيراً لكسب الأشعري وهو يرجع إلى الوجه الأول حيث قال:

الدليل قد قام على أن القدرة الحادثة لا تصلح للإيجاد، لكن ليست صفات الأفعال أو وجوهها و اعتباراتها تقتصر على جهة الحدوث فقط، بل هاهنا وجوه أخرى هي وراء الحدوث.

ثم ذكر عدّه من الجهات و الاعتبارات، كالصلاه و الصيام و القيام و القعود، و قال:

إن الإنسان يفرّق فرقاً ضرورياً بين قولنا: «أوجد» و قولنا: «صلّى» و «صام» و «قعد» و «قام» و كما لا يجوز أن تضاف إلى الباري جهة ما يضاف إلى العبد، فكذلك لا يجوز أن تضاف إلى العبد جهة ما يضاف إلى الباري تعالى. (١)

ثم استنتج أن الجهات التي لا يصحّ إسنادها إلى الله تعالى فهي

ص: ١٩٨

متعلّقه للقدرة الحادّته و مكتسبه للإنسان، و هي التي تكون ملاك الثواب و العقاب.

يلاحظ عليه: أنّ هذه العناوين و الجهات لا تخلو من صورتين:

إمّا أن تكون من الأمور العدميه، فعندئذٍ لا يكون للكسب واقعيه خارجيه، بل يكون أمراً ذهنياً اعتبارياً خارجاً عن إطار الفعل و التأثير، فكيف تؤثر القدرة الحادّته فيه، حتى يعدّ كسباً للعبد، و يكون ملاكاً للثواب و العقاب؟

و إمّا تكون من الأمور الوجوديه، فعندئذٍ تكون مخلوقه لله سبحانه حسب الأصل المسلّم (خلق الأفعال) عندكم.

الغزالي و تفسير الكسب

فسّر الغزالي الكسب بما يرجع إلى الوجه الثاني حيث قال:

إنّما الحقّ إثبات القدرتين على فعل واحد و القول بمقدور منسوب إلى قادرين، فلا يبقى إلّا استبعاد توارد القدرتين على فعل واحد، و هذا إنّما يبعد إذا كان تعلّق القدرتين على وجه واحد، فإنّ اختلفت القدرتان و اختلف وجه تعلّقهما فتوارد القدرتين المتعلّقتين على شيء واحد غير محال.

و حاصل ما ذكره في تغاير وجه تعلّق القدرتين هو:

ص: ١٩٩



إنّ تعلق قدرته سبحانه بفعل العبد، تعلق تأثيرى، و تعلق قدره العبد نفسه تعلق تقارنى، و هذا القدر من التعلق كاف فى إسناد الفعل إليه و كونه كسباً له. (١)

و قد تبعه فى ذلك عدّه من مشايخهم المتأخرين كالتفتازانى و الجرجانى و القوشجى. (٢)

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 الله مقارناً لقدره العبد، لا يصحح نسبه الفعل فى تحقّقه إليه، و معه كيف يتحمّل مسؤوليته، إذا لم يكن لقدره العبد تأثير فى وقوعه؟

إنكار الكسب من محققى الأشاعره

إنّ هناك رجالاً من الأشاعره أدركوا جفاف النظرية و عدم كونها طريقاً صحيحاً لحلّ معضله الجبر، فنقضوا ما أبرموه و أجهروا بالحقيقه، نخصّ بالذكر منهم رجالاً ثلاثه:

الأول: إمام الحرمين، فقد اعترف بنظام الأسباب و المسببات الكونيه أولاً، و انتهائها إلى الله سبحانه و أنّه خالق للأسباب و مسبباتها المستغنى على

ص: ٢٠٠

(١-١). لاحظ: الاقتصاد فى الاعتقاد: ٤٧.

(٢-٢). لاحظ: شرح العقائد النسفيه: ١١٧؛ شرح المواقف: ٨ / ١٤٦ و شرح التجريد للقوشجى: ٣٤٥.

الإطلاق ثانياً، و أنّ لقدره العباد تأثيراً فى أفعالهم، و أنّ قدرتهم تنتهى إلى قدرته سبحانه ثالثاً. (١)

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. (٢)

الثالث: الشيخ محمد عبده، فقال فى كلام طويل:

منهم القائل بسلاطه العبد على جميع أفعاله و استقلاله المطلق (يريد المعتزله) و هو غرور ظاهر و منهم من قال بالجبر و صرّح 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 البديهي، و هو عماد الايمان.

و دعوى أن الاعتقاد بكسب العبد (٣) لأفعاله يؤدّى إلى الإشراك بالله -و هو الظلم العظيم -دعوى من لم يلتفت إلى معنى

ص: ٢٠١

---

١-١). لاحظ: نص كلامه فى الملل و النحل: ١ / ٩٨ - ٩٩ و هو بشكل أدق خيره الحكماء و الإماميه جمعاء.

٢-٢). اليواقيت و الجواهر فى بيان عقيدة الأكابر: ١٣٩-١٤١.

٣-٣). يريد من الكسب، الإيجاد و الخلق لا الكسب المصطلح عند الأشاعره، كما هو واضح لمن لاحظ كلامه.

الإشراك على ما جاء به الكتاب و السنّه، فالإشراك اعتقاد أنّ لغير الله أثراً فوق ما وهبه الله من الأسباب الظاهره، و أنّ لشيء من الأشياء سلطاناً على ما خرج عن قدره المخلوقين...» (١).

ص: ٢٠٢

---

١-١ . رساله التوحيد: ٥٩-٦٢.

المنقول عن المعتزله هو أنّ أفعال العباد مَفْوُضَه إليهم و هم الفاعلون لها بما منحهم الله من القدره، و ليس لله سبحانه شأن في أفعال عباده، قال القاضي عبد الجبار:

ذكر شيخنا أبو علي رحمه الله: اتَّفَقَ أهل العدل على أنّ أفعال العباد من تصرّفهم و قيامهم و قعودهم، حادثه من جهتهم، و أنّ الله عزّ و جلّ أقدرهم على ذلك و لا فاعل لها و لا محدث سواهم. (١)

و قال أيضاً:

فصلٌ في خلق الأفعال، و الغرض به، الكلام في أنّ أفعال العباد غير مخلوقه فيهم و أنّهم المُحدِثون لها. (٢)

ثمّ إنّ دافع المعتزله إلى القول بالتفويض هو الحفاظ على العدل الإلهي، فلَمّا كان العدل عندهم هو الأصل و الأساس في سائر المباحث،

ص: ٢٠٣

---

١-١. المغنى في أصول الدين: ٦ / ٤١، الإرادة.

٢-٢. شرح الأصول الخمسه: ٣٢٣.

عمدوا إلى تطبيق مسأله أفعال العباد عليه، فوقعوا فى التفويض لاعتقادهم بأن القول بكون أفعال العباد مخلوقه لله سبحانه ينافى عدله تعالى و حدّدوا بذلك خالقته تعالى و سلطانه. و الذى أوقعهم فى هذا الخطأ فى الطريق، أمران:

أحدهما: خطؤهم فى تفسير كيفيه 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 الله تعالى؛ قال القاضى عبد الجبار:

إنّ من قال إنّ الله 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 الله تعالى مدى حياته، قال سبحانه:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾. (٢)

و ثانيهما: عدم التفكيك بين الإراده و القضاء التكوينيّين و التشريعيّين، فالتكوينيّ منهما يعمّ الحسنات و السيّئات بلا تفاوت، و لكنّ التشريعيّ منهما لا يتعلّق إلّا بالحسنات، قال سبحانه: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ». (٣)

ص: ٢٠٤

١-١ . المغنى: ٦ / ٤١، الإراده.

٢-٢ . فاطر: ١٥.

٣-٣ . الأعراف: ٢٨.

و قال سبحانه: «قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ». (١)

فآيات النازله فى تنزيهه تعالى عن الظلم و القبائح إمّا راجعه إلى أفعاله سبحانه، و مدلولها أنّه سبحانه منزّه عن فعل القبيح مطلقاً، و إمّا راجعه إلى أفعال العباد، و مدلولها أنّه تعالى لا يرضاها، و لا يأمر بها بل يكرهها و ينهى عنها، فالتفصيل بين حسنات أفعال العباد و قبائحها إمّا يتمّ بالنسبه إلى الإراده و القضاء التشريعيين، لا التكوينيين، و هذا هو مذهب أئمّه أهل البيت عليهم السلام .

روى الصدوق بأسناده عن الرضا عن آبائه عن الحسين بن على عليهم السلام قال: سمعت أبى على بن أبى طالب عليه السلام يقول:

«الأعمال على ثلاثه أحوال: فرائض، و فضائل، و معاصى. فأما الفرائض فأمر الله تعالى و برضى الله و بقضائه و تقديره و مشيئته و علمه. و أما الفضائل فليست بأمر الله، و لكن برضى الله و بقضاء الله و بقدر الله و بمشيئته الله و بعلم الله. و أما المعاصى فليست بأمر الله، و لكن بقضاء الله و بقدر الله و بمشيئته الله و بعلمه، ثمّ يعاقب عليها». (٢)

و قال أبو بصير: قلت لأبى عبد الله عليه السلام: شاء لهم الكفر و أراد؟ فقال: «نعم» قلت: فأحبّ ذلك و رضيه؟ فقال: «لا» قلت: شاء و أراد ما

ص: ٢٠٥

١-١ . الأعراف: ٢٩.

٢-٢ . بحار الأنوار: ٥ / ٢٩ نقلاً عن التوحيد و الخصال و العيون.

لم يحب و لم يرض به؟ قال: «هكذا خرج إلينا». (١)

إلى غير ذلك من الروايات، و مفادها كما ترى هو التفكيك بين الإرادة التكوينية و التشريعية، أعنى: الرضى الإلهى، فالمعاصى و إن لم تكن برضى من الله و لم يأمر بها، و لكنّها لا تقع إلّا بقضاء الله تعالى و قدره و علمه و مشيئته التكوينية.

### بطلان التفويض فى الكتاب و السنّه

إنّ الذكر الحكيم يردّ التفويض بحماس و وضوح:

١. يقول سبحانه: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (٢)

٢. و يقول سبحانه: «وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ» (٣)

٣. و يقول تعالى: «كَمْ مِنْ فِتْنَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِيهَا كَثِيرَةٌ بِإِذْنِ اللَّهِ» (٤)

٤. و يقول سبحانه: «وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ» (٥)

إلى غير ذلك من الآيات التى تقيّد فعل الإنسان بإذنه تعالى، و المراد منه الإذن التكوينى و مشيئته المطلقة.

ص: ٢٠٦

١-١. نفس المصدر: ١٢١، نقلاً عن المحاسن.

٢-٢. فاطر: ١٥.

٣-٣. البقره: ١٠٢.

٤-٤. البقره: ٢٤٩.

٥-٥. يونس: ١٠٠.

و أما السنّه، فقد تضافرت الروايات على نقد نظريه التفويض فيما أثر من أئمه أهل البيت عليهم السلام و كان المعتزله مدافعين عن تلك النظرية في عصرهم، مروّجين لها.

١. روى الصدوق في «الأمالى» عن هشام، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إنا لا نقول جبراً ولا تفويضاً». (١)

٢. و فى «الاحتجاج» عن أبى حمزه الثمالى أنه قال: قال أبو جعفر عليه السلام للحسن البصرى: «إياك أن تقول بالتفويض فإنّ الله عزّ و جلّ لم يفوّض الأمر إلى خلقه وهناً منه و ضعفاً، و لا أجبرهم على معاصيه ظلماً». (٢)

٣. و فى «العيون» عن الرضا عليه السلام أنه قال: «مساكين القدرية، (٣) أرادوا أن يصفوا الله عزّ و جلّ بعدله فأخرجوه من قدرته و سلطانه». (٤)

ص: ٢٠٧

---

١-١ . بحار الأنوار: ٥ / ٤، كتاب العدل و المعاد، الحديث ١.

٢-٢ . المصدر السابق: ١٧، الحديث ٢٦.

٣-٣ . القدرية أسلاف المعتزله و هم الذين أنكروا القدر الإلهى السابق المتعلق بأفعال العباد الاختيارية.

٤-٤ . بحار الأنوار: ٥ / ٥٤؛ كتاب العدل و المعاد، الحديث ٩٣.





إشاره

قد عرفت أنّ المجبّره جنحوا إلى الجبر لأجل التحفّظ على التوحيد الأفعالي و حصر الخالقيه في الله سبحانه، كما أنّ المفوضه انحازوا إلى التفويض لغايه التحفّظ على عدله سبحانه، و كلا الفريقين غفلا عن نظريه ثالثه يؤيّد بها العقل و يدعمها الكتاب و السنّه، و فيها الحفاظ على كلّ من أصلى التوحيد و العدل، مع نزاهتها عن مضاعفات القولين، و هذا هو مذهب الأمر بين الأمرين الّذى أبدعته ائمه اهل البيت عليهم السلام و هو مختار الحكماء الإسلاميين و الإماميه من المتكلمين، و تبين هذه النظرية رهن المعرفه بأصلين عقليّين برهن عليهما في الفلسفه الأولى و هما:

١. وجود المعلول عين الربط بوجود علته

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 اسميه هي السير و البصره

و الكوفه، و معنى حرفى و هو كون السير مبدؤاً من البصره و منتهياً إلى الكوفه، فالابتداء و الانتهاء المفهومان من كلمتى «من» و «إلى» فاقدان للاستقلال فى مجال التصور، فلا يتصوران مستقلين و منفكين عن تصور البصره و الكوفه، و إلا لعاد المعنى الحرفى معنى اسمياً و لصار نظير قولنا: «الابتداء خير من الانتهاء».

و كذلك فاقدان للاستقلال فى مجال الدلاله فلا يدلان على شىء إذا انفكنا عن مدخوليهما، كما هما فاقدان للاستقلال فى مقام التحقق و الوجود، فليس للابتداء الحرفى وجود مستقل منفك عن متعلقه، كما ليس للانتهاء الحرفى وجود كذلك.

و على ضوء ذلك يتبين وزن الوجود الإمكانى الذى به تتجلى الأشياء و تتحقق الماهيات، فإن وزانه إلى الواجب لا يعدو عن وزن المعنى الحرفى إلى الاسمى، لأن توصيف الوجود بالإمكان ليس إلا بمعنى قيام وجود الممكن و تعلقه بعلة الموجه له، و ليس وصف الإمكان خارجاً عن هويته و حقيقته، بل الفقر و الربط عين واقعته، و إلا فلو كان فى حاق الذات غتياً ثم عرض له الفقر يلزم الخلف.

## ٢. وحده حقيقه الوجود تلازم عموميه التأثير

قد ثبت فى الفلسفه الأولى أن سنخ الوجود الواجب و الوجود الممكن واحد يجمعهما قدر مشترك و هو الوجود و طرد العدم و ما يفيد ذلك، و أن مفهوم الوجود يطلق عليهما بوضع واحد و بمعنى فارد.

و على ضوء هذا الأصل، إذا كانت الحقيقة في مرتبه من المراتب العاليه ذات أثر خاص، يجب أن يوجد ذلك الأثر في المراتب النازله، أخذاً بوحده الحقيقة، نعم يكون الأثر من حيث الشده و الضعف، تابعاً لمنشئه من هذه الحيثيه، فالوجود الواجب بما أنه أقوى و أشد، يكون العلم و الدرك و الحياه و التأثير فيه مثله، و الوجود الإمكانى بما أن الوجود فيه أضعف يكون أثره مثله.

إذا وقفت على هذين الأصلين تقف على النظرية الوسطى في المقام و أنه لا يمكن تصوير فعل العبد مستقلاً عن الواجب، غيباً عنه، غير قائم به، قضاءً للأصل الأول، و بذلك يتضح بطلان نظريه التفويض، كما أنه لا يمكن إنكار دور العبد بل سائر العلل في آثارها قضاءً للأصل الثانى، و بذلك يتبين بطلان نظريه الجبر في الأفعال و نفى التأثير عن القدره الحادثه.

فالعمل مستند إلى الواجب من جهه و مستند إلى العبد من جهه أخرى، فليس الفعل فعله سبحانه فقط بحيث يكون منقطعاً عن العبد بتاتاً، و يكون دوره دور المحل و الظرف لظهور الفعل، كما أنه ليس فعل العبد فقط حتى يكون منقطعاً عن الواجب، و في هذه النظرية جمال التوحيد الأفعالى منزهاً عن الجبر كما أن فيها محاسن العدل منزهاً عن مغبه الشرك و الثنويه.

إيضاح و تمثيل

هذا إجمال النظرية حسب ما تسوق إليه البراهين الفلسفيه، و لإيضاحها نأتى بمثال و هو أنه لو فرضنا شخصاً مرتعش اليد فاقد القدره،

ص: ٢١١

فإذا ربط رجل بيده المرتعشه سيفاً قاطعاً و هو يعلم أن السيف المشدود فى يده سيقع على آخر و يهلكه، فإذا وقع السيف و قتل، ينسب القتل إلى من ربط يده بالسيف دون صاحب اليد الذى كان مسلوب القدره فى حفظ يده، فهذا مثال لما يتبناه الجبرى فى أفعال الإنسان.

و لو فرضنا أن رجلاً أعطى سيفاً لمن يملك حركه يده و تنفيذ إرادته فقتل هو به رجلاً، فالأمر على العكس، فالقتل ينسب إلى المباشر دون من أعطى، و هذا مثال لما يعتقده التفويضى فى أفعال الإنسان.

و لكن لو فرضنا شخصاً مشلول اليد (لا- مرتعشها) غير قادر على الحركه إلا بإيصال رجل آخر التيار الكهربائى إليه ليعتد فى عضلاته قوه و نشاطاً بحيث يكون رأس السلك الكهربائى بيد الرجل بحيث لو رفع يده فى آن انقطعت القوه عن جسم هذا الشخص، فذهب باختياره و قتل إنساناً به، و الرجل يعلم بما فعله، ففى مثل ذلك يستند الفعل إلى كل منهما، أما إلى المباشر فلأنه قد فعل باختياره و إعمال

قدرته، و أما إلى الموصل، فلائنه أقدره و أعطاه التمكن حتى في حال الفعل و الاشتغال بالقتل، و كان متمكناً من قطع القوه عنه في كل آن شاء و أراد، و هذا مثال لنظريه الأمر بين الأمرين، فالإنسان في كل حال يحتاج إلى إفاضه القوه و الحياه منه تعالى إليه بحيث لو انقطع الفيض في آن واحد بطلت الحياه و القدره، فهو حين الفعل يفعل بقوه مفاضه منه و حياه كذلك من غير فرق بين الحدوث و البقاء.

محصل هذا التمثيل أنّ للفعل الصادر من العبد نسبتين واقعتين، إحداهما نسبتته إلى فاعله بالمباشرة باعتبار صدوره منه باختياره و إعمال قدرته ، و ثانيهما نسبتته إلى الله تعالى باعتبار أنه معطى الحياه و القدره في كل آن و بصوره مستمره حتى في آن اشتغاله بالعمل (١).

### الأمر بين الأمرين في الكتاب و السنه

إذا كان معنى الأمر بين الأمرين هو وجود النسبتين و الإسنادين في فعل العبد، نسبه إلى الله سبحانه، و نسبه إلى العبد، من دون أن تراحم إحداهما الأخرى، فإننا نجد هاتين النسبتين في آيات من الذكر الحكيم:

١. قوله سبحانه: «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ» (٢).

فترى أنّ القرآن الكريم ينسب الرمي إلى النبي، و في الوقت نفسه يسلبه عنه و ينسبه إلى الله.

٢. قال سبحانه: «فَاتْلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَ يَخْزِهِمْ وَ يُنْصِرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَ يَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ» (٣).

فإنّ الظاهر أنّ المراد من التعذيب هو القتل، لأنّ التعذيب الصادر من الله تعالى بأيدي المؤمنين ليس إلّا ذاك، لا العذاب البرزخي و لا الأخرى،

ص: ٢١٣

١ - ١) . هذا المثال ذكره المحقق الخوئي قدس سره في تعاليقه القيمه على أجود التقريرات، و محاضراته الملقاه على تلاميذه. لاحظ: أجود التقريرات: ١/ ٩٠ و المحاضرات: ٢ / ٨٧ - ٨٨. و هناك أمثله أخرى لتقريب نظريه الأمر بين الأمرين، لاحظ: تفسير الميزان: ١ / ١٠٠. و الاسفار: ٦ / ٣٧٧ - ٣٨٨.

٢ - ٢) . الأنفال: ١٧.

٣ - ٣) . التوبه: ١٤.

فإنهما راجعان إلى الله سبحانه دون المؤمنين، و على ذلك فقد نسب فعلاً واحداً إلى المؤمنين و إلى خالقهم.

٣. إن القرآن الكريم يذم اليهود بقساوه قلوبهم و يقول:

«ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ...» (١).

و لا يصحّ الذم و اللوم إلا أن يكونوا هم السبب لعروض هذه الحاله على قلوبهم، و فى الوقت نفسه يسند حدوث القساوه إلى الله تعالى و يقول:

«فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَ جَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً» (٢).

و قد تقدّم تفصيل ذلك فى البحث عن التوحيد فى الخالقته.

هذا ما يرجع إلى الكتاب الحكيم، و أما الروايات فنذكر النزر اليسير ممّا جمعه الشيخ الصدوق فى «توحيد» و العلامه المجلسى فى «بحاره»:

١. روى الصدوق عن أبى جعفر و أبى عبد الله عليهما السلام قالان: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ أَرْحَمُ بِخَلْقِهِ مِنْ أَنْ يُجْبِرَ خَلْقَهُ عَلَى الذُّنُوبِ، ثُمَّ يَعَذِّبَهُمْ عَلَيْهَا وَ اللَّهُ أَعَزُّ مِنْ أَنْ يُرِيدَ أَمْرًا فَلَا يَكُونُ».

قال: فسئلا عليهما السلام: هل بين الجبر و القدر منزله ثالثه؟ قالان: «نعم أوسع ممّا بين السماء و الأرض» (٣).

٢. و روى بإسناد صحيح عن الرضا عليه السلام أنّه قال: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ لَمْ يُطْعَ

ص: ٢١٤

١-١. البقره: ٧٤.

٢-٢. المائده: ١٣.

٣-٣. التوحيد للصدوق: الباب ٥٩، الحديث ٧.

بإكراه، و لم يُعَصَّ بغلبه، و لم يهمل العباد فى ملكه، و هو المالك لما ملكهم، و القادر على ما أقدرهم عليه، فإن ائتمر العباد بطاعته، لم يكن الله عنها صادّاً و لا منها مانعاً، و إن ائتمروا بمعصيته فشاء أن يحول بينهم و بين ذلك فعل، و إن لم يحل و فعلوه فليس هو الذى أدخلهم فيه». (١)

٣. و روى أيضاً عن المفضل بن عمر عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «لا جبر و لا تفويض و لكن أمر بين أمرين».

قال، فقلت: و ما أمر بين أمرين؟ قال: «مثل ذلك مثل رجل رأته على معصية فنهيته فلم ينته، فتركته ففعل تلك المعصية، فليس حيث لم يقبل منك فتركته، أنت الذى أمرته بالمعصية». (٢)

٤. و للإمام الهادى عليه السلام رساله مبسّطه فى الردّ على أهل الجبر و التفويض، و إثبات العدل و الأمر بين الأمرين نقلها على بن شعبه قدس سره فى «تحف العقول»، و أحمد بن أبى طالب الطبرسى قدس سره فى «الاحتجاج»، و ممّا جاء فيها فى بيان حقيقه الأمر بين الأمرين، قوله: «و هذا القول بين القولين ليس بجبر و لا تفويض، و بذلك أخبر أمير المؤمنين صلوات الله عليه عبايه بن ربيعى الاسدى حين سأله عن الاستطاعه التى بها يقوم و يقعد و يفعل، فقال له أمير المؤمنين عليه السلام:

سألت عن الاستطاعه تملكها من دون الله أو مع الله؟ فسكت عبايه، فقال

ص: ٢١٥

١-١. المصدر السابق: الحديث ٨.

٢-٢. المصدر السابق: الحديث ٨.



له أمير المؤمنين عليه السلام : قل يا عبايه، قال: و ما أقول؟ قال عليه السلام : ... تقول إنك تملكها بالله الذى يملكها من دونك، فإن يملكها إياك كان ذلك من عطائه، و إن يسلبكها كان ذلك من بلائه، هو المالك لما ملكك، و القادر على ما عليه أقدرك». (١)

ممن اعترف بالأمر بين الأمرين شيخ الأزهر فى وقته، محمد عبده فى رسالته حول التوحيد، قال:

جاءت الشريعة بتقرير أمرين عظيمين، هما ركنا السعادة و قوام الأعمال البشريه، الأول: أن العبد يكسب بإرادته و قدرته ما هو وسيلة لسعادته، و الثانى: أن قدره الله هى مرجع لجميع الكائنات و أن من آثارها ما يحول بين العبد و إنفاذ ما يريد....

و قد كلفه سبحانه أن يرفع همته إلى استمداد العون منه وحده بعد أن يكون قد أفرغ ما عنده من الجهد فى تصحيح الفكر و إجاده العمل، و هذا الذى قرّناه قد اهتدى إليه سلف الأمم، و عوّل عليه من متأخري أهل النظر إمام الحرمين الجوينى رحمه الله ، و إن أنكر عليه بعض من لم يفهمه. (٢)

ص: ٢١٦

---

١-١ . بحار الأنوار: ٥ / ٧٥، الباب الثانى، الحديث ١.

٢-٢ . رساله التوحيد: ٥٧-٦٢ بتلخيص.

إلى هنا فرغنا عن دراسه المذاهب و الآراء فى مسأله الجبر و الاختيار، ثم إن هاهنا شبهات و شكوكاً يجب علينا دراستها و الإجابة عنها:

### ١. علم الله الأزلى

قالوا: «إن ما علم الله عدمه من أفعال العبد فهو ممتنع الصدور عن العبد و إلاّ جاز انقلاب العلم جهلاً، و ما علم الله 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 المتعلق 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

الموجوده فيه و على ضوء ذلك، تعلّق علمه الأزلي بصدور الحراره من النار على وجه الجبر و الاضطرار، كما تعلّق علمه الأزلي بصدور الرعشه من المرتعش كذلك، و لكن تعلّق علمه سبحانه بصدور فعل الإنسان الاختيارى منه بقيد الاختيار و الحرّيّه، و مثل هذا العلم يؤكّد الاختيار. قال العلامه الطباطبائى:

إنّ العلم الأزلى متعلّق بكلّ شىء على ما هو عليه، فهو متعلّق بالأفعال الاختياريه بما هي اختياريه، فيستحيل أن تنقلب غير اختياريه.... (١)

## ٢. إرادته الله الأزليه

قالوا: «ما أراد الله وجوده من أفعال العبد وقع قطعاً، و ما أراد الله عدمه منها لم يقع قطعاً، فلا قدره له على شىء منهما». (٢)

و الجواب عنه: أنّ هذا الاستدلال نفس الاستدلال السابق لكن بتبديل العلم بالإرادته، فيظهر الجواب عنه ممّا ذكرناه فى الجواب عن سابقه. قال العلامه الطباطبائى:

تعلّقت الإراده الإلهيه بالفعل الصادر من زيد مثلاً لا مطلقاً، بل من حيث إنّه فعل اختيارى صادر من فاعل كذا، فى زمان كذا و مكان كذا، فإذا ن تأثير الإراده الإلهيه فى الفعل يوجب كون

ص: ٢١٨

١-١). الأسفار: ٦ / ٣١٨، تعليقه العلامه الطباطبائى قدس سره .

٢-٢). شرح المواقف: ٨ / ١٥٦.

الفعل اختيارياً و إلا تخلف متعلق الإرادة... فخطأ المجبره في عدم تمييزهم كيفيه تعلق الإراده الإلهيه بالفعل... (١)

### ٣. لزوم الفعل مع المرجح الخارج عن الاختيار

قالوا: «إن العبد لو كان موجداً لفعله بقدرته فلا بد من أن يتمكن من فعله و تركه، و إلا لم يكن قادراً عليه، إذ القادر من يتمكن من كلا الطرفين. و على هذا يتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح، و إلا لزم وقوع أحد الجائزين بلا مرجح و سبب و هو محال، و ذلك المرجح إن كان من العبد و باختياره لزم التسلسل الباطل، لأننا ننقل الكلام إلى صدور ذلك المرجح عن العبد فيتوقف صدوره عنه إلى مرجح ثان و هكذا....»

و إن كان من غيره و خارجاً عن اختياره، فيما أنه يجب وقوع الفعل عند تحقق المرجح، و المفروض أن ذلك المرجح أيضاً خارج عن اختياره، فيصبح الفعل الصادر عن العبد، ضروري الوقوع غير اختياري له. (٢)

و الجواب عنه: أن صدور الفعل الاختياري من الإنسان يتوقف على مقدمات و مبادئ من تصور الشيء و التصديق بفائدته و الاشتياق إلى تحصيله و غير ذلك من المقدمات، و لكن هذه المقدمات لا تكفي في تحقق الفعل و صدوره منه إلا بحصول الإراده النفسانيه التي يندفع بها الإنسان نحو الفعل، و معها يكون الفعل واجب التحقق و تركه ممتنعاً.

ص: ٢١٩

١-١. الميزان: ١ / ٩٩ - ١٠٠.

٢-٢. شرح المواقيف: ٨ / ١٤٩ - ١٥٠، بتلخيص و تصرف.

و المرجح ليس شيئاً وراء داعى الفاعل و إرادته و ليس مستنداً إلّا إلى نفس الإنسان و ذاته، فإنها المبدأ لظهوره فى الضمير، إنّما الكلام فى كونه فعلاً- اختيارياً للنفس أو لا؟ فمن جعل الملاك فى اختياريه الأفعال كونها مسبوقه بالإرادة وقع فى المضيق فى جانب الإرادة، لأنّ كونها مسبوقه بإرادته أُخرى يستلزم التسلسل فى الإرادات غير المتناهيه، و هو محال.

و أمّا على القول المختار، من أنّ الملاك فى اختياريه الأفعال كونها فعلاً- للفاعل الذى يكون الاختيار عين هويته و ينشأ من صميم ذاته و ليس أمراً زائداً على هويته عارضاً عليها، فلا إشكال مطلقاً، و فاعليه الإنسان بالنسبه إلى أفعاله الاختياريه كذلك، فالله سبحانه خلق النفس الإنسانيه مختاره، و على هذا يستحيل أن يسلب عنها وصف الاختيار و يكون فاعلاً مضطراً كالفواعل الطبيعیه.

#### ٤. التكليف بمعرفه الله تكليف بالمحال

قالوا:

«التكليف واقع بمعرفه الله تعالى إجماعاً، فإن كان التكليف فى حال حصول المعرفه فهو تكليف بتحصيل الحاصل، و هو محال، و إن كان حال عدمها فغير العارف بالمكلف و صفاته المحتاج إليه فى صحه التكليف منه، غافل عن التكليف و تكليف الغافل تكليف بالمحال». (١)

ص: ٢٢٠

و الجواب عنه: أنا نختار الشقَّ الأوَّل من الاستدلال و لكن لا بمعنى المعرفة التفصيليه حتى يكون تحصيلًا للحاصل، بل المعرفة الإجماليه الباعثه على تحصيل التفصيليه منها.

توضيح ذلك: أنَّ التكليف بمعرفة الله تعالى تكليف عقلي، يكفي فيه التوجُّه الإجمالي إلى أنَّ هناك منعماً يجب معرفته و معرفه أسمائه و صفاته شكراً لنعمائه، أو دفعاً للضرر المحتمل.

## ٥. لا يوجد الشيء إلا بالوجوب السابق عليه

قد ثبت في الفلسفه الأولى أنَّ الموجود الممكن ما لم يجب وجوده من جانب علته لم يتعين وجوده و لم يوجد، و ذلك: لأنَّ الممكن في ذاته لا يقتضى الوجود و لا-العدم، فلا-مناص لخروجه من ذلك إلى مستوى الوجود من عامل خارجي يقتضى وجوده، ثم ما يقتضى وجوده إما أن يقتضى وجوبه أيضاً أو لا؟ فعلى الأوَّل وجب وجوده، و على الثاني، بما أنَّ بقاءه على العدم لا يكون ممتنعاً بعد، فيسأل: لما ذا اتَّصف بالوجود دون العدم؟ و هذا السؤال لا ينقطع إلا بصيروره وجود الممكن واجباً و بقاءه على العدم محالاً، و هذا معنى قولهم: «إنَّ الشيء ما لم يجب لم يوجد».

هذا برهان القاعدة، و رتب عليها القول بالجبر، لأنَّ فعل العبد ممكن فلا يصدر منه إلا بعد اتِّصافه بالوجوب، و الوجوب ينافي الاختيار.

و الجواب عنه: أنَّ القاعدة لا-تعطى أزيد من أنَّ المعلول إنما يتحقَّق بالإيجاب المتقدِّم على وجوده، و لكن هل الإيجاب المذكور جاء من

جانب الفاعل و العله أو من جانب غيره؟ فإن كان الفاعل مختاراً كان وجود الفعل و وجوبه المتقدم عليه صادراً عنه بالاختيار، و إن كان الفاعل مضطراً كالفواعل الكونيه كانا صادرين عنه بالاضطرار.

و الحاصل: أنّ الوجوب المذكور فى القاعده و إن كان وصفاً متقدماً على الفعل، و لكنّه متأخر عن الفاعل، فالمستفاد منه ليس إلماً كون الفعل موجباً (بالفتح) و أمّا الفاعل فهو قد يكون أيضاً كذلك و قد يكون موجباً (بالكسر)، فإن أثبتنا كون الإنسان مختاراً فلا تنافيه القاعده المذكوره قيد شعره.

ص: ٢٢٢

### اشاره

إنّ القضاء و القدر من الأصول الإسلاميه الوارده فى الكتاب و السنّه، و ليس لمن له إمام بهذين المصدرين الرئيسيين أن ينكرهما أو ينكر واحداً منهما، إلّا أنّ المشكله فى توضيح ما يراد منهما، فإنّه المزلقه الكبرى <sup>□</sup> فى هذا المقام، و استيفاء البحث عنه يستدعى بيان أمور:

### ١. تعريف القضاء و القدر

قال ابن فارس:

القدر -بفتح الدال و سكونه مبلغ الشىء و كنهه و نهايته، و قوله تعالى: «وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ» (١) فمعناه قُتِرَ و قياسه أنّه أعطى ذلك بقدر يسير. (٢) و قال أيضاً:

قضى... يدل على إحكام أمر و إتقانه و إنفاذه لجهته، قال الله تعالى:

ص: ٢٢٣

---

١- (١) . الطلاق: ٧.

٢- (٢) . معجم المقاييس فى اللغه: ٨٧٧.



«فَقَضَاهُنَّ سَنَعِ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ»

أى أحكم خلقهن -إلى أن قال: -و سَمِيَ القاضى قاضياً لأنه يحكم الأحكام و ينفذها، و سَمِيَت المتيه قضاءً لأنها أمر ينفذ فى ابن آدم و غيره من الخلق (١).

و قال الراغب: «القدر و التقدير تبيين كميتة الشيء ، و القضاء فصل الأمر قولاً كان ذلك أو فعلاً». (٢)

هذا ما ذكره أئمة اللغة، و قد سبقهم أئمة أهل البيت عليهم السلام ، كما ورد فيما روى عنهم عليهم السلام فقد روى الكليني بسنده، إلى يونس بن عبد الرحمن، عن أبى الحسن الرضا عليه السلام و قد سأله يونس عن معنى القدر و القضاء، فقال:

«هى الهندسه و وضع الحدود من البقاء و الفناء، و القضاء هو الإبرام و إقامة العين». (٣)

و الحاصل: أن حدّ الشيء و مقداره يسمّى قدره و كونه بوجه يتعيّن وجوده و لا يتخلف يسمّى قضاءه.

## ٢. القضاء و القدر التشريعيان

و يعنى بهما الأوامر و النواهي الإلهيه الوارده فى الكتاب و السنّه، و قد

ص: ٢٢٤

١-١ . المصدر السابق: ٨٩٣.

٢-٢ . المفردات فى غريب القرآن، كلمه «قدر و قضى».

٣-٣ . الكافى: ١ / ١٥٨. و رواه الصدوق فى توحيدته بتغيير يسير.

أشار إليها الإمام أمير المؤمنين عليه السلام في كلامه حينما سأله الشامي عن معنى القضاء والقدر فقال: «الأمر بالطاعة والنهي عن المعصية، والتمكين من فعل الحسنه وترك السيئه، والمعونه على القربه إليه والخذلان لمن عصاه، والوعد والوعيد» إلى آخر كلامه الشريف. (١)

### ٣. القضاء والقدر العلميان

التقدير العلمى عبارته عن تحديد كل شىء بخصوصياته فى علمه الأزلى سبحانه، قبل إيجاده، فهو تعالى يعلم حد كل شىء 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 يتوقف عليه وجودها من الأسباب و الشرائط و رفع الموانع.

فعلمه السابق بحدود الأشياء و ضروره وجودها، تقدير و قضاء علميان، و قد أُشير إلى هذا القسم، فى آيات الكتاب المجيد: قال سبحانه:

«وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُّوَجَّلًا» (٢)

و قال أيضاً:

«قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَانَا وَ عَلَى اللَّهِ فُلَيْتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ» (٣).

ص: ٢٢٥

١-١ . التوحيد للصدوق: ٣٨٠؛ بحار الأنوار: ٥ / ١٢٨، باب القضاء والقدر، الحديث ٧٤.

٢-٢ . آل عمران: ١٤٥.

٣-٣ . التوبه: ٥١.

وقال: «وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا يُنْقَصُ مِنْ عُمْرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ» (١).

وقال:

«مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ» (٢).

هذه بعض الآيات التي وردت في بيان أن خصوصيات الأشياء و ضروره وجودها متحققه في علمه الأزلي، أو مراتب علمه كالكتاب الوارد في الآيات الماضية.

#### ٤. القضاء و القدر العينيان

التقدير العيني عباره عن الخصوصيات التي يكتسبها الشيء من علله عند تحققه و تلبسه بالوجود الخارجي.

و القضاء العيني هو ضروره وجود الشيء عند وجود علته التامه ضروره عينية خارجية.

فالتقدير و القضاء العينيان ناظران إلى التقدير و الضروره الخارجيين اللذين يحتفان بالشيء الخارجي، فهما مقارنان لوجود الشيء بل متحداً معه، مع أن التقدير و القضاء العلميان مقدمان على وجود الشيء .

ص: ٢٢٤

١-١ . فاطر: ١١ .

٢-٢ . الحديد: ٢٢ .

فالعالم المشهود لنا لا - يخلو من تقدير و قضاء، فتقديره تحديد الأشياء الموجوده فيه من حيث وجودها، و آثار وجودها، و خصوصيات كونها بما أنها متعلقه الوجود و الآثار بموجودات أخرى، أعنى العلل و الشرائط، فيختلف وجودها و أحوالها باختلاف عللها و شرائطها، فالتقدير يهدى هذا النوع من الموجودات إلى ما قدّر له في مسير وجوده، قال تعالى: «الَّذِي خَلَقَ فَسَوَى \* وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى» (١). أى هدى ما خلقه إلى ما قدّر له.

و أما قضاؤه، فلمّا كانت الحوادث فى وجودها و تحقّقها منتهيه إليه سبحانه فما لم تتمّ لها العلل و الشرائط الموجهه لوجودها، فإنّها تبقى على حال التردّد بين الوقوع و اللاتوقوع، فإذا تمّت عللها و عامّه شرائطها و لم يبق لها إلّا أن توجد، كان ذلك من الله قضاءً و فصلاً لها من الجانب الآخر و قطعاً للإبهام.

و بذلك يظهر أنّ التقدير و القضاء العينين من صفاته الفعلية 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 الله، و الله يزيد فى الخلق ما يشاء». (٢)

و من هنا يكشف لنا الوجه فى عناية النبىّ و أهل البيت عليهم السلام بالإيمان

ص: ٢٢٧

---

١-١). الأعلى: ٢ - ٣.

٢-٢). التوحيد للصدوق: الباب ٦٠، الحديث ١.

بالقدر، و أنّ المؤمن لا يكون مؤمناً إلّا بالإيمان به (١)، فإنّ التقدير و القضاء العينيّين من شعب الخلقه، و قد عرفت في أبحاث التوحيد أنّ مراتب التوحيد، التوحيد في الخالقيه، و قد عرفت أنّ حدود الأشياء و خصوصياتها، و ضروره وجودها منتهيه إلى إرادته سبحانه، فالإيمان بهما، من شؤون التوحيد في الخالقيه.

و لأجل ذلك ترى أنّه سبحانه أسند القضاء و القدر إلى نفسه، و قال:

«قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا». (٢)

و قال تعالى: «وَ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ». (٣)

و قال سبحانه: «فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ» (٤).

ص: ٢٢٨

١-١). روى الصدوق في «الخصال» بسنده عن علي عليه السلام قال، قال: رسول الله صلى الله عليه و آله ، «لا يؤمن عبد حتى يؤمن بأربعة: حتى يشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، و أنّي رسول الله بعثني بالحقّ، و حتى يؤمن بالبعث بعد الموت و حتى يؤمن بالقدر» - (البحار: ج ٥، باب القضاء و القدر، الحديث -٢). و روى أيضاً بسنده عن أبي أمامه الصحابي، قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله : «أربعة لا ينظر الله إليهم يوم القيامة: عاق، و منان، و مكذب بالقدر، و مدمن خمر» (البحار: ج ٥ ، باب القضاء و القدر، الحديث ٣). و روى الترمذي عن جابر بن عبد الله قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله : «لا يؤمن عبد حتى يؤمن بالقدر خيره و شره» - (جامع الأصول، ابن الأثير الجزري (م ٦٠٦هـ، ج ١٠، ص ٥١١، كتاب القدر، الحديث ٧٥٥٢-).

٢-٢). الطلاق: ٣.

٣-٣). البقرة: ١١٧.

٤-٤). فصلت: ١٢.

وقال تعالى: «إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ» (١)

وقال سبحانه: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (٢)

وغيرها من الآيات الحاكية عن قضائه سبحانه بالشيء و إبرامه على صفحه الوجود.

ص: ٢٢٩

---

١-١ . القمر: ٤٩.

٢-٢ . الحجر: ٢١.



تحتلّ مسأله البداء مكانه مهمّه في عقائد الشيعة الإماميه، و هم تابعون في ذلك للنصوص الوارده عن أئمّه أهل البيت عليهم السلام في تلك المسأله:

١. روى الصدوق بإسناده عن زراره عن أحدهما، يعنى أبا جعفر و أبا عبد الله عليهما السلام، قال:

«ما عبد الله عزّ و جلّ بشيء مثل البداء». (١)

٢. و روى بإسناده عن هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ما عظم الله عزّ و جلّ بمثل البداء». (٢)

٣. و روى بإسناده عن محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ما بعث الله عزّ و جلّ نبياً حتى يأخذ عليه ثلاث خصال:

الإقرار بالعبوديه، و خلع الأنداد، و أن الله يقدر ما يشاء و يؤخر ما يشاء». (٣)

٤. و عن الزّيان بن الصلت، قال: سمعت الرضا عليه السلام يقول:

ص: ٢٣١

---

١-١ . التوحيد للصدوق: الباب ٥٤، الحديث ١.

٢-٢ . نفس المصدر: الحديث ٢.

٣-٣ . نفس المصدر: الحديث ٣.



«ما بعث الله نبياً قطّ إلا بتحريم الخمر، و أن يقَرَّ له بالبداء».(١)

إلى غير ذلك من مآثوراتهم عليهم السلام في هذا المجال.

و البداء في اللغة هو الظهور بعد الخفاء و هو يستلزم الجهل بشيء و تبدل الإرادة و الرأي و هما مستحيلان في حقّه تعالى.

و اتفقت الإماميه تبعاً لنصوص الكتاب و السنّه و البراهين العقلية على أنّه سبحانه عالم بالأشياء و الحوادث كلّها غابرها و حاضرها و مستقبلها، كلّها و جزئيتها، و قد وردت بذلك نصوص عن أئمّه أهل البيت عليهم السلام .

قال الامام الباقر عليه السلام : «كان الله و لا شيء غيره، و لم يزل الله عالماً بما يكون، فعلمه به قبل كونه كعلمه به بعد ما كونه».

(٢)

و قال الإمام الصادق عليه السلام : «فكلّ أمر يريد الله فهو في علمه قبل أن يصنعه ليس شيء يبدو له إلّا و قد كان في علمه، إنّ الله لا يبدو له من جهل».(٣)

إلى غير ذلك من النصوص المتضافره في ذلك.

### حقيقه البداء عند الإماميه

و بذلك يظهر أنّ المراد من البداء الوارد في أحاديث الاماميه - و يعدُّ من العقائد الدينيه عندهم - ليس معناه اللغوي، أ فهل يصحّ أن ينسب إلى عاقل -فضلاً عن باقر العلوم و صادق الأئمّه عليهما السلام -القول بأنّ الله لم يعبد و لم

ص: ٢٣٢

١-١ . نفس المصدر: الحديث ٦.

٢-٢ . بحار الأنوار: ٤ / ٨٦، الحديث ٢٣.

٣-٣ . بحار الأنوار: ٤ / ١٢١، الحديث ٦٣.

يعظم إلهاً بالقول بظهور الحقائق له بعد خفائها عنه، و العلم بعد الجهل؟! كلاً، كل ذلك يؤيد أن المراد من البداء في كلمات هؤلاء العظام غير ما يفهمه المعترضون، بل مرادهم من البداء ليس إلهاً أن الإنسان قادر على تغيير مصيره بالأعمال الصالحة و الطالحة (١) و أن لله سبحانه تقديراً مشروطاً موقوفاً، و تقديراً مطلقاً، و الإنسان إنما يتمكن من التأثير في التقدير المشروط، و هذا بعينه قدر إلهي، و الله سبحانه عالم في الأنزل، بكلا- القسمين كما هو عالم بوقوع الشرط، أعنى: الأعمال الإنسانية المؤثرة في تغيير مصيره و عدم وقوعه.

قال الشيخ المفيد:

قد يكون الشيء مكتوباً بشرط فيتغير الحال فيه، قال الله تعالى:

«ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ». (٢) فتبين أن الآجال على ضربين، و ضرب منهما مشروط يصح فيه الزيادة و النقصان، ألا ترى قوله تعالى: «وَمَا يَعْزِمُ مِنَ الْمُعَمَّرِ إِلَّا مَا يُنْقِصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ». (٣) و قوله تعالى: «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ» (٤).

ص: ٢٣٣

- 
- ١- ١) . سيوافيك ان النبي الأ-كرم صلى الله عليه و آله -حسب ما رواه البخارى - استعمل لفظ البداء في نفس ذاك المعنى الذي تتبناه الإماميه.
- ٢- ٢) . الأنعام: ٢.
- ٣- ٣) . فاطر: ١١.
- ٤- ٤) . الأعراف: ٩٦.

فبين أن آجالهم كانت مشترطة في الامتداد بالبرّ و الانقطاع عن الفسوق، و قال تعالى فيما أخبر به عن نوح عليه السلام في خطابه لقومه:

«اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا \* يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا» (١)

فاشترط لهم في مدّ الأجل و سبوغ النعم الاستغفار، فلو لم يفعلوا قطع آجالهم و بتر أعمالهم و استأصلهم بالعذاب، فالبداء من الله تعالى يختصّ بما كان مشترطاً في التقدير و ليس هو انتقالاً من عزيمة إلى عزيمة، تعالى الله عما يقول المبطلون علواً كبيراً. (٢)

تفسير البداء في ضوء الكتاب و السنّه

قد اتضح ممّا تقدّم أنّ المقصود بالبداء ليس إلّا تغيير المصير و المقدّر بالأعمال الصالحة و الطالحة و تأثيرها في ما قدر الله تعالى لهم من التقدير المشترط، و لإيضاح هذا المعنى نشير إلى نماذج من الآيات القرآنية و ما ورد من الروايات في تغيير المصير بالأعمال الصالحة و الطالحة.

١. قال سبحانه: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ». (٣)

٢. و قال سبحانه: «ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ». (٤)

ص: ٢٣٤

١-١. نوح: ١٠-١١.

٢-٢. تصحيح الاعتقاد: ٥٠، و لاحظ أيضاً: أوائل المقالات: ٥٢، باب القول في البداء و المشيئه.

٣-٣. الرعد: ١١.

٤-٤. الأنفال: ٥٣.

٣. وقال سبحانه: «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَٰكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ». (١)

٤. وقال سبحانه: «وَإِذ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ». (٢)

٥. وقال سبحانه: «فَلَوْلَا كَانَتْ قُوَّةُ قَوْمِهِ آمَنَتْ فَنَعَمَ إِيمَانُهَا إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ غِيَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ مَتَّعْنَاهُمْ إِلَىٰ حِينٍ». (٣)

٦. وقال سبحانه: «فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ \* لَلَبِثَ فِي بَطْنِهِ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ». (٤)

٧. وقال سبحانه: «وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَوْمٍ كَانَتْ آمِنَهُ مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ». (٥)

إلى غير ذلك من الآيات. و من الروايات يدل على ذلك ما يلي:

١. روى جلال الدين السيوطي (المتوفى ٩١١ هـ) عن علي عليه السلام أنه سأل رسول الله صلى الله عليه وآله عن هذه الآية «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ»، فقال:

«لأقرن

ص: ٢٣٥

١-١. الأعراف: ٩٦.

٢-٢. إبراهيم: ٧.

٣-٣. يونس: ٩٨.

٤-٤. الصافات: ١٤٣-١٤٤.

٥-٥. النحل: ١١٢.

عينيك بتفسيرها، ولأقرن عين أمّتي بعدى بتفسيرها: الصدقه على وجهها، و برّ الوالدين، و اصطناع المعروف، يحوّل الشقاء سعادته، و يزيد في العمر، و يقي مصارع السوء». (١)

٢. و أخرج الحاكم عن ابن عباس، قال: «لا ينفع الحذر من القدر، و لكن الله يمحو بالدعاء ما يشاء من القدر». (٢)

٣. و قال الإمام الباقر عليه السلام: «صله الأرحام تزكّي الأعمال، و تنمى الأموال، و تدفع البلوى، و تيسّر الحساب، و تنسى في الأجل». (٣)

٤. و قال الصادق عليه السلام: «إن الدعاء يردّ القضاء، و إنّ المؤمن ليذنب فيحرم بذنبه الرزق». (٤)

إلى غير ذلك من الأحاديث المتضافره المرويه عن الفريقين في هذا المجال.

النزاع لفظي

مما تقدّم يظهر أنّ حقيقه البداء - و هى تغيير مصير الإنسان بالأعمال الصالحه و الطالحه - ممّا لا مناص لكلّ مسلم من الاعتقاد به و إلى هذا أشار الشيخ الصدوق بقوله:

فمن أقرّ لله عزّ و جلّ بأن له أن يفعل ما يشاء، و يعدم ما يشاء،

ص: ٢٣٦

---

١-١ . الدرّ المنثور: ٤ / ٦٦.

٢-٢ . نفس المصدر.

٣-٣ . الكافي: ٢ / ٤٧٠.

٤-٤ . البحار: ٩٣ / ٢٨٨.

و يخلق مكانه ما يشاء، و يقدّم ما يشاء، و يؤخّر ما يشاء، و يأمر بما شاء كيف شاء، فقد أقرّ بالبداء، و ما عظم الله عزّ و جلّ بشيء أفضل من الإقرار بأنّ له الخلق و الأمر و التقديم و التأخير و إثبات ما لم يكن و محو ما قد كان (١).

فالنزاع في الحقيقة ليس إلّا في التسميه، و لو عرف المخالف أنّ تسميه فعل الله سبحانه بالبداء من باب المجاز و التوسّع لما شهر سيف النقد عليهم، و إن أبى حتى الإطلاق التجوّزي، فعليه أن يتبع النبيّ الأعظم صلى الله عليه و آله حيث أطلق لفظ البداء عليه سبحانه بهذا المعنى المجازي الذي قلنا، في حديث الأقرع و الأبرص و الأعمى، روى أبو هريره أنّه سمع رسول الله صلى الله عليه و آله يقول: «إنّ ثلاثة في بنى إسرائيل أبرص و أقرع و أعمى، بدا لله عزّ و جلّ أن يتليهم». (٢) فبأى وجه فسّر كلامه صلى الله عليه و آله يفسّر كلام أوصيائه.

و التسميه من باب المشاكلة، و أنّه سبحانه يعتبر عن فعل نفسه في مجالات كثيرة بما يعبر به الناس عن فعل أنفسهم لأجل المشاكلة الظاهرية، فتري القرآن ينسب إلى الله تعالى «المكر» و «الكيد» و «الخديعه» و «النسيان» و «الأسف» إذ يقول:

«يَكِيدُونَ كَيْدًا \* وَ أَكِيدُ كَيْدًا». (٣)

«وَ مَكَرُوا مَكْرًا وَ مَكَرْنَا مَكْرًا». (٤)

ص: ٢٣٧

١-١ . التوحيد: ٣٣٥، الباب ٥٤.

٢-٢ . النهايه في غريب الحديث و الأثر: ١ / ١٠٩، صحيح البخارى: ٤ / ١٧٢.

٣-٣ . الطارق: ١٥ - ١٦.

٤-٤ . النمل: ٥٠.

«إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ». (١)

□  
«نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ» (٢).

□ □ □  
«فَلَمَّا آسَفُونَا انْتَقَمْنَا مِنْهُمْ». (٣)

إلى غير ذلك من الآيات و الموارد.

و بذلك تقف على أنّ ما ذكره الأشعري في «مقالات الاسلاميين»، و البلغمي في تفسيره، و الرازي في المحصّل، و غيرهم حول البداء، لا صله له بعقيدته الشيعيه فيه، فإنّهم فسّروا البداء لله بظهور ما خفى عليه، و الشيعه برآء منه، بل البداء عندهم كما عرفت تغيير التقدير المشترك من الله تعالى، بالفعل الصالح و الطالح، فلو كان هناك ظهور بعد الخفاء فهو بالنسبه إلينا لا بالنسبه إلى الله 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 عقيدته اليهود أنّهم يمنعون النسخ سواء كان في التشريع و التكوين، أمّا النسخ في التشريع فقد استدّلوا على امتناعه بوجهه المذكوره في كتب أصول الفقه مع الجواب عنها، و أمّا النسخ في التكوين و هو تمكّن الإنسان من تغيير مصيره بما يكتسبه من الأعمال بإرادته و اختياره، فقد استدّلوا على امتناعه بأنّ قلم التقدير و القضاء إذا جرى على الأشياء في

ص: ٢٣٨

---

١-١ . النساء: ١٤٢.

٢-٢ . التوبه: ٦٧.

٣-٣ . الزخرف: ٥٥.

الأزل استحال أن تتعلّق المشيئة بخلافه. و بعبارة أخرى: ذهبوا إلى أنّ الله قد فرغ من أمر النظام و جفّ القلم بما كان فلا يمكن لله سبحانه محو ما أثبت و تغيير ما كتب أوّلاً.

و هذا المعنى من النسخ العذى أنكرته اليهود هو بنفسه كما ترى حقيقة البداء بالمعنى الذى تعتقده الشيعة الإمامية كما عرفت، فإنكاره من العقائد اليهودية التى تسرّت إلى المجتمعات الإسلامية فى بعض الفترات و اكتسى ثوب العقيدة الإسلامية، مع أنّ القرآن الكريم يردّ على اليهود فى عقيدتهم هذه و يقول:

«يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ». (١)

و يقول أيضاً: «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (٢).

و قد حكى سبحانه عقيدة اليهود بقوله: «وَ قَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ» (٣).

فهذا القول عنهم يعرب عن عقيدتهم فى حق الله سبحانه، و أنّه مسلوب الإرادة تجاه كلّ ما كتب و قدّر، و بالنتيجة عدم قدرته على الانفاق زياده على ما قدّر و قضى، فردّ الله سبحانه عليهم بإبطال تلك العقيدة بقوله:

«بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ» (٤).

و لأجل ذلك فسّر الإمام الصادق عليه السلام الآية بقوله: «و لكنّهم (اليهود) قالوا:

ص: ٢٣٩

١-١ . الرعد: ٣٩.

٢-٢ . الرحمن: ٢٩.

٣-٣ . المائدة: ٦٤.

٤-٤ . المائدة: ٦٤.



قد فرغ من الأمر فلا يزيد ولا ينقص، فقال الله جلّ جلاله تكديباً لقولهم: «غَلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَ لُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ» ألم تسمع الله عزّ وجلّ يقول:

«يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُنْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ». (١)

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 في تغيير مصيره، فكما أنّه سبحانه، كلّ يوم هو في 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 في عداد السعداء، كما أنّ له عكس ذلك. فالله سبحانه:

«لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (٢)

فهو تعالى إنّما يغيّر قدر العبد بتغيير منه بحسن عمله أو سوءه، و لا يعدّ تغيير التقدير الإلهي بحسن الفعل أو سوءه معارضاً لتقديره الأوّل سبحانه، بل هو أيضاً جزء من قدره و سننه.

التقدير المحتوم و الموقوف

قد أشرنا سابقاً إلى أنّ التغيير إنّما يقع في التقدير الموقوف دون المحتوم، و هذا ما يحتاج إلى شيء من البيان فنقول:

ص: ٢٤٠

١- ١). التوحيد: الباب ٢٥، الحديث ١.

٢- ٢). الرعد: ١١.

إِنَّ لِلَّهِ سُبْحَانَهُ تَقْدِيرِينَ، مَحْتَمًا وَمَوْقُوفًا، وَالْمَرَادُ مِنَ الْمَحْتَمِ مَا لَا يَبْدُلُ وَلَا يَغْيِرُ مَطْلَقًا، وَذَلِكَ كَقَضَائِهِ سُبْحَانَهُ لِلشَّمْسِ وَالْقَمَرِ مُسِيرِينَ إِلَى أَجَلٍ مَعْيَنٍ، وَلِلنَّظَامِ الشَّمْسِيِّ عَمْرًا مَحْدَدًا، وَتَقْدِيرِهِ فِي حَقِّ كُلِّ إِنْسَانٍ بِأَنَّهُ يَمُوتُ، إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ السَّنَنِ الثَّابِتَةِ الْحَاكِمَةِ عَلَى الْكُونِ وَالْإِنْسَانِ.

وَالْمَرَادُ مِنَ التَّقْدِيرِ الْمَوْقُوفِ الْأُمُورَ الْمَقْدَرَةَ عَلَى وَجْهِ التَّعْلِيقِ، فَقَدَّرَ أَنَّ الْمَرِيضَ يَمُوتُ فِي وَقْتٍ كَذَا إِلَّا إِذَا تَدَاوَى، أَوْ أُجْرِيَتْ لَهُ عَمَلِيَةٌ جِرَاحِيَّةٌ، أَوْ دُعِيَ لَهُ وَتَصَدَّقَ عَنْهُ، وَغَيْرِ ذَلِكَ مِنَ التَّقَادِيرِ الَّتِي تَغْيِرُ بِإِيجَادِ الْأَسْبَابِ الْمَادِّيَّةِ وَغَيْرِهَا الَّتِي هِيَ أَيْضًا مِنْ مَقْدَرَاتِهِ سُبْحَانَهُ، وَاللَّهُ سُبْحَانَهُ يَعْلَمُ فِي الْأَزْلِ كِلَا التَّقْدِيرِينَ: الْمَحْتَمِ، الْمَوْقُوفِ، وَ مَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ الْمَوْقُوفِ، وَ إِلَيْكَ بَعْضُ مَا وَرَدَ عَنْ أَثَمِّهِ أَهْلِ الْبَيْتِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ حَوْلَ هَذَيْنِ التَّقْدِيرِينَ:

١. سَأَلَ أَبُو جَعْفَرٍ الْبَاقِرَ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ لَيْلَةِ الْقَدْرِ، فَقَالَ: تَنْزَلُ فِيهَا الْمَلَائِكَةُ وَالْكَتَبَةُ إِلَى سَمَاءِ الدُّنْيَا فَيَكْتُبُونَ مَا هُوَ كَائِنٌ فِي أَمْرِ السَّنَةِ... إِلَى أَنْ قَالَ -: وَ أَمْرٌ مَوْقُوفٌ لِلَّهِ تَعَالَى فِيهِ الْمَشِيئَةُ، يَقْدَمُ مِنْهُ مَا يَشَاءُ وَيُؤَخَّرُ مَا يَشَاءُ، وَ هُوَ قَوْلُهُ:

«يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» (١)

٢. رَوَى الْفَضِيلُ: سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: «مِنَ الْأُمُورِ أُمُورٌ مَحْتَمَةٌ جَائِيَةٌ لَا مَحَالَةَ، وَ مِنْ الْأُمُورِ أُمُورٌ مَوْقُوفَةٌ عِنْدَ اللَّهِ يَقْدَمُ مِنْهَا مَا يَشَاءُ وَيَمْحُو مِنْهَا مَا يَشَاءُ: وَ يَثْبِتُ مِنْهَا مَا يَشَاءُ». (٢)

ص: ٢٤١

١-١. بحار الأنوار: ٤ / ١٠٢، باب البداء، الحديث ١٤، نقلًا عن أمالي الطوسي.

٢-٢. المصدر السابق: ١١٩، الحديث ٥٨.

٣. و في حديث قال الرضا عليه السلام لسليمان المروزي: «يا سليمان إن من الأمور أموراً موقوفة عند الله تبارك و تعالى يقدم منها ما يشاء و يؤخر ما يشاء». (١)

ثم إن القرآن الكريم ذكر الأجل بوجهين: على وجه الإطلاق، و بوصف كونه مسمى فقال:

«هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ» (٢).

فجعل للإنسان أجلين: مطلقاً و مسمى.

و المقصود من الأجل المسمى هو التقدير المحتوم، و من الأجل المطلق التقدير الموقوف، قال العلامة الطباطبائي:

إن الأجل أجلاين: الأجل على إبهامه، و الأجل المسمى عند الله تعالى، و هذا هو الذي لا يقع فيه تغيير لمكان تقييده بقوله (عنده) و قد قال تعالى: «وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بِأَقْب» (٣).

و هو الأجل المحتوم الذي لا يتغير و لا يتبدل، قال تعالى: «إِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ فَلَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَ لَا يَسْتَقْدِمُونَ» (٤) فنسبه الأجل المسمى إلى الأجل غير المسمى، نسبه المطلق المنجز

ص: ٢٤٢

١-١ . نفس المصدر: ٩٥، الحديث ٢.

٢-٢ . الأنعام: ٢.

٣-٣ . النحل: ٩٦.

٤-٤ . يونس: ٤٩.

إلى المشروط المعلق، فمن الممكن أن يتخلف المشروط المعلق عن التحقق لعدم تحقق شرطه الذي علق عليه، بخلاف المطلق المنجز، فإنه لا سبيل إلى عدم تحققه البتة.

والتدبر في الآيات يفيد أنّ الأجل المسمّى هو العدى وضع في أم الكتاب، و غير المسمّى من الأجل هو المكتوب فيما نسّميه ب(لوح المحو و الإثبات). (١)

ص: ٢٤٣

---

١-١ . الميزان: ٧ / ٨ - ٩ .



## الباب الخامس في النبوه العامه و فيه خمسہ فصول:

### اشاره

١. أدله لزوم البعته.
٢. أدله منكرى النبوه.
٣. طرق التعرف على صدق مدعى النبوه.
٤. حقيقه الوحي فى النبوه.
٥. عصمه أنبياء الله تعالى.

ص: ٢٤٥



النبؤه سفاره بين الله و بين ذوى العقول من عباده، لتديير حياتهم فى أمر معاشهم و معادهم، و النبى هو الإنسان المخبر عن الله تعالى بطريق الوحي الإلهى.

و البحث فى النبؤه يقع على صورتين:

الأولى: البحث عن مطلق النبؤه و يسمى النبؤه العامه؛

الثانى: البحث عن نبؤه نبى خاص، كنبؤه سيدنا محمد صلى الله عليه و آله و يسمى النبؤه الخاصه.

و الأبحاث التى طرحها المتكلمون حول النبؤه العامه تتمحور فى أربعة أمور و هى:

١. حسن البعثه و لزومها، أو تحليل أدله مثبتى البعثه و منكريها؛

٢. الطريق الذى يعرف به النبى الصادق من المتبى الكاذب؛

٣. الطريق أو الوسيله التى يتلقى بها النبى تعاليمه من الله سبحانه؛

٤. الصفات المميزه للنبى عن غيره.





١. حاجة المجتمع إلى القانون الكامل

لا يشك أحد من الفلاسفة و الباحثين في الحياه الإنسانيه، في أنّ للإنسان ميلاً إلى الاجتماع و التمدين، كما أنّ حاجة المجتمع إلى القانون ممّا لا يرتاب فيه، و ذلك لأنّ الإنسان مجبول على حبّ الذات، و هذا يجزّه إلى تخصيص كلّ شيء بنفسه من دون أن يراعى لغيره حقاً، و يؤدّي ذلك إلى التنافس و التشاجر بين أبناء المجتمع و بالتالي إلى عقم الحياه و تلاشي أركان المجتمع، فلا يقوم للحياه الاجتماعيه أساس إلّا بوضع قانون جامع يقوم بتحديد وظائف كلّ فرد و حقوقه، فيمكن لكلّ فرد أن يعيش في ظلّ العدالة الاجتماعيه و يسلك سبيل الفلاح و النجاح.

شرائط المقنّن

لا ريب في أنّ جعل قانون جامع بالوصف المذكور يحتاج إلى توفّر شروط أهمّها شرطان تاليان:

الأول: معرفه المقنّن بالإنسان؛ إنّ أول و أهمّ خطوه في وضع القانون،

ص: ٢٤٩

أن يكون المقنن عارفاً بالإنسان: جسمه و روحه، غرائزه و فطريّاته، و ما يصلح لهذه الأمور أو يضرّ بها، و كلّما تكاملت هذه المعرفة بالإنسان كان القانون ناجحاً و ناجعاً في علاج مشاكله و إبلاغه إلى السعادة المتوخّاه من خلقه.

الثانى: عدم انتفاع المقنن بالقانون؛ و هذا الشرط بديهي، فإنّ المقنن إذا كان منتفعاً من القانون المذى يضعه، سواء كان النفع عائداً إليه أو إلى من يمت إليه بصله خاصّه، فهذا القانون سيتمّ لصالح المقنن لا- لصالح المجتمع، و نتيجه الحتميه الظلم و الإجحاف.

فالقانون الكامل لا يتحقّق إلّا إذا كان واضعه مجرداً عن حبّ الذات و هوى الانتفاع الشّخصى.

أمّا الشرط الأوّل: فإننا لن نجد في صفحه الوجود موجوداً أعرف بالإنسان من خالقه، فإنّ صانع المصنوع أعرف به من غيره، يقول سبحانه:

﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (١).

إنّ عظمه الإنسان في روحه و معنوياته، و غرائزه و فطريّاته، أشبه ببحر كبير لا يرى 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 أى فقر و حاجه و انتفاع سواء سبحانه.

ص: ٢٥٠

و مما يدل على عدم صلاحية البشر نفسه لوضع قانون كامل، ما نرى من التبدل الدائم فى القوانين و النقض المستمر الذى يورد عليها بحيث تحتاج فى كل يوم إلى استثناء بعض التشريعات و زياده أخرى، إضافة إلى تناقض القوانين المطروحة فى العالم من قبل البشر، و ما ذلك إلا لقصورهم عن معرفه الإنسان حقيقه المعرفه و انتفاء سائر الشروط فى واضعيها.

فإذا كان استقرار الحياه الاجتماعيه للبشر متوقفاً على التقنين الإلهي، فواجب فى حكمته تعالى إبلاغ تلك القوانين إليهم عبر واحد منهم يرسله إليهم، و الحامل لرساله الله سبحانه هو النبى المنبئ عنه و الرسول المبلغ إلى الناس، فبعث الأنبياء واجب فى حكمته تعالى حفظاً للنظام المتوقف على التقنين الكامل. و إلى هذا الدليل يشير قوله تعالى:

«لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (١)

## ٢. حاجه الانسان إلى المعارف العالیه

إن أهم ما يحتاج الإنسان إلى التعرف عليه ليكون ناجحاً فى الوصول إلى السعاده المطلوبه من حياته أمران: المعرفه بالله سبحانه، و التعرف على مصالح الحياه و مفسدها، و المعرفه الكامله فى هذين المجالين لا تحصل للإنسان إلا فى ضوء الوحي و تعاليم الأنبياء، و أما العلوم الإنسانيه فهى غير كافيه فيهما.

ص: ٢٥١

و مما يوضح قصور العلم البشرى فى العلوم الإلهيه أن هناك الملايين من البشر يقطنون بلدان جنوب شرق آسيا على مستوى راق فى الصناعات و العلوم الطبيعه، و مع ذلك فهم فى الدرجه السّفلى فى المعارف الإلهيه، فجّلهم -إن لم يكن كلّهم -عبّاد للأصنام و الأوثان، و بيابك بلاد الهند الشاسعه و ما يعتقده مئات الملايين من أهلها من قداسه فى «البقر».

نعم هناك نوابغ من البشر عرفوا الحقّ عن طريق التفكير و التعقّل كسقراط و أفلاطون و أرسطو، و لكنّهم أناس استثنائيون، لا يعدّون معياراً فى البحث، و كونهم عارفين بالتوحيد لا يكون دليلاً على مقدره الآخرين عليه.

على أنه من المحتمل جدّاً أن يكون وقوفهم على هذه المعارف فى ظلّ ما وصل إليهم من التعاليم السماويه عن طريق رسله سبحانه و أنبيائه، قال صدر المتألّهين:

أساطين الحكمه المعتره عند اليونانيين خمسه: أنباذقلس و فيثاغورس و سقراط و أفلاطون و أرسطاطاليس قدس سره ، و قد لقي فيثاغورس تلاميذ سليمان بن داود عليهما السلام بمصر و استفاد منهم و تلمذ للحكيم المعظم الربّانى أنباذقلس و هو أخذ عن لقمان الآخذ عن داود عليه السلام ، ثم سقراط أخذ عن فيثاغورس و أفلاطون عن سقراط و الآخذ أرسطاطاليس عن أفلاطون و صحبه تيّفاً و عشرين سنه... (١).

ص: ٢٥٢

و ممّا يدلّ على قصور العلم الإنساني عن تشخيص منافع البشر و المجتمعات و مضارّها، أنّ المجتمع الإنساني - مع ما بلغه من الغرور العلمي - لم يقف بعدّ على النظام الاقتصادي النافع له، فطائفه تزعم أنّ سعادته البشر في نظام الرأسمالية و الاقتصاد الحرّ المطلق، و الأخرى تدّعي أنّ سعادته البشر في النظام الاشتراكي و سلب المالكيه عن أدوات الانتاج و تفويضها إلى الدوله الحاكمه.

كما أنّه لم يصل بعدّ إلى وفاق في مجال الأخلاق و قد تعدّدت المناهج الأخلاقيه في العصر الأخير إلى حدّ التضادّ فيها.

و أيضاً نرى أنّ الإنسان - مع ما يدّعيه من العلم و المعرفة - لم يدرك بعدّ عوامل السّعادته و الشّقاء له، بشهادته أنّه يشرب المسكرات، و يستعمل المخدّرات، و يتناول اللحوم الضارّه، كما يقيم اقتصاده على الرّبا الّذي هو عامل إيجاد التفاوت الطبقي بين أبناء المجتمع.

و فيما روى عن أئمّه أهل البيت عليهم السلام إشارات إلى هذا البرهان تأتي بنموذجين منها: قال الإمام الكاظم عليه السلام :

«يا هشام: ما بعث الله أنبياءه و رسله إلى عباده إلّا ليعقلوا عن الله، فأحسنهم استجابته أحسنهم معرفه، و أعلمهم بأمر الله أحسنهم عقلاً، و أكملهم عقلاً أرفعهم درجه في الدنيا و الآخرة» (١).

و قال الإمام الرضا عليه السلام :

ص: ٢٥٣

---

١- ١). الكافي: ج ١، كتاب العقل و الجهل، الحديث ١٢.

«لم يكن بدّ من رسول بينه وبينهم معصوم يؤدّي إليهم أمره ونهيّه وأدبه، و يوقفهم على ما يكون به إحرار منافعهم و دفع مضارهم إذ لم يكن في خلقهم ما يعرفون به ما يحتاجون إليه».(1)

ص: ٢٥٤

---

١-١ . بحار الأنوار: ٤٠/١١.

استدلّ المنكرون لبعثه الأنبياء على مدّعاهم بوجوه أهمّها ما يلي:

### الدليل الأوّل

إنّ الرسول إمّا أن يأتي بما يوافق العقول أو بما يخالفها، فإن جاء بما يوافق العقول، لم يكن إليه حاجه، و لا فائده فيه، و إن جاء بما يخالف العقول، وجب ردّ قوله.

و الجواب عنه: أنّ ما يأتي به الرّسول موافق للعقل في نفس الأمر، لكن لا يستلزم ذلك أن يكون العقل عارفاً بجميع ما يأتي به النبيّ.

فهاهنا فرض ثالث و هو إتيان الرّسول بما لا يصل إليه العقل بالطاقات الميسوره له، فإنّك قد عرفت فيما أقمنا من الأدله على لزوم البعته، أنّ عقل الإنسان و تفكّره قاصر عن نيل الكثير من المسائل.

### الدليل الثاني:

قد دلّت الدلائل العقليه على أنّ للعالم صانعاً عالماً قادراً حكيماً، و أنّه



أنعم على عباده نعماً توجب الشكر، فنظر في آيات خلقه بعقولنا، و نشكره بآلائه علينا، و إذا عرفناه و شكرنا له، استوجبنا ثوابه، و إذا أنكرناه و كفرنا به، استوجبنا عقابه، فما بالناس نفع بشراً مثلنا؟!

و الجواب عنه: أنّ كثيراً من الناس لا يعرفون كيفية الشكر، فربما يتصوّرون أنّ عباده المقربّين نوع شكر لله سبحانه، فلاجل ذلك ترى عبده الأصنام و الأوثان يعتقدون أنّ عبادتهم للمخلوق شيء موجب للتقرب. (١) أضف الى ذلك أنّ تخصيص برامج الأنبياء بالأمر بالشكر و النهي عن كفران النعمة، غفله عن أهدافهم السامية، فإنهم جاءوا لإسعاد البشر في حياتهم الفرديه و الاجتماعيه، و لا تختصّ رسالتهم بالأوراد و الأذكار الجافّة، كتلك التي يردّها أصحاب بعض الديانات أيام السبت و الأحد في البيع و الكنائس، و إنّك لتقف على عظيم أهداف رساله النبي الأكرم صلى الله عليه و آله إذا وقفت على كلمته المأثوره: «إني قد جئتكم بخير الدنيا و الآخرة». (٢)

### الدليل الثالث:

إنّ أكبر الكبائر في رساله، أتباع رجل هو مثلك في الصوره و النفس و العقل، يأكل ممّا تأكل، و يشرب ممّا تشرب...

فأى مزيه له عليك؟ و أى فضيله أوجبت استخدامك؟ و ما دليله على صدق دعواه؟ (٣)

ص: ٢٥٦

---

١-١ . قال تعالى حكاية عن المشركين: «وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى» (الزمر: ٣).

٢-٢ . تاريخ الطبري: ٢ / ٦٣، قاله النبي عند دعوه أقاربه إلى الإسلام.

٣-٣ . للوقوف على مدارك أدله البراهمه، أنظر: الملل و النحل للشهرستاني: ٢ / ٢٥٠ - ٢٥٢؛ كشف المراد: ٢١٧؛ شرح التجريد للفاضل القوشجي: ٣٥٨.

و الجواب عنه: أن هذه شبهه أشير إليها في القرآن الكريم مع الجواب عنها، فقد أشير الى الشبهه فى قوله تعالى:

«.... وَ أَسْرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا هَلْ هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ أَ فَتَأْتُونَ السَّحَرَ وَ أَنْتُمْ تُبْصِرُونَ» (١)

و فى قوله تعالى:

«وَ قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا وَ كَذَّبُوا بِلِقَاءِ الْآخِرَةِ وَ أَتْرَفْنَاهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يَأْكُلُ مِمَّا تَأْكُلُونَ مِنْهُ وَ يَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُونَ \* وَ لَئِنْ أَطَعْتُمْ بَشَرًا مِثْلَكُمْ إِنَّكُمْ إِذَا لَخَاسِرُونَ» (٢)

و قد أجب عنها فى قوله سبحانه:

«قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ وَ لَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَ مَا كَانَ لَنَا أَنْ نَأْتِيَكُمْ بِسُلْطَانٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَ عَلَىٰ اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ» (٣)

و فى قوله سبحانه: «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحىٰ إِلَيَّ» (٤)

فالجمله الأولى، و هى الاتحاد فى البشريه، إشاره إلى أحد ركنى

ص: ٢٥٧

١-١ . الأنبياء: ٣.

٢-٢ . المؤمنون: ٣٣-٣٤.

٣-٣ . إبراهيم: ١١.

٤-٤ . فصلت: ٦.

الرساله، و هو لزوم المسانحه التامه بين المرسل -بالفتح- و المرسل إليه. و قوله: «يُوحى إِلَيَّ» ، إشاره إلى وجه الفرق بينهما، و أنه لأجل نزول الوحي عليه يجب أتباعه و إطاعته. و بذلك يظهر مزيه الأنبياء و فضيلتهم و تقدّمهم على غيرهم.

و أمّا دليلهم على صدق ادّعاءاتهم، فسيوافيك في البحث التالي أنّ المعجزه طريق برهاني لتمييز النبي الصادق عن المتنبي الكاذب.

ص: ٢٥٨

### اشاره

يجب أن تقترن دعوى النبوه بدليل يثبت صحتها و إنما كانت دعوى فارغه غير قابله للإذعان و القبول و هذا ما تقتضيه الفطره الإنسانيه، يقول الشيخ الرئيس فى كلمته المشهوره: «مَنْ قَبِلَ دَعْوَى الْمَدْعَى بِلَا بَيِّنَةٍ وَ بَرَهَانٍ، فَقَدْ خَرَجَ عَنِ الْفِطْرَةِ الْإِنْسَانِيَةِ».

ثم إن هنا طرقتاً ثلاثه للوقوف على صدق مدعى النبوه فى دعواه و هى:

أ. المعجزه؛

ب. تصديق النبى السابق نبوه النبى اللاحق؛

ج. جمع القرائن و الشواهد من حالات المدعى و تلامذه منهجه.

و نحن نكتفى هنا بتبيين طريق المعجزه التى هى الأهم منها.

### تعريف المعجزه

المشهور فى تعريف المعجزه أنها: «أمر خارق للعاده، مقرون بالتحدى، مع عدم المعارضه»<sup>(١)</sup> و إليك توضيحه:

ص: ٢٥٩

---

(١- ١). شرح التجريد للفاضل القوشجى: ٤٦٥.

إن هناك أموراً تعدّ مضادّة للعقل، كاجتماع النقيضين وارتفاعهما، ووجود المعلول بلا-علّه و نحو ذلك، و أموراً أخرى تخالف القواعد العاديه، بمعنى أنّها تعدّ محالات حسب الأدوات و الأجهزة العاديه، و المجارى الطبيعيه، و لكنّها ليست مستحيله عقلاً- لو كان هناك أدوات أخرى خارجه عن نطاق العاده، و هى المسّماه 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 الأجهزة المادّيه المتعارفه. (١) فتحصّل أنّ المعجزه أمر خارق للعادة لا مضادّ للعقل.

ثمّ إنّ الإتيان بما هو خارق للعادة لا يسمّى معجزه إلّا إذا كان مقترناً بدعوى النبوه، و إذا تجرّد عنها و صدر من بعض أولياء الله تعالى يسمّى «كرامه» و ذلك كحضور الرزق لمريم عليها السلام بلا سعى طبيعى. (٢) و لأجل ذلك كان الأولى أن يضيفوا إلى التعريف قيد: «مع دعوى النبوه». (٣)

ص: ٢٦٠

١-١. لاحظ: النمل: ٤٠.

٢-٢. لاحظ: آل عمران: ٣٧.

٣-٣. لا- تختصّ المعجزه بدعوى النبوه، بل يعمّها و دعوى الإمامه و غيرها من الدعاوى الإلهيه، كدعوى المسلم أنّ شريعته الإسلام هى الحق دون غيرها من الشرائع، و يقوم بالمباهله، فذلك معجزه البته، فالصحيح فى تعريف المعجزه أن يقال: «هو الفعل الخارق للعادة الذى يأتى به من يدعى منصباً أو مقاما إلهياً شاهداً على صدق دعواه»؛ راجع: البيان فى تفسير القرآن: ٣٣.

و لا يتحقق الإعجاز إلّا إذا عجز الناس عن القيام بمعارضه ما أتى به مدّعى النبوه، و يترتب على هذا أنّ ما يقوم به كبار الأطباء و المخترعين من الأمور العجيبه خارج عن إطار الإعجاز، كما أنّ ما يقوم به السّحرة و المتراضون من الأعمال المدهشه، لا يعدّ معجزاً لانتفاء هذا الشرط.

و من شرائط كون الإعجاز دليلاً على صدق دعوى النبوه أن يكون فعل المدّعى مطابقاً لدعواه، فلو خالف ما ادّعه لما سمّي معجزه و إن كان أمراً خارقاً للعاده، و من ذلك ما حصل من مسيلمه الكذاب عند ما ادّعى أنّه نبي، و آيه نبوته أنّه إذا تفل في بئر قليله الماء، يكثر ماؤها، فتفل فغار جميع ماؤها.

### دلاله المعجزه و قاعده الحسن و القبح العقليين

إنّ دلاله المعجزه على صدق دعوى النبوه يتوقّف على القول بالحسن و القبح العقليين، لأنّ الإعجاز إنّما يكون دليلاً على صدق النبوه، إذا قبح في العقل إظهار المعجزه على يد الكاذب، فإذا توقّف العقل عن إدراك قبحه و احتمل صحّحه إمكان ظهوره على يد الكاذب، لا يقدر على التمييز بين الصادق و الكاذب، فالمدّين أنكروا حكم العقل بهما، يلزم عليهم سدّ باب التصديق بالنبوه من طريق الإعجاز، قال العلّامه الحلّي:

لو كان الحسن و القبح باعتبار السمع لا غير لما قبح من الله تعالى شيء، و لو كان كذلك لما قبح منه تعالى إظهار المعجزات على يد الكاذبين، و تجويز ذلك يسدّ باب معرفه النبوه، فإنّ أيّ

نبى أظهر المعجزه عقب ادعاء النبوه لا يمكن تصديقه مع تجويز إظهار المعجزه على يد الكاذب فى دعوى النبوه. (١)

## المعجزه دليل برهانى

هناك من يتخيل أن دلاله المعجزه على صدق دعوى النبى، دلاله إقناعيه لا برهانيه، بحجّه أنّ الدليل البرهانى يتوقف على وجود رابطه منطقيه بين المدعى و الدليل، و هى غير موجوده فى المقام، و يردّه أنّ دعوى النبوه و الرساله من كلّ نبى و رسول - على ما يقصّه القرآن - إنّما كانت بدعوى الوحى و التكليم الإلهى بلا واسطه أو بواسطه نزول ملك، و هذا أمر لا يساعده الحسّ و لا تؤيّدّه تجربه، فإنّ الوحى و التكليم الإلهى و ما يتلوه من التشريع و الترييه الدينيه ممّا لا يشاهده البشر فى أنفسهم، و العاده الجاريه فى الأسباب و المسببات تنكره، فهو أمر خارق للعاده.

فلو كان النبى صادقاً فى دعواه النبوه و الوحى، لكان لازمه أنّه متّصل بما وراء الطبيعه، مؤيّد بقوّه إلهيه تقدر على خرق العاده، فلو كان هذا حقّاً كان من الممكن أن يصدر من النبى خارق آخر للعاده يصدّق النبوه و الوحى من غير مانع منه، فإنّ حكم الأمثال واحد، فلئن أراد الله هدايه الناس بطريق خارق للعاده و هو طريق النبوه و الوحى، فليؤيّدّها و ليصدّقها بخارق آخر و هو المعجزه.

ص: ٢٦٢

و هذا هو الذى بعث الأمم إلى سؤال المعجزه على صدق دعوى النبوه كلما جاءهم رسول من أنفسهم. (١)

## فوارق المعجزه لسائر خوارق العاده

إن هناك جهات من التمايز و التفارق بين المعجزه و الكرامه و بين غيرهما من خوارق العادات و هى:

الجهه الأولى من حيث طريق الحصول عليها، فإن المعجزه و الكرامه وليدتان لعنايه إلهيه خاصه، و ليس السبب لهما ممّا تناله يد الدراسه و التعلّم، و لكنّ السبب و نحوه نتاج التعليم و التعلّم و لها مناهج تعليميه يجب ممارستها حتى يصل طالبها إلى النتائج المطلوبه يقول سبحانه:

«وَ اتَّبِعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيْطَانِ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَانَ وَ مَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَ لَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَ مَا أُنزِلَ عَلَىٰ الْمَلَائِكَةِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَ مَارُوتَ وَ مَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ زَوْجِهِ» (٢).

و لما كان السحر و نحوه رهن التعليم و التعلّم، فهو متشابه فى نوعه، متحد فى جنسه، يدور فى فلك واحد، و لا يخرج عن نطاق ما تعلّمه أهله و لذا لا يأتون إلّا بما تدربوا عليه، بخلاف معجزه الأنبياء فإنه على جانب عظيم من التنوع فى الكيفيه إلى حدّ قد لا يجد الإنسان بين المعجزات قدراً

ص: ٢٤٣

١-١ . الميزان: ٨٦/١.

٢-٢ . البقره: ١٠٢.



مشتركاً و جنساً قريباً، كما فى المعجزات التى يخبر بها القرآن عن موسى و عيسى عليهما السلام بقوله تعالى:

«فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ» (١).

و قوله تعالى: «و نَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّظِيرِينَ» (٢).

و قوله تعالى:

«وَ إِذِ اسْتَسْقَى مُوسَى لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا» (٣).

و قوله تعالى:

«فَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فُوْقٍ كَالطُّوْدِ الْعَظِيمِ» (٤).

و قوله سبحانه:

«وَ رَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَانْفُخْ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَ أُبْرِيءُ الْمَأْكَمَةَ وَ الْمَأْبْرَصَ وَ أُحْيِي الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ اللَّهِ وَ أُبْبِئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَ مَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِينَ» (٥).

ص: ٢٦٤

١-١ . الأعراف: ١٠٧.

٢-٢ . الأعراف: ١٠٨.

٣-٣ . البقره: ٦٠.

٤-٤ . الشعراء: ٦٣.

٥-٥ . آل عمران: ٤٩.

نعم، الحكمة الإلهية اقتضت أن تكون معاجز الأنبياء مناسبة للفنون الرائجة في عصورهم حتى يتسنى لخبراء كل فنّ تشخيص المعاجز و إدراك استنادها إلى قدره الغيبي، و تميّزها عن الأعمال الباهرة المستنده إلى العلوم و الفنون الرائجة.

الجهة الثانية من حيث الأهداف و الغايات، فإنّ أصحاب المعاجز يتبنون أهدافاً عالية و يتوسّلون بمعاجزهم لإثبات حقّانيه تلك الأهداف و نشرها، و هي تتمثّل في الدعوه إلى الله تعالى و حده و تخلص الإنسان عبوديّه الأصنام و الحجاره و الحيوانات و الدعوه إلى الفضائل و نبذ الرذائل، و استقرار نظام العدل الاجتماعى و غير ذلك، كما أنّ أصحاب الكرامات أيضاً لا يتبنون إلّا ما يكون موافقاً لرضى الله سبحانه لا غير.

و هذا بخلاف المرتاضين و السّحرة، فغايتهم إمّا كسب الشهرة و السّيمعه بين الناس، أو جمع المال و الثروه، و غير ذلك ممّا يناسب متطلبات القوى البهيميّه.

الجهة الثالثه من حيث التقيّد بالقيم الأخلاقيه، فإنّ أصحاب المعاجز و الكرامات -باعتبار كونهم خزّيجى المدرسه الإلهيه - 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 ذلك، بل تراهم غالباً فارغين عن المثل و الفضائل و القيم.

فبهذه الضوابط يتمكّن الإنسان من تمييز المعجزه عن غيرها من الخوارق و النبي عن المرتاض و السّاحر.

## المعجزه و قانون العليّه

إنّ المعجزات لا- تعدّ نقضاً لقانون العليّه العام، فإنّ المنفى في مورد المعجزه هو العلل الماديّه المتعارفه التي وقف عليها العالم الطبيعي و اعتاد الإنسان على مشاهدته في حياته و لكن لا يمتنع أن يكون للمعجزه علّه أخرى لم يشاهدها الناس من قبل و لم يعرفها العلم و لم تقف عليها تجربته.

كما أنّها لا تضعضع برهان النظم المذى يستدل به على وجود الصانع، و ذلك لأنّ الإعجاز ليس خرقاً لجميع النظم السائده على العالم، و إنّما هو خرق في جزء من أجزائه غير المتناهيه الخاضعه للنظام و الدالّه ببرهان النظم على وجود الصانع.

ص: ٢٦٦

الوحي في اللغه كما يستنبط من نصوص أهلها في معاجمهم هو الإعلام بخفاء بطريق من الطرق (١) وقد جاء استعماله في القرآن الكريم في موارد متعدده مختلفه يجمعها المعنى اللغوي حقيقه أو ادعاء، منها قوله سبحانه:

«وَ أَوْحِيَ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرًا» (٢) أى أودع في كل سماء السنن و الأنظمه الكونيه، و قدّر عليها دوامها، فإيجاد السنن و النظم في السماوات على وجه لا يقف عليه إلّا المتدبر في عالم الخلقه يشبه الإلقاء و الإعلام بخفاء بنحو لا يقف عليه إلّا الملقى إليه، و هو الوحي.

و منها قوله سبحانه: «وَ أَوْحِيَ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ». (٣) فأطلق الوحي على ما أودع في

ص: ٢٦٧

---

١-١) . راجع في ذلك: معجم مقاييس اللغه: ٦ / ٩٣؛ المفردات في غريب القرآن، ماده «وحي»؛ لسان العرب: ١٥ / ٣٧٩.

٢-٢) . فصّلت: ١٢.

٣-٣) . النحل: ٦٨.

صميم وجود النحل من غريزه إلهيه تهديه إلى أعماله الحيويه الخاصه.

و منها قوله سبحانه: «وَ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ» (١) حيث إن تفهيم أم موسى مصير ولدها كان بإلهام و إعلام خفي، عبّر عنه بالوحي.

و منها قوله تعالى في وصف زكريا:

«فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا» (٢).

و المعنى: أشار إليهم من دون أن يتكلم، لأمره سبحانه إتياء أن لا يكلم الناس ثلاث ليال سوياً، فأشبه فعله، إلقاء الكلام بخفاء لكون الإشاره أمراً مبهماً.

و منها قوله تعالى: «وَ إِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ» (٣) و يعلم وجه استعمال الوحي هنا ممّا ذكرناه فيما سبقه.

## وحي النبوه

إنّ الغالب في استعمال كلمه الوحي في القرآن هو كلام الله المنزل على نبيّ من أنبيائه، فكلّمّا أطلق الوحي و جرّد عن القرينه يراد منه ذلك، و هذا هو الّذى نحن بصدد بيان حقيقته، فنقول: الوحي الّذى يختصّ به الأنبياء إدراك خاصّ متميّز عن سائر الإدراكات فإنّه ليس نتاج الحسّ و لا

ص: ٢٦٨

١-١ . القصص: ٧.

٢-٢ . مريم: ١١.

٣-٣ . الأنعام: ١٢١.

العقل و لا- الغريزه، و إنّما هو شعور خاص يوجدّه الله سبحانه في الأنبياء لا يغلط معه النبيّ في إدراكه و لا يشتبه و لا يختلجه شكّ و لا- يعترضه ريب في أنّ الّذى يوحى إليه هو الله سبحانه، من غير أن يحتاج إلى إعمال نظر أو التماس دليل، أو إقامه حجّه. قال سبحانه: «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ \* عَلَيَّ قَلْبِكَ» (١) فهذه الآيه تشير إلى أنّ الّذى يتلقّى الوحي من الروح الأمين هو نفس النبيّ الشريفه، من غير مشاركه الحواس الظاهره الّتى هي الأدوات المستعمله في إدراك الأمور الجزئيه.

و على هذا، فالوحي حصيله الاتّصال بعالم الغيب، و لا يصحّ تحليله بأدوات المعرفة المعتاده و لا بالأصول الّتى تجهّز بها العلم الحديث.

و من لم يدعن بعالم الغيب يشكل عليه الإذعان بهذا الإدراك الّذى لا صلّه له بعالم المادّه و أصوله.

### فرضيه النبوغ

قد فسّر بعض المتجددين النبوه بالنبوغ و الوحي 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 سعادته الإنسان، فيضعون قوانين فيها مصلحه المجتمع و عمران الدنيا، و الإنسان الصالح الّذى يتميّز بهذا النوع من النبوغ هو النبيّ، و الفكر الصالح المترشّح من مكان عقله و ومضات نبوغه هو الوحي، و القوانين الّتى يسنّها لصلاح

ص: ٢٦٩

الاجتماع هو الدّين، و الروح الأمين هو نفسه الطاهره الّتي 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 فكّله نتاج الفكر الإنسانى الخاطى، و هذا فى الواقع نوع إنكار للدين.

و ثانياً: أنّ قسماً ممّا يقع به الوحي الإنباء عن الحوادث المستقبله، إنباءً لا يخطى تحقّقه أبداً، مع أنّ النوايح و إن سموا فى الذكاء و الفطنه لا يخبرون عن الحوادث المستقبله إلّا مع الاحتياط و التردد، لا بالقطع و اليقين، و على فرض إخبارهم كذلك لا يكون مصوناً عن الخطأ و الكذب.

و ثالثاً: أنّ حمله الوحي و مدعى النبوه -من أولهم إلى آخرهم- إنّما ينسبون تعاليمهم و سننهم إلى الله سبحانه و لا يدعون لأنفسهم شيئاً، و لا يشكّ أحد فى أنّ الأنبياء عباد صالحون، صادقون لا يكذبون، فلو كانت السّينن الّتي أتوا بها من وحي أفكارهم، فلما ذا يغزّون المجتمع بنسبتها إلى الله تعالى؟

### هل الوحي نتيجه تجلّى الأحوال الروحيّه؟

زعم بعض المستشرقين (1) أنّ الوحي إلهام يفيض من نفس النبى لا

ص: ٢٧٠

---

١ - ١). هذه النظريّه مأثوره عن المستشرق «مونتيه» و فضّلها «إميل درمنغام»، لاحظ: «الوحي المحمدى»، السيد محمّد رشيد رضا، ص ٦٦.

من الخارج، و ذاك أنّ منازع نفسه العاليه، و سريره الطاهره، و قوه إيمانه بالله و بوجوب عبادته، و ترك ما سواها من عباده و ثنيه و تقاليد وراثيه رديئه يكون لها من التأثير ما يتجلى في ذهنه، و يحدث في عقله الباطن الرؤى و الأحوال الروحيه فيتصور ما يعتقد و جوبه، إرشاداً إلهياً نازلاً عليه من السماء بدون وساطه، أو يتمثل له رجل يلقنه ذلك، يعتقد أنّه ملك من عالم الغيب، و قد يسمعه يقول ذلك و لكنّه إنّما يرى و يسمع ما يعتقد في اليقظه كما يرى و يسمع مثل ذلك في المنام الذي هو مظهر من مظاهر الوحي عند جميع الأنبياء.

يقول أصحاب هذه النظرية: لا نشكّ في صدق الأنبياء في إخبارهم عمّا رأوا و سمعوا، و إنّما نقول: إنّ منبع ذلك من نفسه و ليس فيه شيء جاء من عالم الغيب الذي يقال إنّ وراء عالم المادّه و الطبيعه.

### نقد هذه النظرية

هذه النظرية التي جاء بها بعض الغربيين و إن كانت تنطلي على السيدج من الناس و تأخذ بينهم رونقاً إلما أنّ رجال التحقيق يدركون تماماً أنّها ليست بشيء جديد قابل للذكر، و إنّما هي تكرار لمقالات العرب الجاهليين في النبوه و الوحي، فمن جمله افتراءاتهم على النبي الأكرم صلى الله عليه و آله ، و صم شريعته بأنّها نتاج الأحلام العذبه التي كانت تراود خاطره، ثمّ تتجلى على لسانه و بصره، قال تعالى: «بَلْ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ» (١).

ص: ٢٧١



و القرآن يردّ مقاتلتهم و يركّز على أنّ الوحي أمر واقعي مفاض من الله سبحانه، و يقول:

«وَ النَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ \* مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ \* وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ \* إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ \* عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ» (١).

و كذلك يقول: «مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ» (٢) أى لم يكذب فؤاد محمد صلى الله عليه و آله ما أدركه بصره، أى كانت رؤيته صحيحة غير كاذبه و إدراكا حقيقياً.

و كذلك يقول: «مَا زَاغَ الْبَصِيرُ وَمَا طَغَىٰ» (٣) كناية عن صحّته رؤيته و إنّه لم يبصر ما أبصره على غير صفته الحقيقية و لا أبصر ما لا حقيقه له.

و الحاصل: أنّ الأنبياء كانوا يعرّفون أنفسهم بأنّهم مبعوثون من جانب الله تعالى و لا شأن لهم إلّا إبلاغ الرسالات الإلهية إلى الناس.

و لا ريب فى أنّهم كانوا صادقين فى أقوالهم - كما اعترف به صاحب النظرية - و عندئذ لو قلنا بأنّ ما ذكره غير مطابق للواقع و أنّ ما أتوا به من المعارف و الشرائع لم يكن رسالات إلهية و ذكراً من جانبه سبحانه، بل كان نابعاً من باطن ضميرهم و تجليات نفوسهم، لكان الأنبياء قاصرين فى مجال المعرفة، ما زالوا فى جهل مركب، و هذا ما لا يتفوّه به من له أدنى معرفه

ص: ٢٧٢

١-١ . النجم: ١-٥.

٢-٢ . النجم: ١١.

٣-٣ . النجم: ١٧.

بمقالات الأنبياء و شخصياتهم الجليله فى مجال العلم و العمل، بل يابى العقل و الفطره من اتسام من دونهم بمراتب من رجالات العلم و الدين بمثل هذا الجهل و الخبط.

### الوحي و الشخصيه الباطنه

إن جماعه من الغريبين فسروا الوحي بما أثبتوه فى أبحاثهم النفسيه من الشخصيه الباطنه لكل إنسان، و قد جرّبوا ذلك على المنومين تنويماً مغناطيسياً، فوجدوا أن النائم يظهر بمظهر من الحياه الروحيه لا- يكون له و هو يقظان، فيعلم الغيب و يخبر عن البعدين، يبصر و يسمع و يحسّ بغير حواسه الظاهره و يكون على جانب كبير من التعقل و الإدراك.

قالوا: هذه الشخصيه هى التى تهدي الإنسان بالخواطر الجيده من خلال حجبه الجسميه الكثيفه، و هى التى تعطيه الإلهامات الطيبه الفجائيه فى الظروف الحرجه، و هى التى تنفت فى روع الأنبياء ما يعتبرونه وحيّاً من الله، و قد تظهر له متجسده فيحسبونها من ملائكه الله هبطت عليهم من السماء. (١)

يلاحظ عليه أولاً: أن هذه النظرية على فرض صحتها لا دلالة لها على أن خصوص الوحي عند الأنبياء من سنخ إفاضه الشخصيه الباطنيه و تجليها عند تعطل القوى الظاهرية.

و ثانياً: أن الشخصيه الباطنيه للإنسان إنما تتجلى و تجد مجالاً للظهور

ص: ٢٧٣

---

(١-١). لاحظ: دائره المعارف لفريد و جدى: ١٠ / ٧١٢ - ٧١٦.

بآثارها المختلفه، عند تعطل 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 الفعاليه و السعى، مع أنّ المعلوم من حالات الأنبياء أنّ الوحي الإلهى كان ينزل عليهم فى أقصى حالات تتههم و اشتغالهم بالأُمور السياسيه و الدفاعيه و التبليغيه، فكيف يكون ما تجلّى للنبي و هو يخوض غمار الحرب، تجلياً للشخصيه الباطنه و الضمير المخفى؟ و أين الأنبياء من الخمول و الانعزال عن المجتمع؟

ص: ٢٧٤

### إشاره

إنَّ للعصمه مراتب أو أبعاداً و هي:

١. العصمه فى تلقى الوحي و إبلاغه؛

٢. العصمه فى العمل بالشريعة الإلهية؛

٣. العصمه عن الخطأ فى تطبيق الشريعة؛

٤. العصمه عن الخطأ فى تشخيص مصالح الأمور و مفسدها؛

٥. العصمه عن الخطأ فى الأمور العاديه؛

٦. التنزه عن المنفّرات.

و البحث عنها و عن مسائل أخرى متعلّقه بها هو الغرض من هذا الفصل.

### العصمه فى اللغه و الاصطلاح

العصمه فى اللغه بمعنى الإمساك و المنع (١) و أمّا فى اصطلاح

ص: ٢٧٥

---

١-١). معجم مقاييس اللغه: ٤ / ٣٣١؛ المفردات فى غريب القرآن؛ كتاب العين، ماده عصم.

المتكلمين فالمشهور عند العدليه أنها لطف من الله لا داعى معه إلى ترك الطاعه و لا إلى ارتكاب المعصيه مع القدره عليهما  
(١) و عند الأشاعره «أن لا يخلق الله فيهم ذنباً». (٢) و قال المحقق الجرجاني: «العصمه ملكه اجتناب المعاصى مع التمكن منها».  
(٣)

أقول: ما ذكره الشريف هو الصحيح و ما ذكره المشهور سبب إلهى لتحقق العصمه، فالحق أن 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 ترقت فى مدارجها و علت فى مراتبها، تبلغ بصاحبها  
درجه العصمه الكامله و الامتناع المطلق عن ارتكاب أى قبيح من الأعمال، بل يمنعه حتى التفكير فى خلاف أو معصيه (٤).

### عصمه الأنبياء فى تلقى الوحي و إبلاغه

ذهب جمهور المتكلمين من السنّه و الشيعه إلى عصمه الأنبياء فى تلقى الوحي و إبلاغه. و العصمه فى هذه المرحله على وجهين:

أحدهما: العصمه عن الكذب، و الثانى: العصمه عن الخطأ سهواً فى تلقى الوحي

ص: ٢٧٤

- 
- ١-١ . شرح المقاصد: ٤ / ٣١٢؛ ارشاد الطالبين: ١٣٠.
  - ٢-٢ . شرح المواقيف: ٨ / ٢٨٠.
  - ٣-٣ . التعريفات: ٦٥.
  - ٤-٤ . التعاريف المذكوره للعصمه غير شامله للعصمه عن السّيهو و الجهل، و إن شئت قلت العصمه العلميه، و حقيقتها ترجع  
الى معرفه كامله و جامعها بالمعارف و الأحكام الإلهيه و ما يتعلّق بشئون هدايه العباد فى مصالحهم الدينيه و الدنيويه.

ووعيه و أدائه، و ما سيجيء من الدليل الأول على إثبات العصمه عن المعصيه، يثبت عصمتهم في هذا المجال أيضاً، فإن الوثوق التام بالأنبياء لا يحصل إلّا بالإذعان البات بمصونيتهم عن الخطأ في تلقى الوحي و تحمّله و أدائه، عمداً و سهواً.

أضف إلى ذلك أنّ تجويز الخطأ في التبليغ و لو سهواً ينافى الغرض من الرساله، أعنى: إبلاغ أحكام الله تعالى إلى الناس.

و يدلّ على عصمه الأنبياء في هذا المجال قوله تعالى: «عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا\* إِلَّا مَن ارْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَ مِن خَلْفِهِ رَصَدًا\* لِيُغَلِّمَ أَن قَدْ أُنبِغُوا رِسَالَاتٍ رَبِّهِمْ وَ أَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَ أَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا» (١).

إنّ الآيات تصف طريق بلوغ الوحي إلى الرسل، و منهم إلى الناس بأنّه محروس بالحفظه يمنعون تطرّق أى خلل و انحراف فيه، حتى يبلغ الناس كما أنزل من الله تعالى، و يعلم هذا بوضوح ممّا تذكره الآيه من أن الله سبحانه يجعل بين الرسول و من أرسل إليهم «مِن بَيْن يَدَيْهِ» و بينه و مصدر الوحي «و مِن خَلْفِهِ» رصداً مراقبين هم الملائكه.

### لزوم عصمه الأنبياء عن المعاصي

إنّ الأدلّه العقليّه على وجوب عصمه الأنبياء كثيره نكتفى بتقرير دليلين منها:

ص: ٢٧٧

قال المحقق الطوسي:

«و يجب في النبيّ العصمه ليحصل الوثوق، فيحصل الغرض».

تقريره - كما قال العلامة الحلّي -:

إنّ المبعوث إليهم لو جَوَّزوا الكذب على الأنبياء و المعصيه، جَوَّزوا في أمرهم و نهيهم و أفعالهم التي أمرهم باتباعهم فيها ذلك، و حينئذ لا ينقادون إلى امتثال أوامرهم، و ذلك نقض الغرض من البعته. (١)

و بعبارة أخرى - كما قال العلامة الطباطبائي -: «التبليغ يعمّ القول و الفعل، فإنّ في الفعل تبليغاً، كما في القول، فالرسول معصوم عن المعصيه باقتراف المحرّمات و ترك الواجبات الدينيّه، لأنّ في ذلك تبليغاً لما يناقض الدين فهو معصوم من فعل المعصيه». (٢)

فإن قلت: إنّ هذا الدليل لا يثبت أزيد من عصمه الأنبياء بعد البعته.

قلت: لو كانت سيره النبيّ مخالفه لما هو عليه بعد البعته لا- يحصل الوثوق الكامل به و إن صار إنساناً مثاليّاً، فتحقّق الغرض الكامل من البعته رهن عصمته في جميع فترات عمره، يقول السيد المرتضى في الإجابة عن هذا السؤال:

ص: ٢٧٨

١-١ . كشف المراد: ٢٧٤.

٢-٢ . الميزان: ٢٠ / ٥٧.

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 النبوه منخفضاً عن تجويزها فى حال النبوه و ناقصاً عن رتبته فى باب التنفير. (١)

٢. التريه رهن عمل المرّبى

إنّ الهدف العامّ الّذى بعث لأجله الأنبياء هو تزكيه الناس و تربيتهم، و لا شكّ أنّ تأثير التريه بالعمل أشدّ و أعمق و أكد منها عن طريق الوعظ و الإرشاد، و ذلك أنّ التطابق بين مرحلتى القول و العمل هو العامل الرئيسى فى إذعان الآخرين بأحقّيته تعاليم المصلح و المرّبى، و هذا الأصل التربوى يجزّنا إلى القول بأنّ التريه الكامله المتوخاه 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. (٢)

ص: ٢٧٩

(١-١). تنزيه الأنبياء: ٥ بتصرّف قليل.

(٢-٢). 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: ٢٧٤؛ شرح التجريد: ٣٥٨؛ المواقف: ٢ / ٣٥٩ - ٣٦٠.



إذا ثبتت عصمه الأنبياء في التبليغ، يجوز الاستناد بكلامهم في العصمة عن المعاصي، و على ضوء ذلك نقول: يصف القرآن الكريم الأنبياء بالعصمة بلطائف البيان و دقائقه، نكتفى بالإشارة إلى نموذج منها، قال عزّ و جلّ -بعد ذكره عدّه من الأنبياء -: «أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمْ أَقْتَدَ» (١).

و قال في موضع آخر: «وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُضِلٍّ» (٢).

ثمّ بين أنّ المعصية ضلاله بقوله: «وَلَقَدْ أَضَلَّ مِنْكُمْ جِبَلًا كَثِيرًا» (٣).

فإذا كان الأنبياء مهديين بهدايه الله، و من هداه الله لا تتطرق إليه الضلاله، و كانت المعصية نفس الضلاله، فينتج أنّ المعصية لا سبيل لها إلى الأنبياء.

### العصمة عن الخطأ في تطبيق الشريعة و الأمور العاديه

إنّ صيانته النبي عن الخطأ و الاشتباه في مجال تطبيق الشريعة (مثل أن يسهو في صلاته، أو يغلط في إجراء الحدود) و الأمور العاديه المرتبطه بحياته الشخصيه (مثل خطائه في مقدار دينه للناس) ممّا طرح في علم الكلام، و طال البحث فيه بين المتكلمين، فالظاهر من الأشاعره و المعتزله

ص: ٢٨٠

١-١ . الأنعام: ٩٠.

٢-٢ . الزمر: ٣٧.

٣-٣ . يس: ٦٢.

تجويزهم السهو على الأنبياء في هذا المجال، فإنهم جوّزوه في صدور الصغائر من الذنوب، فتجويزه في غيره أولى، و أما الإماميه، فالصدوق و أستاذه محمّد بن الحسن بن الوليد جوّزاه (١)، و لكن مشهور المحققين على خلافه (٢) و قد ألف غير واحد منهم كتباً و رسائل في نفي السهو عن النبي، و قد فصل العلامة المجلسي في البحار (٣) الكلام في المسأله، و أطنب في بيان شذوذ الأخبار التي استند إليها القائلون بالسهو، و ناقشها بأدله متعدده السيد عبد الله شبر في كتابه: «حقّ اليقين» (٤) و «مصايح الأنوار» (٥)

و الحقّ أنّ الدليل العقلي الدالّ على لزوم عصمه النبيّ في مجال تبليغ الرساله دالّ -بعينه- على عصمته عن الخطأ في تطبيق الشريعة و أموره الفرديه، فإنّ التفكيك بين صيانه النبيّ في مجال الوحي، و صيانه في سائر المجالات و إن كان أمراً ممكناً عقلاً لكنّه كذلك بالنسبه إلى عقول الناضجين في الأبحاث الكلاميه، و أمّا عامّه الناس فإنهم غير قادرين على التفكيك بين تينك المرحلتين، بل يجعلون السهو في إحداهما دليلاً على إمكان تسرّب السهو في الأخرى. فلا بدّ لسدّ هذا الباب الذي ينافي الغايه المطلوبه من إرسال الرسل، من أن يكون النبيّ مصوناً عن الخطأ في عامّه المراحل.

ص: ٢٨١

١-١. من لا يحضره الفقيه: ١ / ٢٣٤-٢٣٥.

٢-٢. للوقوف على أقوالهم راجع: الإلهيات: ٢ / ١٨٩ - ١٩٠.

٣-٣. بحار الأنوار: ١٧ / ٩٧-١٢٩، الباب ١٦.

٤-٤. حقّ اليقين: ١ / ١٢٤ - ١٢٩.

٥-٥. مصايح الأنوار: ٢ / ١٣٣.

و ممّا تقدّم يظهر الحكم فى عصمه الأنبياء فى تشخيص مصالح الأمور و مفاستها، فإنّ الملاك فى لزوم العصمه فيما تقدّم من المراتب و الموارد، موجود هنا.

التنزه عن المنفّرات

كما أنّ العصمه عن الذنوب و الخطأ فى التبليغ و تطبيق الشريعة و الأمور العاديه لازمه للأنبياء حتّى يحصل الوثوق التام بأقوالهم و أفعالهم و يحصل بذلك الغرض من بعثتهم، كذلك ينبغى تنزههم عن كلّ صفة توجب تنفّر الناس، و تحليهم بكلّ ما يوجب انجذابهم إليهم، قال المحقّق البحرانى:

ينبغى أن يكون منزهاً عن كلّ أمر ينفّر عن قبوله، إمّا فى خلقه كالرذائل النفسانيه من الحقد و البخل و الحسد و الحرص و نحوها، أو فى خلقه كالجذام و البرص، أو فى نسبه كالزنا و دناءه الآباء، لأنّ جميع هذه الأمور صارف عن قبول قوله و النظر فى معجزته، فكانت طهارته عنها من الألفاف التى فيها تقريب الخلق إلى طاعته و استماله قلوبهم إليه. (١)

العصمه و الاختيار

ربّما يتوهّم أنّ العصمه تسلب من المعصوم الحريه و الاختيار و تقهره

ص: ٢٨٢

(١-١). قواعد المرام: ١٢٧.

على ترك المعصيه، لتكون النتيجة انتفاء كل مكرمه و محمده تنسب إليه لاجتنابه المعاصى و المآثم.

و يدفعه أنّ المعصوم قادر على اقرار المعاصى بمقتضى ما أعطى من القدره و الحريره، غير أنّ تقواه العالیه، و علمه بآثار المعاصى، و استشعاره عظمه الخالق، يصدّه عن ذلك، فهو كالوالد العطوف الّذى لا يقدم على ذبح ولده و لو أعطى ملء الأرض ذهباً، و إن كان مع ذلك قادراً على قطع و تينه كما يقطع و تين عدوّه. يقول العلامة الطباطبائى:

إنّ ملكه العصمه لا- تغير الطبيعه الإنسانيه المختاره فى أفعاله الإراديه و لا تخرجها إلى ساحه الإيجاب و الاضطرار، كيف و العلم من مبادئ الاختيار، كطالب السلامه إذا أيقن بكون مائع ما سماً قاتلاً من حينه، فإنّه يمتنع باختياره من شربه. (١)

و هذا نظير صدور القبيح من الله سبحانه، فإنّه ممكن بالذات و يقع تحت إطار قدرته، فى إمكانه تعالى إخلاد المطيع فى نار جهنّم، لكنّه لا يصدر منه لكونه مخالفاً للحكمه، و مبايناً لما وعد به.

فالعصمه موهبه تفاض على من يعلم من حاله أنّه باختياره ينتفع منها فى ترك القبائح، فيعدّ مفخره قابله للتحسين و التكريم، و قد شبه الشيخ المفيد العصمه بالحبل الّذى يعطى للغريق ليتشبّث به فيسلم، فالغريق مختار فى التقاط الحبل و النجاه، أو عدمه و الغرق.

ص: ٢٨٣



## الباب السادس: في النبؤه الخاصه

### اشاره

و فيه تمهيد و ثلاثه فصول:

١. الإعجاز البياني للقرآن الكريم؛
٢. إعجاز القرآن من جهات أخرى؛
٣. الخاتمه في ضوء العقل و الوحي.

ص: ٢٨٥



بعد الفراغ عن البحث حول النبوة العامة، علينا أن نبحث عن النبوة الخاصة، أعني: نبوه نبي الإسلام محمد بن عبد الله صلى الله عليه وآله فنقول:

ولد صلى الله عليه وآله بمكة عام (٥٧٠ م) وقام بالدعوة في أوائل القرن السابع الميلادي (٦١٠ م) وأول ما بدأ به، دعوته أقربائه وعشيرته، وبعد سنوات -استطاع في أثنائها هدايته جمع من عشيرته -ووجه دعوته إلى عموم الناس، ثم استمر في رسالته والناس بين مؤمن به مفاد بنفسه ونفيسه، وعدو ينابذه ويتحين الفرص للفتك به وقتله، فلمّا أحسّ بالخطر، غادر موطنه إلى مدينته يثرب فأقام هناك سنين عشر، إلى أن أجاب داعي الموت وذلك في عام ٦٣٣ ميلادي. إنّ التدبر في آثار دعوته صلى الله عليه وآله يدفع الإنسان إلى الإذعان بأنّ لها سمات وخصائص تمتاز بها عن غيرها وهي:

١. سرعه انتشارها في أقطار العالم الإنساني لا سيما بين الأمم المتحضّرة، سرعه لم ير التاريخ لها مثيلاً.

٢. تحفّظ الأمة المؤمنة على حضارات الأمم المغلوبة والحضارات المفتوحة، وبذلك افتقرت عن سائر الثورات البشرية، وأصبح التمدّن الإسلامي حضاره إنسانيه مكتمله الأبعاد، وصانت السّالف من الحضارات اليونانية والرومانية والفارسيه، و التمدّن الصناعي الحديث.



٣. توضيحه المعتنقين لدينه و تفانيهم في سبيله حتى قدّموا كلّ دقيق و جليل ممّا يملكون في سبيل نصرته و إعزازه.

و هناك سمات للدّعوه المحمّديه وردت في القرآن الكريم من أهمّها عالميه الرساله، و خاتميتها، و على هذا فاللازم على المنصف المتحرّى للحقيقه أن يبحث عن حقيقه هذه الدعوه و صحّه دلائلها، و قد وقفت عند البحث عن النبوه العامه على أنّ للتعرف على صدق مدّعى النبوه طرقاً ثلاثه، و هي: إتيانه بالمعجز، و تصديق النبي السابق و تنصيبه على نبوته، و القرائن الداله على صدق دعواه، و نحن نكتفي هنا ببيان طريق الإعجاز.

ص: ٢٨٨

قد ضبط التاريخ أنه كانت لنبى الإسلام معاجز كثيره فى مواقف حاسمه غير أنه كان يركّز على معجزته الخالده و هى القرآن الكريم، و نحن نقتصر بالبحث عن هذه المعجزه الخالده فنقول:

إنّ الحكمة الإلهية اقتضت أن يكون الديدن الخالد مقروناً بالمعجزه الخالده حتى تتمّ الحجة على جميع الأجيال و القرون إلى أن تقوم الساعة: «لَيْلًا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ» (١) بل تكون «لِللَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ» (٢) على الناس فى كلّ زمان و مكان.

إنّ للقرآن فى مجالى اللفظ و المعنى كيفية خاصه يمتاز بها عن كلّ كلام سواه، سواء أصدر من أعظم الفصحاء و البلغاء أو من غيرهم، و هذا هو الذى لمسّه العرب المعاصرون لعصر الرساله، و نحن نعيش فى بدايات القرن الخامس عشر من هجره النبى صلى الله عليه و آله ، و ندعى أنّ القرآن لم يزل كان معجزاً إلى الآن، و أنّه أرقى من أن يعارض أو يبارى و يؤتى بمثله أبداً،

ص: ٢٨٩

١-١ . النساء: ٦٥.

٢-٢ . الأنعام: ١٤٩.

و الدليل الواضح على إعجاز القرآن في مجال الفصاحة و البلاغه أن العرب في عصر الرسالة و قبله كانوا على درجة عالية من الفصاحة و البلاغه و النبي صلى الله عليه و آله قد عاش بينهم أربعين سنة لم يأت بكلام يتحدّى به، فإذا هو ادعى النبوه و أتى بالقرآن الكريم و تحدّى به على صدق دعواه و عجز المشركون عن معارضته، مع أنهم قاموا بالمكافحه معه بكل ما كان في مقدرتهم، و قد تحمّلوا مصاعب و مصائب كثيره في هذا المجال، فإن كانت المعارضه مع النبي صلى الله عليه و آله من طريق الإتيان بكلام يماثل القرآن في الفصاحة و البلاغه ممكنه لهم عارضوه بذلك بلا ريب، و لو فعلوا ذلك لنقل في التاريخ نقلاً متواتراً لكثرة الدعاوى على ذلك مع كثرة المخالفين و المعاندين للإسلام.

### اعتراف بلغاء العرب بإعجاز القرآن البياني

إن التاريخ قد ضبط اعتراف مجموعه كبيره من فصحاء العرب بهذا الأمر نشير إلى نماذج منها:

أ) الوليد بن المغيرة: كان الوليد بن المغيرة شيخاً كبيراً و من حكام العرب يتحاكمون إليه في أمورهم و ينشدونه الأشعار، فما اختاره من الشعر كان مقدماً مختاراً، يروى التاريخ أنه سمع آيات من القرآن عند ما كان يتلوها النبي صلى الله عليه و آله و لمّا سمع ذلك قام حتّى أتى مجلس قومه بني مخزوم فقال:

و الله لقد سمعت من محمّد أنفأ 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. (١)

ب) عتبه بن ربيعه: سمع عتبه بن ربيعه آيات من الذكر الحكيم تلاها رسول الله صلى الله عليه و آله عليه (٢) فرجع إلى أصحابه و قال لهم:

إني قد سمعت قولاً و الله ما سمعت مثله قط، و الله ما هو بالشعر، و لا بالسحر، و لا بالكهانه،... فو الله ليكونن لقوله الذي سمعت منه نبأ عظيم. (٣)

ج) ثلاثه من بلغاء قريش: يحكى لنا القرآن أن المشركين تواصلوا بترك سماع القرآن و الإلغاء عند قراءته في قوله:

«وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَعْلَبُونَ» (٤).

و مع ذلك فأولئك الذين كانوا مبداءً لردع الشباب عن سماع القرآن قد نقضوا عهدهم لشده 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 الله صلى الله عليه و آله و هو يصلى من الليل في بيته، فأخذ كل رجل منهم مجلساً يستمع فيه، و كل لا يعلم بمكان صاحبه، فباتوا يستمعون له حتى إذا طلع الفجر تفرقوا، فجمعهم الطريق فتلاقوا

ص: ٢٩١

١-١) . مجمع البيان: ٣٨٧ / ٥.

٢-٢) . و هي سبع و ثلاثون آيه من سوره فصلت.

٣-٣) . السيره النبويه لابن هشام: ١ / ٢٩٤، و القصه طويله ذكرنا موضع الحاجه منها.

٤-٤) . فصلت: ٢٦.

وقال بعضهم لبعض: «لا- تعودوا، فلو رآكم بعض سفهائكم لأوقعتم في نفسه شيئاً، ثم انصرفوا». (١) و لكن عادوا في ليلتين آخرتين بمثل ذلك.

و ما هذا إلا لأن القرآن كان كلاماً خلاباً لعدوبه ألفاظه و بلاغه معانيه، رائعاً في نظمه و أسلوبه، و لم يكن له نظير في أوساطهم.

(د) الطفيل بن عمر الدوسى: من الجبال التي سلكها أعداء النبي صلى الله عليه و آله لصدّ تأثير القرآن، منع شخصيات المشركين من لقاء الرسول صلى الله عليه و آله و من تلك الشخصيات الطفيل، و كان رجلاً شريفاً شاعراً لبيباً، فقد قدم مكّه و رسول الله بها فمشى إليه رجال من قريش و خوّفوه من سماع كلام النبي صلى الله عليه و آله و بالغوا في ذلك، يقول الطفيل:

فو الله ما زالوا بي حتى أجمعت أن لا- أسمع منه شيئاً و لا- أكلمه، حتى حشوت في أذنى حين غدوت إلى المسجد كرسفاً... فغدوت إلى المسجد، فإذا رسول الله قائم يصلى عند الكعبه، فقامت منه قريباً فأبى الله إلا أن يسمعني بعض قوله فسمعت كلاماً حسناً، فقلت في نفسي وا ثكل أمي، و الله إننى لرجل لبيب، شاعر، ما يخفى عليّ الحسن من القبيح، فما يمنعني أن أسمع من هذا الرجل، فإن كان الذي يأتي به حسناً قبلته و إن كان قبيحاً تركته، فمكثت حتى انصرف رسول الله صلى الله عليه و آله إلى بيته، فاتبعته، حتى إذا دخل بيته دخلت عليه فقلت: «يا محمد إنّ

ص: ٢٩٢

قومك قد قالوا لي كذا و كذا، فوالله ما برحوا يخوفونني أمرك حتى سددت أذني بكرسف لئلا أسمع قولك، ثم أبا الله إلّا أن يسمعني قولك فسمعته قولاً حسناً، فأعرض عليّ أمرك.

قال: «فعرض عليّ رسول الله صلى الله عليه و آله الإسلام و تلا- عليّ القرآن، فلا والله ما سمعت قولاً قطّ أحسن منه، و لا أمراً أعدل منه، فأسلمت و شهدت شهاده الحق». (١)

نقد مذهب الصّرفه

الرأى السائد بين المسلمين فى إعجاز القرآن هو كونه فى الطبقة العليا من الفصاحة و الدرجه القصوى من البلاغه مع ما له من النظم الفريد و الأسلوب البديع. و هناك مذهب آخر نجم فى القرن الثالث اشتهر بمذهب الصّيرفه و إليه ذهب جماعه من المتكلمين، و أقدم من نسب إليه هذا القول أبو إسحاق النّظام، و تبعه أبو إسحاق النصيبى، و عبّاد بن سليمان الصيمرى، و هشام بن عمرو الفوطى و غيرهم من المعتزله، و اختاره من الإماميه الشيخ المفيد فى «أوائل المقالات» و إن حكى عنه غيره، و السيّد المرتضى فى رساله أسماها ب«الموضح عن جهه إعجاز القرآن» و الشيخ الطوسى فى شرحه لجمل السيّد، و إن رجع عنه فى كتابه «الاقتصاد» و ابن سنان الخفاجى (المتوفى ٤٦٤ هـ) فى كتابه «سرّ الفصاحه».

و حاصل هذا المذهب هو أنّه ليس الإتيان بمثل القرآن من حيث

ص: ٢٩٣

الفصاحة و البلاغه و روعه النظم و بداعه الأسلوب خارجاً عن طوق القدره البشريه، و إنما العجز و الهزيمه فى حليه المبارزه لأمر آخر و هو حيلولته سبحانه بينهم و بين الإتيان بمثله، فالله سبحانه لأجل إثبات التحدى، حال بين فصحاء العرب و بلغائهم و بين الإتيان بمثله.

و قد أورد عليها وجوه من النقاش و الإشكال نكتفى بذكر ثلاثه منها:

الأول: إن المتبادر من آيات التحدى أنّ القرآن فى ذاته متعال، حائز أرقى الميزات و كمال المعجزات حتى يصحّ أن يقال فى حقّه بأنّه:

«لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا» (١). (٢)

الثانى: لو كان عجز العرب عن المقابله لطارئ مباغت أبطل قواهم البيانیه، لأثر عنهم أنّهم حاولوا المعارضه ففوجئوا بما ليس فى حسابانهم، و لكان ذلك مثار عجب لهم، و لأعلنوا ذلك فى الناس، ليتمسوا العذر لأنفسهم و يقللوا من شأن القرآن فى ذاته.

(٣)

الثالث: لو كان الوجه فى إعجاز القرآن هو الصرفه كما زعموا، لما كانوا مستعظمين لفصاحه القرآن، و لما ظهر منهم التعجب لبلاغته و حسن فصاحته كما أثر عن الوليد بن المغيره، فإنّ المعلوم من حال كلّ بليغ فصيح

ص: ٢٩٤

١-١ . الإسرائ: ٨٨.

٢-٢ . انظر: بيان إعجاز القرآن: ٢١.

٣-٣ . لاحظ: مناهل العرفان فى علوم القرآن للزرقانى: ٢ / ٣١٤.

سمع القرآن يتلى عليه، أنه يدهش عقله و يحير لبه و ما ذاك إلا لما قرع مسامعهم من لطيف التأليف و حسن مواضع التصريف في كل موعظه و حكاية كل قصه، فلو كان كما زعمه أهل الصرفه لم يكن للتعجب من فصاحته وجه، فلما علمنا بالضروره إعجابهم بالبلاغه، دلّ على فساد هذه المقاله. (١)

ص: ٢٩٥

---

١-١). الطراز: ٣ / ٣٩٣ - ٣٩٤، و هناك مناقشات أخرى على نظريه الصرفه المذكوره في الإلهيات: ٢ / ٣٢٧ - ٣٢٢.





قد تعرّف على الإعجاز البياني للقرآن الكريم، غير أنّ له جهات أخرى من الإعجاز لا يختص فهمها بمن كان عارفاً باللغه العربيه و واقفاً على فنون البلاغه فى الكلام، و هذه العموميه فى الإعجاز هى التى يدلّ عليها قوله تعالى:

«قُلْ لئن اجتمعت الإنس و الجنّ على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله و لو كان بعضهم لبعض ظهيراً» (١).

فلو كان التحدّى ببلاغه بيان القرآن و جزاله أسلوبه فقط لم يتعدّ التحدّى العرب العرباء، و قد قرع بالآيه أسمع الإنس و الجن، فإطلاق التحدّى على الثقلين ليس إلماً فى جميع ما يمكن فيه التفاضل فى الصفات، فالقرآن آيه للبليغ فى بلاغته و فصاحته، و للحكيم فى حكّمته، و للعالم فى علمه، و للمقنّين فى تقنيّتهم، و للسياسيين فى سياستهم، و لجميع العالمين فيما لا ينالونه جميعاً كالغيب و عدم الاختلاف فى الحكم و العلم و البيان، و إليك فيما يلى بيان تلك الجهات:

ص: ٢٩٧

## ١. عدم التناقض و الاختلاف

مما تحدّى به القرآن هو عدم وجود التناقض و الاختلاف فى آياته حيث قال: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (١).

توضيح ذلك: أنّ الإنسان جبل على التحوّل و التكامل، فهو يرى نفسه فى كلّ يوم أعقل من سابقه و أنّ ما صنعه اليوم أكمل و أجمل ممّا أتى به الأمس، و هناك كلمه قيمه للكاتب الكبير عماد الدين أبى محمّد بن حامد الأصفهاني (المتوفى ٥٩٧هـ) يقول فيها:

إنّى رأيت أنّه لا يكتب إنسان كتاباً فى يومه، إلّا قال فى غده لو غير هذا لكان أحسن، و لو زيد كذا لكان يستحسن، و لو قدم هذا لكان أفضل و لو ترك هذا لكان أجمل، و هذا من أعظم العبر، و هو دليل على استيلاء النقص على جملة البشر.

هذا من جانب. و من جانب آخر، أنّ القرآن نزل نجوماً فى مدّه تقرب من ثلاث و عشرين سنه فى فترات مختلفه و أحوال متفاوته من ليل و نهار، و حضر و سفر، و حرب و سلم و ضرّاء و سراء و شدّه و رخاء، و من المعلوم أنّ هذه الأحوال تؤثر فى الفكر و التعقّل.

و من جانب ثالث، أنّ القرآن قد تعرّض لمختلف الشئون و توسّع

ص: ٢٩٨

فيها أحسن التوسّع، فبحث في الإلهيات و الأخلاقيات و السياسيات و التشريعات و القصص و غير ذلك، ممّا يرجع إلى الخالق و الإنسان و الموجودات العلويه و السفليه.

و مع ذلك كلّ لا تجد فيه تناقضاً و اختلافاً، أو شيئاً متباعداً عند العقل و العقلاء، بل يعطف آخره على أوله، و ترجع تفاصيله و فروعه إلى أصوله و عروقه، إنّ مثل هذا الكتاب، يقضى الشعور الحيّ في حقّه أنّ المتكلم به ليس ممّن يحكم فيه مرور الأيام و يتأثر بالظروف و الأحوال، فلا يكون إلّا كلاماً إلهياً و وحياً سماوياً.

ثمّ إنّ كلمه «كثيراً» وصف توضيحي لا احترازي، و المعنى: لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً، و كان ذلك الاختلاف كثيراً على حدّ الاختلاف الكثير الّذى يوجد في كلّ ما هو من عند غير الله، و لا تهدف الآية إلى أنّ المرتفع عن القرآن هو الاختلاف الكثير دون اليسير. (١)

## ٢. الإخبار عن الغيب

إنّ في القرآن إخباراً عن شئون البشر في مستقبل أدواره و أطواره، و إخباراً بملاحم و فتن و أحداث ستقع في مستقبل الزمن، و هذا الإخبار إن دلّ على شيء 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 في جميع أخباره، و لا يمكن حملها

ص: ٢٩٩

---

١- (١). لاحظ: الميزان، للسيد العلامة الطباطبائي قدس سره: ٢٠ / ٥.

على ما يحدث بالمصادفة، أو على كونها على غرار أخبار الكهنة و العرافين و المنجمين، فإنّ دأبهم هو التعبير عن أحداث المستقبل برموز و كنايات حتى لا يظهر كذبهم عند التخلف، و هذا بخلاف أخبار القرآن فإنّه ينطق عن الأحداث بحماس و منطق قاطع، و إليك الأمثلة:

أ) التَّبَوُّ بعجز البشر عن معارضة القرآن:

قال سبحانه:

«قُلْ لئن اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَ الْجِنُّ عَلَيَّ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَ لَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً» (١).

و قال أيضاً:

«وَ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَيَّ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَ اذْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ \* فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَ لَنْ تَفْعَلُوا» (٢).

ترى في هذه الآيات التَّبَوُّ الواثق بعجز الجنّ و الإنس عن معارضة القرآن عجزاً أبدياً، و قد صدق هذا التَّبَوُّ إلى الحال، فعلى أى مصدر اعتمد النبيّ في هذا التحدى غير الايحاء إليه من جانبه تعالى؟

ص: ٣٠٠

١- ١) . الإسراء: ٨٨.

٢- ٢) . البقره: ٢٣- ٢٤.

ب) التَّبَوُّ بِانْتِصَارِ الرُّومِ عَلَى الْفَرَسِ:

قال سبحانه:

«الْمِ \* غَلَبَتِ الرُّومُ \* فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعِيدٍ عَلَيْهِمْ سَيِّغْلِبُونَ \* فِي بَضْعِ سِنِينَ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَ مِنْ بَعِيدٍ وَ يَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ » (١).

ينقل التاريخ أنّ دولة الروم -و كانت دولة مسيحية -انهزمت أمام دولة الفرس -و هي وثنيه -بعد حروب طاحنه بينهما سنه ٦١٤ م، فاغتم المسلمون لكونها هزيمه لدوله إلهيه أمام دوله وثنيه و فرح المشركون، وقالوا للمسلمين بشماته: إنّ الروم يشهدون أنّهم أهل كتاب و قد غلبهم المجوس، و أنتم تزعمون أنّكم ستغلبوننا بالكتاب الذي أنزل عليكم فسنغلبكم كما غلبت الفرس الروم.

فعند ذلك نزلت هذه الآيات الكريمت تَنْبِئُ بِأَنَّ هَزِيمَةَ الرُّومِ هَذِهِ سَيَعْقِبُهَا انْتِصَارُ لَهُمْ فِي بَضْعِ سِنِينَ، وَ هِيَ مَدَّةٌ تَتَرَاوَحُ بَيْنَ ثَلَاثِ سِنِينَ وَ تَسَعٍ، تُبَيِّنُ بِذَلِكَ، وَ كَانَتْ الْمَقْدَّمَاتُ وَ الْأَسْبَابُ عَلَى خِلافِهِ، لِأَنَّ الْحُرُوبَ الطَّاحِنَةَ أَنْهَكَتِ الدُّوْلَةَ الرُّومَانِيَةَ حَتَّى غَزِيَتْ فِي عَقْرِ دَارِهَا كَمَا يَدُلُّ عَلَيْهِ قَوْلُهُ: «فِي أَدْنَى الْأَرْضِ»، وَ لِأَنَّ دَوْلَةَ الْفَرَسِ كَانَتْ دَوْلَةً قَوِيَّةً مَنِيعَةً، وَ زَادَهَا الْانْتِصَارُ الْأَخِيرَ قُوَّةً وَ مَنِيعَةً، وَ لَكِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَنْجَزَ وَعْدَهُ وَ حَقَّقَ تَبَوُّ الْقُرْآنِ فِي بَضْعِ سِنِينَ، فَانْتَصَرَ الرُّومُ سَنَةَ ٦٢٢ م.

ص: ٣٠١

ج) التَّبَوُّ بِالْقَضَاءِ عَلَى الْعَدُوِّ قَبْلَ لِقَائِهِ:

قال سبحانه:

﴿وَإِذْ يَعِدُكُمُ اللَّهُ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ وَتَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذَاتِ الشُّوْكَهِ تَكُونُ لَكُمْ وَيُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُحَقِّقَ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَيَقْطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِينَ﴾ (١).

نزلت الآية قبل لقاء المسلمين العدو في ساحه المعركه، فأخبر النبي صلى الله عليه وآله عن هزيمة المشركين، واستئصال شأفتهم، و محق قوتهم كما يدل عليه قوله:

﴿وَيَقْطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِينَ﴾.

د) التَّبَوُّ بِكَثْرَةِ الذَّرِيَةِ:

قال سبحانه: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾. الكوثر هو الخير الكثير والمراد هنا بقرينه قوله: ﴿إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ﴾ كثره ذريته صلى الله عليه وآله و آله فالمعنى أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يُعْطِي نَبِيَّهُ نَسْلاً يُبْقُونَ عَلَى مَرِّ الزَّمَانِ.

قال الرازى:

فانظر كم قتل من أهل البيت، ثم العالم ممتلئ منهم و لم يبق من بنى أميّه أحد يعبأ به، ثم انظر كم كان فيهم من الأكابر من العلماء

ص: ٣٠٢

١ - ١). الأنفال: ٧.

كالباقر والصادق والكاظم والرضا والنفوس الزكية و أمثالهم. (١)

هذه نماذج من تتبؤات الذكر الحكيم، وهناك تتبؤات أخرى لم نذكرها لرعايه الاختصار. (٢)

### ٣. الإخبار عن القوانين الكونيه

لا شك أنّ الهدف الأعلى للقرآن الكريم هو الهدايه، لكنّه ربما يتوقّف على إظهار عظمه الكون والقوانين السائده عليه، ولأجل ذلك نرى أنّ القرآن أشار إلى بعض تلك القوانين التي كانت مجهوله للبشر في عصر الرساله، و إنّما اهتدى إليها العلماء بعد قرون متطاوله، وهذا في الحقيقه نوع من الإخبار عن الغيب، وإليك نماذج من ذلك:

(أ) الجاذبيه العامه:

يقول سبحانه: «اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا» (٣)

إنّ الآيه تثبت للسموات عمداً غير مرئيه، فإذا كانت الجاذبيه العامه عمداً تمسك السماوات -حسب ما اكتشفه نيوتن و هو من القوانين العلميه المسلّمه عند العلماء الطبيعيين- فتكون الآيه ناظره إلى تلك القوه و إنّما جاء القرآن بتعبير عام حتّى يفهمه الإنسان في القرون الغابره والحاضره،

ص: ٣٠٣

١-١ . مفاتيح الغيب: ٨ / ٤٩٨.

٢-٢ . لاحظ: مفاهيم القرآن، لشيخنا الأستاذ السبحاني - مدّ ظلّه - : ٣ / ٣٧٧ - ٥٣٤.

٣-٣ . الرعد: ٢.



و قد روى الصدوق عن أبيه عن الحسين بن خالد عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: قلت له: أخبرني عن قول الله تعالى

«رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا» ؟

فقال: «سبحان الله، أليس يقول: «بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا»؟!»

فقلت: بلى، فقال: «ثمَّ عمد و لكن لا ترى». (١)

(ب) حركة الأرض:

يشير القرآن إلى حركة الأرض بقوله تعالى: «و تَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَ هِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ». (٢)

و قد خصَّ بعض المفسِّرين الآيه بيوم القيامة، لأنَّ الآيه السابقه عليها راجعه إليها، غير أنَّ هناك قرائن تدلُّ على أنَّ الآيه ناظره إلى نظام الدنيا و هي أنَّ القيامة يوم كشف الحقائق و حصول الازدعان و اليقين فلا يناسب قوله:

«تَحْسَبُهَا جَامِدَةً» .

و أيضاً إنَّ الأرض في القيامة تبدل غير الأرض، و الآيه ناظره إلى الوضع الموجود في الجبال، و يشعر بذلك كلمه الصنع في قوله:

«صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ» .

ص: ٣٠٤

١-١) . البرهان في تفسير القرآن، للعلامة السيد هاشم البحراني: ٢ / ٢٧٨.

٢-٢) . النمل: ٨٨.

و أيضاً إنّ الظاهر من قوله: «إِنَّهُ خَيْرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ». هو ما يفعله الإنسان في حياته الدنيا، فوحده السِّياق في الأفعال المستعمله في الآيه أعنى «ترى» و «تحسبها» و «تمر» و «تفعلون» قرينه على أنّ المقصود حركة الجبال في هذا النظام الموجود، و بما أنّ الجبال راسخه في الأرض فحركتها تلازم حركة الأرض، و تخصيصها بالذكر لبيان عظمه قدرته تعالى على حركة هذه الأشياء العظيمه الثقيله كالسحاب، و تشبيه حركتها بالسحاب لبيان أنّ حركة الأرض دائمه أولاً، و أنّها متحققه بهدوء و طمأنينه ثانياً.

ج) دور الجبال في ثبات الأرض:

القرآن الكريم يبحث عن أسرار الجبال و فوائدها في آيات شتى، منها أنّها حافظه لقطعاعات القشره الأرضيه، تقيها من التفرق و التبعثر، كما أنّ الأوتاد و المسامير تمنع القطعات الخشبيه عن الانفصال، يقول سبحانه:

«وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ وَ أَنْهَاراً وَ سُبُلًا لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ» (١).

إلى غير ذلك من الآيات، هذا و أساتذه الفيزياء و التضاريس الأرضيه يفسرون كون الجبال أوتاداً للأرض بشكل علمي خاص، لا يقف عليه إلّا المتخصص في تلك العلوم و المطلع على قواعدها. (٢)

ص: ٣٠٥

١-١). النحل: ١٥.

٢-٢). راجع في ذلك: تفسير سورة الرعد لشيخنا الأستاذ -دام ظلّه- «قرآن و أسرار آفرينش» (فارسي).

و فى الختام نؤكد على ما أشرنا إليه فى صدر البحث من أن المقصود الأعلى للقرآن هو الهداية و التزكية و ليس من شأنه تبين قضايا العلوم الطبيعىة و نحوها و إنما يتعرض لذلك أحياناً لأجل الاهتداء إلى المعارف الإلهية، و على ذلك فلا يصح لنا الإكثار فى هذا النوع من الإعجاز و تطبيق الآيات القرآنية على معطيات العلوم حتى و إن لم يكن ظاهراً فيها، بل يجب أن يعتمد فى تفسيرها على نفس الكتاب أو الأثر المعبر من صاحب الشريعة و من جعلهم قراء الكتاب و أعداله -صلوات الله عليه و عليهم أجمعين -.

#### ٤. الجامعيه فى التشريع

إن التشريع القرآنى شامل لجميع النواحي الحيويّه فى حياه البشر يرفع بها حاجه الإنسان فى جميع المجالات، من الاعتقاد و الأخلاق و السياسه و الاقتصاد و غيرها، إن نفس وجود تلك القوانين فى جميع تلك الجوانب، معجزه كبرى لا تقوم بها الطاقه البشريّه و اللجان الحقوقية، خصوصاً مع اتصافها بمرونه خاصّه تجامع كل الحضارات و المجتمعات البدائيه و الصناعيه المتطوره، يقول الإمام الباقر عليه السلام فى هذا المجال:

«إن الله تعالى لم يدع شيئاً تحتاج إليه الأمة إلّا أنزله فى كتابه و بيّنه لرسوله، و جعل لكل شىء حداً، و جعل عليه دليلاً يدلّ عليه». (١)

و الدليل الواضح على ذلك أن المسلمين عند ما بسطوا ظلال دولتهم

ص: ٣٠٦

على أكثر من نصف المعموره، و أمم 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 سترجع إلى هذا البحث عند الكلام حول الخاتميّه.

## ٥. أمّيّه 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:

«وَمَا كُنْتُمْ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكُمْ إِذَا لَارْتَابَ الْمُضِلُّونَ». (١)

كيف و قد عاش و تربّى فى بلد كان أهله محرومين من فنون العلم و الحضاره آنذاك و لذلك و صنفهم القرآن بـ«الأميين»، فبالرغم من مغالطه قساوسه الغرب و المستغربه و تشبثاتهم بمراسيل عن مجاهيل، و انتحالات الملاحظه فى هذا الأمر، فإنّ أمّيّه النبىّ صلى الله عليه و آله و قومه تموج بالشواهد الواضحه من الكتاب و التاريخ و الحديث. (٢)

نعم لَمَّا أَحَسَّ فصحاء العرب و بلغاؤهم بالعجز عن معارضه القرآن

ص: ٣٠٧

١-١. العنكبوت: ٤٨.

٢-٢. راجع فى ذلك: مفاهيم القرآن: ٣ / ٣٢١-٣٢٧.

و أنه ليس من سنخ كلام البشر، أتهموه بأنه أساطير الأولين تملى عليه بكره و أصيلاً يملها عليه بشر (١) و يردّه تعالى بقوله:

«لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَ هَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ» (٢).

فمن لاحظ ذاك المعهد البسيط يدعن بأن من الممتنع أن يخرج منه شخصيه فذه كشخصيه النبي صلى الله عليه و آله و كتاب مثل كتابه إلا أن يكون له صله بقدره عظيمه مهيمنه على الكون، كما أنه لو قارن القرآن فيما بينه في مجال المعارف و يقصيه من قصص الأنبياء الإلهيين بالعهدين، يتجلى له أن القرآن لم يتأثر في ذلك بالعهدين، بل و يتضح له أن ما في العهدين ليس وحيًا إلهيًا و إنما هي من منشآت الأخبار و الرهبان خلطوا عملاً صالحاً و آخر سيئاً فمؤهوا الكتب السماويه بخرافاتهم. (٣)

و في ذلك يقول العلامة الطباطبائي قدس سره :

إن من قرأ العهدين و تأمل ما فيهما ثم رجع إلى ما قصه القرآن من تواريخ الأنبياء السالفين و أممهم رأى أن التاريخ غير التاريخ

ص: ٣٠٨

١-١) . يقول سبحانه: «وَ قَالُوا أَلْسِنَاتُهُنَّ الْمَأْوَلِينَ اَكْتَبَهَا فَهِيَ تُمَلَّى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَ أَصِيلاً» (الفرقان: ٥). و يقول: (وَ لَقَدْ نَعَلْنَا أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ) (النحل: ١٠٣) و قالوا فيه و جوهراً فعن ابن عباس: قالت قريش إنما يعلمه بلعام ، و كان قيناً بمكّه رومياً نصرانياً، و قال الضحاك: أراد به سلمان الفارسي، قالوا: إنه يتعلم القصص منه، و قيل غير ذلك. راجع: مجمع البيان: ٣ / ٣٨٦. و الكشاف: ٣ / ٢١٨.

٢-٢) . النحل: ١٠٣.

٣-٣) . للوقوف على نماذج من هذه الخرافات و الأباطيل في بيان قصص الأنبياء، راجع: الإلهيات: ٢ / ٣٦١ - ٣٧٦.

و القصة غير القصه، ففيهما عثرات و خطايا لأنبياء الله الصالحين تنبو الفطره و تنفر من أن تنسبها إلى المتعارف من صلحاء الناس  
و عقلائهم، و القرآن يبرئهم منها. (١)

ص: ٣٠٩

---

١-١. الميزان: ج ١، ص ٦٤.



اتَّفقت الأُمَّة الإسلاميه على أنّ نبيها محمّداً صلى الله عليه وآله خاتم النبيين، و شريعته خاتمه الشرائع، و كتابه خاتم الكتب السماويه، و يدلّ على ذلك نصوص من الكتاب و السنّه نشير إليها، ثمّ نجيب عن أسئله حول الخاتمية.

نصّ القرآن الكريم على أنّه خاتم النبيين بقوله: «مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَ خَاتَمَ النَّبِيِّينَ» (١).

و الختم هو بلوغ آخر الشىء ، يقال: ختمت العمل و ختم القارئ السوره، و الختم و هو الطبع على الشىء فذلك من هذا الباب أيضاً، لأنّ الطبع على الشىء لا يكون إلّا بعد بلوغ آخره. (٢) ثمّ إنّ ختم باب النبوه يستلزم ختم باب الرساله، و ذلك لأنّ الرساله هى إبلاغ ما تحمّله الرسول عن طريق الوحي، فإذا انقطع الوحي و الاتصال بالمبدإ الأعلى فلا يبقى للرساله موضوع. و هناك آيات أخرى تدلّ على خاتمية الرساله المحمّديه تصريحاً أو تلويحاً يطول المقام بذكرها.

ص: ٣١١

١-١ . الأَحزاب: ٤٠.

٢-٢ . معجم المقاييس فى اللُّغه: كلمه ختم.



وَمِمَّا يَنْصُرُ عَلَى الْخَاتَمِيَّةِ مِنَ الْأَحَادِيثِ، حَدِيثُ الْمَنْزَلَةِ الْمُتَّفَقِ عَلَيْهِ بَيْنَ الْأُمَّةِ فَقَدْ نَزَلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ نَفْسَهُ مَكَانَ مُوسَى، وَنَزَلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَكَانَ هَارُونَ، وَقَالَ مُخَاطَبًا عَلَيْهِ السَّلَامُ: «أَنْتَ مَنِّي بِمَنْزَلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى إِلَّا أَنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي» (١).

وَدَلَالَةُ الْحَدِيثِ عَلَى الْخَاتَمِيَّةِ وَاضِحَةٌ، كَدَلَالَتِهِ عَلَى خِلَافِهِ عَلَى عَلَيْهِ السَّلَامُ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بَعْدَ رِحْلَتِهِ كَمَا سَيُؤَيِّدُكَ بَيَانُهُ فِي بَابِ الْإِمَامَةِ.

وَقَالَ عَلَى عَلَيْهِ السَّلَامُ: «أَرْسَلَهُ عَلَى حِينِ فِتْرَةٍ مِنَ الرِّسَالِ، وَتَنَازَعٍ مِنَ الْأَلْسُنِ، فَقَفَى بِهِ الرِّسَالَ وَخَتَمَ بِهِ الْوَحْيَ» (٢).

إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ النُّصُوصِ الْمُتَضَافِرَةِ فِي ذَلِكَ (٣).

### شبهه واهيه

أُورِدَ عَلَى الْخَاتَمِيَّةِ شَبَهَاتٌ وَاهِيَةٌ غَنِيَةٌ عَنِ الْإِجَابَةِ يَقِفُ عَلَيْهَا كُلٌّ مِنْ لَهْ إِمَامٍ بِالْكِتَابِ وَالسُّنَنِ وَالْأَدَبِ الْعَرَبِيِّ، وَلَأَجْلِ إِرَاءِهِ وَهِيَ هَذِهِ الشَّبَهَاتُ (٤) نَأْتِي بِمَا تَعَدَّدَ مِنْ أَقْوَاهَا، ثُمَّ نَرْجِعُ إِلَى الْبَحْثِ حَوْلَ سَوَالٍ مَهْمٍّ حَوْلَ الْخَاتَمِيَّةِ، وَهِيَ قَابِلَةٌ لِلْبَحْثِ وَالنَّقَاشِ، أَمَّا الشَّبَهُةُ فَهِيَ:

ص: ٣١٢

١- ١). أَخْرَجَهُ الْبُخَارِيُّ فِي صَحِيحِهِ: ٣ / ٥٨؛ وَ مُسْلِمٌ فِي صَحِيحِهِ: ٢ / ٣٢٣؛ وَ ابْنُ مَاجَةَ فِي سُنَنِهِ: ١ / ٢٨؛ وَ الْحَاكِمُ فِي مُسْتَدْرَكِهِ: ٣ / ١٠٩؛ وَ أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ فِي مُسْنَدِهِ: ١ / ٣٣١ وَ ج ٢ / ٣٦٩، ٤٣٧. وَ أَمَّا الْإِمَامِيَّةُ فَقَدْ أَصْفَقُوا عَلَى نَقْلِهَا فِي مَجَامِعِهِمُ الْحَدِيثِيَّةِ.

٢- ٢). نَهْجُ الْبَلَاغَةِ: الْخُطْبَةُ ١٣٣.

٣- ٣). رَاجِعْ فِي ذَلِكَ: مَفَاهِيمُ الْقُرْآنِ: ٣ / ١٤٨ - ١٧٩.

٤- ٤). لِلْوُقُوفِ عَلَيْهَا وَ عَلَى أَجْوِبَتِهَا، لَاحِظْ: الْمَصْدَرُ السَّابِقُ: ١٨٥ - ٢١٦.

كيف يدعى المسلمون انغلاق باب النبوه و الرساله، مع أن صريح كتابهم ناص بانفتاح بابهما إلى يوم القيامة حيث يقول:

﴿يَا بَنِي آدَمِ إِنَّمَا يُتَيْنِكُمْ رَسُولٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي فَمَنْ اتَّقَىٰ وَ أَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (١).

و الجواب: أن الآيه تحكى خطاباً خاطب سبحانه به بنى آدم فى بدء الخلقه، و فى الظرف الذى هبط فيه آدم إلى الأرض، فالخطاب ليس من الخطابات المنشأه فى عصر الرساله حتى ينافى ختمها، بل حكايه للخطاب الصادر بعد هبوط أبينا آدم إلى الأرض، و الشاهد على ذلك أمران:

الأول: سياق الآيات المتقدمه على هذه الآيه.

الثانى: قوله سبحانه فى موضع آخر: ﴿قَالَ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعاً بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِنَّمَا يَتَّبِعُنَا مِنْكُمْ الْمُقْسِمِينَ﴾ (٢) و لا يشقى.

فقوله: ﴿فَأَمَّا يَا تَبِيتُكُمْ مِنْكُمْ هُدًى﴾ . يتحد مضموناً مع قوله: ﴿إِنَّمَا يُتَيْنِكُمْ رَسُولٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي﴾.

## الخاتمه و خلود التشريع الإسلامى

### إشاره

إن هاهنا سؤالاً يجب علينا الإجابة عنه، و هو أن توسع الحضاره يلزم المجتمع بتنظيم قوانين جديده تفوق ما كان يحتاج إليها فيما مضى، و بما أن

ص: ٣١٣

١-١ . الأعراف: ٣٥.

٢-٢ . طه: ١٢٣.

الحضاره و الحاجات فى حال تزايد و تكامل، فكيف تعالج القوانين المحدوده الوارده فى الكتاب و السنه، الحاجات المستحدثه غير المحدوده؟

و الجواب: أنّ خلود التشريع الإسلامى و غناه عن كلّ تشريع مبنّى على أمور تاليه:

### ١. حجّيه العقل فى مجالات خاصّه

اعترف القرآن و السنّه بحجّيه العقل فى مجالات خاصّه، ممّا يرجع إليه القضاء فيها، و قد بيّن مواضع ذلك فى كتب أصول الفقه، فهناك موارد من الأحكام العقلية الكاشفه عن أحكام شرعيه، كاستقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان، الملازم لعدم ثبوت الحرمة و الوجوب إلّا بالبيان، و استقلاله بلزوم الاجتناب عن أطراف العلم الإجمالى فى الشبهات التحريميه، و لزوم موافقه القطعيه فى الشبهات الوجوبيه، و استقلاله بإطاعه الأوامر الظاهريه.

و من مصاديق هذا الأصل قاعده الأهمّ و المهمّ.

توضيح ذلك: يستفاد من القرآن الكريم بجلاء أنّ الأحكام الشرعيه تابعه للمصالح و المفسد، و بما أنّ للمصالح و المفسد درجات و مراتب، عقد الفقهاء باباً لتراحم الأحكام و تصادمها، فيقدّمون الأهم على المهمّ، و الأكثر مصلحه على الأقلّ منه، و قد أغان فتح هذا الباب على حلّ كثير من المشاكل الاجتماعيه التى ربّما يتوهّم الجاهل أنّها تعرقل خطى المسلمين فى معترك الحياه.

ص: ٣١٤

و بما أنّ هذا البحث، يرجع إلى علم أصول الفقه تقتصر على هذا القدر، و نختم الكلام بحديث عن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام و هو يخاطب تلميذه هشام بن الحكم بقوله: «إنّ لله على الناس حجّتين: حجّته ظاهره، و حجّته باطنه. فأما الظاهره فالرسل و الأنبياء و الأئمّه، و أمّا الباطنه فالعقول». (١)

## ٢. تشريع الاجتهاد

إنّ من مواهب الله تعالى العظيمه على الأمة الإسلاميه، تشريع الاجتهاد، و قد كان الاجتهاد مفتوحاً بصورته البسيطة بين الصحابه و التابعين، كما أنّه لم يزل مفتوحاً بين أصحاب الائمه الطاهرين عليهم السلام .

و قد جنت بعض الحكومات فى المجتمعات الإسلاميه حيث أقفلت باب الاجتهاد فى أواسط القرن السابع و حرمت الأئمه الإسلاميه من هذه الموهبه العظيمه، يقول المقرئى:

استمرت ولايه القضاة الأربعة من سنة ٦٦٥، حتّى لم يبق فى مجموع أمصار الإسلام مذهب يعرف من مذاهب الإسلام، غير هذه الأربعة و عودى من تمذهب بغيرها و أنكر عليه، و لم يولّ قاض، و لا قبلت شهاده أحد ما لم يكن مقلداً لأحد هذه المذاهب...

(٢)

ص: ٣١٥

١-١ . الكافى: ١ / ١٦.

٢-٢ . الخطط المقرئيه: ٢ / ٣٤٤.

و من بوادر الخير أن وقف غير واحد من أهل النظر من علماء أهل السنّه وقفه موضوعيه، و أحسّوا بلزوم فتح هذا الباب بعد غلقه قروناً. (١)

### ٣. صلاحيات الحاكم الإسلامي و شؤونه

من الأسباب الباعثه على كون التشريع الإسلامي صالحاً لحلّ المشاكل أنه منح للحاكم الإسلامي كافّه الصلاحيات المؤدّيه إلى حقّ التصرف المطلق في كلّ ما يراه ذا صلاحيه للأُمَّه، و يتمنّع بمثل ما يتمنّع به النبيّ صلى الله عليه و آله و الإمام المعصوم عليه السلام من النفوذ المطلق، إلّا ما يُعدّ من خصائصهما.

قال المحقّق النائيني قدس سره :

فوضّ إلى الحاكم الإسلامي وضع ما يراه لازماً من المقرّرات، لمصلحه الجماعه و سدّ حاجاتها في إطار القوانين الإسلاميه. (٢)

و هناك كلمه قيمه للإمام الخميني قدس سره تأتي بنصّها:

إنّ الحاكم الإسلامي إذا نجح في تأسيس حكومه إسلاميه في قطر من أقطار الإسلام، أو في مناطقه كلّها، و توقّرت فيه الشرائط و الصلاحيات اللازمه، و أخصّ بالذكر: العلم الواسع، و العدل، يجب على المسلمين إطاعته، و له من الحقوق

ص: ٣١٦

---

١-١. لاحظ: تاريخ حصر الاجتهاد، للعلامة الطهراني، و دائره المعارف لفريد وجدى، ماده «جهد» و «ذهب».

٢-٢. تنبيه الأُمَّه و تنزيه المله: ٩٧.

و المناصب و الولاية، ما للنبي الأكرم صلى الله عليه و آله من إعداد القوّات العسكريه، و دعمها بالتجنيد، و تعيين الولاة و أخذ الضرائب، و صرفها فى محالّها، إلى غير ذلك....

و ليس معنى ذلك أنّ الفقهاء و الحكّام الإسلاميين، مثل النبي صلى الله عليه و آله و الأئمة 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 الله عليهم فى هذا المضمار فى درجه لا يدرك شأوهم و لا يشقّ لهم غبار حسب روائع نصوصهم و كلماتهم. (١)

#### ٤. الأحكام التى لها دور التحديد

من الأسباب الموجهه لانطباق التشريع القرآنى على جميع الحضارات، تشريعه لقوانين خاصّه، لها دور التحديد و الرقابه بالنسبه إلى عامّه تشريعاته، فهذه القوانين الحاكمه، تعطى لهذا الدين مرونة يماشى بها كلّ الأجيال و القرون.

يقول سبحانه: «وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (٢).

ص: ٣١٧

---

١- ١. ولاية الفقيه: ٦٣ - ٦٦.

٢- ٢. الحج: ٧٨.

و يقول سبحانه: «فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَ لَا لِحَاذٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (١).

و يقول سبحانه: «إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ». (٢)

و يقول سبحانه: «إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ» (٣).

و ما ورد حول النهى عن الضرر من الآيات، كلها تحدّد التشريعات القرآنية بحدود الحرج و العسر و الضرر، فلولا- هذه التحديدات الحاكمه لما كانت الشريعة الإسلاميه مماشيه لجميع الحضارات البشريه.

## ٥. الاعتدال فى التشريع

من الأسباب الموجهه لصالح 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 لذاتها بوجه مشروع.

و قال الإمام على عليه السلام: «للمؤمن ثلاث ساعات: ساعه ينجى ربه، وساعه يرم فيها معاشه، وساعه يخلى بين نفسه و لذاتها».

(٤)

ص: ٣١٨

١-١ . البقره: ١٧٣.

٢-٢ . الأنعام: ١١٩.

٣-٣ . النحل: ١٠٦.

٤-٤ . نهج البلاغه: باب الحكم، رقم ٣٩٠.

و فيه ثمانيه فصول:

١. لما ذا نبحت عن الإمامه؟
٢. حقيقه الإمامه عند الشيعه و أهل السنّه؛
٣. طرق إثبات الإمامه عند أهل السنّه؛
٤. أدلّه وجوب تنصيب الإمام عند الشيعه؛
٥. وجوب العصمه في الإمام؛
٦. النصوص الدينيه و تنصيب علي ٧ للإمامه؛
٧. السنّه النبويه و الأئمّه الاثنا عشر؛
٨. الإمام الثاني عشر في الكتاب و السنّه.





## الفصل الأول: لما ذا نبحث عن الإمامه؟

إنَّ أوَّلَ خلافٍ عظيمٍ نجم بين المسلمين بعد ارتحال الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله هو الاختلاف في مسأله الإمامه و الخلافه، و صارت الأمه بذلك فرقتين، فرقه تشايح علياً عليه السلام و فرقه تشايح غيره من الخلفاء، و البحث حول كيفيه وقوع هذا الاختلاف و علله خارج عمياً نحن بصدده هنا، لأنّه بحث تاريخي على كاهل علم الملل و النحل، و المقصود بالبحث في هذا المجال هو تحليل حقيقه الإمامه و شروطها عند الشيعه و أهل السنّه، على ضوء العقل و الوحي و الواقعيات التاريخيه.

قد يقال: إنَّ البحث عن صيغه الخلافه بعد النبي الأكرم صلى الله عليه وآله يرجع لُبّه إلى أمر تاريخي قد مضى زمنه، و هو أنّ الخليفه بعد النبي هل هو الإمام أمير المؤمنين عليه السلام أو أبو بكر، و ما ذا يفيد المؤمنون البحث حول هذا الأمر الذي لا يرجع إليهم بشيء في حياتهم الحاضره، أو ليس من الحرّى ترك هذا البحث حفظاً للوحده؟

و الجواب أنّه لا شكّ أنّ من واجب المسلم الحرّ السعي وراء الوحده، و لكن ليس معنى ذلك ترك البحث رأساً، فإنّه إذا كان البحث نزيهاً موضوعياً

يكون مؤثراً في 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 في مجال العقائد فربّما تتصوّرها طائفه أجنبيه عن الإسلام، هذا أوّلاً.

و ثانياً: أنّ لمسأله الخلافه بعد النبي 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 الولاية و الخلافه بالمعنى الذى تتبناه الإماميه يكون الإمام وراء كونه زعيماً فى ذلك العصر، مرجعاً فى رفع المشاكل التى خلفتها رحله النبي صلى الله عليه و آله ، كما سيوافيك بيانها، فيجب على المسلمين الرجوع إليه فى تفسير القرآن و تبينه، و فى مجال الموضوعات المستجده التى 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 صورته أُخرى نزيه عنه، و هو البحث عن المرجع العلمى للمسلمين بعد رحله النبي الأكرم صلى الله عليه و آله فى مسائلهم و مشاكلهم العلميه، و هل قام النبي الأكرم صلى الله عليه و آله بنصب شخص أو طائفه على ذلك المقام أو لا؟ و البحث بهذه الصوره لا يثير شيئاً.

و الشيعه تدعى أنّ السنّه النبويه أكّدت على مرجعيه أهل البيت عليهم السلام فى

العقائد و المسائل الدينيه، وراء الزعامه السياسيه المحدده بوقت خاص و من اوضحها حديث الثقلين المتواتر عند الفريقين و لا يشك في صحته إلا الجاهل به أو المعاند، فقد روى بطرق كثيره عن تيف و عشرين صحابياً. (1)

روى أصحاب الصحاح و المسانيد عن النبي الأكرم صلى الله عليه و آله أنه قال:

«يا أيها الناس إنني تركت فيكم ما إن أخذتم به لن تضلوا، كتاب الله و عترتي أهل بيتي».

و قال في موضع آخر:

«إنني تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا، كتاب الله جبل ممدود من السماء إلى الأرض، و عترتي أهل بيتي، و لن يفترقا حتى يردا على الحوض، فانظروا كيف تخلفوني فيهما».

و غير ذلك من النصوص المتقاربه.

إن الإمعان في الحديث يعرب عن عصمه العتره الطاهره، حيث قورنت بالقرآن الكريم و أتھما لا- يفترقان، و من المعلوم أن 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 يحدّثون.

ص: ٣٢٣

---

١- ١). و كفى في ذلك أن دار التقريب بين المذاهب الإسلاميه قامت بنشر رساله جمعت فيها مصادر الحديث، و نذكر من طرقة الكثيره ما يلي، صحيح مسلم: ١٢٢ / ٧؛ سنن الترمذی: ٣٠٧ / ٢؛ مسند أحمد: ١٧ / ٣، ٢٦، ٥٩؛ ج ٤، ص ٣٦٦ و ٣٦٦؛ ج ٥، ص ١٨٢؛ ١٨٩. و قد قام المحدّث الكبير السيد حامد حسين الهندي قدس سره في كتابه «العقائد» بجمع طرق الحديث و نقل كلمات الأعظم حوله، و نشره في ستة أجزاء.

أضف إلى ذلك أنّ الحديث، يعدّ المتمسّك بالعترة غير ضالّ، فلو كانوا غير معصومين من الخلاف و الخطأ فكيف لا يضلّ المتمسك بهم؟

كما أنّه يدلُّ على أنّ الاهتداء بالكتاب و الوقوف على معارفه و أسرارهِ يحتاج إلى معلّم خبير لا يخطأ في فهم حقائقه و تبين معارفه، و ليس ذلك إلّا من جعلهم النبيّ صلى الله عليه و آله قرناء الكتاب إلى يوم القيامة و هم العترة الطاهرة، و قد شبّههم في حديث آخر بسفينه نوح في أنّ من لجأ إليهم في الدين و أخذ أصوله و فروعه عنهم نجا من عذاب النار، و من تخلف عنهم كمن تخلف يوم الطوفان عن سفينه نوح و أدركه الغرق. (١)

ص: ٣٢٤

---

١-١). روى المحدثون عن النبيّ صلى الله عليه و آله أنّه قال، «إنّما مثل أهل بيتي في أمّتي كمثل سفينه نوح، من ركبها نجا، و من تخلف عنها غرق» مستدرک الحاكم: ٢ / ١٥١؛ الخصائص الكبرى للسيوطي: ٢ / ٢٦٦. و للحديث طرق و مسانيد كثيره من أراد الوقوف عليها، فعليه بتعاليق إحقاق الحق: ٩ / ٢٧٠ - ٢٩٣.

الإمام فى اللغه هو الذى يؤتمُّ به إنساناً كان أو كتاباً أو غير ذلك، محققاً كان أو مبطلاً و جمعه أئمه. (١) و قوله تعالى:

«يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمامِهِمْ» أى بالذى يقتدون به، و قيل بكتابهم. (٢)

و عزّف المتكلمون الإمامه بوجوه:

١. الإمامه رئاسه عامه فى أمور الدين و الدنيا؛

٢. الإمامه خلافه الرسول فى إقامه الدين، بحيث يجب أتباعه على كافه الأئمه؛ (٣)

٣. الإمامه خلافه عن صاحب الشرع فى حراسه الدين و سياسه الدنيا؛ (٤)

ص: ٣٢٥

---

١-١) . أصله أئممه و زان أمثله فادغمت الميم فى الميم بعد نقل حركتها إلى الهمزه و بعض النحاه يبدلها ياء للتخفيف.

٢-٢) . راجع: المفردات للراغب، كتاب الألف، ماده أم.

٣-٣) . هذان التعريفان ذكرهما عضد الدين الإيجى فى كتاب المواقف. انظر: شرح المواقف: ٨ / ٣٤٥.

٤-٤) . اختاره ابن خلدون فى المقدمة: ١٩١.

٤. الإمامه رئاسه عامه دينيه مشتمله على ترغيب عموم الناس فى حفظ مصالحهم الدينيه و الدنياويه، و زجرهم عما يضرهم بحسبها. (١)

و اتفقت كلمه أهل السنّه، أو أكثرهم، على أنّ الإمامه من فروع الدين.

قال الغزالي: «اعلم أنّ النظر فى الإمامه ليس من فنّ المعقولات، بل من الفقهيات». (٢)

و قال الآمدى: «و اعلم أنّ الكلام فى الإمامه ليس من أصول الديانات». (٣)

و قال الإيجى: «و مباحثها عندنا من الفروع، و إنّما ذكرناها فى علم الكلام تأسيّاً بمن قبلنا». (٤)

و قال ابن خلدون: «و قصارى أمر الإمامه إنّها قضيه مصلحيه إجماعيه و لا تلحق بالعقائد». (٥)

و قال التفتازانى: «لا نزاع فى أن مباحث الإمامه بعلم الفروع أليق...». (٦)

و أمّا الشيعه الإماميه، فينظرون إلى الإمامه كمسأله أصوليه كلاميه، وزانها وزان النبوه، سوى تلقى الوحي التشريعى و الإتيان بالشريعه، فإنّها

ص: ٣٢٦

---

١-١ . اختاره المحقق الطوسى فى قواعد العقائد: ١٠٨.

٢-٢ . الاقتصاد فى الاعتقاد: ٢٣٤.

٣-٣ . غايه المرام فى علم الكلام: ٣٦٣.

٤-٤ . شرح المواقف: ٨ / ٣٤٤.

٥-٥ . مقدمه ابن خلدون: ٤٦٥.

٦-٦ . شرح المقاصد: ٥ / ٢٣٢.

مختومه بارتحال النبي الأكرم صلى الله عليه وآله ، فمسأله الإمامه تكون من المسائل الجذريه الأصليه. (١)

## مؤهلات الإمام و صفاته

اختلفت كلمات أهل السنّه في ما يشترط في الإمام من الصفات، فمنهم (٢) من قال إنّها أربع، هي: العلم، و العداله، و المعرفه بوجه السّياسه و حسن التدبير، و أن يكون نسبه من قريش، و زاد بعضهم (٣) عليها سلامه الحواسّ و الأعضاء و الشجاعه، و بعض آخر (٤) البلوغ و الرجوليّه، قال الإيجي:

الجمهور على أنّ أهل الإمامه: مجتهد في الأصول و الفروع ليقوم بأمر الدين، ذو رأي ليقوم بأمر الملك، شجاع ليقوى على الذبّ عن الحوزه، و قيل: لا يشترط هذه الصفات، لأنّها لا توجد، فيكون اشتراطها عبثاً أو تكليفاً بما لا يطاق و مستلزماً للمفاسد التي يمكن دفعها بنصب فاقدها، نعم يجب أن يكون عدلاً لئلاّ يجور، عاقلاً ليصلح للتصرّفات، بالغاً لقصور عقل

ص: ٣٢٧

---

١-١) . أقول: الفارق بين المسأله الكلاميه و الفقهيّه هو موضوعها، فموضوع المسأله الكلاميه هو وجود الله تعالى أو صفاته و أفعاله، و موضوع المسأله الفقهيّه هو أفعال المكلفين من البشر، و نصب الإمام عند الإماميه فعل الله تعالى، و أما عند أهل السنّه فتعيين الإمام وظيفه المسلمين.

٢-٢) . هو أبو منصور البغدادي (المتوفّى ٤٢٩ هـ) في أصول الدين: ٢٧٧.

٣-٣) . هو أبو الحسن البغدادي (المتوفّى ٤٥٠ هـ) في الأحكام السلطانيه: ٦.

٤-٤) . هو ابن حزم الأندلسي (المتوفّى ٤٥٦ هـ) في الفصل: ٤ / ١٨٦.



الصبي، ذكراً إذ النساء ناقصات عقل ودين، حُرّاً لئلا يشغله خدمة السيّد و لئلا يحتقر فيعصى. (١)

يلاحظ على هذه الشروط

أولاً: أنّ اختلافهم في عددها ناش من افتقارهم لنصّ شرعي في مجال الإمامه، و إنّما الموجود عندهم نصوص كليّه لا تتكفّل بتعيين هذه الشروط، و المصدر لها عندهم هو الاستحسان و الاعتبار العقلانيه في ذلك، و هذا ممّا يقضى منه العجب، فكيف ترك النبي صلى الله عليه و آله بيان هذا الأمر المهمّ شرطاً و صفه، مع أنّه بيّن أبسط الأشياء و أدناها من المكروهات و المستحبات؟!

و ثانياً: أنّ اعتبار العدالة لا ينسجم مع ما ذهبوا إليه من أنّ الإمام لا ينخلع بفسقه و ظلمه، قال الباقراني:

لا- ينخلع الإمام بفسقه و ظلمه بغصب الأموال و تضييع الحقوق و تعطيل الحدود، و لا- يجب الخروج عليه، بل يجب وعظه و تخويله و ترك طاعته في شيء ممّا يدعو إليه من معاصي الله. (٢)

و ثالثاً: أنّ التاريخ الإسلامي يشهد بأنّ الخلفاء بعد علي عليه السلام كانوا يفقدون أكثر هذه الصلاحيات و مع ذلك مارسوا الخلافه.

ص: ٣٢٨

---

١- ١. شرح المواقف: ٨ / ٣٤٩ - ٣٥٠.

٢- ٢. التمهيد: ١٨١. راجع في ذلك أيضاً: شرح العقيدة الطحاوية: ٣٧٩؛ و شرح العقائد النسفيه: ١٨٥.

و أما الشيعة الإماميه فيما أنّهم ينظرون إلى الإمامه بأنها استمرار لوظائف رساله - كما تقدّم - يعتبرون في الإمام توفر صلاحيات عاليه لا- ينالها الفرد إلّا إذا وقع تحت عنايه إلهيه خاصّه، فهو يخلف النبي صلى الله عليه و آله في العلم و العصمه و القياده الحكيمه و غير ذلك من الشؤون، قال المحقّق البحراني:

إنّنا لمّا بيّنا أنّه يجب أن يكون الإمام معصوماً و جب أن يكون مستجمعاً لأصول الكمالات النفسانيه، و هي العلم و العفّه و الشجاعه و العداله... و يجب أن يكون أفضل الأئمّه في كلّ ما يعدّ كمالاً نفسانياً، لأنّه مقدّم عليهم، و المقدّم يجب أن يكون أفضل، لأنّ تقديم الناقص على من هو أكمل منه قبيح عقلاً، و يجب أن يكون متبرئاً من جميع العيوب المنفّره في خلقته من الأمراض كالجدام و البرص و نحوهما، و في نسبه و أصله كالزنا و الدناءه، لأنّ الطهاره من ذلك تجرى مجرى الألفاف المقرّبه للخلق إلى قبول قوله و تمكّنه، فيجب كونه كذلك. (1)

ص: ٣٢٩

١- (١). قواعد المرام: ١٧٩ - ١٨٠.



الطريق لإثبات الإمامه عند الشيعة الإماميه منحصره فى النصّ من النبىّ صلى الله عليه وآله 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 الإيجي:

المقصد الثالث فيما ثبت به الإمامه، و إنّها تثبت بالنصّ من الرسول و من الإمام السابق بالإجماع و تثبت ببيعه أهل الحلّ و العقد خلافاً للشيعة، لنا ثبوت إمامه أبى بكر بالبيعه. (١)

ثمّ إنّهم اختلفوا فى عدد من تنعقد به الإمامه على أقوال، قال الماوردى (المتوفى ٤٥٠هـ):

اختلف العلماء فى عدد من تنعقد به الإمامه منهم على مذاهب شتى: فقالت طائفه: لا تنعقد إلّا بجمهور أهل الحلّ و العقد من كلّ بلد ليكون الرضا به عامّاً، و التسليم لإمامته إجماعاً، و هذا

ص: ٣٣١

مذهب مدفوع ببيعه أبي بكر على الخلافه باختيار من حضرها، و لم ينتظر بيعته قدوم غائب عنها.

و قالت طائفة أخرى: أقل ما تنعقد به منهم الإمامه خمسہ يجتمعون على عقدها أو يعقدها أحدهم برضا الأربعة، استدلالاً بأمرين:

أحدهما: أن بيعه أبي بكر انعقدت بخمسه اجتمعوا عليها ثم تابعهم الناس فيها، وهم: عمر بن الخطاب، و أبو عبيده بن الجراح، و أسيد بن خضير، و بشر بن سعد، و سالم مولى أبي حذيفه.

و الثانى: أن عمر جعل الشورى فى سته ليعقد لأحدهم برضا الخمسه، و هذا قول أكثر الفقهاء، و المتكلمين من أهل البصره.

و قال آخرون من علماء الكوفه: تنعقد بثلاثه يتولأها أحدهم برضا الاثنين ليكونوا حاكماً و شاهدين، كما يصح عقد النكاح بولى و شاهدين.

و قالت طائفة أخرى: تنعقد بواحد، لأن العباس قال لعلى: امدد يدك أبايعك، فيقول الناس عم رسول الله صلى الله عليه و آله بايع ابن عمه فلا يختلف عليك اثنان، و لأنه حكم و حكم واحد نافذ». (1)

ص: ٣٣٢

أولاً: أنّ موقف أصحابها موقف من اعتقد بصحّته خلافة الخلفاء، فاستدلّ به على ما يرتئيه من الرأى، وهذا، استدلال على المدعى بنفسها، وهو دور واضح.

و ثانياً: أنّ هذا الاختلاف الفاحش فى كيفية عقد الإمامه، يعرب عن بطلان نفس الأصل، لأنّه إذا كانت الإمامه مفوضه إلى الأئمّه، كان على النبيّ صلى الله عليه وآله بيان تفاصيلها و طريق انعقادها، و ليس عقد الإمام لرجل أقلّ من عقد النكاح بين الزوجين العدى اهتمّ القرآن و السنّه ببيانه و تحديده، و العجب أنّ عقد الإمامه العدى تتوقّف عليه حياه الأئمّه، لم يطرح فى النصوص على زعم القوم -و لم يتبيّن حدوده و شرائطه.

و العجب من هؤلاء الأعلام كيف سكتوا عن الاعتراضات الهائله التى توجّهت من نفس الصحابه من الأنصار و المهاجرين على خلافة الخلفاء العدى تمّت بيعتهم ببيعه الخمسه فى السقيفه، أو ببيعه أبى بكر لعمر، أو بشورى السنّه، فإنّ من كان ملماً بالتاريخ، يرى كيف كانت عقيره كثير من الصحابه مرتفعه بالاعتراض، حتى أنّ الزبير وقف فى السقيفه أمام المبايعين و قد اخترط سيفه و هو يقول:

«لا أعمده حتى يبايع علىّ، فقال عمر: عليكم الكلب فأخذ سيفه من يده، و ضرب به الحجر و كسر». (١)

ص: ٣٣٣

قد حاول المتجددون من متكلمي أهل السنّه، صبّ صيغه الحكومه الإسلاميه على أساس المشوره بجعله بمنزله الاستفتاء الشعبى و استدّلوا على ذلك بآيتين:

الآيه الأولى: قوله سبحانه: «وَ شَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ» (١).

فالله سبحانه أمر نبيّه بالمشاوره تعليماً للأُمّه حتى يشاوروا في مهامّ الأمور و منها الخلفه.

يلاحظ عليه: أولاً: أنّ الخطاب في الآيه متوجه إلى الحاكم الّذى استقرّت حكمته، 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 الخلفه بنفس الشورى، فلا يمكن الاستدلال عليه بها.

و ثانياً: أنّ المتبادر من الآيه هو أنّ التشاور لا- يوجب حكماً للحاكم، و لا يلزمه بشيء، بل هو يقبّل وجوه الرأى و يستعرض الأفكار المختلفه، ثم يأخذ بما هو المفيد في نظره، حيث قال تعالى: «فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ».

كَلِّ ذَلِكْ يَعْرَبُ عَنْ أَنَّ الْآيَةَ تَرْجِعُ إِلَى غَيْرِ مَسْأَلَةِ الْخِلَافَةِ وَالْحُكُومَةِ، وَ لِأَجْلِ ذَلِكَ لَمْ نَرِ أَحَدًا مِنَ الْحَاضِرِينَ فِي السَّقِيْفَةِ احْتَجَّ بِهَذِهِ الْآيَةِ.

الآية الثانية: قوله سبحانه:

«وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ» (١).

بيان أنّ كلمه «أمر» أضيفت إلى ضمير «هم» و هو يفيد العموم لكلّ أمر و منه الخلافه، فيعود معنى الآية: إنّ شأن المؤمنين في كلّ مورد شورى بينهم.

يلاحظ عليه: أنّ الآية حثّت على الشورى فيما يمت إلى شئون المؤمنين بصله، لا فيما هو خارج عن حوزة أمورهم، و كون تعيين الإمام داخلًا في أمورهم فهو أول الكلام، إذ لا ندرى -على الفرض- هل هو من شئونهم أو من شئون الله سبحانه؟ و لا ندرى، هل هي إمره و ولايه إلهيه تتم بنصبه سبحانه و تعيينه، أو إمره و ولايه شعبيه يجوز للناس التدخّل فيها؟

فإن قلت: لو لم تكن الشورى أساس الحكم، فلما ذا استدلّ بها الإمام على عليه السلام على المخالف، و قال مخاطبًا لمعاويه: «إنّه بايعنى القوم الذين بايعوا أبا بكر و عمر و عثمان على ما بايعوهم عليه»؟ (٢)

قلت: الاستدلال بالشورى كان من باب الجدل حيث بدأ رسالته بقوله:

ص: ٣٣٥

١- (١). الشورى: ٣٨.

٢- (٢). نهج البلاغه: الرسائل، الرقم ٦.



«أما بعد، فإنَّ بيعتي بالمدينه لزمتمك و أنت بالشام، لأنَّه بايعنى الذين بايعوا أبا بكر و عمر...».

ثمَّ ختمها بقوله: «فادخل فيما دخل فيه المسلمون». (١)

فالاتداء بالكلام بخلافه الشيخين يعرب عن أنه في مقام إلزام معاويه الذي يعتبر البيعه وجهاً شرعياً للخلافه، و لو لا ذلك لما كان وجه لذكر خلافه الشيخين، بل لاستدلّ بنفس الشورى. و لو كان الإمام على عليه السلام يرى أنّ الشورى أساس و مصدر شرعى للخلافه لم يطعن في خلافه الخلفاء الثلاثة قبله و كلماته عليه السلام في الخطبه الشقشقيّه و غيرها تدلّ على أنّ خلافتهم لم تكن مشروعه. و أنه عليه السلام إنّما لم يقم بالمعارضه أو وافقهم في شئون الحكومه في الجملة قياماً بمصالح الإسلام و المسلمين.

### تصوّر النبي الأكرم للقياده بعده

إنّ الكلمات المأثوره عن الرسول الأكرم صلى الله عليه و آله ، تدلّ على أنه صلى الله عليه و آله كان يعتبر أمر القياده بعده مسأله إلهيه و حقاً خاصاً لله جلّ جلاله، فإنّه صلى الله عليه و آله لما دعا بنى عامر إلى الإسلام و قد جاءوا في موسم الحج إلى مكّه، قال رئيسهم: أ رأيت أنّ نحن بايعناك على أمرك، ثمّ أظهرك الله على من خالفك، أ يكون لنا الأمر من بعدك؟

ص: ٣٣٦

---

١- ١). لاحظ: وقعه صفين لنصر بن مزاحم (المتوفى ٢١٢ هـ): ٢٩، و قد حذف الرضى في نهج البلاغه من الرساله ما لا يهّمه، فإنّ عنايته كانت بالبلاغه فحسب.

فأجابه صلى الله عليه وآله بقوله: «الأمر إلى الله يضعه حيث يشاء». (١)

فلو كان أمر الخلافة بيد الأئمة لكان عليه صلى الله عليه وآله أن يقول الأمر إلى الأئمة، أو إلى أهل الحل والعقد، أو ما يشابه ذلك، فتفويض أمر الخلافة إلى الله سبحانه ظاهر في كونها كالنبوة يضعها سبحانه حيث يشاء، قال تعالى: «اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ» (٢) فاللسان في موردين واحد.

أضف إلى ذلك أن هناك نصوصاً تشير إلى ما في مرتكز العقل، من أن ترك الأئمة بلا قائد و إمام قبيح على من بيده زمام الأمر، هذه عائشه تقول لعبد الله بن عمر: «يا بُنَيَّ أبلغ عمر سلامي و قل له، لا تدع أمه محمد بلا راع». (٣)

و إنما قالت ذلك عند ما اغتيل عمر و أحس بالموت، و أرسل ابنه إلى عائشه ليستأذن منها أن يدفن في بيتها مع رسول الله صلى الله عليه وآله و مع أبي بكر.

و هذا عبد الله بن عمر يقول لأبيه: «إني سمعت الناس يقولون مقالة، فأليت أن أقولها لك، و زعموا أنك غير مستخلف، و أنه لو كان لك راعي إبل أو غنم ثم جاءك و تركها، لرأيت أن قد ضيع، فرعايه الناس أشد». (٤)

و بذلك استصوب معاويه أخذه البيعه من الناس لابنه يزيد و قال: «إني كرهت أن أدع أمه محمد بعدى كالضأن لا راعي لها». (٥)

ص: ٣٣٧

١-١ . السيره النبويه لابن هشام: ٢ / ٤٢٤.

٢-٢ . الأنعام: ١٢٤.

٣-٣ . الإمامه و السياسه: ١ / ٣٢.

٤-٤ . حليه الأولياء: ١ / ٤٤.

٥-٥ . الإمامه و السياسه: ١ / ١٤٨.

فإذا كان ترك الأمة بلا راع، أمراً غير صحيح في منطق العقل، فكيف يجوز لهؤلاء أن ينسبوا إلى النبي صلى الله عليه وآله أنه ترك الأمة بلا راع؟! فكأن هؤلاء كانوا أعطف على الأمة من النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، إن هذا ممّا يقضى منه العجب.

ص: ٣٣٨

**إشاره**

إنّ الإمامه عند الشيعة تختلف في حقيقتها عما لدى أهل السنّه، فهي إمره إلهيه واستمرار لوظائف النبوه كلّها سوى تحمّل الوحي الإلهي، ومقتضى هذا اتّصاف الإمام بالشروط المشترطه في النبيّ، سوى كونه طرفاً للوحي التشريعي، وبناءً على هذا ينحصر طريق ثبوت الإمامه بتنصيب من الله و تنصيب من النبيّ صلى الله عليه وآله أو الإمام السابق، وإليك فيما يلي براهين هذا الأصل:

**(أ) الفراغات الهائله بعد النبيّ صلى الله عليه وآله في مجالات أربعه**

إنّ النبيّ صلى الله عليه وآله لم تكن مسؤولياته و أعماله مقتصره على تلقّي الوحي الإلهي و تبليغه إلى الناس، بل كان يقوم بالأُمور التاليه أيضاً:

١. يفسّر الكتاب العزيز و يشرح مقاصده و يكشف أسراره، يقول سبحانه:

ص: ٣٣٩

«وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ»؛ (١)

٢. يحكم بين الناس فيما يحدث بينهم من الاختلافات و المنازعات. قال سبحانه: «إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا»؛ (٢)

٣. يبين أحكام الموضوعات التي كانت تحدث في زمن دعوته؛

٤. يدفع الشبهات و يجيب عن التساؤلات العويصة المريبه التي كان يثيرها أعداء الإسلام من يهود و نصارى؛

٥. يصون الدين من التحريف و الدسّ و يراقب ما أخذه عنه المسلمون من أصول و فروع حتى لا تزلّ فيه أقدامهم.

هذه هي الأمور التي مارسها النبي الأكرم صلى الله عليه و آله أيام حياته، و من المعلوم أنّ رحلته تخلف فراغاً هائلاً في هذه المجالات الخمسه، فيكون التشريع الإسلامى حينئذٍ أمام محتملات ثلاثة:

الأول: أن لا يبدى الشارع اهتماماً بسدّ هذه الفراغات الهائله التي ستحدث بعد الرسول. و هذا الاحتمال ساقط جداً، لا يحتاج إلى البحث، فإنّه لا ينسجم مع غرض البعثه، فإنّ في ترك هذه الفراغات ضياعاً للدين و الشريعة.

الثاني: أن تكون الأمة قد بلغت بفضل جهود صاحب الدعوه في

ص: ٣٤٠

١-١ . النحل: ٤٤.

٢-٢ . النساء: ١٠٥.

إعدادها حدّاً تقدر معه بنفسها على سدّ ذلك الفراغ، غير أنّ التاريخ و المحاسبات الاجتماعيه يبطلان هذا الاحتمال و يثبتان أنّه لم يقدر للأئمّه بلوغ تلك الذروه لتقوم بسدّ هذه الثغرات الّتي خلفها غياب النّبى الأكرم، لا فى جانب التفسير و لا فى جانب فصل الخصومات، و لا فى جانب ردّ التشكيكات و دفع الشبهات، و لا فى جانب صيانه الدّين عن الانحراف.

أمّا فى جانب التفسير، فيكفى وجود الاختلاف الفاحش فى تفسير آيات الذكر الحكيم حتّى فيما يرجع إلى عمل المسلمين يوماً و ليله.

و أمّا فى جانب القضاء فى الاختلافات و المنازعات فيشهد بذلك عجز الخلفاء و الصحابه عن ذلك فى كثير من الموارد، سوى الإمام على عليه السلام حيث كان مدينه علم النّبى صلى الله عليه و آله و أقضاهم بنصّ خاتم الرساله صلى الله عليه و آله .

و أمّا فى مجال الأحكام، فيكفى فى ذلك الوقوف على أنّ بيان الأحكام الدينيه حصل تدريجاً على ما تقتضيه الحوادث و الحاجات الاجتماعيه فى عهد الرسول صلى الله عليه و آله ، و من المعلوم أنّ هذا النمط كان مستمرّاً بعد الرسول، غير أنّ ما ورثه المسلمون منه صلى الله عليه و آله لم يكن كافياً للإجابة عن ذلك، أمّا الآيات القرآنيه فى مجال الأحكام فهى لا تتجاوز ثلاثمائه آيه، و أمّا الأحاديث فى هذا المجال، فالهذى ورثته الأئمّه لا تتجاوز خمسمائه حديث، و هذا القدر لا يفي بالإجابة على جميع الموضوعات المستجده.

و لا نعى من ذلك أنّ الشريعه الإسلاميه ناقصه فى إيفاء أغراضها التشريعيه و شمول المواضيع المستجده، بل المقصود أنّ النّبى صلى الله عليه و آله كان

يراعى فى إبلاغ الحكم حاجه الناس و مقتضيات الظروف الزمنيه، فلا بد فى إيفاء غرض التشريع على وجه يشمل المواضع المستجده و المسائل المستحدثه أن يستودع أحكام الشريعة من يخلفه و يقوم مقامه.

و أمّا فى مجال ردّ الشبهات و التشكيكات و إجابته التساؤلات، فقد حصل فراغ هائل بعد رحله النبى من هذه الناحيه، فجاءت اليهود و النصرارى تترى، يطرحون الأسئلة، حول أصول الإسلام و فروعه، و لم يكن فى وسع الخلفاء آنذاك الإجابة الصحيحه عنها، كما يشهد بذلك التاريخ الموجود بأيدينا.

و أمّا فى جانب صيانه المسلمين عن التفرقه، و الدّين عن الانحراف، فقد كانت الأئمه الإسلاميه فى أشدّ الحاجه إلى من يصون دينها عن التحريف و أبناءها عن الاختلاف، فإنّ التاريخ يشهد على دخول جماعات عديده من أحبار اليهود و رهبان النصرارى و مؤبدي المجوس بين المسلمين، فراحوا يدسّون الأحاديث الإسرائيليه و الأساطير النصرانيه و الخرافات المجوسيه بينهم، و يكفى فى ذلك أن يذكر الإنسان ما كابده البخارى من مشاقّ و أسفار فى مختلف أقطار الدوله الإسلاميه، و ما رواه بعد ذلك، فإنّه ألفى الأحاديث المتداوله بين المحدثين فى الأقطار الإسلاميه، تربو على ستمائه ألف حديث، لم يصحّ لديه منها أكثر من أربعه آلاف، و كذلك كان شأن سائر العديدين جمعو الأحاديث و كثير من هذه الأحاديث التى صحّحت عندهم كانت موضع نقد و تمحيص عند غيرهم. (١)

ص: ٣٤٢

---

١-١). لاحظ: حياه محمّد، لمحمّد حسين هيكل: ٤٩ - ٥٠.

هذا البحث الإضافي يثبت حقيقته ناصعه، و هي عدم تمكّن الأمم، مع ما لها من الفضل، من القيام بسدّ الفراغات الهائلة التي خلّفتها رحله النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله و يبطل بذلك الاحتمال الثاني تجاه التشريع الإسلامي بعد عصر الرساله.

الاحتمال الثالث: أن يستودع صاحب الدعوه، كلّ ما تلقّاه من المعارف و الأحكام بالوحي، و كلّ ما ستحتاج إليه الأمم بعده، شخصيّه مثاليه، لها كفاءه تقبّل هذه المعارف و الأحكام و تحمّلها، فتقوم هي بسدّ هذا الفراغ بعد رحلته صلى الله عليه وآله . و بعد بطلان الاحتمالين الأولين لا مناص من تعيّن هذا الاحتمال، فإنّ وجود إنسان مثالي كالنبيّ في المؤهّلات، عارف بالشريعة و معارف الدين، ضمان لتكامل المجتمع، و خطوه ضروريه في سبيل ارتقائه الروحي و المعنوي، فهل يسوغ على الله سبحانه أن يهمل هذا الأمر الضروري في حياه الإنسان الدينيه؟

إن الله سبحانه جهّز الإنسان بأجهزه ضروريه فيما يحتاج إليها في حياته الدنيويه الماديّه، و مع ذلك كيف يعقل إهمال هذا العنصر الرئيسي في حياته المعنويه و الدينيه؟! و ما أجمل ما قاله أئمّه أهل البيت في فلسفه وجود هذا الخلف و مدى تأثيره في تكامل الأمم.

قال الإمام على عليه السلام: «اللهم بلى لا- تخلو الأرض من قائم لله بحجّه، إمّا ظاهراً مشهوراً، و إمّا خائفاً مغموراً، لئلا تبطل حجج الله و بيناته». (1)

ص: ٣٤٣



وقال الإمام الصادق عليه السلام: «إِنَّ الأَرْضَ لا تَخْلُو إِلاَّ وَفِيهَا إِمَامٌ، كَيْما إِنْ زاد المُؤْمِنونَ شَيْئاً رَدَّهمْ، وَ إِذا نَقَصوا شَيْئاً أَتَمَّهُ لَهُم». (١)

هذه المأثورات من أئمة أهل البيت عليهم السلام تعرب عن أنّ الغرض الداعي إلى بعثه النبي، داع إلى وجود إمام يخلف النبي في عامته سماته، سوى ما دلّ القرآن على انحصاره به ككونه نبياً رسولاً و صاحب شريعته.

### (ب) الأئمة الإسلاميه و مثلث الخطر الداهم

إنّ الدولة الإسلاميه التي أسسها النبي الأكرم صلى الله عليه وآله كانت محاصره حال وفاه النبي من جهتي الشمال و الشرق بأكبر إمبراطوريتين عرفهما تاريخ تلك الفتره، و كانتا على جانب كبير من القوه و البأس، و هما: الروم و إيران، و يكفي في خطوره إمبراطوريه إيران إنّه كتب ملكها إلى عامله باليمن -بعد ما وصلت إليه رساله النبي تدعوه إلى الإسلام، و مزّقها -: «ابعث إلى هذا الرجل بالحجاز، رجلين من عندك، جلدتين، فليأتياي به» (٢). و كفي في خطوره موقف الإمبراطوريه الرومانيه، إنّه وقعت اشتباكات عديده بينها و بين المسلمين في السنّه الثامنه للهجره، منها سرّيّه موته التي قتل فيها قاده الجيش الإسلامى، و هم: جعفر بن أبي طالب، و زيد ابن حارثه، و عبد الله بن رواحه، و رجع الجيش الإسلامى من تلك الواقعه منهزماً، و لأجل ذلك توجّه الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله بنفسه على رأس الجيش الإسلامى إلى تبوك في السنّه

ص: ٣٤٤

١-١. الكافي: ١ / ١٧٨، الحديث ٢.

٢-٢. الكامل في التاريخ: ١٤٥/٢.

التاسعة لمقابله الجيوش البيزنطيه و لكنّه لم يلق أحداً، فأقام في تبوك أياماً ثمّ رجع إلى المدينه، و لم يكتف بهذا بل جهّز جيشاً في أخريات أيامه بقياده أسامه بن زيد لمواجهة جيوش الروم، هذا من الخارج.

و أما من الداخل، فقد كان الإسلام و المسلمون يعانون من وطأه مؤامرات المنافقين الذين كانوا يشكّون جبهه عدوانيه داخله، أشبه بما يسمّى بالطابور الخامس، فهؤلاء أسلموا بألسنتهم دون قلوبهم، و كانوا يتحنّون الفرص لإضعاف الدوله الإسلاميه بإثاره الفتنة الداخليه، و لقد انبرى القرآن الكريم لفضح المنافقين و التشهير بخطّهم ضد الدين و النبيّ في العديد من السور القرآنيه و قد نزلت في حقّهم سوره خاصّه.

إنّ اهتمام القرآن بالتعرّض للمنافقين المعاصرين للنبيّ صلى الله عليه و آله ، المتواجدين بين الصحابه أدلّ دليل على أنّهم كانوا قوه كبيره و يشكّون جماعه وافرّه و يلعبون دوراً خبيثاً في إفساح المجال لأعداء الإسلام، بحيث لو لا قياده النبيّ الحكيمه لفضوا على كيان الدين، و يكفي في ذلك قوله سبحانه:

«لَقَدْ ابْتِغَوْا الْفِتْنَةَ مِنْ قَبْلُ وَ قَلَّبُوا لَكَ الْأُمُورَ حَتَّىٰ جَاءَ الْحَقُّ وَ ظَهَرَ أَمْرُ اللَّهِ وَ هُمْ كَارِهُونَ» (١).

و قد كان محتملاً- و مترقباً أن يتحد هذا المثلث الخطير لاكتساح الإسلام و اجتثاث جذوره بعد وفاه النبيّ، فمع هذا الخطر المحيق الدايم، ما

ص: ٣٤٥

هى وظيفه القائد الحكيم الذى أرسى قواعد دينه على تضحيات عظيمه؟ فهل المصلحه كانت تقتضى تنصيب قائد حكيم عارف بأحكام القيادة و وظائفها حتى يجتمع المسلمون تحت رايته و يكونوا صفّاً واحداً فى مقابل ذاك الخطر، أو أنّ المصلحه العامه تقتضى تفويض الأمر إلى الأُمّه حتى يختاروا لأنفسهم أميراً، مع ما يحكيه التاريخ لنا من سيطره الروح الحزبيّه على المسلمين آنذاك؟ و يكفى شاهداً على ذلك ما وقع من المشاجرات بين المهاجرين و الأنصار يوم السقيفه. (١)

إنّ القائد الحكيم هو من يعنى بالأوضاع الاجتماعيه لأُمّته، و يلاحظ الظروف المحيطه بها، و يرسم على ضوئها ما يراه صالحاً لمستقبلها، و قد عرفت أنّ مقتضى هذه الظروف هو تعيين القائد و المدبّر، لا دفع الأمر إلى الأُمّه. و إلى ما ذكرنا ينظر قول الشيخ الرئيس ابن سينا فى حقّ الإمام:

«و الاستخلاف بالنصّ أصوب، فإنّ ذلك لا يؤدّى إلى التشعب و التشاغب و الاختلاف». (٢)

### ج) نصب الإمام لطف إلهي

هذا حاصل ما سلكناه فى بيان وجوب تنصيب الخليفه و الإمام للأُمّه الإسلاميه من جانب النبىّ الأكرم صلى الله عليه و آله على ضوء العقل الفطرى و دراسه التاريخ الإسلامى و شئون رساله النبويّه و مسؤولياتها الخطيره، و هذا

ص: ٣٤٦

١-١). راجع: السيره النبويه: ٢ / ٦٥٩ - ٦٦٠.

٢-٢). الشفاء الإلهيات، مقاله العاشره، الفصل الخامس: ٥٦٤.

المسلک يقرب ممّا سلکه مشايخنا الإماميّة في هذا المجال من الاستناد بقاعده اللطف، و في ذلك يقول السيد المرتضى:

و المذی يدلّ على ما ادّعيناه إنّ كلّ عاقل عرف العاده و خالط الناس، يعلم ضروره أنّ وجود الرئيس المصيب النافذ الأمر، السديد التدبير ترتفع عنده التظالم و التقاسم و التباعى أو معظمه، أو يكون الناس إلى ارتفاعه أقرب، و إن فقد من هذه صفته يقع عنده كلّ ما أشرنا إليه من الفساد أو يكون الناس إلى وقوعه أقرب، فالرئاسه على ما بيّناه لطف في فعل الواجب و الامتناع من القبيح، فيجب أن لا يخلى الله تعالى المكلفين منها، و دليل وجوب اللطاف يتناولها. (١)

هذا الاستدلال كما ترى مؤلف من مقدمتين:

الأولى: إنّ نصب الإمام لطف من الله على العباد.

الثانية: إنّ اللطف واجب على الله لما تقتضيه حكمته تعالى.

أمّا المقدمه الأولى، فلأنّ اللطف هو ما يقرب المكلفين إلى الطاعه و يبعدهم عن المعصيه و لو بالإعداد، و بالضروره أنّ نصب الإمام كذلك لما به من بيان المعارف و الأحكام الإلهيه و حفظ الشريعه من الزيادة و النقصان و تنفيذ الأحكام و رفع الظلم و الفساد و نحوها.

و أمّا المقدمه الثانيه، فلأنّ ترك هذا اللطف من الله سبحانه إخلال بغرضه

ص: ٣٤٧

١- (١). الذخيره في علم الكلام: ٤١٠.

و مطلوبه و هو طاعه العباد له و ترك معصيته فيجب على الله نصبه لثلاث - يخلّ بغرضه، و لا ينافي اللطف في نصبه سلب العباد سلطانه أو غيبته، لأنّ الله سبحانه قد لطف بهم بنصب المَعِيْد لهم، و هم فَوْتُوا أثر اللطف على أنفسهم. و إلى هذا أشار المحقق الطوسي بقوله:

الإمام لطف فيجب نصبه على الله تعالى تحصيلاً للغرض... و وجوده لطف و تصرّفه لطف آخر و عدمه منّا. (١)

و أوضحه العلامة الحلي، بقوله:

لطف الإمامه يتمّ بأمر: منها ما يجب على الله تعالى و هو خلق الإمام و تمكينه بالتصرّف و العلم و النص عليه باسمه و نسبه، و هذا قد فعله الله تعالى، و منها ما يجب على الإمام و هو تحمّله للإمامه و قبوله لها و هذا قد فعله الإمام، و منها ما يجب على الرعيه و هو مساعدته و النصرة له و قبول أوامره و امتثال قوله، و هذا لم يفعله الرعيه، فكان منع اللطف الكامل منهم لا من الله تعالى و لا من الإمام. (٢)

مناظره هشام بن الحكم مع عمرو بن عبيد

ناظر هشام بن الحكم - و هو من أبرز أصحاب الإمام الصادق عليه السلام في علم الكلام - مع عمرو بن عبيد - و هو من مشايخ المعتزله - في مسأله

ص: ٣٤٨

١-١ . كشف المراد، المقصد الخامس: ٢٨٤.

٢-٢ . المصدر السابق: ٢٨٥ - ٢٨٦.

الإمامه و صارت النتيجة إفحام هشام لعمر و عند جمع من تلامذته، و إليك ما رواه الكليني في ذلك:

على بن إبراهيم، عن أبيه، عن الحسن بن إبراهيم، عن يونس بن يعقوب، قال: كان عند أبي عبد الله عليه السلام جماعه من أصحابه، منهم:

حمران بن أعين، و محمّد بن النعمان، و هشام بن سالم، و الطيّار، و جماعه فيهم هشام بن الحكم و هو شاب، فقال أبو عبد الله عليه السلام:

«يا هشام ألا تخبرني كيف صنعت بعمر و بن عبيد؟ و كيف سألته؟».

فقال هشام: يا بن رسول الله إنني أُجلك و استحبيك و لا يعمل لسانى بين يديك.

فقال أبو عبد الله عليه السلام: «إذا أمرتكم بشيء فافعلوا».

قال هشام: بلغنى ما كان فيه عمرو بن عبيد و جلوسه في مسجد البصره، فعظم ذلك علىّ، فخرجت إليه و دخلت البصره يوم الجمعة، فأتيت مسجد البصره، فإذا أنا بحلقه كبيره فيها عمرو بن عبيد و عليه شمله سوداء، متّزر بها من صوف، و شمله مرتدياً بها و الناس يسألونه، فاستفرجت الناس، فأفرجوا لى، ثمّ قعدت في آخر القوم على ركبتى، ثمّ قلت: أيها العالم: إننى رجل غريب تأذن لى في مسأله؟

فقال لى: نعم.

فقلت له: ألك عين؟ فقال: يا بُنى أىّ شيء هذا من السؤال و شيء تراه كيف تسأل عنه؟

فقلت: هكذا مسألتى. فقال: يا بنى سل وإن كانت مسألتك حمقاً.

قلت: أجبني فيها. قال لي: سل.

قلت: ألك عين؟ قال: نعم، قلت: فما تصنع بها؟ قال: أرى بها الألوان والأشخاص.

قلت: فلك أنف؟ قال: نعم، قلت: فما تصنع به؟ قال: أشم به الرائحة.

قلت: ألك فم؟ قال: نعم، قلت: فما تصنع به؟ قال: أذوق به الطعام.

قلت: فلك أذن؟ قال: نعم، قلت: فما تصنع بها؟ قال: أسمع بها الصوت.

قلت: ألك قلب؟ قال: نعم، قلت: فما تصنع به؟ قال: أُميّز به كل ما ورد على هذه الجوارح والحواس.

قلت: أو ليس فى هذه الجوارح غنى عن القلب؟ فقال: لا، قلت: وكيف ذلك و هى صحيحه سليمه؟

قال: يا بنى: إن الجوارح إذا شكّت فى شيء شمّته أو رأته أو ذاقته أو سمعته، ردّته إلى القلب فيستيقن اليقين و يبطل الشكّ.

فقلت له: فإنما أقام الله القلب لشكّ الجوارح؟ قال: نعم.

قلت: لا بدّ من القلب و إلّا لم تستيقن الجوارح؟ قال: نعم.

فقلت له: يا أبا مروان فالله تبارك و تعالى لم يترك جوارحك حتى جعل لها إماماً يصحّح لها الصحيح و يتيقن به ما شكّ فيه،

و يترك هذا الخلق

كلهم فى حيرتهم و شكهم و اختلافهم، لا- يقيم لهم إماماً يردون إليه شكهم و حيرتهم، و يقيم لك إماماً لجوارحك ترد إليه حيرتك و شكك؟

فسكت و لم يقل لى شيئاً... ثم ضمّنى إليه و أقعدنى فى مجلسه، و ما زال عن مجلسه و ما نطق حتى قمت.

فضحك أبو عبد الله عليه السلام و قال: يا هشام من علمك هذا؟

قلت: شىء أخذته منك و ألفتة.

قال عليه السلام: هذا و الله مكتوب فى صحف إبراهيم و موسى. (١)

و لعلّ قوله عليه السلام: هذا و الله مكتوب الخ، إشاره إلى أنّ مسأله نصب الخليفه و الإمام التى يحكم بها العقل الصريح، كانت من سنن الأنبياء و المرسلين، و إنّما ذكر إبراهيم و موسى لما كان لهما من المكانه الخاصه فى هذا المجال، و لذلك أيضاً ذكر القرآن ما استدعياه من الله سبحانه فى أمر الإمامه و الوزاره (٢) و يدلّ على ذلك أيضاً ما روى عن رسول الله صلى الله عليه و آله أنّه قال:

«كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء كلما هلك نبي خلفه نبيّ، و أنّه لا نبيّ بعدى، و سيكون بعدى خلفاء يكثرُونَ». (٣)

و ظاهر الحديث أنّ استخلاف الخلفاء فى الأمه الإسلاميه، كاستخلاف الأنبياء فى الأمم السالفه، و من المعلوم أنّ الاستخلاف كان هناك بالتنصيب.

ص: ٣٥١

١-١). الكافى: ج ١، كتاب الحجّه، باب الاضطرار الى الحجّه، الحديث ٣.

٢-٢). لاحظ: البقره: ١٢٤، و طه: ٣٠.

٣-٣). جامع الأصول لابن أثير الجزرى، ٤٤٣ الفصل الثانى.





اتَّفَقَ أهل السنّه على أنّ العصمه ليست من شرائط الإمام أخذاً بمبادئهم حيث إنّ الخلفاء بعد رسول الله صلى الله عليه وآله لم يكونوا بمعصومين، قال التفتازاني:

و احتج أصحابنا على عدم وجوب العصمه بالإجماع على إمامه أبي بكر و عمر و عثمان، مع الإجماع على أنّهم لم تجب عصمتهم...

و حاصل هذا دعوى الإجماع على عدم اشتراط العصمه في الإمام. (١)

و أما الشيعة الإماميه فقد اتَّفقت كلمتهم على هذا الشرط، قال الشيخ المفيد: «اتَّفقت الإماميه على أنّ إمام الدين لا يكون إلّا معصوماً من الخلاف لله تعالى». (٢)

و قال «أقول: إنّ الأئمة القائمين مقام الأنبياء في تنفيذ الأحكام و إقامة الحدود و حفظ الشرائع و تأديب الأنام، معصومون كعصمه الأنبياء». (٣)

ص: ٣٥٣

١-١ . شرح المقاصد: ٥ / ٢٤٩.

٢-٢ . أوائل المقالات: ٤٧، الطبعة الثانية.

٣-٣ . نفس المصدر: ٧٤.

ثم إنهم استدّلوا على وجوب العصمة بوجوه، نكتفى ببعضها:

### ١. الإمام حافظ للشريعة كالنبي صلى الله عليه وآله

يجب أن يكون الإمام مصوناً عن الخطأ في العلم والعمل لكي تحفظ الشريعة به ويكون هادياً للناس إلى مرضاه الله سبحانه، وإليه أشار العلامة الحلّي بقوله:

ذهبت الإمامية إلى أنّ الأئمة كالأنبياء في وجوب عصمتهم عن جميع القبائح والفواحش من الصغر إلى الموت عمداً وسهواً، لأنهم حفظه الشرع والقوامون به، حالهم في ذلك كحال النبي صلى الله عليه وآله. (١)

و ناقش فيه التفتازاني بقوله: «إنّ نصب الإمام إلى العباد الذين لا طريق لهم إلى معرفه عصمته بخلاف النبي». (٢)

و الجواب عنه ظاهر بما تقدّم من بطلان القول بأنّ نصب الإمام مفوّض إلى العباد، و لنا أن نعكس و نقول: وجوب عصمه الإمام ممّا يحكم به العقل الصريح بالتأمّل في حقيقه الإمامه و الغرض منها، و حيث إنّ الناس لا طريق لهم إلى معرفه عصمه الإمام كما اعترف به الخصم، فلا يكون نصبه مفوّضاً إليهم.

ص: ٣٥٤

١-١ . دلائل الصدق: ٧ / ٢.

٢-٢ . شرح المقاصد: ٢٤٨ / ٥.

قال سبحانه: «وَ إِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (١).

الاستدلال بالآية على المقصود رهن بيان أمرين:

الأول: ما هو المقصود من الإمامة التي أنعم الله سبحانه بها على نبيه الخليل عليه السلام؟

الثاني: ما هو المراد من الظالمين؟

أما الأول: فقال بعضهم: إن المراد من الإمامة، هي النبوة والرسالة، ويردّه إن إبراهيم كان نبياً قبل تنصيبه إماماً، وذلك لأنه طلب الإمامة لذريته، فكان له عند ذلك ولد أو أولاد، ولا أقل من كون الولد والذرية مرجواً له. مع أنّ القرآن يحكى أنّ إبراهيم عليه السلام تعجّب من بشاره الملائكة إياه بالولد: «قَالَ أَ بَشَّرْتُمُونِي عَلَىٰ أَنْ مَسَّنِيَ الْكِبَرُ فَبِمَ تُبَشِّرُونَ» (٢) فإبراهيم كان نبياً ورسولاً ولم يكن له ولدٌ وذرّيّه حتى مسّه الكبر، ثم رزق ولداً في أوان الكبر بنص القرآن الكريم، حيث قال: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ» (٣) فطلب الإمامة لذريته. وعلى ذلك يجب أن تكون الإمامة الموهوبه للخليل غير النبوة، والظاهر أنّ المراد منها هي القيادة الإلهية

ص: ٣٥٥

١-١ . البقره: ١٢٤.

٢-٢ . الحجر: ٥٤.

٣-٣ . إبراهيم: ٣٩.

للمجتمع، مضافاً إلى تحمّل الوحي و إبلاغه، فإنّ هناك مقامات ثلاثة:

١. مقام النبوة، و هو منصب تحمّل الوحي.

٢. مقام الرسالة، و هو منصب إبلاغه إلى الناس.

٣. مقام الإمامة، و هو منصب القيادة و تنفيذ الشريعة في المجتمع بقوّه و قدره.

و الإمامة التي يتبناها المسلمون بعد رحله النبي الأكرم صلى الله عليه و آله ، تتحد واقعيتهما مع هذه الإمامة.

و أمّا الثاني: أعني المراد من الظالمين، فالظلم في اللغة هو وضع الشيء في غير موضعه و مجاوزة الحد الذي عينه الشرع، و المعصية من وضع الشيء (العمل) في غير موضعه، فالمعصية من مصاديق الظلم، قال سبحانه:

﴿وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (١).

ثمّ إنّ الظاهر من صيغته الجمع المحلّي باللام، إنّ الظلم بكلّ ألوانه و صورته مانع عن نيل هذا المنصب الإلهي، و تكون النتيجة ممنوعيته كلّ فرد من أفراد الظلمة عن الارتقاء إلى منصب الإمامة، سواء أ كان ظالماً في فتره من عمره ثمّ تاب و صار غير ظالم، أو بقي على ظلمه، فالظالم عند ما يرتكب الظلم يشمل قوله سبحانه: «لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» فصلاحيته بعد ارتفاع الظلم يحتاج إلى دليل.

ص: ٣٥٦

و على ذلك فكل من ارتكب ظلماً و تجاوز حدّاً فى يوم من أيام عمره، أو عبد صنماً، و بالجمله ارتكب ما هو حرام، فضلاً عما هو كفر، ليس له أهليته منصب الإمامه، و لانزم ذلك كون الإمام طاهراً من الذنوب من لدن وضع عليه قلم التكليف، إلى آخر حياته، و هذا ما يرتثيه الإماميه فى عصمه الإمام.

و ممّا يؤكد ما ذكرناه أنّ الناس بالنسبه إلى الظلم على أقسام أربعة:

١. من كان طيله عمره ظالماً.

٢. من كان طاهراً و نقيّاً فى جميع فترات عمره.

٣. من كان ظالماً فى بدايه عمره، و تائباً فى آخره.

٤. عكس الثالث.

و حاشى إبراهيم عليه السلام أن يسأل الإمامه للقسم الأول و الرابع من ذريته، و قد نصّ سبحانه على أنه لا ينال عهده الظالم، و هو لا ينطبق إلّا على القسم الثالث، فإذا خرج هذا القسم بقى القسم الثانى و هو المطلوب. (١)

### ٣. آيه إطاعه أولى الأمر

قال سبحانه: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (٢)

إنّه تعالى أمر بطاعه أولى الأمر على وجه الإطلاق، و لم يقيد به بشيء

ص: ٣٥٧

١- (١). انظر: الميزان فى تفسير القرآن: ١ / ٢٧٤.

٢- (٢). النساء: ٥٩.

و من البديهي أنه سبحانه لا- يرضى لعباده الكفر و العصيان و لو كان على سبيل الإطاعة عن شخص آخر، و عليه تكون طاعه أولى الأمر فيما إذا أمروا بالعصيان محرماً.

فمقتضى الجمع بين هذين الأمرين أن يكون أولو الأمر المذنبين و جبت إطاعتهم على وجه الإطلاق معصومين لا- يصدر عنهم معصيه مطلقاً، فيستكشف من إطلاق الأمر بالطاعة اشتغال المتعلق على خصوصيته تصدّه عن الأمر بغير الطاعة.

هذا، مضافاً إلى أن أولى الأمر معطوف على الرسول بلا إعادته فعل «اطيعوا» و هذا دليل على وحده الملاك في اطاعه الرسول و اولى الامر فكما أن وجوب إطاعة الرسول صلى الله عليه و آله ، مطلق و متفرع على عصمته، فكذلك وجوب إطاعة أولى الامر مطلق و متفرع على عصمتهم.

و ممن صرح بدلاله الآيه على عصمه أولى الأمر الإمام الرازي في تفسيره، و لكنّه لم يستثمر نتيجة ما هداه إليه استدلاله المنطقي، حيث استدرك قائلاً- بأننا عاجزون عن معرفه الإمام المعصوم و الوصول إليه و استفاده الدين و العلم منه، فلا مناص من كون المراد هو أهل الحلّ و العقد. (1)

يلاحظ عليه: أنه إذا دلّت الآيه على عصمه أولى الأمر فيجب علينا التعرّف عليهم، و ادّعاء العجز هروب من الحقيقه، فهل العجز يختصّ بزمانه

ص: ٣٥٨

أو كان يشمل زمان نزول الآيه؟ و الثاني باطل قطعاً، فإنه لا يعقل أن يأمر الوحي الإلهي بإطاعه المعصوم ثم لا يقوم بتعريفه حين النزول، و بالتعرّف عليه في عصر النزول، يعرف المعصوم في أزمته متأخره عنه حلقه بعد أخرى.

هذا مع أنّ تفسير «أولى الأمر» بأهل الحلّ و العقد تفسير بما هو أشدّ غموضاً، فهل المراد منهم، العساكر و الضباط، أو العلماء و المحدثون، أو الحكّام و السياسيون، أو الكلّ؟ و هل اتّفق اجتماعهم على شيء و لم يخالفهم لفيف من المسلمين؟!

و هناك نصوص من الكتاب و السنّه تدلّ على عصمه أهل بيت النبيّ و عترته، كآيه التطهير و حديث الثقلين و غير ذلك، تركنا البحث عنها لرعايه الاختصار (1). و قد تقدّم في الفصل الأوّل ما يفيد في المقام فراجع.

ص: ٣٥٩

---

١-١). راجع: الإلهيات: ٢ / ٦٢٧ - ٦٣١ و ٦٠٧ - ٦١١.





قد تبين بما قدّمناه من الأبحاث على ضوء الكتاب و السنّه و من خلال مطالعه تاريخ الإسلام و المحاسبه فى الأمور الاجتماعيه و السياسيه، و فى ظلّ هدايه العقل الصريح، أنّ خليفه النبيّ صلى الله عليه و آله و إمام المسلمين يجب أن يكون منصوباً من جانب الرّسول بإذن من الله سبحانه، و عندئذ يلزمنا الرجوع إلى الكتاب و السنّه لنقف على ذلك القائد المنصوب فنقول: إنّ من أحاط بسيره النبيّ صلى الله عليه و آله يجد على بن أبى طالب وزير رسول الله فى أمره و وليّ عهده و صاحب الأمر من بعده، و من وقف على أقوال النبيّ 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 الولاية من الكتاب و نتبعها بحديثى المنزله و الغدير:

قال سبحانه: ﴿إِنَّمَا وَدَّعَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ هُمْ رَاكِعُونَ﴾ (١)

وقبل الاستدلال بالآيه نذكر شأن نزولها، روى المفسرون عن أنس بن مالك وغيره أنّ سائلاً أتى المسجد و هو يقول: من يقرض الملى الوفى، و على راع يشير بيده للسائل: اخلع الخاتم من يدى، فما خرج أحد من المسجد حتى نزل جبرئيل ب: ﴿إِنَّمَا وَدَّعَى اللَّهُ﴾ (٢)

و إليك توضيح الاستدلال:

إنّ الاستفادة من الآيه أنّ هناك أولياء ثلاثه و هم: الله تعالى، و رسوله، و المؤمنون الموصوفون بالأوصاف الثلاثه، و أنّ غير هؤلاء من المؤمنين هم مولى عليهم و لا يتحقّق ذلك إلّا بتفسير الولى بالزعيم و المتصرّف فى شؤون المولى عليه، إذ هذه الولايه تحتاج إلى دليل خاص، و لا يكفى الإيمان فى

ص: ٣٦٢

١-١). المائده: ٥٥.

٢-٢). رواه الطبرى فى تفسيره: ١٨٦ / ٦؛ و الجصّاص فى أحكام القرآن: ٢ / ٤٤٦؛ و السيوطى فى الدر المنثور: ٢ / ٢٩٣؛ و غيرهم. و أنشأ حسّان بن ثابت فى ذلك أبياته المعروفه، و هى، أبا حسن تفديك نفسى و مهجتى و كلّ بطى فى الهدى و مسارع أ يذهب مدحى و المحبين ضائعاً و ما المدح فى ذات الإله بضائع فأنت الذى أعطيت إذ أنت راع فدتك نفوس القوم يا خير راع بخاتمك الميمون يا خير سيد و يا خير شار ثمّ يا خير بائع فأنزل فيك الله خير ولايه و بينها فى محكمات الشرائع

ثبوتها، بخلاف ولايته المحبّه و النصره، إذ هما من فروع الإيمان، فكلّ مؤمن محبّ لأخيه المؤمن و ناصر له. هذا مضافاً إلى الاختصاص المستفاد من كلمه «إِنَّمَا» 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 جىء بلفظ الجماعه؟

قلت: جىء بذلك ليرغب الناس فى مثل فعله فينالوا مثل ثوابه، و ليثبت 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 يؤخروه إلى الفراغ منها. (١)

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 اللغه يعبرون بلفظ الجمع عن الواحد على سبيل التعظيم، و ذلك أشهر فى كلامهم من أن يحتاج إلى الاستدلال عليه. (٢)

ربّما يقال: «إنّ المراد من الوليّ فى الآيه ليس هو المتصرّف، بل المراد الناصر و المحبّ بشهادته ما قبلها و ما بعدها، حيث نهى الله المؤمنين أن

ص: ٣٦٣

١-١ . الكشاف: ١ / ٦٤٩.

٢-٢ . مجمع البيان: ٣-٤ / ٢١١.

يَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ، وَ لَيْسَ الْمَرَادُ مِنْهُ إِلَّا النُّصْرَةَ وَ الْمَحَبَّةَ، فَلَوْ فَسَّرَتْ فِي الْآيَةِ بِالْمَتَصَرِّفِ يَلْزِمُ التَّفْكِيكَ». (١)

و الجواب عنه: أَنَّ السِّيَاقَ إِنَّمَا يَكُونُ حِجَّةً لَوْ لَمْ يَقُمْ دَلِيلٌ عَلَى خِلَافِهِ، وَ ذَلِكَ لِعَدَمِ الْوَثُوقِ حِينَئِذٍ بِنَزُولِ الْآيَةِ فِي ذَلِكَ السِّيَاقِ، إِذْ لَمْ يَكُنْ تَرْتِيبُ الْكِتَابِ الْعَزِيزِ فِي الْجَمْعِ مُوَافِقًا لِتَرْتِيبِهِ فِي النُّزُولِ بِاجْتِمَاعِ الْأُمَّةِ، وَ فِي التَّنْزِيلِ كَثِيرٌ مِنَ الْآيَاتِ الْوَارِدَةِ عَلَى خِلَافِ مَا يُعْطِيهِ السِّيَاقُ كَأَيِّهِ التَّطْهِيرِ الْمُتَنَظِّمِ فِي سِيَاقِ النِّسَاءِ مَعَ ثُبُوتِ النَّصِّ عَلَى اخْتِصَاصِهَا بِالْخَمْسَةِ أَهْلِ الْكِسَاءِ. (٢)

### حديث «المنزله»

روى أهل البيّير و التاريخ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ خَلَّفَ عَلَى بَنِ أَبِي طَالِبٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَى أَهْلِهِ فِي الْمَدِينَةِ عِنْدَ تَوَجُّهِهِ إِلَى تَبُوكَ، فَأَرْجَفَ بِهِ الْمُنَافِقُونَ، وَ قَالُوا مَا خَلَّفَهُ إِلَّا اسْتِثْقَالًا لَهُ وَ تَخَوُّفًا مِنْهُ، فَضَاقَ صَدْرُهُ بِذَلِكَ، فَأَخَذَ سِلَاحَهُ وَ أَتَى النَّبِيَّ وَ أَبْلَغَهُ مَقَالَتَهُمْ، فَقَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ: «كَذِبُوا، وَ لَكِنِّي خَلَفْتُكَ لِمَا تَرَكْتَ وَرَائِي، فَارْجِعْ وَ اخْلُفْ فِي أَهْلِي وَ أَهْلِكَ، أَفَلَا تَرْضَى يَا عَلِيُّ أَنْ تَكُونَ مَنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى، إِلَّا أَنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي؟». (٣)

ص: ٣٦٤

١-١). الإشكال للرازي في مفاتيح الغيب: ١٢ / ٢٨.

٢-٢). المراجعات: ١٦٧، الرقم ٤٤.

٣-٣). السيره النبويه لابن هشام: ٢ / ٥١٩ - ٥٢٠. و قد نقله من أصحاب الصحاح، البخاري في غزوه تبوك: ٣ / ٦؛ و مسلم في فضائل علي: ٧ / ١٢٠. و ابن ماجه في فضائل أصحاب النبي: ١ / ٥٥؛ و الإمام أحمد في غير مورد من مسنده، لاحظ: ١ / ١٧٣، ١٧٥، ١٧٧، ١٧٩، ١٨٢، ١٨٥، ٢٣٠. و رواه كلّ من تعرّض لغزوه تبوك من المحدثين و أهل السير و الأخبار، و نقله كلّ من ترجم علياً من أهل المعاجم في الرجال من المتقدمين و المتأخرين على اختلاف مشاربهم و مذاهبهم. و هو من الأحاديث المسلّمه في كلّ خلف من هذه الأمم. قال ابن عبد البر: «هو من أثبت الآثار و أصحّها». و بالجمله فحديث المنزله ممّا لا ريب في ثبوته بإجماع المسلمين على اختلافهم في المذاهب و المشارب. انظر: المراجعات، المراجعة ٢٨.

إضافه كلمه «منزله» -و هي اسم جنس -إلى هارون يقتضى العموم، فالروايه تدلّ على أنّ كلّ مقام و منصب كان ثابتاً لهارون فهو ثابت لعلّي، إلّا ما استثني و هو النبوه، بل الاستثناء أيضاً قرينه على العموم و لولاه لما كان وجه للاستثناء، و كون المورد هو الاستخلاف على الأهل لا- يدلّ على الاختصاص، فإنّ المورد لا يكون مخصّصاً، كما لو رأيت الجنب يمسن آيه الكرسي مثلاً فقلت له لا يمسنّ آيات القرآن محدث، يكون دليلاً على حرمة مس القرآن على الجنب مطلقاً.

و أمّا منزله هارون من موسى فيكفي في بيانها قوله سبحانه حكايه عن موسى: «وَ اجْعَلْ لِي وَزِيْرًا مِنْ أَهْلِي \* هَارُونَ أَخِي \* أُشْدُّ بِهِ أَرْزِي \* وَ أَشْرِكُهُ فِي أَمْرِي» (١).

و قد أوتى موسى جميع ذلك كما يقول سبحانه: «قَالَ قَدْ أُوتِيتَ سُؤْلَكَ يَا مُوسَى» (٢).

و قد استخلف موسى أخيه هارون عند ذهابه إلى ميقات ربّه مع جماعه من قومه، قال سبحانه:

ص: ٣٦٥

---

١-١ . طه: ٢٩-٣٢.

٢-٢ . طه: ٣٦.

«وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ» (١).

و هذا الاستخلاف و إن كان فى قضيه خاصه و وقت خاص، لكن اللفظ مطلق و المورد لا يكون مخصّصاً. و من هنا لو فرض غيبه أخرى لموسى من قومه مع عدم تنصيبه على استخلاف هارون كان خليفه له بلا إشكال. و هارون و إن كان شريكاً لموسى فى النبوه إلا أنّ الرئاسة كانت مخصوصه لموسى، فموسى كان ولياً على هارون و على غيره.

### حديث «الغدير»

حديث الغدير، ممّا تواترت به السنّه النبويه و تواصلت حلقات أسانيده منذ عهد الصحابه و التابعين إلى يومنا الحاضر، رواه من الصحابه (١١٠) صحابياً و من التابعين (٨٤) تابعياً، و قد رواه العلماء و المحدّثون فى القرون المتلاحقه، و قد أغنانا المؤلّفون فى الغدير عن إراءه مصادرّه و مراجعه، و كفاك فى ذلك كتب لّمه كبيره من أعلام الطائفه، منهم: العلامة السيد هاشم البحرانى (المتوفى ١١٠٧ هـ) مؤلّف «غايه المرام»، و السيد مير حامد حسين الهندى (المتوفى ١٣٠٦ هـ) مؤلّف «العبارات»، و العلامة الأمينى (المتوفى ١٣٩٠ هـ) مؤلّف «الغدير»، و السيد شرف الدين العاملى (المتوفى ١٣٨١ هـ) مؤلّف «المراجعات».

و مجمل الحديث هو أنّ رسول الله صلى الله عليه و آله أذّن فى الناس بالخروج إلى

ص: ٣٦٦

الحجّ في السنّه العاشره من الهجره، و أقلّ ما قيل إنّه خرج معه تسعون ألفاً، فلمّا قضى مناسكه و انصرف راجعاً إلى المدينه و وصل إلى غدیر «خَمّ»، و ذلك يوم الخميس، الثامن عشر من ذى الحجّه، نزل جبرئيل الأمين عن الله تعالى بقوله:

﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾.

فأمر رسول الله صلى الله عليه و آله أن يردّ من تقدّم، و يحبس من تأخّر حتّى إذا أخذ القوم منازلهم نودى بالصلاه، صلاه الظهر، فصلّى بالناس، ثمّ قام خطيباً وسط القوم على أقتاب الإبل، و بعد الحمد و الثناء على الله سبحانه و أخذ الإقرار من الحاضرين بالتوحيد و النبوه و المعاد، و الإيضاء بالثقلين، و بيان أنّ الرسول صلى الله عليه و آله أولى بالمؤمنين من أنفسهم، أخذ بيد «علّي» فرفعها حتى رؤى بياض إبطيهما و عرفه القوم أجمعون، ثمّ قال:

«من كنت مولاه، فعلىّ مولاه -يقولها ثلاث مرّات -».

ثمّ دعا لمن والاه، و على من عاداه، و قال: «ألا فليبلغ الشاهد الغائب».

ثمّ لم يتفرّقوا حتى نزل أمين وحى الله بقوله: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ أَتَمَّمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي» الآية.

فقال رسول الله صلى الله عليه و آله: «الله أكبر على إكمال الدين و إتمام النعمه، و رضى الربّ برسالتى و الولايه لعلىّ من بعدى».

ثمّ أخذ الناس يهنّئون عليّاً، و ممّن هنأه فى مقدم الصحابه الشيخان أبو بكر و عمر كلّ يقول:



«بِخُّ لَكَ يَا ابْنَ أَبِي طَالِبٍ، أَصْبَحْتَ مَوْلَايَ وَ مَوْلَى كُلِّ مُؤْمِنٍ وَ مُؤْمِنَةٍ».

## دلالة الحديث

إنَّ كلمة «المولى» استعملت في معانى أو مصاديق مختلفه و هى: المالك، و العبد، و المعتق (بالكسر) و المعتق (بالفتح) و الصاحب، و الجار، و الحليف، و الابن، و العمّ، و ابن العمّ، و النزيل، و الشريك، و ابن الأخت، و الربّ، و الناصر، و المنعم، و المنعم عليه، و المحبّ، و التابع، و الصهر، و الأولى بالشىء و الذى وقع مورد الاختلاف بين الشيعة و أهل السنّة من هذه المعانى، هى المحبّ و الأولى بالشىء . فأهل السنّة يقولون، المقصود من المولى فى حديث الغدير هو المحبّ و المودّه، و الشيعة تقول: المقصود منها هو الأولى بالتصرف فى أمور المؤمنين و هو معنى الإمامه. و هم يستشهدون على ذلك بقرائن حالیه و مقالیه. تجعل الحديث كالنصّ فى أنّ المراد من المولى هو الأولى بالتصرّف فى شئون المؤمنين على غرار ما كان للنبيّ صلى الله عليه و آله من الولاية.

و أما القرينه الحالیه، 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 ذلك الموقف الحرج و فى أثناء المسير، و رمضاء الهجير، و الناس قد أنهكتهم و عثاء السفر و حرّ المجير، حتّى أنّ أحدهم ليضع طرفا من رداءه تحت قدميه و طرفا فوق رأسه. فيرقى هنالك منبر الأهداج،

و يعلنهم النبي صلى الله عليه وآله بما هو من الواضحات و هذا بخلاف الولاية بمعنى الأولى بالتصرف في شؤون المسلمين لأنَّ الأصل عدم ولاية أحد على غيره بهذا المعنى. هذا مضافاً إلى أنَّ الدواعي و الرغبات فيها كثيرة فتعين المتولَّى لأمر المسلمين بعد النبي صلى الله عليه وآله في مثل ذلك المحتشد العظيم كان مقتضى الحكمه و المصلحه.

و أما القرائن المقاليه فمتعدده نشير إلى بعضها:

القرينه الأولى: صدر الحديث و هو قوله صلى الله عليه وآله: «أ لست أولى بكم من أنفسكم». أو ما يؤدَّى مؤداه من ألفاظ متقاربه، ثمَّ فرَّع على ذلك قوله: «فمن كنت مولاه فعلىَّ مولاه» و قد روى هذا الصدر من حفاظ أهل السنه ما يربو على أربعة و ستين عالماً. (١)

القرينه الثانيه: نعى النبي نفسه إلى الناس حيث إنَّه يعرب عن أنه سوف يرحل من بين أظهرهم فيحصل بعده فراغ هائل، و أنه يسدُّ بتنصيب على عليه السلام في مقام الولاية. و غير ذلك من القرائن التي استقصاها شيخنا المتتبع في غديره (٢). الى غير ذلك من القرائن المحفوفه بها لحديث الغدير. (٣)

ص: ٣٦٩

١-١. لاحظ قولهم في كتاب الغدير، ج ١، موزعين حسب قرونهم.

٢-٢. المصدر السابق: ٣٧٠-٣٨٣.

٣-٣. انظر: الإلهيات على هدى الكتاب و السنه و العقل: ٢ / ٥٩٨-٥٩٩ و الغدير للعلامه الأميني: ١ / ٦٥١-٦٦٦. 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 أنه لو كان الأمر كذلك فلما ذا لم تأخذه الصحابه مقياساً بعد النبيّ؟ و ليس من الصحيح إجماع الصحابه و جمهور الأُمّة على ردّ ما بلغه النبيّ في ذلك المحتشد العظيم.

و الجواب عنه أنّ من رجع إلى تاريخ الصحابه يرى لهذه الأمور نظائر كثيره في حياتهم السياسيه، و ليكن ترك العمل بحديث الغدير و غيره من نصوص الإمامه من هذا القبيل، منها «رزيه يوم الخميس» رواها الشيخان و غيرها (١) و منها «سريه أسامه» (٢) و منها «صلح الحديبيه» و اعتراض لفيف من الصحابه (٣) و لسنا بصدد استقصاء مخالقات القوم لنصوص النبيّ و تعليماته، فإنّ المخالفه لا تقتصر على ما ذكر بل تربو على نيف و سبعين مورداً، استقصاها بعض الأعلام. (٤)

و على ضوء ذلك لا يكون ترك العمل بحديث الغدير، من أكثرية الصحابه دليلاً على عدم تواتره، أو عدم تماميه دلالتة.

ص: ٣٧٠

---

١-١). أخرجه البخارى فى غير مورد لاحظ: ج ١، باب كتابه العلم، الحديث ٣، و ج ٤ / ٧٠ و ج ٦ / ١٠ من النسخه المطبوعه سنه ١٣١٤ هـ؛ و الإمام أحمد فى مسنده: ١ / ٣٥٥.

٢-٢). طبقات ابن سعد: ٢ / ١٨٩ - ١٩٢؛ الملل و النحل للشهرستانى: ١ / ٢٣.

٣-٣). صحيح البخارى: ٢ / ٨١، كتاب الشروط؛ صحيح مسلم: ٥ / ١٧٥، باب صلح الحديبيه؛ و الطبقات الكبرى لابن سعد: ٢ / ١١٤.

٤-٤). لاحظ: كتاب النصّ و الاجتهاد للسيد الإمام شرف الدين.

إنّ النبي الأكرم صلى الله عليه و آله لم يكتف بتنصيب عليّ عليه السلام منصب الإمامه و الخلافه، كما لم يكتف بإرجاع الأئمه الإسلاميه إلى أهل بيته و عترته الطاهره، و لم يقتصر على تشبيهم بسفينه نوح، بل قام ببيان عدد الأئمه العدين يتولون الخلافه بعده، واحداً بعد واحد، حتّى لا يبقى لمرتاب ريب، فقد روى في الصّيحاح و المسانيد بطرق مختلفه عن جابر بن سمره أنّ الخلفاء بعد النبي اثنا عشر خليفه كلّهم من قریش، و إليك ما ورد في توصيفهم من الخصوصيات:

١. لا يزال الدّين عزيزاً منيعاً إلى اثني عشر خليفه؛

٢. لا يزال الإسلام عزيزاً إلى اثني عشر خليفه؛

٣. لا يزال الدّين قائماً حتى تقوم السّاعه، أو يكون عليكم اثنا عشر خليفه؛

٤. لا يزال الدّين ظاهراً على من ناوأه حتّى يمضى من أمتى اثنا عشر خليفه؛

٥. لا يزال هذا الأمر صالحاً حتّى يكون اثنا عشر أميراً؛

٦. لا يزال الناس بخير إلى اثني عشر خليفه. (١)

وقد اختلفت كلمه شرّاح الحديث فى تعيين هؤلاء الأئمّه، ولا تجد بينها كلمه تشفى العليل، و تروى الغليل، إلّا ما نقله الشيخ سليمان البلخى القندوزى الحنفى فى يناييعه عن بعض المحقّقين، قال:

إنّ الأحاديث الدالّه على كون الخلفاء بعده اثني عشر، قد اشتهرت من طرق كثيره، ولا يمكن أن يحمل هذا الحديث على الخلفاء بعده من الصحابه، لقلّتهم عن اثني عشر، ولا- يمكن أن يحمل على الملوك الأمويين لزيادتهم على الاثني عشر و لظلمهم الفاحش إلّا عمر بن عبد العزيز... ولا- يمكن أن يحمل على الملوك العباسيين لزيادتهم على العدد المذكور و لقلّه رعايتهم قوله سبحانه: «قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى».

و حديث الكساء، فلا بدّ من أن يحمل على الأئمّه الاثني عشر من أهل بيته و عترته، لأنّهم كانوا أعلم أهل زمانهم، و أجلّهم، و أورعهم، و أتقاهم،

ص: ٣٧٢

---

١-١). راجع: صحيح البخارى: ٩ / ٨١، باب الاستخلاف؛ صحيح مسلم: ٦ / ٣، كتاب الإمارة، باب الناس تبع لقريش؛ مسند أحمد: ٥ / ٨٦-١٠٨؛ مستدرک الحاكم: ٣ / ٦١٨.

و أعلامهم نسباً، و أفضلهم حسباً، و أكرمهم عند الله، و كانت علومهم عن آبائهم متصلة بجدهم صلى الله عليه و آله و بالوراثه اللدنيه، كذا عرفهم أهل العلم و التحقيق، و أهل الكشف و التوفيق.

و يؤيد هذا المعنى و يرجحه حديث الثقلين و الأحاديث المتكثرة المذكوره فى هذا الكتاب و غيرها». (١)

أقول: الإنسان الحرّ الفارغ عن كل رأى مسبق، لو أمعن النظر فى هذه الأحاديث و أمعن فى تاريخ الأئمة الاثنى عشر من ولد الرسول، يقف على أنّ هذه الأحاديث لا تروم غيرهم، فإنّ بعضها يدلّ على أنّ الإسلام لا ينقرض و لا ينقضى حتى 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 الأئمة الإسلاميه إلّا فى الأئمة الاثنى عشر المعروفين عند الفريقين (٢) خصوصاً ما يدلّ على أنّ وجود الأئمة مستمرّ إلى آخر الدهر و من المعلوم أنّ آخر الأئمة هو المهدي المنتظر الذى يعدّ ظهوره من أشرط الساعه.

ص: ٣٧٣

١-١ . يتابع المودّه: ٤٤٦، ط استنبول، عام ١٣٠٢.

٢-٢ . وهم: على بن أبى طالب، و ابنه الحسن و الحسين سيّدا شباب أهل الجّنه، و على بن الحسين السّجاد، و محمّد بن على الباقر، و جعفر بن محمّد الصادق، و موسى بن جعفر الكاظم، و على بن موسى الرضا، و محمّد بن على التّقى، و على بن محمّد النّقى، و الحسن بن على العسكري، و حجّه العصر المهدي المنتظر -صلوات الله و سلامه عليهم أجمعين -.

و من نصوص إمامه العترة الطاهره حديث الثقلين المتواتر عند الفريقين. فالنبي صلى الله عليه و آله قرنها بمحكم الكتاب و جعلهم قدوه لأولى الألباب فقال:

«إني تارك فيكم ما إن تمسكتم لن تضلّوا، كتاب الله و عترتي أهل بيتي، و أنّهما لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض».

فيجب على الأئمة التمسك بالعترة الطاهره كما يجب عليهم التمسك بالكتاب المجيد و كما لا يجوز الرجوع الى كتاب يخالف في حكمه كتاب الله سبحانه لا يجوز الرجوع الى إمام يخالف في حكمه أئمة العترة الطاهره. و من تدبّر الحديث وجدّه يرمى الى حصر الخلافه في أئمة العترة الطاهره.

ثمّ إنّّه قد تضافرت النصوص في تنصيب الإمام السّابق على الإمام اللاحق، فمن أراد الوقوف على هذه النصوص، فليرجع إلى الكتب المؤلّفه في هذا الموضوع. (1)

ص: ٣٧٤

---

١-١). لاحظ: الكافي، ج ١، كتاب الحجّه؛ كفايه الأثر، لعلي بن محمد بن الحسن الخزاز القمي من علماء القرن الرابع؛ إثبات الهداه للشيخ الحرّ العاملي، و هو أجمع كتاب في هذا الموضوع.

إنّ إفاضه القول في تعريف أئمّه أهل البيت عليهم السلام ببيان علومهم و فضائلهم و نتائج جهودهم في مجال العلوم الدينيه، و تربيّه الشخصيات المبرزه في مجال العلم و العمل، و ما لا يقوه من اضطهاد خلفاء عصرهم يحتاج إلى موسوعه كبيره، و لأجل ذلك طوينا الكلام عن ذلك، إلّا أن الاعتقاد بالإمام المنتظر لما كان أصلاً رصيناً من أبحاث الإمامه للشيعه، و كان الاعتقاد به - في الجملة - مشتركاً بين طوائف المسلمين، رجحنا إلقاء الضوء على هذا الأصل على وجه الإجمال فنقول:

كلّ من كان له إمام بالحديث، يقف على تواتر البشاره عن النبيّ و آله و أصحابه، بظهور المهدي في آخر الزمان لإزاله الجهل و الظلم و نشر العلم و إقامة العدل، و إظهار الدين كلّه و لو كره المشركون، و قد تضافر مضمون قول الرسول الأعظم صلى الله عليه و آله :

«لو لم يبق من الدنيا إلّا يوم واحد لطوّل الله ذلك اليوم، حتى يخرج رجل من ولدى، فيملؤها عدلاً و قسطاً كما ملئت جوراً و ظلماً». (١)

و لو وجد هنا خلاف بين طوائف المسلمين فهو الاختلاف في ولادته، فإنّ الأكثرية من أهل السنّه يقولون بأنّه سيولد في آخر الزمان، لكن معتقد الشيعه بفضل الروايات الكثيره هو أنّه ولد في «سَيْرَ من رأى» عام ٢٥٥ بعد الهجره النبويه، و غاب بأمر الله سبحانه سنه وفاه والده عام ٢٦٠ هـ، و سوف يظهره الله سبحانه ليتحقّق عدله.

و نحن نكتفي في المقام بذكر فهرس الروايات التي رواها السنّه و الشيعه:

١. البشاره بظهوره ٦٥٧ روايه

٢. إنّه من أهل بيت النبيّ الأكرم صلى الله عليه و آله ٣٨٩ روايه

٣. إنّه من أولاد الإمام على عليه السلام ٢١٤ روايه

٤. إنّه من أولاد فاطمه الزهراء عليها السلام ١٩٢ روايه

ص: ٣٧٥



٥. إنّه التاسع من أولاد الحسين عليه السلام ١٤٨ روايه

٦. إنّه من أولاد الإمام زين العابدين عليه السلام ١٨٥ روايه

٧. إنّه من أولاد الحسن العسكري عليه السلام ١٤٦ روايه

٨. إنّه يملأ الأرض قسطاً و عدلاً ١٣٢ روايه

ص: ٣٧٦

٩. إن له غيبه طويله ٩١ روايه

١٠. إنه يعمر عمراً طويلاً ٣١٨ روايه

١١. الإمام الثاني عشر من أئمه أهل البيت عليهم السلام ١٣٦ روايه

١٢. الإسلام يعمّ العالم كله بعد ظهوره ٢٧ روايه

١٣. الروايات الواردة حول ولادته (١) ٢١٤ روايه.

و لم ير التضعيف لأخبار الإمام المهدي إلّا من ابن خلدون في مقدّمته، و قد فُند مقاله الأستاذ أحمد محمّد صديق برسالة أسماها «إبراز الوهم المكنون من كلام ابن خلدون» (٢).

قال بعض المحقّقين من أهل السنّه -ردّاً لمزعمه ابن خلدون :-

إنّ المشكله ليست مشكله حديث أو حديثين، أو روايه أو روايتين، إنّها مجموعه من الأحاديث و الآثار تبلغ الثمانين تقريباً، اجتمع على تناقلها مئات الرواه و أكثر، من صاحب كتاب

ص: ٣٧٧

١-١). و قد أُلّف غير واحد من أعلام السنّه كتباً حول الإمام المهدي عليه السلام ، منهم، الحافظ أبو نعيم الأصفهاني له كتاب «صفه المهدي» و الكنجي الشافعي له «البيان في أخبار صاحب الزمان» و ملا علي المتقي له «البرهان في علامات مهدي آخر الزمان» و عباد بن يعقوب الرواجني له «أخبار المهدي» و السيوطي له «العرف الوردى في أخبار المهدي» و ابن حجر له «القول المختصر في علامات المهدي المنتظر» و الشيخ جمال الدين الدمشقي له «عقد الورد في أخبار الإمام المنتظر» و غيرهم قديماً و حديثاً.

٢-٢). و أخيراً نشر شخص يدعى أحمد المصري رساله أسماها (المهدي و المهديوه) قام -بزعمه -برّد أحاديث المهدي، و أنكر تلك الأحاديث الهائله البالغه فوق حدّ التواتر، جهلاً منه بالسنّه و الحديث.

صحيح. فلما ذا نردّ كلّ هذه الكميّه؟ أكلّها فاسده؟! لو صحّ هذا الحكم لانهار الدين -و العياذ بالله- نتيجة تطرق الشكّ و الظنّ الفاسد إلى ما عداها من سنّه رسول الله صلى الله عليه و آله .

ثمّ إنّى لا أجد خلافاً حول ظهور المهدي، أو حول حاجه العالم إليه، و إنّما الخلاف حول من هو؟ حسنى، أو حسينى؟ سيكون فى آخر الزمان، أو موجود الآن؟ و لا عبره بالمدّعين الكاذبين فليس لهم اعتبار.

و إذا نظرنا إلى ظهور المهدي، نظره مجردة، فإننا لا نجد حرجاً من قبولها و تصديقها، أو على الأقلّ عدم رفضها.

و قد يتأيد ذلك بالأدله الكثيره و الأحاديث المتعدّده، و رواتها مسلمون مؤتمنون، و الكتب التي نقلتها إلينا كتب قيمه، و الترمذى من رجال التخرىج و الحكم، بالإضافة إلى أنّ أحاديث المهدي لها ما يصحّ أن يكون سنداً لها فى البخارى و مسلم، كحديث جابر فى مسلم الذى فيه:

«يقول أميرهم (أى لعيسى) تعال صلّ بنا». (1) و حديث أبى هريره فى البخارى و فيه: «و كيف بكم إذا نزل فيكم المسيح بن مريم و إمامكم منكم». (2) فلا مانع من أن يكون هذا الأمير و هذا الإمام هو المهدي.

ص: ٣٧٨

---

١-١) . صحيح مسلم: ١ / ٩٥، باب نزول عيسى.

٢-٢) . صحيح البخارى: ٤ / ١٦٨، باب نزول عيسى بن مريم.

يضاف إلى هذا أنّ كثيراً من السلف رضى الله عنهم، لم يعارضوا هذا القول، بل جاءت شروحاتهم و تقريراتهم موافقه لإثبات هذه العقيدة عند المسلمين. (١)

### أسئلة حول المهدي المنتظر

(عجل الله تعالى فرجه الشريف)

إنّ القول بأنّ الإمام المهدي لم يزل حياً منذ ولادته إلى الآن، و أنّه غائب سوف يظهر بأمر الله سبحانه أثار أسئلة حول حياته و إمامته أهمّها ما يلي:

١. كيف يكون إماماً و هو غائب؟

٢. لما ذا غاب؟

٣. كيف يمكن أن يعيش إنسان هذه المدّة الطويلة؟

٤. متى يظهر؟ (علائم ظهوره).

و قد قام العلماء المحققون من علماء الإماميه بالإجابة عليها في مؤلّفات مستقلّه لا مجال لنقل معشار ممّا جاء فيها، و نحن نكتفي في المقام بالبحث عنها على وجه الإجمال، و نحيل من أراد التبسّط إلى المصادر المؤلّفه في هذا المجال، فنقول:

أ) كيف يكون إماماً و هو غائب؟

إنّ الغايه من تنصيب الإمام هي القيام بوظائف الإمامه و القياده و هو

ص: ٣٧٩

١- ١). الدكتور عبد الباقي، بين يدي الساعه: ١٢٣- ١٢٥.

يتوقّف على كونه ظاهراً بين أبناء الأُمّة، مشاهداً لهم، فكيف يكون إماماً قائداً و هو غائب عنهم؟

و الجواب عنه بوجه:

الأوّل: إنّ عدم علمنا بفائده وجوده في زمان غيبته لا يدلّ على انتفائها، و من أعظم الجهل في تحليل المسائل العلميّه أو الدينيه هو جعل عدم العلم مقام العلم بالعدم، و لا شكّ أنّ عقول البشر لا تصل إلى كثير من الأمور المهمّه في عالم التكوين و التشريع، بل لا يفهم مصلحه كثير من سنن الله تعالى و لكن مقتضى تنزّه فعله سبحانه عن اللغو و العبث هو التسليم أمام التشريع إذا وصل إلينا بصوره صحيحه، و قد عرفت تواتر الروايات على غيبته.

الثاني: إنّ الغيبه لا تلازم عدم التصرّف في الأمر مطلقاً، و هذا مصاحب موسى كان ولياً من أوليائه تعالى لجأ إليه أكبر أنبياء الله في عصره كما يحكيه القرآن الكريم و يقول: «فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتِيَهُمْ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا \* قَالَ لَهُ مُوسَىٰ هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰ أَنْ تُعَلِّمَ مِنِّي مِمَّا عَلَّمْتَ رُشْدًا» (١).

فأى مانع حينئذٍ من أن يكون للإمام الغائب في كلّ يوم و ليله تصرّف من هذا النمط، و يؤيد ذلك ما دلّت عليه الروايات من أنّه يحضر الموسم في أشهر الحجّ، و يحجّ و يصاحب الناس و يحضر المجالس.

ص: ٣٨٠

الثالث: المسلّم هو عدم إمكان وصول عموم الناس إليه في غيبته، و أمّا عدم وصول الخواصّ إليه، فليس بمسلّم بل الذي دلّت عليه الروايات خلافه، فالصلحاء من الأئمة الذين يستدرّ بهم الغمام، لهم التشرف بلقائه والاستفادة من نور وجوده، و بالتالي تستفيد الأئمة منه بواسطتهم، و الحكايات من الأولياء في ذلك متضافره.

الرابع: قيام الإمام بالتصرّف في الأمور الظاهرية و شئون الحكومه لا ينحصر بالقيام به شخصاً و حضوراً، بل له توليه غيره على التصرف في الأمور كما فعل الإمام المهدي أرواحنا له الفداء في غيبته، ففي الغيبة الصغرى (٢٦٠-٣٢٩ هـ) كان له وكلاء أربعة، قاموا بحوائج الناس، و كانت الصلحه بينه و بين الناس مستمرّه بهم و في الغيبه الكبرى نصب الفقهاء و العلماء العدول العالمين بالأحكام للقضاء و إجراء السياسيات و إقامة الحدود و جعلهم حجّه على الناس، كما جاء في توقيعه الشريف: «و أمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواه أحاديثنا، فإنهم حجّتي عليكم و أنا حجّ الله عليهم».(١)

و إلى هذه الاجوبه أشار الإمام المهدي عليه السلام في آخر توقيع له إلى بعض نوابه بقوله:

«و أمّا وجه الانتفاع في غيبتي، فكالانتفاع بالشمس، إذا غيّبتها عن الأبصار، السحاب».

ص: ٣٨١

ب) لما ذا غاب المهدي عليه السلام؟

إنّ ظهور الإمام بين الناس، يترتب عليه من الفائده ما لا- يترتب عليه في زمان الغيبه، فلما ذا غاب عن الناس، حتّى حرموا من الاستفاده من وجوده، و ما هي المصلحه التي أخفته عن أعين الناس؟

الجواب: إنّ هذا السؤال يجاب عليه بالنقض و الحلّ:

أمّا النقض، فبما ذكرناه في الإجابة عن السؤال الأوّل، فإنّ قصور عقولنا عن إدراك أسباب غيبته، لا يجزّنا إلى إنكار المتضافرات من الروايات، فالاعتراف بقصور أفهامنا أولى من ردّ الروايات المتواتره، بل هو المتعيّن.

و أمّا الحلّ، فإنّ أسباب غيبته واضحه لمن أمعن فيما ورد حولها من الروايات، فإنّ الإمام المهدي عليه السلام هو آخر الأئمه الاثني عشر الذين وعد بهم الرسول، و أناط عزّه الإسلام بهم، و من المعلوم أنّ الحكومات الإسلاميه لم تقدرهم، بل كانت لهم بالمرصاد، تلقيهم في السّجون، و تريق دماءهم الطاهره، بالسّيف أو السّم، فلو كان ظاهراً، لأقدموا على قتله، إطفاءً لنوره، فلاجل ذلك اقتضت المصلحه أن يكون مستوراً عن أعين الناس، يراهم و يرونه و لكن لا يعرفونه إلى أن تقتضى مشيئه الله سبحانه ظهوره، بعد حصول استعداد خاص في العالم لقبوله، و الانضواء تحت لواء طاعته، حتى يحقّق الله تعالى به ما وعد به الأمم جمعاء من توريث الأرض للمستضعفين.

ص: ٣٨٢

وقد ورد في بعض الروايات إشاره إلى هذه النكته، روى زراره قال: سمعت أبا جعفر (الباقر عليه السلام) يقول: إنَّ للقائم غيبه قبل أن يقوم، قال: قلت و لم؟ قال: يخاف، قال زراره: يعنى القتل. و فى روايه أُخرى: يخاف على نفسه الذبح. (١)

ج) الإمام المهدي عليه السلام و طول عمره

إنَّ من الأسئلة المطروحه حول الإمام المهدي، طول عمره فى فتره غيبته، فإنّه ولد عام ٢٥٥ هـ، فيكون عمره إلى الأعصار الحاضره أكثر من ألف و مائه و خمسين عاماً، فهل يمكن فى منطق العلم أن يعيش إنسان هذا العمر الطويل؟

و الجواب: من وجهين، نقضاً و حللاً.

أما النقض، فقد دلّ الذكر الحكيم على أنّ شيخ الأنبياء عاش قرابه ألف سنه، قال تعالى: «فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا» (٢)

و قد تضمّنت التوراه أسماء جماعه كثيره من المعمرين، و ذكرت أحوالهم فى سفر التكوين. (٣)

و قد قام المسلمون بتأليف كتب حول المعمرين، ككتاب «المعمرين»

ص: ٣٨٣

---

١- ١) . لاحظ: كمال الدين: ٢٨١، الباب ٤٤، الحديث ٨ و ٩ و ١٠.

٢- ٢) . العنكبوت: ١٤.

٣- ٣) . التوراه، سفر التكوين، الإصحاح الخامس، الجملة ٥، و ذكر هناك أعمار آدم، و شيث و نوح و غيرهم.



لأبي حاتم السجستاني، كما ذكر الصدوق أسماء عدده منهم في كتاب «كمال الدين» (١) وعلامة الكراچكي في رسالته الخاصه، باسم «البرهان على صحه طول عمر الإمام صاحب الزمان عليه السلام» (٢) وعلامة المجلسي في «البحار» (٣) وغيرهم.

و أما الحل، فإن السؤال عن إمكان طول العمر، يعرب عن عدم التعرف على سعه قدره الله سبحانه: «وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ» (٤).

فإنه إذا كانت حياته و غيبته و سائر شؤنه، برعايه الله سبحانه، فأى مشكله في أن يمد الله سبحانه في عمره ما شاء، و يدفع عنه عوادي المرض و يرزقه عيش الهناء.

و بعبارة أخرى، إن الحياه الطويله، إمّا ممكنه في حد ذاتها أو ممتنع، و الثاني لم يقل به أحد، فتعين الأول، فلا مانع من أن يقوم سبحانه بمد عمر وليه لتحقيق غرض من أغراض التشريع.

أضف إلى ذلك ما ثبت في العلم الجديد من إمكان طول عمر الإنسان إذا كان مراعيًا لقواعد حفظ الصحه و إن موت الإنسان في فتره متدنيه، ليس لقصور الاقتضاء، بل لعوارض تمنع عن استمرار الحياه، و لو أمكن تحصين الإنسان منها بالأدويه و المعالجات الخاصه لطلال عمره ما شاء الله.

ص: ٣٨٤

- 
- ١- ١) . كمال الدين: ٥٥٥.
  - ٢- ٢) . البرهان على صحه طول عمر الإمام صاحب الزمان، ملحق ب «كنز الفوائد» له أيضاً الجزء الثاني لاحظ في ذكر المعمرين: ١١٤- ١١٥.
  - ٣- ٣) . بحار الأنوار: ٥١ / ٢٢٥- ٢٩٣.
  - ٤- ٤) . الأنعام: ٩١.

و هناك كلمات ضافيه من مهره علم الطب فى إمكان إطاله العمر، و تمديد حياه البشر، نشرت فى الكتب و المجلات العلميه المختلفه. (١)

و إذا قرأت ما تدونه أقلام الأطباء فى هذا المجال، يتضح لك معنى قوله سبحانه: «فَلَوْ لَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ \* لَلْبَثُ فِي بَطْنِهِ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ» (٢)

فإذا كان عيش الإنسان فى بطون الحيتان، فى أعماق المحيطات، ممكناً إلى يوم البعث، فكيف لا يعيش إنسان على اليابسه، فى أجواء طبيعیه، تحت رعايه الله و عنايته، إلى ما شاء!؟

(د) ما هى علائم ظهور المهدي (عجل الله تعالى فرجه الشريف)؟

إذا كان للإمام الغائب، ظهور بعد غيبه طويله، فلا بد من أن يكون لظهوره علائم و أشرط، تخبر عن ظهوره، فما هى هذه العلائم؟

الجواب: إن ما جاء فى كتب الأحاديث من الحوادث الواقعه قبل ظهور المهدي المنتظر عباره عن عدّه أمور، منها:

١. النداء فى السماء، ينادى مناد من السماء باسم المهدي فيسمع من بالشرق و المغرب، و المنادى هو جبرائيل روح الأمين. (٣)

٢. الخسوف و الكسوف فى غير مواقعهما، الكسوف فى النصف من

ص: ٣٨٥

١-١). لاحظ: مجله المقتطف، الجزء الثالث من السنه التاسعه و الخمسين.

٢-٢). الصافات: ١٤٣ و ١٤٤.

٣-٣). المهدي: ١٩٥.

شهر رمضان و الخسوف في آخره و القاعده العكس. (١)

٣. الشقاق و النفاق في المجتمع.

٤. ذبوع الجور و الظلم و الهرج و المرج في الأمة.

٥. ابتلاء الإنسان بالموت الأحمر و الأبيض، أما الموت الأحمر فالسيف، و أما الموت الأبيض فالطاعون. (٢)

٦. قتل النفس الزكية، من أولاد النبي الأكرم صلى الله عليه و آله .

٧. خروج الدجال.

٨. خروج السفيناني، و هو عثمان بن عنبسه من أولاد يزيد بن معاوية.

و غير ذلك ممّا جاء في الأحاديث الإسلاميه. (٣)

هذه هي علامات ظهوره، و لكن هناك أموراً تمهّد لظهوره، و تسهّل تحقيق أهدافه نشير إلى أبرزها:

١. الاستعداد العالمي: و المراد منه أن المجتمع الإنساني -بسبب شيوع الفساد- يصل إلى حدّ، يقنط معه من تحقّق الإصلاح بيد البشر، و عن طريق المنظّمات العالميه التي تحمل عناوين مختلفه، و أنّ ضغط الظلم و الجور على الإنسان يحمله على أن يدعن و يقرّ بأنّ الإصلاح لا يتحقّق إلّا

ص: ٣٨٦

١-١. نفس المصدر: ١٩٦، ٣٠٥.

٢-٢. نفس المصدر: ١٩٨.

٣-٣. لاحظ: في الوقوف على هذه العلائم، بحار الأنوار: ٥٢ / ١٨١ - ٣٠٨، الباب ٢٥؛ كتاب المهدي، للسيد صدر الدين الصدر؛ و منتخب الأثر لطف الله الصافي: ٤٢٤ - ٤٦٢.

بظهور إعجاز إلهي و حضور قوّه غيبية، تدمّر كلّ تلك التكتّلات البشريه الفاسده، التي قيّدت بأسلاكها أعناق البشر.

٢. تكامل الصناعات: إنّ الحكومه العالميه الموحّده لا تتحقّق إلّا بتكامل الصّيناعات البشريه، بحيث يسمع العالم كلّ صوتّه و نداءه، و تعاليمه و قوانينه في يوم واحد، و زمن واحد.

قال الإمام الصادق عليه السلام: «إنّ المؤمن في زمان القائم، و هو بالمشرق، يرى أخاه الّذي في المغرب، و كذا الّذي في المغرب يرى أخاه الّذي بالمشرق».(١)

٣. الجيش الثوري العالمى: إنّ حكومه الإمام المهدي عليه السلام و إن كانت قائمه على تكامل العقول، و لكنّ الحكومه لا تستغنى عن جيش فدائيّ ثائر و فعّال، يمهد الطريق للإمام عليه السلام ، و يواكبه بعد الظهور إلى تحقّق أهدافه و غاياته المتوخّاه.

\*\*\*

ص: ٣٨٧

---

١-١). منتخب الأثر: ٤٨٣.



الرجعه فى اللغه ترادف العوده، و تطلق اصطلاحاً على عوده الحياه إلى مجموعته من الأموات بعد النهضه العالميه للإمام المهدي عليه السلام و هى ممّا تعتقد به الشيعة الإماميه بمقتضى الأحاديث المتضافره - بل المتواتره - المرويه عن أئمه أهل البيت عليهم السلام فى ذلك. و فى ذلك يقول الشيخ المفيد:

«إنّ الله تعالى يحيى قومًا من أمه محمد صلى الله عليه وآله بعد موتهم قبل يوم القيامة، و هذا مذهب تختص به آل محمد صلى الله عليه وآله». (١)

و قال السيد المرتضى:

اعلم أنّ العدى يذهب الشيعة الإماميه إليه أنّ الله تعالى يعيد عن ظهور إمام الزمان المهدي عليه السلام قومًا ممن كان قد تقدّم موته من شيعته ليفوزوا بثواب نصرته و معونته و مشاهدته دولته، و يعيد أيضاً قومًا من أعدائه لينتقم منهم، فيلتذوا بما يشاهدون من ظهور الحقّ و علوّ كلمه أهله. (٢)

ص: ٣٨٩

١-١ . مصنّفات الشيخ المفيد: ٧ / ٣٢، المسائل السرويه.

٢-٢ . رسائل الشريف المرتضى: ١ / ١٢٥.

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. (١)

و يقع الكلام في الرجعه في مقامين:

١. إمكانها.

٢. الدليل على وقوعها.

و يكفي في إمكانها، إمكان بعث الحياه من جديد يوم القيامه، مضافاً إلى وقوع نظيرها في الأمم السالفه، كإحياء جماعه من بنى إسرائيل (البقره، ٥٥-٦٥) و إحياء قتيل منهم (البقره، ٧٢-٧٣) و بعث عزير بعد مائه عام من موته (البقره، ٢٥٩) و إحياء الموتى على يد عيسى عليه السلام (آل عمران، ٤٩).

و سيأتي (٢) أنّ تصوّر الرجعه من قبيل التناسخ المحال عقلاً، تصور باطل.

و من الآيات الدالّه على وقوع الرجعه قوله تعالى:

«وَيَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا مِمَّنْ يُكَذِّبُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ يُوزَعُونَ» (٣).

إنّ الآية تركّز على حشر فوج من كلّ جماعه لا حشر جميعهم، و من

ص: ٣٩٠

---

١-١. المسائل السريه: ٣٥.

٢-٢. ص ٣٧٤.

٣-٣. النمل: ٨٣.

المعلوم أنّ الحشر ليوم القيامة يتعلّق بالجميع لا بالبعض، يقول سبحانه: «وَيَوْمَ نُسَيِّرُ الْجِبَالَ وَتَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً وَحَشَرْنَاَهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا» (١) فأخبر سبحانه أنّ الحشر حشران: عامّ و خاصّ.

و أمّا كيفيه وقوع الرجعه و خصوصياتها فلم يتحدّث عنها القرآن، كما هو الحال في تحدّثه عن البرزخ و الحياه البرزخيه.

و يؤيّد وقوع الرجعه في هذه الأُمّه وقوعها في الأُمم السابقه كما عرفت، و قد روى الفريقان أنّ رسول الله صلى الله عليه و آله قال: «تقع في هذه الأُمّه السنن الواقعه في الأُمم السابقه». (٢)

و بما أنّ الرجعه من الحوادث المهمّه في الأُمم السابقه، فيجب أن يقع نظيرها في هذه الأُمّه. و قد سأل المأمون العباسي الإمام الرضا عليه السلام عن الرجعه فأجابه بقوله:

«إنّها حقّ، قد كانت في الأُمم السابقه، و نطق بها القرآن و قال رسول الله صلى الله عليه و آله : يكون في هذه الأُمّه كلّ ما كان في الأُمم السالفه حذو النعل بالنعل و القذه بالقذه». (٣)

هذا محضّيل الكلام في حقيقه الرجعه و دلائلها، و لا يدعى المعتقدون بها أنّ الاعتقاد بها في مرتبه الاعتقاد بالله و توحيدّه، و النبوه و المعاد، بل أنّها

ص: ٣٩١

١-١ . الكهف: ٤٧.

٢-٢ . صحيح البخارى: ٩ / ١٠٢ و ١١٢؛ كنز العمال: ١١ / ١٣٣؛ كمال الدين: ٥٧٦.

٣-٣ . بحار الأنوار: ٥٣ / ٥٩، الحديث ٤٥.



تعدّ من المسلّمات القطعيه، و لا ينكرها إلّا من لم يمعن النظر فى أدلّتها.

## أسئله و أجوبتها

١. إن الاعتقاد بالرجعه يعارض قوله تعالى: «وَ حَرَامٌ عَلَيَّ قَرْيَةً أَهْلَكُنَّهَا أَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ» (١) فإنّ الآيه تنفى رجوعهم بتاتاً.

و الجواب: أنّ الآيه مختصه بالظالمين من الأمم السابقيه الذين أهلكوا بعدابات إلهيه و لا تنافى الرجعه لطائفه من الأمم الإسلاميه.

٢. إن القول بالرجعه ينافى ظاهر قوله تعالى:

«حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحْيَاهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ \* لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ» (٢).

و الجواب: أنّ الآيه تحكى عن قانون كلى قابل للتخصيص بدليل منفصل، و الدليل على ذلك ما عرفت من إحياء الموتى فى الأمم السالفه، و مفاد الآيه أنّ الموت بطبعه ليس بعده رجوع، و هذا لا ينافى الرجوع فى مورد أو موارد لمصالح عُلّيا.

٣. لم لا يجوز أن يكون قوله تعالى: «و يَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا» الآيه.

ص: ٣٩٢

١- ١. الأنبياء: ٩٥.

٢- ٢. المؤمنون: ٩٩- ١٠٠.

ناظراً إلى يوم القيامة، و المراد من الفوج من كل أمه هو الملائم الظالمين و رؤسائهم؟

و الجواب: أنّ ظاهر الآيات أنّ هناك يومين: يوم حشر فوج من كل أمه، و يوم ينفخ فى الصور، و جعل الأول من متممات القيامة، يستلزم وحده اليومين و هو على خلاف الظاهر.

و بما ذكرناه يظهر سقوط كثير ممّا ذكره الألوسى فى تفسيره عند البحث عن الآية. (١)

ص: ٣٩٣

---

١-١. لاحظ: روح المعانى: ٢٠ / ٢٦.



## الباب الثامن: فى المعاد و فىه عشره فصول:

### اشاره

١. براهين إثبات المعاد؛
٢. براهين تجرد النفس الناطقه؛
٣. المعاد الجسمانى و الروحانى؛
٤. براهين بطلان التناسخ؛
٥. القبر و البرزخ؛
٦. الحساب و الشهود؛
٧. الميزان و الصراط؛
٨. الشفاعه فى القيامة؛
٩. الإحباط و التكفير؛
١٠. الإجابة عن أسئله حول المعاد؛

ص: ٣٩٥



الاعتقاد بالمعاد عنصر أساسي في كلّ شريعته لها صلة بالسّماء بحيث تصبح الشرائع بدونها مسالك بشرية مادّيه لا تمتُّ إلى الله بصله، وقد بيّن الذكر الحكيم وجود تلك العقيدة في الشرائع السّماويه من لدن آدم إلى المسيح. (1) وقد اهتمّ به القرآن الكريم اهتماماً بالغاً يكشف عنه كثره الآيات الواردة في مجال المعاد، وقد قام بعضهم بإحصاء ما يرجع إليه في القرآن فبلغ زهاء ألف و أربعمائة آيه، و كان السيّد العلّامه الطباطبائي قدس سره يقول بأنّه ورد البحث عن المعاد في القرآن في آيات تربو على الألفين، و لعلّه ضمّ الإشارة إليه إلى التصريح به، و على كلّ تقدير فهذه الآيات الهائله تعرب عن شدّه اهتمام القرآن به.

لا شكّ أنّ المعاد أمر ممكن في ذاته و إنّما الكلام في وجوب وقوعه، و هناك وجوه عقليه تدلّ على ضروره وجود نشأه الآخره هداًنا إليها القرآن الكريم.

ص: ٣٩٧

---

١-١) . راجع في ذلك الآيات: آل عمران: ٥٥-٥٧؛ الأعراف: ٢٤، ٣٥، ٣٦؛ إبراهيم: ٤١؛ الشعراء: ٨٧؛ العنكبوت: ١٧؛ غافر: ٥، ٣٢، ٤٠، ٤٣؛ نوح: ١٧، ١٨.

يستدلّ الذكر الحكيم على لزوم المعاد بأنّ الحياه الأخرويه هى الغايه من خلق الإنسان و أنّه لولاها لصارت حياته منحصره فى إطار الدنيا، و لأصبح إيجاداه و خلقه عبثاً و باطلاً، و الله سبحانه منزّه عن فعل العبث، يقول سبحانه:

«أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ» (١).

و من لطيف البيان فى هذا المجال قوله سبحانه:

«وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ \* مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ \* إِنَّ يَوْمَ الْفُضْلِ مِيقَاتُهُمْ أَجْمَعِينَ» (٢) ترى أنّه يذكر يوم الفصل بعد نفى كون الخلقه لعباً، و ذلك يعرب عن أنّ النشأه الأخرويه تصون الخلقه عن اللغو و اللب.

و يقرب من ذلك الآيات التى تصفه تعالى بأنّه الحقّ، ثمّ يرتب عليه إحياء الموتى و النشأه الآخره، يقول سبحانه: «ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَى» (٣) إلى غير ذلك من الآيات. (٤)

ص: ٣٩٨

١-١. المؤمنون: ١١٥.

٢-٢. الدخان: ٣٨-٤٠.

٣-٣. الحج: ٦.

٤-٤. لاحظ: الحج: ٦٢-٦٦؛ لقمان: ٣٠-٣٣.

إنَّ العباد فریقان: مطیع و عاصى، و التسویة بینهما بصورها (١) المختلفه خلاف العدل، فهنا یتقلَّ العقل بأنَّه یجب التفریق بینهما من حیث الثواب و العقاب، و بما أنَّ هذا غیر متحقَّق فى النشأه الدنیویه، فیجب أن یتفرَّق بینهما هناك نشأه أخرى یتحقَّق فیها ذلك التفریق، و إلى هذا البیان یشیر المحقِّق البحرانى بقوله:

إنَّا نرى المطیع و العاصى یدرکهما الموت من غیر أن یتصل إلى أحد منهما ما یتحقِّقه من ثواب أو عقاب، فإن لم یحشروا لیوصل إلیهما ذلك المستحق لزم بطلانه أصلاً. (٢)

و إلى هذا الدلیل العقلی یشیر قوله تعالى: «أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ \* أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ» (٣).

و قوله تعالى: «أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ \* مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ» (٤).

و قوله سبحانه:

ص: ٣٩٩

١-١. و هى: إثمابه الجمیع، و عقوبه الجمیع، و تركهم سدى من دون أن یحشروا.

٢-٢. قواعد المرام: ١٤٦.

٣-٣. ص: ٢٨.

٤-٤. القلم: ٣٥-٣٦.



«إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أَخْفِيهَا لِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَىٰ» (١)

فقوله: «لِتُجْزَىٰ» إشاره إلى أن قيام القيامة تحقيق لمسأله الثواب و العقاب اللذين هما مقتضى العدل الإلهي.

### الثالث: المعاد مجلى لتحقق مواعيده تعالى

أنه سبحانه قد وعد المطيعين بالثواب في آيات متضافره، و لا شك أن إنجاز الوعد حسن و التخلف عنه قبيح، فالوفاء بالوعد يقتضى وقوع المعاد، قال المحقق الطوسى: «و وجوب إيفاء الوعد و الحكمة يقتضى وجوب البعث». (٢)

و إلى هذا البرهان يشير قوله سبحانه:

«رَبَّنَا إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ» (٣).

تنبيه

إن القرآن الكريم أكد بوجه بليغ على قدره الخالق و علمه فيما أجاب عن شبهات المخالفين، و الوجه فى ذلك واضح، لأنّ جلّ شبهاتهم ناشئه عن الغفله أو الجهل بالقدره المطلقه و العلم الوسيع لله تعالى، فإنّ إحياء

ص: ٤٠٠

١-١ . طه: ١٥.

٢-٢ . كشف المراد، المقصد السادس، المسأله الرابعه.

٣-٣ . آل عمران: ٩.

الموتى ليس من المحالات الذاتيه و إنما ينكر من ينكر أو يستبعده لجهله بقدره الله المطلقه و علمه الشامل و إليك فيما يلي نماذج من الآيات فى هذا المجال:

«وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ» (١).

«وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ \* قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ» (٢).

«وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَأْتِينَا السَّاعَةُ قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتَأْتِيَنَّكُمْ عَالِمِ الْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ» (٣).

«ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَأَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (٤).

«أَإِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا ذَلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ \* قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنْقُصُ الْأَرْضُ مِنْهُمْ وَعِنْدَنَا كِتَابٌ حَفِيظٌ»

(٥)

ص: ٤٠١

١-١ . الروم: ٢٧.

٢-٢ . يس: ٧٨-٧٩.

٣-٣ . سبأ: ٣.

٤-٤ . الحج: ٦.

٥-٥ . ق: ٣-٤.



إنّ بعض شبهات منكرى المعاد ناشٍ عن توهم أنّ الإنسان ليس إلّما مجموعه خلايا و عروق و أعصاب و عظام و جلود تعمل بانتظام، فإذا مات الإنسان صار تراباً و لا يبقى من شخصيته شيء، فكيف يمكن أن يكون الإنسان المعاد هو نفس الإنسان في الدنيا؟ و عليه فلا يتحقّق المقصود من المعاد و هو تحقيق العدل الإلهي بإثابه المطيع و عقوبه العاصي، و لعلّه إلى هذه الشبهه يشير قولهم:

«أَ إِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَ إِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ» (١).

و قد أجاب سبحانه عنها بقوله: «قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ» (٢) يعني أن شخصيتكم الحقيقيه لا- تضلّ أبداً في الأرض، فإنّها محفوظه لا تتغيّر و لا تضلّ، و تلك الشخصيه هي ملاك وحده الإنسان المحشور في الآخره و الإنسان الدنيوي، فالآيه تعرب عن

ص: ٤٠٣

١-١ . السجده: ١٠.

٢-٢ . السجده: ١١.

بقاء الروح بعد الموت و هذا الجواب هو الأساس لدفع أكثر الشبهات حول المعاد الجسماني.

لقد شغل أمر تجرّد الروح و بقائه بال المفكرين، و استدّلوا عليه بوجوه عقليه، كما اهتمّ القرآن الكريم بيانه في لفيف من آياته، و فيما يلي نسلك في البحث عن تجرّد الروح هذين الطريقتين؛ العقلي و النقلى:

### (أ) البراهين العقليه

إنّ البحث العقلي في تجرّد الروح مترامى الأطراف، مختلف البراهين، نكتفى من ذلك ببيان برهانيين، و من أراد التبسيط فليرجع إلى الكتب المعده لذلك. (١)

١. ثبات الشخصيه الإنسانيه في دوامه التغيرات الجسديه

لقد أثبت العلم أنّ التغير و التحوّل من الآثار اللازمه للموجودات الماديّه، فلا تنفك الخلايا التي يتكوّن منها الجسم البشري عن التغير و التبدّل، و قد حسب العلماء معدّل هذا التجدد فظهر لهم أنّه يحدث بصوره شامله في البدن مرّه كلّ عشر سنين، هذا.

و لكن كلّ واحد منا يحسّ بأنّ نفسه باقيه ثابتة في دوامه تلك التغيرات الجسميه، و يجد أنّ هناك شيئاً يسند إليه جميع حالاته من الطفوليه

ص: ٤٠٤

---

(١-١). لاحظ: شرح الاشارات: ٢ / ٣٦٨ - ٣٧١؛ الأسفار: ٨ / ٣٨؛ أصول الفلسفه، للعلّامه الطباطبائي، مقاله ٣.

و الصباوه و الشباب، و الكهوله، فهناك وراء بدن الإنسان و تحولاته البدنيه حقيقه باقيه ثابتة رغم تغير الأحوال و تصرّم الأزمنه.

فلو كانت تلك الحقيقه التي يحمل عليها تلك الصفات أمراً مادياً مشمولاً لسنه التغير و التحول لم يصح حمل تلك الصفات على شيء واحد حتى يقول: أنا المذى كتبت هذا الخط يوم كنت صبياً أو شاباً، و أنا المذى فعلت كذا و كذا فى تلك الحاله و ذلك الوقت.

٢. عدم الانقسام آيه التجرد

الانقسام و التجزؤ من لوازم الماده، و لكن كل واحد منا إذا رجع إلى ما يشاهده فى صميم ذاته، و يعبر عنه ب«أنا» و جده معنى بسيطاً غير قابل للانقسام و التجزى، فارتفاع أحكام الماده، دليل على أنه ليس بمادى.

إنّ عدم الانقسام لا يختصّ بالنفس بل هو سائد على الصفات النفسانيه من الحبّ و البغض و الإراده و الكراهه و الإذعان و نحو ذلك، اعطف نظرك إلى حبك لولدك و بغضك لعدوك فهل تجد فيهما تركباً، و هل ينقسمان إلى أجزاء؟ كلا، و لا.

فظهر أنّ الروح و آثارها، و النفس و النفسانيات كلّها موجودات واقعيه خارجه عن إطار الماده.

## (ب) القرآن و تجرد النفس

الآيات القرآنيه الداله على بقاء النفس بعد الموت تصريحاً أو تلويحاً كثيره نأتى بنماذج منها:

ص: ٤٠٥

١. يقول سبحانه: «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» (١) لفظه التوفى بمعنى القبض و الأخذ لا الإماتة، و على ذلك فالآيه تدل على أن للإنسان وراء البدن شيئاً يأخذه الله سبحانه حين الموت و النوم، فيمسكه إن كتب عليه الموت، و يرسله إن لم يكتب عليه ذلك إلى أجل مسمى.

٢. قال تعالى: «وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أحياءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ \* فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَ يَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ». (٢) صراحه الآيه فى الدلاله على حياه الشهداء غير قابله للإنكار، فإنها تقول:

إنهم أحياء أولاً، و يرزقون ثانياً، و إن لهم آثاراً نفسانيه يفرحون و يستبشرون ثالثاً، و تفسير الحياه، بالحياه فى شعور الناس و ضمائرهم و قلوبهم، و فى الأنديه و المحافل تفسير مادى للآيه مخالف لما ذكر للحياه من الأوصاف الحقيقيه.

٣. قال تعالى: «وَ حَاقَ بِالْأَلْفِ فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذَابِ \* النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَ يَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ». (٣) وجه الاستدلال بالآيه على المقصود واضح.

ص: ٤٠٦

١-١ . الزمر: ٤٢.

٢-٢ . آل عمران: ١٦٩- ١٧٠.

٣-٣ . المؤمن: ٤٥- ٤٦.

٤. قال تعالى: «قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَ يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ \* بِمَا غَفَرَ لِي رَبِّي وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُكْرَمِينَ» (١) المخاطب لقوله: «ادْخُلِ الْجَنَّةَ» و القائل لما ذكر بعده من التمني هو مؤمن آل يس و اسمه حبيب النجار كما ورد في الروايات، و قصته معروفه، و الآيه تدل على أنه باق بعد الموت يرزق في الجنة، و يتمنى أن يعلم قومه بما رزق من الكرامه.

ص: ٤٠٧

---

١-١ . يس: ٢٦-٢٧.





### إشاره

إنّ القول بالمعاد الجسماني و الروحاني معاً يتوقّف على أمور:

أ. الاعتقاد بتجرّد الروح الإنساني.

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 في الآيات الواردة حول المعاد يقف على أنّ المعاد الّذي يصرُّ عليه القرآن هو عود البدن الّذي كان الإنسان يعيش به في الدنيا و تعلق الروح إليه مرّه أخرى و لا- يكتفي بحياه الروح في عالم الآ-خره، كما أنّه لا- يخصّ الثواب و العقاب بالجسمانيه منهما بل يثبت أيضاً ثواباً و عقاباً روحانيين غير حسيين، و إليك فيما يلي نماذج من عناوين الآيات في هذين المجالين:

ص: ٤٠٩

١. ما ورد في قصّه إبراهيم، وإحياء عزيز، وبقرة بني إسرائيل، و نحو ذلك. (١)

٢. ما يصرّح على أنّ الإنسان خلق من الأرض و إليها يعاد و منها يخرج. (٢)

٣. ما يدلّ على أنّ الحشر عبارته عن الخروج من الأجدات و القبور. (٣)

٤. ما يدلّ على شهادته الأعضاء يوم القيامة. (٤)

٥. ما يدلّ على تبادل الجلود بعد نضجها و تقطع الأمعاء. (٥)

هذا كلّه بالنسبة إلى الملائك الأول، و أمّا بالنسبة إلى الملائك الثاني، فالآيات الراجعة إلى الآلام و اللذائذ الحسيه أكثر من أن تحصى و يكفي نموذجاً لذلك في سورتي الواقعة و الرحمن. فلنقتصر بالإشارة إلى نماذج من الآيات الناظره إلى الآلام و اللذائذ العقلية:

١. قال سبحانه: «وَعِدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَ مَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ وَ رِضْوَانٍ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرَ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» (٤) ترى أنّه سبحانه يجعل رضوان الله في

ص: ٤١٠

١-١. البقره: ٦٨-٧٣، ٢٤٣، ٢٥٩ - ٢٦٠.

٢-٢. الأعراف: ٢٥؛ طه: ٥٥؛ الروم: ٢٥؛ نوح: ١٨.

٣-٣. الحج: ٧؛ يس: ٥١؛ القمر: ٧؛ المعارج: ٤٣.

٤-٤. النور: ٢٤؛ يس: ٦٥؛ فصلت: ٤١.

٥-٥. النساء: ٥٦؛ محمد: ١٥.

٦-٦. التوبه: ٧٢.

مقابل سائر اللذات الجسمانيه و يصفه بكونه أكبر من الأولى و أنه هو الفوز العظيم، و من المعلوم أن هذا النوع من اللذة لا يرجع إلى الجسم و البدن، بل هي لذة تدرك بالعقل و الروح في درجتها القصوى.

٢. يقول سبحانه: «وَعَيْدَ اللَّهِ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْكُفَّارَ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا هِيَ حَسْبُهُمْ وَلَعْنَةُ اللَّهِ وَاللَّهُمَّ عَذَابٌ مُّقِيمٌ» (١) يظهر عظم هذا الألم بوقوع هذه الآيه قبل آيه الرضوان، فكأن الآيتين تعربان عن اللذات و الآلام العقليه التي تدركها الروح بلا حاجه إلى الجسم و البدن.

٣. يقول سبحانه في وصف أصحاب الجحيم: «كَذَلِكَ يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسِرَاتٍ عَلَيْهِمْ» (٢) إن عذاب الحسره أشد على النفس مما يحل بها من عذاب البدن، و لأجل ذلك يسمّى يوم القيامة، يوم الحسره، قال سبحانه: «وَأَنْذِرْهُمْ يَوْمَ الْحَسْرَةِ» (٣) نختم الكلام بما أفاده المحقق الطوسي في المقام حيث قال:

«أما الأنبياء المتقدمون على محمد صلى الله عليه و آله فالظاهر من كلام أممهم أن موسى عليه السلام لم يذكر المعاد البدني، و لا أنزل عليه في التوراه لكن جاء ذلك في كتب الأنبياء الذين جاءوا بعده، كحزقييل و أشعيا عليهما السلام و لذلك أقر اليهود به، و أما في الإنجيل فقد ذكر: أن الأخيار يصيرون كالملائكه و تكون لهم الحياه الأبدية،

ص: ٤١١

١-١ . التوبه: ٦٨.

٢-٢ . البقره: ١٦٧.

٣-٣ . مريم: ٣٩.

و السعاده العظيمة، و الأظهر أنّ المذكور فيه المعاد الروحاني.

و أمّا القرآن فقد جاء فيه كلاهما: أمّا الروحاني ففي مثل قوله عزّ من قائل: «فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ» و «اللَّذِينَ أَحْسَنُوا لِحُسْنِي وَ زِيَادَهُ» و «وَ رِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ»

و أمّا الجسماني فقد جاء أكثر من أن يعدّ، و أكثره ممّا لا يقبل التأويل، مثل قوله عزّ من قائل:

«قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ \* قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ»

«فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ .»

«وَ أَنْظَرُوا إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوها لَحْمًا.»

«أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ \* بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ.»

«وَ قَالُوا لَجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا.»

ثمّ إنّه ردّ نظريه التأويل في آيات المعاد الجسماني قياساً بالآيات الواردة في الصفات الدالّة بظاهرها على التشبيه و قال:

أمّا القياس على التشبيه فغير صحيح، لأنّ التشبيه مخالف للدليل العقلي الدالّ على امتناعه، فوجب فيه الرجوع إلى التأويل ، و أمّا المعاد البدني فلم يقدّم دليل، لا عقلي و لا نقلي

على امتناعه، فوجب إجراء النصوص الواردة فيه على مقتضى ظواهرها. (١)

## شبهه الآكل والمأكول

إن هذه الشبهه من أقدم الشبهات التي وردت في الكتب الكلاميه حول المعاد الجسماني و قد اعتنى بدفعها المتكلمون و الفلاسفه الإلهيون عناية بالغه، و الإشكال يقَرَّر بصورتين تأتي بهما مع الإجابة عنهما:

الصوره الأولى:

لو أكل إنسان كافر إنساناً مؤمناً صار بدنه أو جزء منه جزءاً من بدن الكافر، و الكافر يعذب 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 فصيوره بدن المؤمن جزءاً من بدن الكافر لا يلازم تعذيب المؤمن، لأنّ المعذب في الحقيقه هو روح الكافر و نفسه، لا روح المؤمن، و هذا نظير أخذ كُليته الإنسان الحي و وصلها بإنسان آخر، فلو عذب هذا الأخير أو نعم، فالمعذب و المنعم هو هو، و لا صلّه بينه و بين من وهب كُليته إليه.

الصوره الثانيه:

إذا أكل إنسان إنساناً يصير بدنه المأكول أو جزء منه، جزء البدن الآكل،

ص: ٤١٣

و تلك الأجزاء إمّا يعاد مع بدن الأكل، و إمّا يعاد مع بدن المأكول، أو لا يعاد أصلاً. (١) و لازم الجميع عدم عود البدن بتمامه و بعينه، أمّا في أحدهما كما في الفرضين الأولين، أو في كليهما كما في الفرض الأخير، فالمعاد الجسماني بمعنى حشر الأبدان بعينها باطل.

و المشهور عند المتكلمين في الإجابة عنه هو أنّ بدن الإنسان مركب من الأجزاء الأصليّة و الفاضله، و الأجزاء الأصليّة باقية بعد الموت، و عند الإعادة تؤلّف و تضمّ معها أجزاء أخرى زائده، و المعتبر في المعاد الجسماني هو إعادة تلك الأجزاء الأصليّة، و الأجزاء الأصليّة في كلّ بدن تكون فاضله في غيره (٢) و إليه أشار المحقّق الطوسي بقوله: «و لا يجب إعادة فواضل المكلف». (٣)

أقول: المعاد الجسماني لا يتوقّف على كون البدن المحشور نفس البدن الدنيوي حتّى في المادّة الترابية بل لو تكوّن بدن الإنسان المعاد من أيّة مادّة ترابيه كانت و تعلّقت به الروح و كان من حيث الصورة متّحداً مع البدن الدنيوي يصدق على المعاد أنّه هو المنشأ في الدنيا.

يؤيد ذلك قول الإمام الصادق عليه السلام :

«فإذا قبضه الله إليه صيرّ تلك الروح إلى الجنّة في صورته كصورته فيأكلون و يشربون، فإذا قدم عليهم القادم، عرفهم

ص: ٤١٤

١-١ . و أمّا فرض عوده مع كلّ من الأكل و المأكول فهو ساقط رأساً، لأنّه محال عقلاً.

٢-٢ . قواعد المرام لابن ميثم البحراني: ١٤٤.

٣-٣ . كشف المراد: المقصد ٦، المسأله ٤.

بتلك الصورة التي كانت في الدنيا». (١)

فترى أنّ الإمام عليه السلام يذكر كلمه الصورة، و لعلّ فيه تذكير بأنّه يكفي في المعاد الجسماني كون المعاد متّحداً مع المبتدأ في الصورة من غير حاجه إلى أن يكون هناك وحده في الماده الترابيه بحيث إذا طرأ مانع من خلق الإنسان منه، فشل المعاد الجسماني و لم يتحقّق. و يستظهر ذلك أيضاً من نحو قوله تعالى:

«أَوْ لَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ» (٢).

قال التفتازاني:

ربما يميل كلام الغزالي و كلام كثير من القائلين بالمعادين إلى أنّ معنى ذلك أن يخلق الله تعالى من الأجزاء بعد خراب البدن، و لا يضّرنا كونه غير البدن الأول بحسب الشخص لامتناع إعادته المعدوم بعينه، و ما شهد به النصوص من كون أهل الجنّة جرداً مردأً، و كون ضرس الكافر مثل جبل أحد يعضد ذلك، و كذا قوله تعالى: «كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا» (٣).

و لا يبعد أن يكون قوله تعالى: «أَوْ لَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ

ص: ٤١٥

١-١ . بحار الأنوار: ٦، باب أحوال البرزخ، الحديث ٣٢.

٢-٢ . يس: ٨١.

٣-٣ . النساء: ٥٦.



وَالْأَرْضُ بِقَادِرٍ عَلَيَّ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ» (١).

إشاره الى هذا. (٢)

و قال العلامه الطبائى قدس سره :

البدن اللاحق من الإنسان إذا اعتبر بالقياس إلى البدن السابق منه كان مثله لا عينه، لكنّ الإنسان ذا البدن اللاحق إذا قيس إلى الإنسان ذى البدن السابق، كان عينه لا مثله، لأنّ الشخصيه بالنفس و هى واحده بعينها. (٣)

ص: ٤١٦

١-١ . يس: ٨١.

٢-٢ . شرح المقاصد: ٩٠ / ٥ - ٩١.

٣-٣ . الميزان: ١٧ / ١١٤.

التناسخ هو انتقال النفس من بدن إلى بدن آخر فى هذه النشأه، بلا- توقّف أبداً، فالقائلون بالتناسخ ينكرون عالم الآخره و يفسّرون الثواب و العقاب باللذات و الآلام الدنيويه فى هذه النشأه. قال الشهرستانى:

إنّ التناسخ هو أن يتكرّر الأكوار و الأدوار إلى ما لا نهايه له، و يحدث فى كل دور مثل ما حدث فى الأوّل و الثواب و العقاب فى هذه الدار، لا فى دار أخرى لا عمل فيها. و الأعمال التى نحن فيها إنما هى أجزيه على أعمال سلفت ممّا فى الأدوار الماضيه. فالراحه و السرور و الفرح و المدعه التى نجدها هى مرتبه على أعمال البرّ التى سلفت ممّا فى الأدوار الماضيه. و الغمّ و الحزن و الضنكّ و الكلفه التى نجدها هى مرتبه على أعمال الفجور التى سبقت ممّا. و كذا كان فى الأوّل و كذا يكون فى الآخره. (1)

ص: ٤١٧

يرد على القول بالتناسخ أمور تاليه:

١. أنّهم يقولون: «إنّ المصائب والآلام التي تبلى بها طائفه من الناس هي في الحقيقه جزاء لما صنعوا في حياتهم السابقه من الذنوب عند ما كانت أرواحهم متعلقه بأبدان أخرى، كما أنّ النعم والذائد التي تلذّ بها جماعه أخرى من الناس هي أيضاً جزاء أعمالهم الحسنه في حياتهم المتقدمه»، و على هذا فكلُّ يستحقّ لما هو حاصل له، فلا ينبغي الاعتراض على المستكبرين و المترفين، كما لا ينبغي القيام بالانتصاف من المظلومين و المستضعفين، و بذلك تنهدم الأخلاق من أساسها و لا يبقى للفضائل الإنسانيه مجال، و هذه العقيدته خير و سيله للمفسدين و الطغاه لتبرير أعمالهم الشنيعه.

٢. إنّ هذه العقيدته معارضه للقول بالمعاد الذي أقيم البرهان العقلي على وجوده، و من الواضح أنّ الذي ينافي البرهان الصحيح فهو باطل، فالقول بالتناسخ باطل.

٣. إنّ لازم القول بالتناسخ هو اجتماع نفسين في بدن واحد، و هو باطل. بيان الملازمه إنّهُ متى حصل في البدن مزاج صالح لقبول تعلق النفس المدبّره له، فبالضروره تفاض عليه النفس من الواهب من غير مهله و تراخ، قضاءً للحكمه الإلهيه التي شاءت إبلاغ كلّ ممكن إلى كماله الخاص به، فإذا تعلقّت النفس المستنسخه به أيضاً كما هو مقتضى القول بالتناسخ، لزم اجتماع نفسين في بدن واحد.

و أمّا بطلان اللازم فلاّنّ تشخّص كلّ فرد من الأنواع بنفسه و صورته

النوعيه، ففرض نفسين في بدن واحد مساوق لفرض ذاتين لذات واحده و شخصين في شخص واحد، و هذا محال، على أنّ ذلك مخالف لما يجده كلّ إنسان في صميم وجوده و باطن ضميره.

فإن قلت: إنّ تعلق النفس المنسوخه إذا كان مقارناً لصلاحية البدن لإفاضه نفس عليه، يمنع عن إفاضتها عليه، فلا يلزم اجتماع نفسين في بدن واحد.

قلت: إنّ استعداد المادّه البدنيه لقبول النفس من واهب الصور يجرى مجرى استعداد الجدار لقبول نور الشمس مباشره و انعكاساً، فلا يكون أحدهما مانعاً عن الآخر، غير أنّ اجتماع النفسين في بدن واحد ممتنع عقلاً، و الامتناع ناشٍ من فرض التناسخ كما لا يخفى.

### التناسخ و المسخ

ربما يقال: «لو كان التناسخ ممتنعاً فكيف وقع المسخ في الأمم السالفه، كما صرح به الذكر الحكيم؟» (1).

و الجواب: أنّ محذور التناسخ المحال، أمران:

أحدهما: اجتماع نفسين في بدن واحد.

ثانيهما: تراجع النفس الإنسانيه من كمالها إلى الحدّ الذي يناسب بدنها المتعلقه به.

ص: ٤١٩

١-١. لاحظ: الأسفار: ١٠ / ٩.

و المحذوران منتفیان فی المقام، فإنَّ حقیقه مسخ الأُمَّه المغضوبه و الملعونه هی تلبس نفوسهم الخبیثه لباس الخنزیر و القرد، لا تبدل نفوسهم الانسانیه إلى نفوس القرده و الخنازیر، قال التفتازانی:

إنَّ المتنازع هو أنَّ النفوس بعد مفارقتها الأبدان، تتعلّق فی الدنیا بأبدان آخر للتدبیر و التصرّف و الاکتساب لا أن تبدل صور الأبدان كما فی المسخ... (١)

و قال العلّامه الطباطبائی: «المسوخ من الإنسان، إنسان ممسوخ لا أنه ممسوخ فاقد للإنسانیه». (٢)

### 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، فإنَّ الرجعه لا تستلزم انتقال النفس من بدن إلى بدن آخر، و لا اجتماع نفسین فی بدن واحد، و لا تراجع النفس عن کمالها الحاصل لها، و بذلك تعرف قیمه کلمه أحمد أمين المصری حیث یقول: «و تحت التشیع ظهر القول بتناسخ الأرواح». (٣)

ص: ٤٢٠

١-١ . شرح المقاصد: ٣ / ٣٢٧.

٢-٢ . المیزان: ١ / ٢٠٩.

٣-٣ . فجر الإسلام: ٢٧٧.

البرزخ هو المنزل الأول للإنسان بعد الموت، وقد صرح القرآن على أن أمام الإنسان بعد موته برزخ إلى يوم القيامة قال عز من قائل:

«وَمِنْ وَرَائِهِمْ (١) بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ». (٢)

ولكن الآيه لا تدل على وجود حياه فى تلك الفاصله، نعم هناك آيات يستفاد منها وجود حياه واقعيه للإنسان فى تلك النشأه نأتى ببعضها:

١. قال تعالى:

«قَالُوا رَبَّنَا أَمَتْنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَى خُرُوجٍ مِنْ سَبِيلٍ» (٣).

و الظاهر أن المراد من الإحياءين و الإمامتين ما يلى:

الإمامه الأولى هى الإمامه عن الحياه الدنيا. و الإحياء الأول هو الإحياء فى البرزخ، و تستمر هذه الحياه إلى نفخ الصور الأول.

ص: ٤٢١

١- (١). الوراء فى الآيه بمعنى الامام كما فى قوله سبحانه: «وَ كَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَضْبًا».

٢- (٢). المؤمنون: ١٠٠.

٣- (٣). المؤمن: ١١.

و الاماته الثانيه، عند نفخ الصور الأول، يقول سبحانه: «وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ» (١) و الإحياء الثاني، عند نفخ الصور الثاني، يقول سبحانه: «وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ» (٢).

و تعدّد نفخ الصور يستفاد من الآيتين، فيترتب على الأول هلاك من في السموات و من في الأرض، إلّا من شاء الله، و على الثاني قيام الناس من أجدانهم، و في أمر النفخ الثاني يقول سبحانه: «وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَجَمَعْنَاهُمْ جَمْعًا» (٣).

و يقول سبحانه: «فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ» (٤).

و اختلاف الآثار يدلّ على تعدّد النفخ.

و على ضوء هذا فلإنسان حياه بعد الإمامه من الحياه الدنيا، و هي حياه برزخيه متوسطه بين النشأتين.

٢ - قوله سبحانه: «مِمَّا خَطَبُوا تَنْهِيهِمْ أُغْرِقُوا فَأَدْخَلُوا نَارًا فَلَمْ يَجِدُوا لَهَا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْصَارًا» (٥) و هذه الآيه تدلّ على أنّهم دخلوا النار بعد الغرق بلا فصل للقاء في قوله: «فَأَدْخَلُوا».

ص: ٤٢٢

١-١ . الزمر: ٦٨.

٢-٢ . يس: ٥١.

٣-٣ . الكهف: ٩٩.

٤-٤ . المؤمنون: ١٠١.

٥-٥ . نوح: ٢٥.

٣- قوله سبحانه: «النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَ يُؤْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ» (١).

و هذه الآية تحكى عرض آل فرعون على النار صباحاً و مساءً، قبل يوم القيامة، بشهادته قوله بعد العرض: «وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ» و لأجل ذلك، عبّر عن العذاب الأول بالعرض على النار، و عن العذاب فى الآخرة، بإدخال آل فرعون أشدّ العذاب، حاكياً عن كون العذاب فى البرزخ، أخفّ و طأً من عذاب يوم السّاعة.

ثمّ إنّ هناك آيات تدلّ على حياة الإنسان فى هذا الحدّ الفاصل بين الدنيا و البعث، حياة تناسب هذا الظرف، تقدّم ذكرها عند البحث عن تجرّد النفس، و نكتفى هنا بهذا المقدار، حذراً من الإطالة.

و أمّا من السنّه، فنكتفى بما جاء عن الصادق عليه السلام، عند ما سُئل عن أرواح المؤمنين، فقال:

فى حجرات فى الجنّه، يأكلون من طعامها، و يشربون من شرابها، و يقولون ربّنا أتمم لنا السّاعة و أنجز ما وعدتنا.

و سئل عن أرواح المشركين، فقال: «فى النار يعدّون، يقولون لا تقم لنا السّاعة، و لا تنجز لنا ما وعدتنا». (٢)

ص: ٤٢٣

---

١- ١). المؤمن: ٤٦.

٢- ٢). البحار: ٦ / ١٦٩، باب أحوال البرزخ، الحديث ١٢٢؛ ص ٢٧٠، الحديث ١٢٦.



إذا كانت الحياه البرزخيه هي المرحله الأولى من الحياه بعد الدنيا، يظهر لنا أنّ ما اتفق عليه المسلمون من سؤال الميت في قبره، و عذابه إن كان طالحاً، و إنعامه إن كان مؤمناً صالحاً، صحيح لا غبار عليه، و أنّ الإنسان الحيّ في البرزخ مسؤل عن أمور، ثمّ معذب أو منعم.

قال الصدوق:

اعتقادنا في المسأله في القبر أنّها حق لا بدّ منها، و من أجاب الصواب، فاز بروح و ريحان في قبره، و بجنّه النعيم في الآخره، و من لم يجب بالصواب، فله نُزْلٌ من حميم في قبره، و تصليه جحيم في الآخره.

و قال الشيخ المفيد:

جاءت الآثار الصحيحه عن النبيّ أنّ الملائكه تنزل على المقبورين فتسألهم عن أديانهم، و ألفاظ الأخبار بذلك متقاربه، فمنها أنّ ملكين لله تعالى، يقال لهما ناكِر و نكير، ينزلان على الميت فيسألانه عن ربّه و نبّيه و دينه و إمامه، فإن أجاب بالحقّ، سلّموه إلى ملائكه النعيم، و إن ارتج سلّموه إلى ملائكه العذاب. و في بعض الروايات أنّ اسمى الملكين اللذين ينزلان على الكافر: ناكِر و نكير، و اسمى الملكين اللذين ينزلان على المؤمن: مبشّر و بشير.

إلى أن قال:

و ليس ينزل الملكان إلما على حى، و لا يسألان إلّا من يفهم المسأله و يعرف معناها، و هذا يدلّ على أنّ الله 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 قد نسب إلى المعتزله إنكار عذاب القبر، و النسبه فى غير محلّها، و إنّما المنكر واحد منهم، هو ضرار بن عمرو، و قد انفصل عن المعتزله، صرّح بذلك القاضى عبد الجبار المعتزلى. (٣)

هذا كلّه ممّا لا ريب فيه، إنّما الكلام فيما هو المراد هنا من القبر، و الإمعان فى الآيات الماضيه التى استدللنا بها على الحياه البرزخيه، و الروايات الوارده حول البرزخ، تعرب بوضوح عن أنّ المراد من القبر، ليس هو المكان الذى يدفن فيه الإنسان، و لا يتجاوز جنّته فى السّعه، و إنّما المراد منه هو النشأه التى يعيش فيها الإنسان بعد الموت و قبل البعث، و إنّما

ص: ٤٢٥

١-١ . تصحيح الاعتقاد: ٤٥-٤٦.

٢-٢ . السنّه: ٤٧؛ و لاحظ: الإبانه للأشعرى: ٢٧.

٣-٣ . شرح الأصول الخمسه: ٧٣٠.

كُنَى بالقبر عنها، لأنَّ النزول إلى القبر يلازم أو يكون بدءاً لوقوع الإنسان فيها.

و الظاهر من الروايات تعلُّق الروح بأبدان تماثل الأبدان الدنيوية، لكن بلطفه تناسب الحياه في تلك النشأه، و ليس التعلُّق بها ملازماً لتجويز التناسخ، لأنَّ المراد من التناسخ هو رجوع الشيء من الفعلية إلى القوّه، أعنى عوده الروح إلى الدنيا عن طريق النطفه، فالعلقه، فالمضغه إلى أن تصير إنساناً كاملاً، و هذا منفي عقلاً و شرعاً، كما تقدّم، و لا يلزم هذا في تعلُّقها ببدن أطف من البدن المادى، في النشأه الثانيه.

قال الشيخ البهائى:

قد يتوهم أن القول بتعلُّق الأرواح، بعد مفارقه أبدانها العنصريه، بأشباح آخر - كما دلّت عليه الأحاديث - قول بالتناسخ، و هذا توهم سخيف، لأنَّ التناسخ الذى أطبق المسلمون على بطلانه، هو تعلُّق الأرواح بعد خراب أجسادها، بأجسام آخر في هذا العالم، و أما القول بتعلُّقها في عالم آخر، بأبدان مثاليه، مدّه البرزخ، إلى أن تقوم قيامتها الكبرى، فتعود إلى أبدانها الأوليه بإذن مُبدعها، فليس من التناسخ فى شىء. (١)

ص: ٤٢٦

أ. الحساب يوم القيامة

إن من أسماء يوم القيامة، «يوم الحساب»، يحكى القرآن الكريم دعاء إبراهيم عليه السلام إلى الله تعالى، حيث قال:

«رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ» (١).

كما يحكى أن موسى عليه السلام فيما أجاب فرعون حينما هددته بالقتل قال: «إِنِّي عُيِدْتُ بِرَبِّي وَرَبِّكُمْ مِنْ كُلِّ مُتَكَبِّرٍ لَا يُؤْمِنُ بِيَوْمِ الْحِسَابِ» (٢).

ثم إن الغرض من الحساب ليس هو وقوفه سبحانه على ما يستحقه العباد من الثواب و العقاب، بالوقوف على أعمالهم الصالحة و الطالحة و هذا واضح، بل الغرض منه الاحتجاج على العصيين، و إبراز عدله تعالى على العباد في مقام الجزاء، و لأجل ذلك يقيم عليهم شهوداً مختلفه، و للشيخ الصدوق كلام مبسوط في المقام نأتى به إيضاحاً للمقصود، قال:

اعتقادنا في الحساب أنه حق، منه ما يتولاه الله عز و جل، و منه

ص: ٤٢٧

١-١ . إبراهيم: ٤١.

٢-٢ . المؤمن: ٢٧.

ما يتولاه حججه، فحساب الأنبياء والأئمة عليهم السلام يتولاه عز وجل، ويتولى كل نبي حساب أوصيائه ويتولى الأوصياء حساب الأمم، والله تبارك وتعالى هو الشهيد على الأنبياء والرسل، وهم الشهداء على الأوصياء، والأئمة شهداء على الناس، وذلك قول الله عز وجل:

«لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ» (١).

وقوله تعالى: «فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيدًا» (٢).

وقال الله تعالى: «أَفَمَنْ كَانَ عَلَىٰ بَيْنِهِ مِنْ رَبِّهِ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ» (٣).

و الشاهد أمير المؤمنين عليه السلام؛

وقوله تعالى: «إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ \* ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ» (٤).

و من الخلق من يدخل الجنة بغير حساب، وأما السؤال فهو واقع على جميع الخلق لقول الله تعالى:

«فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ» (٥).

يعنى عن الذين، وكل محاسب معذب ولو بطول الوقوف، ولا ينجو

ص: ٤٢٨

١-١ . الحج: ٧٨.

٢-٢ . النساء: ٤١.

٣-٣ . هود: ١٧.

٤-٤ . الغاشية: ٢٥ - ٢٦.

٥-٥ . الأعراف: ٦.

من النار و لا يدخل الجنه أحد بعمله إلا برحمة الله تعالى.

و إن الله تبارك و تعالى يخاطب عباده من الأولين و الآخرين بمجمل حساب عملهم مخاطبه واحده يسمع منها كل واحد قضيته دون غيرها، و يظن أنه المخاطب دون غيره، و لا تشغله تعالى مخاطبه عن مخاطبه.

و يخرج الله تعالى لكل إنسان كتاباً يلقاه منشوراً، ينطق عليه بجميع أعماله، لا يغادر صغيره و لا كبيره إلا أحصاها، فيجعله الله محاسب نفسه و الحاكم عليها بأن يقال له:

«أَفْرَأُ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا» (١).

و يختم الله تبارك و تعالى على قوم على أفواههم و تشهد أيديهم و أرجلهم و جميع جوارحهم بما كانوا يكتنون.

«وَقَالُوا لَجُلُودِهِمْ لَمْ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَ هُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (٢). (٣)

## ب. الشهود يوم القيامة

يستفاد من آيات الذكر الحكيم أن الشهود في يوم الحساب على أصناف، و هم:

ص: ٤٢٩

١-١. الإسراء: ١٤.

٢-٢. فصلت: ٢١.

٣-٣. رساله الاعتقادات للشيخ الصدوق، الباب ٢٨، باب الاعتقاد في الحساب و الموازين.

١. الله سبحانه:

يقول تعالى: «إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (١).

و يقول أيضاً: «لِمَ تَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَ اللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا تَعْمَلُونَ» (٢).

٢. نبى كل أمه:

يقول سبحانه: «و يَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ» (٣).

و يقول أيضاً: «و يَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَائِيَ الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ \* وَ نَزَعْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا» (٤).

و الظاهر أنّ هذا الشاهد من كل أمه هو نبئهم، و إن لم يصرح به فى الآيات، و ذلك للزوم كون الشهاده القائمه هناك مشتمله على حقائق لا سبيل للمناقشه فيها، فيجب أن يكون هذا الشاهد عالماً بـحقائق الأعمال التى يشهد عليها، و لا يكون هذا إلا بأن يستوى عنده الحاضر و الغائب، و لا يتصور هذا المقام إلا لنبى كل أمه.

ص: ٤٣٠

١-١ . الحج: ١٧.

٢-٢ . آل عمران: ٩٨.

٣-٣ . النحل: ٨٩.

٤-٤ . القصص: ٧٤ - ٧٥.

٣. نبى الإسلام:

يقول سبحانه: «فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَؤُلَاءِ شَهِيدًا» (١).

٤. بعض الأمة الإسلامية:

يقول سبحانه: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا» (٢).

و الخطاب فى الآيه و إن كان للأمة الإسلاميه، لكن المراد بعضهم، نظير قوله تعالى: «وَ جَعَلْنَاكُمْ مَلَكًا» مخاطباً لبنى إسرائيل، و المراد بعضهم، و الدليل على أن المراد بعض الأمة، هو أن أكثر أبنائها ليس لهم معرفه بالأعمال إلا بصورها إذا كانوا فى محضر المشهود عليهم، و هو لا- يفى فى مقام الشهاده، لأن المراد منها هو الشهاده على حقائق الأعمال و المعانى النفسانيه من الكفر و الإيمان، و على كل ما خفى عن الحس و مستبطن عن الإنسان مما تكسبه القلوب العدى يدور عليه حساب رب العالمين يقول سبحانه: «وَ لَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ» (٣).

و ليس ذلك فى وسع الإنسان العادى إذا كان حاضراً عند المشهود عليه، فضلاً عن كونه غائباً، و هذا يدلنا على أن المراد رجال من الأمة لهم

ص: ٤٣١

١-١ . النساء: ٤١.

٢-٢ . البقره: ١٤٣.

٣-٣ . البقره: ٢٢٥.



تلك القابليه بعنايه من الله تعالى، فيقفون على حقائق أعمال الناس المشهود عليهم.

أضف إلى ذلك أنّ أقلّ ما يعتبر في الشهود هو العداله و التقوى، و الصدق و الأمانه، و الأكثرية الساحقه من الأمم يفقدون ذلك و هم لا تقبل شهادتهم على صاع من تمرٍ أو باقه من بقل، فكيف تقبل شهادتهم يوم القيامه؟!

و إلى هذا تشير روايه الزبيرى عن الإمام الصادق عليه السلام، قال: «أفترى أنّ من لا تجوز شهادته في الدنيا على صاع من تمر، يطلب الله شهادته يوم القيامه و يقبلها منه بحضره جميع الأمم الماضيه؟! كلاً، لم يعن الله مثل هذا من خلقه». (١)

٥. الأعضاء و الجوارح:

يقول سبحانه: «يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَ أَيْدِيهِمْ وَ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (٢). (٣)

و أمّا كيفية الشهاده فهي من الأمور الغيبيه نؤمن بها، و ما إنطاها على الله بعزیز، و قد وسعت قدرته تعالى كلّ شيء، كما يشير إليه قوله تعالى:

«قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ» (٤).

ص: ٤٣٢

١-١. نور الثقلين: ١ / ١١٣، الحديث ٤٠٩.

٢-٢. النور: ٢٤.

٣-٣. و في معناها الآيه / ٦٥ يس، و الآيه / ٢٠ فصلت.

٤-٤. فصلت: ٢١.

من الأبحاث الكلاميه الراجعه إلى المعاد هو البحث حول الميزان و الصراط، و لا اختلاف بين المسلمين فى الاعتقاد بهما، و إنما الاختلاف فى المقصود منهما، و نحن نذكر الأقوال فى هذا المجال أولاً، ثم نبيّن ما هو الصحيح عندنا فنقول:

### (أ) الميزان

اختلفوا فى كيفيه الميزان يوم القيامه، فقال شيوخ المعتزله: إنه يوضع ميزان حقيقى له كفتان يوزن به ما يتبين من حال المكلفين فى ذلك الوقت لأهل الموقف، بأن يوضع كتاب الطاعات فى كفه الخير و يوضع كتاب المعاصى فى كفه الشرّ، و يجعل رجحان أحدهما دليلاً على إحدى الحالتين، أو بنحو من ذلك لورود الميزان سمعاً و الأصل فى الكلام الحقيقه مع إمكانها.

و قال عباد و جماعه من البصريين و آخرون من البغداديين المراد بالموازنين، العدل دون الحقيقه. (1)

ص: ٤٣٣

---

١- ١). كشف المراد: المقصد السادس، المسأله الرابعه عشره.

أقول: لا- شك أنّ النشأه الآخره، أكمل من هذه النشأه و أنّه لا طريق لتفهيم الإنسان حقائق ذاك العالم و غيوبه المستوره عنّا إلّا باستخدام الألفاظ الّتي يستعملها الإنسان فى الأمور الحسيه، و على ذلك فلا وجه لحمل الميزان على الميزان المتعارف، خصوصاً بعد استعماله فى القرآن فى غير هذا الميزان المحسوس، قال سبحانه:

«لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (١).

لا معنى لتخصيص الميزان هنا بما توزن به الأثقال، مع أنّ الهدف هو قيام الناس بالقسط فى جميع شئونهم العقيدية و السياسيه و الاجتماعيه و الاقتصاديه.

كما أنّ تفسير الميزان بالعدل، أو بالنبى، أو بالقرآن كلّها تفاسير بالمصداق، فليس للميزان إلّا معنى واحد هو ما يوزن به الشىء ، و هو يختلف حسب إختلاف الموزون من كونه جسماً أو حراره أو نوراً أو ضغطاً أو رطوبه أو غير ذلك، قال صدر المتألهين:

ميزان كلّ شىء يكون من جنسه، فالموازين مختلفه، و الميزان المذكور فى القرآن ينبغى أن يحمل على أشرف الموازين، و هو ميزان يوم الحساب، كما دلّ عليه قوله تعالى: «وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ» و هو ميزان العلوم و ميزان

ص: ٤٣٤

و لسيدنا الأستاذ العلامة الطبائى قدس سره فى المقام تحقيق لطيف استظهره من الآيات القرآنية و حاصله:

أنّ ظاهر آيات الميزان (٢) هو أنّ الحسنات توجب ثقل الميزان و السيئات خفّته فإنّها تثبت الثقل فى جانب الحسنات دائماً و الخفّ فى جانب السيئات دائماً، لا- أن توزن الحسنات فيؤخذ ما لها من الثقل ثمّ السيئات و يؤخذ ما لها من الثقل، ثمّ يقاس الثقلان فأيهما كان أكثر كان القضاء له، و لازمه صحّحه فرض أن يتعادل الثقلان كما فى الموازين الدائرة بيننا من ذى الكفتين و القبان و غيرهما.

و من هنا يتأيد فى 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 فى إحدى الكفتين ثمّ يوضع المتاع فى الكفه الأخرى، فإن عادل المثقال وزناً بوجه على ما يدل عليه الميزان أخذ به و إلّا فهو الترك لا محاله و المثقال فى الحقيقة هو الميزان الذى يوزن به، و أمّا

ص: ٤٣٥

١- (١). الأسفار: ٩ / ٢٩٩.

٢- (٢). لاحظ: الأعراف: ٩؛ المؤمنون: ١٠٣، القارعه: ١١.

القَبَان، و ذو الكفْتين و نظائرهما فهى مقدّمه لما بيّنه المثقال من حال المتاع الموزون به ثقلاً و خفه.

ففى الأعمال واحد مقياس توزن به، فللصلاه مثلاً ميزان توزن به و هى الصلاه التامه التى هى حقّ الصلاه، و للزكاه و الإنفاق نظير ذلك، و للكلام و القول حقّ القول الذى لا يشتمل على باطل، و هكذا كما يشير إليه قوله تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ﴾ (١).

فالله سبحانه يزن الأعمال يوم القيامة بالحقّ، فما اشتمل عليه العمل من الحقّ فهو وزنه و ثقله.

و على هذا فالوزن فى الآيه بمعنى الثقل دون المعنى المصدرى، و إنّما عبّر بالموازن -بصيغته الجمع- لأنّ لكلّ أحد موازين كثيره من جهه اختلاف الحقّ الذى يوزن به باختلاف الأعمال، فالحقّ فى الصلاه -و هو حقّ الصلاه- غير الحقّ فى الزكاه و الصيام و الحج و غيرها و هو ظاهر. (٢)

## ب) الصراط

يستظهر من الذكر الحكيم، و يدلّ عليه صريح الروايات، وجود صراط فى النشأ الأخرويه يسلكه كلّ مؤمن و كافر يقول سبحانه: «فَوَصَّيْنَاكَ

ص: ٤٣٦

١-١ . آل عمران: ١٠٢.

٢-٢ . الميزان: ٨ / ١٠ - ١٢.

لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَالشَّيَاطِينَ ثُمَّ لَنُحْضِرَنَّهُمْ حَوْلَ جَهَنَّمَ جِثِيًّا... وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا» (١).

وقد اختلف المفسرون في معنى الورود، بين قائل بأن المراد منه هو الوصول إليها، والإشراف عليها لا الدخول، وقائل بأن المراد دخولها، وعلى كل تقدير فلا مناص للمسلم من الاعتقاد بوجود صراط في النشأة الأخروية وهو طريق المؤمن إلى الجنة والكافر إلى النار.

ثم إنهم اختلفوا في أن الصراط هل هو واحد يمرّ عليه الفريقان، أو أن لكل من أصحاب الجنة والنار طريقاً يختصّ به؟ قال العلامة الحلّي:

وأما الصراط فقد قيل إن في الآخرة طريقين: أحدهما إلى الجنة يهدهي الله تعالى إليها أهل الجنة والأخرى إلى النار يهدهي الله تعالى أهل النار إليها، كما قال تعالى في أهل الجنة:

«سَيَهْدِيهِمْ وَيُصْلِحُ بَالَهُمْ \* وَيُدْخِلُهُمُ الْجَنَّةَ عَرَّفَهَا لَهُمْ» (٢).

وقال في أهل النار: «فَاهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ» (٣).

وقيل إن هناك طريقاً واحداً على جهنم يكلف الجميع المرور عليه ويكون أدق من الشعر وأحد من السيف، فأهل الجنة يمرّون عليه لا يلحقهم خوف ولا غم، والكفار يمرّون عليه عقوبه لهم وزيادة في خوفهم، فإذا بلغ

ص: ٤٣٧

١-١ . مريم: ٤٨ - ٧١.

٢-٢ . محمد: ٥.

٣-٣ . الصافات: ٢٣.

كُلّ واحد إلى مستقره من النَّار سقط من ذلك الصراط. (١)

وقال الشيخ المفيد في تفسير كون الصراط أدقّ من الشعرة وأحدّ من السيف:

المراد بذلك أنّه لا يثبت لكافر قدم على الصراط يوم القيامة من شدّه ما يلحقهم من أهوال يوم القيامة و مخاوفها فهم يمشون عليه كالذى يمشى على الشىء الذى هو أدقّ من الشعرة وأحدّ من السيف، وهذا مثل مضروب لما يلحق الكافر من الشدّه فى عبوره على الصّراط. (٢)

أقول: لا شكّ أنّ هناك صلة بين الصراط الدنيوى (القوانين الشرعيه التى فرضها الله سبحانه على عباده و هداهم إليها) و الصراط الأخرى، و القيام بالوظائف الإلهيه، الذى هو سلوك الصراط الدنيوى، أمر صعب أشبه بسلوك طريق أدقّ من الشعر و أحدّ من السيف، فكم من إنسان ضلّ فى طريق العقيدة، و عبد النفس و الشيطان و الهوى، مكان عباده الله سبحانه، و كم من إنسان فشل فى مقام الطاعة و العمل بالوظائف الإلهيه.

فإذا كان هذا حال الصراط الدنيوى من حيث الصعوبه و الدقّه، فهكذا حال الصراط الأخرى، و لأجل ذلك تضافرت روايات عن الفريقين باختلاف مرور الناس حسب اختلافهم فى سلوك صراط الدنيا، قال الإمام الصادق عليه السلام:

ص: ٤٣٨

---

١-١ . كشف المراد: المقصد السادس، المسأله ١٤.

٢-٢ . تصحيح الاعتقاد: ٨٩.

«الناس يمرّون على الصراط طبقات، فمنهم من يمرّ مثل البرق، ومنهم مثل عدو الفرس، ومنهم من يمرّ حبواً، ومنهم من يمرّ مشياً، ومنهم من يمرّ متعلّقاً قد تأخذ النار منه شيئاً و تترك شيئاً». (١)

ص: ٤٣٩

---

١ - ١ . أمالي الصدوق: ١٠٧، المجلس ٣٣؛ لاحظ: الدر المنثور: ٤ / ٢٩١.





المراد من الشفاعة في مصطلح المتكلمين هو أن تصل رحمته سبحانه و مغفرته إلى عباده من طريق أوليائه و صفوه عباده، و وزان الشفاعة في كونها سبباً لإفاضة رحمته تعالى على العباد و زان الدعاء في ذلك، يقول سبحانه:

«وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَ اسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّاباً رَحِيماً» (١).

و تتضح هذه الحقيقه إذا وقفنا على أنّ الدعاء بقول مطلق، و بخاصه دعاء الصالحين، من المؤثرات الواقعه في سلسله نظام الأسباب و المسببات الكونيه، و على هذا ترجع الشفاعة المصطلحه إلى الشفاعة التكوينيّه بمعنى تأثير دعاء النبي صلى الله عليه و آله في جلب المغفره الإلهيّه إلى العباد.

### الشفاعة في الكتاب و السنّه

قد ورد ذكر الشفاعة في الكتاب الحكيم في سور مختلفه لمناسبات شتى

ص: ٤٤١

كما وقعت مورد اهتمام بليغ في الحديث النبويّ و أحاديث العتره الطاهره، و الآيات القرآنيه في هذا المجال على أصناف:

الصف الأول: ما ينفي الشفاعه في بادئ الأمر، كقوله سبحانه:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا بَيْعَ فِيهِ وَلَا خُلَّةَ وَلَا شَفَاعَةَ وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (١).

الصف الثاني: ما ينفي شمول الشفاعه للكفار، يقول سبحانه -حاكياً عن الكفار-:

﴿وَ كُنَّا نَكْذِبُ بِيَوْمِ الدِّينِ \* حَتَّىٰ آتَانَا الْيَقِينَ \* فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ﴾ (٢).

الصف الثالث: ما ينفي صلاحيه الأصنام للشفاعه، يقول سبحانه:

﴿وَ مَا نَرَىٰ مَعَكُمْ شُفَعَاءَ كُمْ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاءَ لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَ ضَلَّ عَنْكُمْ مَا كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ﴾ (٣). (٤)

الصف الرابع: ما ينفي الشفاعه عن غيره تعالى، يقول سبحانه: ﴿وَ أَنْذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْ يُحْشَرُوا إِلَىٰ رَبِّهِمْ لَيْسَ لَهُمْ مِنْ دُونِهِ وَلِيٌّ وَ لَا شَفِيعٌ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ (٥). (٦)

ص: ٤٤٢

١-١ . البقره: ٢٥٤.

٢-٢ . المدثر: ٤٦-٤٨.

٣-٣ . الأنعام: ٩٥.

٤-٤ . و لاحظ: يونس: ١٨؛ الروم: ١٣؛ يس: ٢٣؛ الزمر: ٤٣.

٥-٥ . الأنعام: ٥١.

٦-٦ . و لاحظ: الأنعام: ٧؛ السجده: ٤؛ الزمر: ٤٤.

الصف الخامس: ما يثبت الشفاعة لغيره تعالى بإذنه، يقول سبحانه: «يَوْمَئِذٍ لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا» (١). (٢)

الصف السادس: ما يبين من تناله شفاعة الشافعين، يقول سبحانه: «وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَىٰ وَهُمْ مِنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ» (٣).

و يقول أيضاً: «وَكَمْ مِنْ مَلَكٍ فِي السَّمَاوَاتِ لَا تُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئاً إِلَّا مِنْ بَعْدِ أَنْ يَأْذَنَ اللَّهُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَرْضَىٰ» (٤).

هذه نظره إجماليته إلى آيات الشفاعة، و أما السنه فمن لاحظ الصحاح و المسانيد و الجوامع الحديثيه يقف على مجموعه كبيره من الأحاديث الوارده فى الشفاعة توجب الإذعان بأنها من الأصول المسلمه فى الشريعة الإسلاميه، و إليك نماذج منها:

١. قال رسول الله صلى الله عليه و آله : «لكل نبي دعوة مستجابة، فتعجل كل نبي دعوته، و إنى اختبأت دعوتى شفاعة لأمتى، و هى نائله من مات منهم لا يشرك بالله شيئاً». (٥)

و قال صلى الله عليه و آله : «أعطيت خمساً و أعطيت الشفاعة، فأذخرتها لأمتى، فهى لمن لا يشرك بالله». (٦)

ص: ٤٤٣

١-١ . طه: ١٠٩.

٢-٢ . و لاحظ: البقره: ٢٥٥؛ يونس: ٣؛ مريم: ٨٧؛ سبأ: ٢٣؛ الزخرف: ٨٦.

٣-٣ . الأنبياء: ٢٨.

٤-٤ . النجم: ٢٦.

٥-٥ . صحيح البخارى: ٣٣ / ٨ و ج ٩ / ١٧٠؛ صحيح مسلم: ١ / ١٣٠.

٦-٦ . صحيح البخارى: ١ / ٤٢ و ١١٩؛ مسند أحمد: ١ / ٣٠١.

و قال صلى الله عليه و آله : «إنما شفاعتى لأهل الكبائر من أمتى». (١)

و قال على عليه السلام : «ثلاثة يشفعون إلى الله عزّ و جلّ فيشفعون: الأنبياء، ثمّ العلماء، ثمّ الشهداء». (٢)

و قال الإمام زين العابدين عليه السلام : «اللهم صلّ على محمّد و آل محمّد، و شرف بنيانه، و عظم برهانه، و ثقل ميزانه، و تقبل شفاعته». (٣)

## الشفاعة المطلقة و المحدوده

تتصوّر الشفاعة بوجهين:

١. المطلقة: بأن يستفيد العاصى من الشفاعة يوم القيامة و إن فعل ما فعل، و هذا مرفوض فى منطق العقل و الوحي.
  ٢. المحدوده: و هى التى تكون مشروطه بأمر فى المشفوع له، و مجمل تلك الشروط أن لا- يقطع الإنسان جميع علاقاته العبوديه مع الله و وشائجه الروحيه مع الشافعين، و هذا هو الذى مقبول عند العقل و الوحي.
- و بذلك يتضح الجواب عمّا يعترض على الشفاعة من كونها توجب الجراه و تحيى روح التمرد فى العصاه و المجرمين، فإنّ ذلك من لوازم الشفاعة المطلقة المرفوضه، لا المحدوده المقبوله.

ص: ٤٤٤

١-١ . من لا يحضره الفقيه: ٣ / ٣٧٦.

٢-٢ . الخصال، للصدوق، باب الثلاثه، الحديث ١٦٩.

٣-٣ . الصحيفه السجديه، الدعاء، ٤٢. و من أرد التبسط فليرجع إلى «مفاهيم القرآن»: ٤ / ٢٨٧ - ٣١١ لشيخنا الأستاذ - دام ظلّه

و الغرض من تشريع الشفاعة هو الغرض من تشريع التوبه التي اتفقت الأمه على صحتها، و هو منع المذنبين عن القنوط من رحمه الله و بعثهم نحو الابتهاال و التضرع إلى الله رجاء شمول رحمته إليهم، فإنّ المجرم لو اعتقد بأن عصيانه لا يغفر قطّ، فلا شكّ أنّه يتمادى في اقتراف السيئات باعتقاد أنّ ترك العصيان لا ينفعه في شيء ، و هذا بخلاف ما إذا أيقن بأنّ رجوعه عن المعصيه يغيّر مصيره في الآخره، فإنّّه يبعثه إلى ترك العصيان و الرجوع إلى الطاعه.

و كذلك الحال في الشفاعة، فإذا اعتقد العاصي بأنّ أولياء الله قد يشفعون في حقّه إذا لم يهتك السترو لم يبلغ إلى الحدّ الذي يحرم من الشفاعة، فعند ذلك ربّما يحاول تطبيق حياته على شرائط الشفاعة حتى لا يحرمها.

### شرائط شمول الشفاعة

قد تعرّف على أنّ الشفاعة المشروعه هي الشفاعة المحدوده بشروط، و قد عرفت مجمل تلك الشروط، و ينبغي لنا أن نذكر بعض تلك الشروط تفصيلاً على ما ورد في الروايات:

١. منها عدم الإشراك بالله تعالى:

و قد تقدّم ذلك فيما نقلناه من أحاديث الشفاعة.

٢. الإخلاص في الشهاده بالتوحيد:

ص: ٤٤٥

قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «شفاعتي لمن شهد أن لا إله إلا الله مخلصاً، يصدق قلبه لسانه، و لسانه قلبه». (١)

٣. عدم كونه ناصبياً:

قال الإمام الصادق عليه السلام: «إن المؤمن ليشفع لحميمه إلا أن يكون ناصباً، و لو أن ناصباً شفع له كل نبي مرسل و ملك مقرب ما شفعا». (٢)

٤. عدم الاستخفاف بالصلاة:

قال الإمام الكاظم عليه السلام: «إنه لا ينال شفاعتنا من استخف بالصلاة». (٣)

٥. عدم التكذيب بشفاعه النبي صلى الله عليه وآله:

قال الإمام على بن موسى الرضا عليه السلام: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «من كذب بشفاعه رسول الله لم تنله». (٤)

### ما هو أثر الشفاعه؟

إن الشفاعه عند الأمم، مرفوضها و مقبولها يراد منها حطّ الذنوب و رفع العقاب، و هي كذلك عند الإسلام كما يوضحه قوله صلى الله عليه وآله:

«إدخرت شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي». (٥)

ص: ٤٤٤

١-١. صحيح البخارى: ١ / ٣٦؛ مسند أحمد: ٢ / ٣٠٧ و ٥١٨.

٢-٢. ثواب الأعمال للصدوق: ٢٥١.

٣-٣. الكافي: ٣ / ٢٧٩، ج ٦ / ٤٠١.

٤-٤. عيون أخبار الرضا: ٢ / ٦٦.

٥-٥. سنن أبي داود: ٢ / ٥٣٧؛ صحيح الترمذى: ٤ / ٤٥.

و لكنّ المعتزله ذهبوا إلى أنّ أثرها ينحصر في رفع الدرجة و زياده الثواب، فهي تختصّ بأهل الطاعه، و ما هذا التأويل في آيات الشفاعة إلّا لأجل موقف مسبق لهم في مرتكب الكبيره، حيث حكموا بخلوده في النار إذا مات بلا- توبه، فلمّا رأوا أنّ القول بالشفاعة التي أثرها هو إسقاط العقاب، ينافي ذلك المبني، أولوا آيات الله فقالوا إنّ أثر الشفاعة إنّما هو زياده الثواب و خالفوا في ذلك جميع المسلمين. (١)

### هل يجوز طلب الشفاعة؟

ذهب ابن تيميه، و تبعه محمّد بن عبد الوهاب -مخالفين الأمّه الإسلاميه جمعاء- إلى أنّه لا يجوز طلب الشفاعة من الأولياء في هذه النشأه و لا يجوز للمؤمن أن يقول: «يا رسول الله اشفع لي يوم القيامه».

و إنّما يجوز له أن يقول: «اللهم شفّع نبينا محمّداً فينا يوم القيامه».

و استدلا على ذلك بوجوه تاليه:

١. إنّ من أقسام الشرك، أي الشرك بالعباده، و القائل بهذا الكلام يعبد الولي. (٢)

و الجواب عنه ظاهر، بما قدّمناه في حقيقه الشّرك في العباده، و هي أن يكون الخضوع و التذلّل لغيره تعالى باعتقاد أنّه إله أو ربّ، أو أنّه مفوض إليه

ص: ٤٤٧

---

١-١) . انظر: أوائل المقالات: ٥٤؛ شرح العقائد النسفيه: ١٤٨؛ أنوار التنزيل للبيضاوي: ١ / ١٥٢؛ و مفاتيح الغيب للرازي: ٣ / ٥٦، و مجموعته الرسائل الكبرى، لابن تيميه: ١ / ٤٠٣؛ و تفسير ابن كثير: ١ / ٣٠٩.

٢-٢) . الهديه السنيه: ٤٢.



فعل الخالق و تدييره و شئونه، لا مطلق الخضوع و التذلل.

٢. إن طلب الشفاعة من النبي يشبه عمل عبده الأصنام في طلبهم الشفاعة من آلهتهم الكاذبه، يقول سبحانه:

«وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْصُرُهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ» (١).

و على ذلك فالاستشفاع من غيره سبحانه عباده لهذا الغير. (٢)

و يردّه أنّ المعيار في القضاء ليس هو التشابه الصوري، بل المعيار هو البواطن و العزائم، و إلّا لوجب أن يكون السعى بين الصفا و المروه و الطواف حول البيت شركاً، لقيام المشركين به في الجاهليه، و هؤلاء المشركون كانوا يطلبون الشفاعة من الأوثان باعتقاد أنّها آلهه أو أشياء فوّض إليها أفعال الله سبحانه من المغفره و الشفاعة.

و أين هذا ممّن طلب الشفاعة من الأنبياء و الأولياء بما أنّهم عباد الله الصالحون، فعطف هذا على ذلك جور في القضاء و عناد في الاستدلال.

٣. إن طلب الشفاعة من الغير دعاء له و دعاء غيره سبحانه حرام، يقول سبحانه:

«فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا» (٣).

ص: ٤٤٨

١-١ . يونس: ١٨.

٢-٢ . كشف الشبهات لمحمد بن عبد الوهاب: ٦.

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 الربوبيه في المدعو، و الآيه ناظره إلى هذا القسم بقريته قوله: «مَعَ اللَّهِ» أى بأن يكون دعاء الغير على وزن دعائه تعالى و فى مرتبته، و يدلّ عليه قوله سبحانه -حاكياً قولهم يوم القيامة -: «تَاللَّهِ إِنَّ كُنَّا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ \* إِذْ نُسَوِّكُمْ بِرَبِّ الْعَالَمِينَ» (١)

٤. إنّ طلب الشفاعة من الميت أمر باطل.

و يردّه إنّ الإشكال ناجم من عدم التعرّف على مقام الأولياء فى كتاب الله الحكيم، و قد عرفت فى الفصول السابقه إنّ القرآن يصرّح بحياه جموع كثيره من الشهداء، و غيرهم، و لو لم يكن للنبي صلى الله عليه و آله حياه فما معنى التسليم عليه فى كلّ صباح و مساء و فى تشهد كلّ صلاه: «السلام عليك أيها النبي و رحمه الله و بركاته»؟!

و المؤمنون لا يطلبون الشفاعة من أجساد الصالحين و أبدانهم، بل يطلبونها من أرواحهم المقدّسه الحيّه عند الله سبحانه، بأبدان برزخيه.

///

ص: ٤٤٩



## الفصل التاسع: الإحباط و التكفير

الإحباط فى اللغه بمعنى الإبطال، يقال: أحبط عمل الكافر أى أبطله. و التكفير بمعنى التغطية، يقال: للزارع كافر، لأنه يغطى الحَبَّ بتراب الأرض، قال الله تعالى: «كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ لَبَآئُهُ» (١).

و الكفر ضدّ الإيمان، سمى بذلك لأنه تغطيه الحقّ. (٢)

و المراد من الحبط فى اصطلاح المتكلمين هو سقوط ثواب العمل الصالح بالمعصيه المتأخره، كما أنّ المراد من التكفير هو سقوط الذنوب المتقدمه بالطاعه المتأخره.

و اختلف المتكلمون هنا، فقال جماعه من المعتزله بالإحباط و التكفير، و نفاهما المحققون، ثمّ القائلون بهما اختلفوا، فقال أبو على الجبائى: إنّ المتأخر يسقط المتقدم و يبقى على حاله، و قال أبو هاشم: إنه

ص: ٤٥١

١-١ . الحديد: ٢٠.

٢-٢ . معجم المقاييس فى اللغه: ٢ / ١٢٩، ماده «حبط»؛ و ج ٥، ص ١٩١، ماده «كفر».

ينتفى الأقل بالأكثر، و ينتفى من الأكثر بالأقل ما ساواه، و يبقى الزائد مستحقاً، و هذا هو الموازنه. (١)

و يبطل القول الأول أنه يستلزم الظلم، لأن من أساء و أطاع و كانت إساءته أكثر، يكون بمنزله من لم يحسن، و إن كان إحسانه أكثر، يكون بمنزله من لم يسيء ، و إن تساوى يكون مساوياً لمن لم يصدر عنه أحدهما و ليس كذلك عند العقلاء. (٢)

و أيضاً ينافى قوله تعالى:

«فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ \* وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» (٣).

و يرد قول أبي هاشم ما ذكره المحقق الطوسى بقوله: «و لعدم الأولويّه إذا كان الآخر ضعفاً، و حصول المتناقضين مع التساوى» (٤).

توضيحه: أنا إذا فرضنا استحقاق المكلف خمسة أجزاء من الثواب و عشره أجزاء من العقاب، و ليس إسقاط إحدى الخمستين من العقاب بالخمس من الثواب أولى من الأخرى، فإمّا أن يسقطاً معاً و هو خلاف مذهبه، أو لا- يسقط شىء منهما و هو المطلوب. و لو فرضنا أنه فعل خمسة أجزاء من الثواب و خمسة أجزاء من العقاب، فإن تقدّم إسقاط أحدهما

ص: ٤٥٢

١-١ . كشف المراد، المقصد السادس، المسألة ٧.

٢-٢ . نفس المصدر .

٣-٣ . الزلزله: ٧ - ٨ .

٤-٤ . كشف المراد: المقصد السادس، المسألة ٧.

للآخر لم يسقط الباقي بالمعدوم لاستحاله صيروره المعدوم و المغلوب غالباً و مؤثراً، و إن تقارنا لزم وجودهما معاً، لأن وجود كل منهما ينفي وجود الآخر فيلزم وجودهما حال عدمهما، و ذلك جمع بين النقيضين. (١)

فإن قلت: لو كان الإيجاب باطلاً فما هو المخلص فيما يدل على حبط العمل في غير مورد من الآيات التي ورد فيها أن الكفر و الارتداد و الشرك و الإساءة إلى النبي و غيرها مما يحبط الحسنات؟

قلت: إن القائلين بطلان الإيجاب يفسرون الآيات بأن استحقاق الثواب في موارد ما كان مشروطاً بعدم لحوق العصيان بالطاعات.

و يمكن أن يقال إن الاستحقاق في بدء صدور الطاعات لم يكن مشروطاً بعدم لحوق العصيان، بل كان استقراره و بقاءه هو المشروط بعدم لحوق المعصية.

قال الطبرسي في تفسير قوله تعالى: «وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ» (٢) و في قوله: «فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ» هنا دلالة على أن جبوط الأعمال لا يترتب على ثبوت الثواب، فإن الكافر لا يكون له عمل قد ثبت عليه ثواب، و إنما يكون له عمل في الظاهر لو لا كفره لكان يستحق الثواب عليه، فعبر سبحانه عن هذا العمل بأنه حبط، فهو حقيقه معناه». (٣)

ص: ٤٥٣

١-١. توضيح الدليل للعلامة الحلبي، لاحظ: المصدر المتقدم.

٢-٢. المائدة: ٥.

٣-٣. مجمع البيان: ٣-٤ / ١٦٣، لاحظ أيضاً ص ٢٠٧، تفسير الآيه ٥٠ المائدة.

و بما ذكره الطبرسى يظهر جواب سؤال آخر، و هو أنه إذا كان الاستحقاق مشروطاً بعدم صدور العصيان فكيف يطلق عليه الإحباط، إذ الإحباط إبطال و إسقاط و لم يكن هناك شيء يبطل أو يسقط؟

و ذلك لأن نفس العمل في الظاهر سبب و مقتضى، فالإبطال و الإسقاط كما يصدقان مع وجود العلة التامة، فهكذا يصدقان مع وجود المقتضى الذي هو جزء العلة.

هذا كله في الإحباط، و أمّا التكفير فهو لا- يعدّ ظلماً لأدّن العقاب حقّ للمولى و إسقاط الحقّ ليس ظلماً بل إحسان، و خلف الوعيد ليس بقبیح عقلاً، و إنّما القبیح خلف الوعد، فلأجل ذلك لا حاجة إلى تقييد استحقاق العقاب أو استمراره بعدم تعقّب الطاعات، بل هو ثابت غير أنّ المولى سبحانه عفى عبده لما فعله من الطاعات.

قال سبحانه:

«إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَ نُدْخِلْكُمْ مَدْخَلًا كَرِيمًا» (١). (٢)

هذا و لا يصحّ القول بالإحباط و التكفير في كلّ الأعمال، بل يجب تتبّع النصوص و الاقتصار بها في ذلك.

ص: ٤٥٤

١-١ . النساء: ٣١.

٢-٢ . و في معناها الآية /٢٩ الأنفال؛ و الآية /٢ محمد.

نختم مباحث المعاد بالإجابة عن أسئلة طرحت في هذا المجال:

١. كيف يخلد الإنسان في الآخرة مع أنّ المادّه تفتنى؟

دلّت الآيات و الروايات على خلود الإنسان في الآخرة، إمّا في جنّتها و نعيمها، أو في جحيمها و عذابها مع أنّ القوانين العلميه دلّت على أنّ المادّه حسب تفجّر طاقتها، على مدى أزمنه طويله، تبلغ إلى حدّ تنفد طاقتها، فلا يمكن أن يكون للجنّه و النار بقاء، و للإنسان خلود.

و الجواب، أنّ السؤال ناش من مقايسه الآخرة بالدنيا و هو خطأ فادح، لأنّ التجارب العلميه لا تتجاوز نتائجها المادّه الدنيويه، و إسراء حكم هذا العالم إلى العالم الآخر، و إن كان مادياً، قياس بلا دليل، فللآخرة أحكام تخصّها لا يقاس بها أحكام هذه النشأه يقول سبحانه: «يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَ السَّمَاوَاتُ» (١).

ص: ٤٥٥



المسلم من التبدل أنّ حقيقه الأرض و السماء و ما فيهما يومئذ هي هي، غير أنّ النظام الجارى فيهما يومئذ غير النظام الجارى فيهما فى الدنيا. (١)

و قد تعلقت مشيئته تعالى بإخلاق الجنّة و النار و الحياه الأخرويه، و له إفاضه الطاقه، إفاضه بعد إفاضه على العالم الأخرى و يعرب عن ذلك قوله سبحانه:

«كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا» (٢).

## ٢. ما هو الغرض من عقاب المجرم؟

إنّ الحكيم لا يعاقب إلّا لغايه، و غايه العقوبه إمّا التشقى كما فى قصاص المجرم، و هو محال على الله، أو تأديب المجرم، أو اعتبار الآخرين، و هما يختصان بالشأه الدينويه، فتعذيب المجرم فى الآخره عبث.

و الجواب عنه: أنّ وقوع المعاد من ضروريات العقل و من غاياته تحقّق العدل الإلهى بوجه كامل فى مورد المكلفين، و يتوقف ذلك على عقوبه المجرمين و إثابه المطيعين. «أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ \* مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ» (٣).

ص: ٤٥٦

١-١ . الميزان: ١٢ / ٩٣.

٢-٢ . النساء: ٥٦.

٣-٣ . القلم: ٣٥-٣٦.

### ٣. هل يجوز العفو عن المسيء؟

و الجواب مثبت، لأنَّ التعذيب حقٌّ للمولى سبحانه و له إسقاط حَقِّه، فيجوز ذلك إذا اقتضته الحكمة الإلهية و لم يكن هناك مانع عنه.

و قد خالف معتزله بغداد في ذلك، فلم يجوزوا العفو عن العصاة عقلاً، و استدلُّوا عليه بوجهين:

الأوَّل: «إنَّ المكلف متى علم أنَّه يفعل به ما يستحقُّه من العقوبة على كلِّ وجه، كان أقرب إلى أداء الواجبات و اجتناب الكبائر».

(١)

يلاحظ عليه: أنَّه لو تمَّ لوجب سدُّ باب التوبة، لإمكان أن يقال إنَّ المكلف متى علم أنَّه لا تقبل توبته كان أقرب إلى الطاعة و أبعد من المعصية.

أضف إلى ذلك أنَّ للرجاء آثاراً بناءً في حياة الإنسان، و لليأس آثاراً سلبية في الإدامه على الموبقات، و لأجل ذلك جاء الذكر الحكيم بالترغيب و الترهيب معاً.

ثمَّ إنَّ الكلام في جواز العفو لا في حتميته، و الأثر السلبي -لو سلَّمناه- يترتب على الثاني دون الأوَّل.

الثاني: إنَّ الله أوعد مرتكب الكبيره بالعقاب، فلو لم يعاقب، للزم الخلف في وعيده و الكذب في خبره و هما محالان. (٢)

ص: ٤٥٧

---

١- ١. شرح الأصول الخمسة: ٦٤٦.

٢- ٢. شرح العقائد العضية، لجلال الدين الدواني: ٢ / ١٩٤.

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 حقّ لمن يعد فقط، و له إسقاط حقّه، و الصدق و الكذب من أحكام الإخبار دون الإنشاء، و الوعيد إنشاء ليس بإخبار فلا يعرضه الكذب.

#### ٤. هل الجنه و النار مخلوقتان؟

اختلف المتكلمون 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 الجائر دون الواجب، و وقفوا فى الوارد به من الآثار، و قال من بقى منهم بإحاله خلقهما. (١)

و استدللّ القائلون بكونهما مخلوقتين بالآيات الدالّه على أنّ الجنه أعدت للمتقين و النار أعدت للكافرين. (٢)

ص: ٤٥٨

- 
- ١-١ . أوائل المقالات: ١٤١ - ١٤٢، الطبعة الثانيه؛ و لاحظ: شرح المقاصد: ٥ / ١٠٨، و شرح التجريد للقوشجى: ٥٠٧.  
٢-٢ . قواعد المرام: ١٦٧.

وقد احتمل السيد الرضى فى «حقائق التأويل» أن يكون التعبير بالماضى لقطعيه وقوعه، فكأنه قد كان (١) و له نظائر فى القرآن الكريم.

أقول: مما يدل على أن الجنة مخلوقه قوله تعالى: «وَلَقَدْ رَأَوْهُ نَزَلَ نُزُلًا أُخْرَى \* عِنْدَ سِدْرِهِ الْمُنْتَهَى \* عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى» (٢).

و لم ير التعبير عن الشيء الذى سيتحقق غداً بالجمله الاسميه.

ثم إن هناك روايات متضافره مصرّحه بأنّ الجنه و النار مخلوقتان، فلا يمكن العدول عنها. (٣)

و استدللّ النافون لخلقهما بوجوه:

١. إن خلق الجنه و النار قبل يوم الجزاء عبث.

وفيه أن الحكم بالعبثيه يتوقف على العلم القطعى بعدم ترتب غرض عليه، و من أين لنا العلم بهذا؟ و يمكن عدّ ذلك من مصاديق لطفه تعالى كما أشار إليه المحقق اللاهيجى. (٤)

٢. إنهما لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (٥).

و اللازم باطل للإجماع على دوامهما، و للنصوص الشاهده بدوام أكل الجنه و ظلّها.

ص: ٤٥٩

١-١ . حقائق التأويل: ٢٤٧.

٢-٢ . النجم: ١٣ - ١٥.

٣-٣ . لاحظ بحار الأنوار: ٨ / ١١٩ و ١٩٦، باب الجنه، الأحاديث ٣٤، ١٢٩، ١٣٠.

٤-٤ . گوهر مراد: ٦٦١ (فارسى).

٥-٥ . القصص: ٨٨.

يلاحظ عليه: أنه ليس المراد من «هالك» هو تحقق انعدام كل شيء و بطلان وجوده، بل المراد أن كل شيء هالك في نفسه باطل في ذاته، هذا بناء على كون المراد بالهالك في الآيه، الهالك بالفعل، و أما إذا أُريد منه الاستقبال -بناءً على ما قيل من أن اسم الفاعل ظاهر في الاستقبال - فهلاك الأشياء ليس بمعنى البطلان المطلق بعد الوجود بأن لا يبقى منها أثر، فإن آيات القرآن ناصه على أن كل شيء مرجعه إلى الله و إنما المراد بالهالك على هذا الوجه، تبدل نشأ الوجود و الانتقال من الدنيا إلى الآخرة، و هذا يختص بما يكون وجوده وجوداً دنيوياً محكوماً بأحكامها، فالجنه و النار الأخرويان خارجان من مدلول الآيه تخصصاً.

و قد أوجب عن الإشكال بمنع الملازمه، و حمل دوام أكلها و ظلها على دوامها بعد وجودها و دخول المكلفين فيها. (1)

## ٥. أين مكان الجنة و النار؟

المشهور عند المتكلمين أن الجنة فوق السماوات، تحت العرش، و أن النار تحت الأرضين (2) و الالتزام بذلك مشكل لعدم ورود دليل صريح أو ظاهر في ذلك، قال المحقق الطوسي:

و الحق إننا لا نعلم مكانهما و يمكن أن يستدل على موضع الجنة بقوله تعالى: «عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى» (3) يعنى عند صدره المنتهى.

(4)

ص: ٤٦٠

١-١ . قواعد المرام: ١٦٨.

٢-٢ . شرح المقاصد: ١١١ / ٥.

٣-٣ . النجم: ١٥.

٤-٤ . تلخيص المحصل: ٣٩٥.

نعم ربّما يستظهر من قوله تعالى: «وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ» (١) إِنَّ الْجَنَّةَ فِي السَّمَاءِ فَإِنَّ الظَّاهِرَ مِنْ قَوْلِهِ: «وَمَا تُوعَدُونَ» هو الجنة». (٢)

هذا كلّهُ على القول بأنّ الجنّة والنار حسب ظواهر الكتاب موجودتان في الخارج مع قطع النظر عن أعمال المكلفين، وإنهما معدّتان للمطيع والعاصي، وأمّا على القول بأنّ حقيقة الجنّة والنار عبارته عن تجسّم عمل الإنسان بصوره حسنه وبهيّته أو قبيحه و مرعبه، فالجنّة والنار موجودتان واقعاً بوجودهما المناسب في الدار الآخرة وإن كان أكثر الناس، لأجل كونه محاطاً بهذه الظروف الدنيوية، غير قادر على رؤيتهما، وإلّا فالعمل سواء كان صالحاً أو طالحاً قد تحقّق وله وجودان وتمثّلان، وكلُّ موجود في ظرفه.

## ٦. من هو المخلّد في النار؟

اختلفت كلمه المتكلمين في المخلّدين في النار، فذهب جمهور المسلمين إلى أنّ الخلود يختصّ بالكافر دون المسلم وإن كان فاسقاً، وذهب الخوارج والمعتزلة إلى خلود مرتكبي الكبائر إذا ماتوا بلا توبه. (٣)

قال المحقّق البحراني:

ص: ٤٦١

١-١ . الذاريات: ٢٢.

٢-٢ . الميزان: ١٨ / ٣٧٥.

٣-٣ . أوائل المقالات: ٥٣.

المكلف العاصي إمّا أن يكون كافراً أو ليس بكافر، أمّا الكافر فأكثر الأئمة على أنه مخلص في النار، و أمّا من ليس بكافر، فإن كانت معصيته كبيره فمن الأئمة من قطع بعدم عقابه و هم المرجئه الخالصه، و منهم من قطع بعقابه و هم المعتزله و الخوارج، و منهم من لم يقطع بعقابه إمّا لأنّ معصيته لم يستحقّ بها العقاب و هو قول الأشعريه، و إمّا لأنه يستحقّ بها عقاباً إلا أنّ الله تعالى يجوز أن يعفو عنه، و هذا هو المختار. (١)

و استدللّ المحقّق الطوسي على انقطاع عذاب مرتكب الكبيره بوجهين حيث قال:

و عذاب صاحب الكبيره ينقطع لاستحقاقه الثواب بإيمانه و لقبحه عند العقلاء.

توضيحه: إنّ صاحب الكبيره يستحقّ الثواب و الجنّه لإيمانه، فإذا استحقّ العقاب بالمعصيه، فإنّما أن يقدم الثواب على العقاب، و هو باطل، لأنّ الإثابه لا تكون إلاّ بدخول الجنّه و الداخلة فيها مخلص بنصّ الكتاب المجيد و عليه إجماع الأئمة، أو بالعكس و هو المطلوب.

أضف إلى ذلك أنّ لازم عدم الانقطاع أن يكون من عبد الله تعالى مدّه عمره بأنواع القربات إلى الله، ثمّ عصى في آخر عمره معصيه واحده مع

ص: ٤٦٢

حفظ إيمانه، مخدلاً في النار، و يكون نظير من أشرك بالله تعالى مدّه عمره و هو قبيح عقلاً محال على الله سبحانه. (١)

و استدلت المعتزله على خلود الفاسق في النار بإطلاق الآيات الواردة في الخلود، و لكن المتأمل في الآيات يقف على قرائن تمنع من الأخذ بإطلاقها و لا نرى ضروره في التعرض لها. (٢)

## ٧. كيف يصحّ الخلود مع كون الذنب منقطعاً؟

إنّ من السنن العقلية المقرّره رعايه المعادله بين الجرم و العقوبه، و هذه المعادله منتفيه في العذاب المخدّ، فإنّ الذنب كان موقتاً منقطعاً.

و الجواب عنه أمّياً أولاً: فإنّ المراد من المعادله بين الجرم و العقوبه ليس هو في جانب الكميّه و من حيث الزمان، بل في جانب الكيفيه و من حيث عظمه الجرم بلحاظ مفاصله الفرديه أو النوعيه، كما نرى ذلك في العقوبات المقرّره عند العقلاء لمثل القتل و الإخلال في النظم الاجتماعي، و نحو ذلك، فالجرم يقع في زمان قليل و مع ذلك فقد يحكم عليه بالأعدام و الحبس المؤبّد.

و أمّياً ثانياً: «فإنّ العذاب في الحقيقه أثر لصوره الشقاء الحاصله بعد تحقّق علل معدّه و هي المخالفات المحدوده و ليس أثراً لتلك العلل

ص: ٤٦٣

١-١. لاحظ: كشف المراد، المقصد ٦، المسأله، ٨.

٢-٢. راجع في ذلك: الإلهيات: ٢ / ٩٠٦ - ٩١١ الطبعة الأولى؛ و منشور جاويد: ج ٩، فصل ٢٦، و هو تفسير موضوعي للقرآن الكريم لشيخنا الأستاذ - دام ظلّه - (فارسي).



المحدوده المنقطعه حتى يلزم تأثير المتناهي أثراً غير متناه و هو محال، نظيره أن عللاً معدّه و مقرّبات معدوده محدوده أوجبت أن تتصوّر المادّه بالصوره الإنسانيه فتصير الماده إنساناً يصدر عنه آثار الإنسانيه المعلوله للصوره المذكوره».

و لا معنى لأن يسأل و يقال:

إن الآثار الإنسانيه الصادره عن الإنسان بعد الموت صدوراً دائماً سرمدياً لحصول معدّات محدوده مقطوعه الأمر للمادّه، فكيف صارت مجموع منقطع الآخر من العلل سبباً لصدور الآثار المذكوره و بقائها مع الإنسان دائماً، لأنّ علّتها الفاعله - و هي الصوره الإنسانيه - موجوده معها دائماً على الفرض، فكما لا معنى لهذا السؤال لا معنى لذلك أيضاً. (1)

((

ص: ٤٦٤

---

١-١). الميزان: ١ / ٤١٥.

إلى هنا وقفنا على الصحيح من العقائد الإسلاميه مدعماً بالبرهنه من الكتاب و السنّه و العقل، بقى الكلام فى أمورٍ نختم أبحاثنا العقائديه بالبحث عنها، و هى:

### ١. الإيمان و أحكامه

الإيمان من الأمن و له فى اللغه معنيان متقاربان: أحدهما: الأمانه التى هى ضد الخيانه، و معناها سكون القلب. و الآخر: التصديق، و المعنيان متدانيان. (١)

و أمّا فى الشرع فاختلفت الآراء فى تحقيق الإيمان و إنّه اسم لفعل القلب فقط، أو فعل اللسان فقط، أو لهما جميعاً، أو لهما مع فعل سائر الجوارح، و على القول الأوّل فهل هو المعرفه فقط أو هى مع إذعان القلب.

فنسب إلى الكراميه إنهم فسّروا الإيمان بالإقرار باللسان فقط، و استدّلوا عليه بقوله صلى الله عليه و آله: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلاّ الله، محمّد رسول الله». (٢)

ص: ٤٦٥

١-١ . معجم مقاييس اللغه: ١ / ١٣٣.

٢-٢ . رواه مسلم فى صحيحه: ١ / ٥٣.

و ردّ بأنّ معنى القول فى كلامه: حتى يقولوا، هو الإذعان و الإيمان، و إطلاق القول على الاعتقاد و الإذعان شائع، و أيضاً الإيمان أمر قلبى يحتاج إثباته إلى مظهر و هو الإقرار باللسان فى الغالب، و سيوافيك أنّ ظاهر كثير من النصوص هو أنّ الإيمان فعل للقلب.

و ذهبت المعتزله و الخوارج إلى أن العمل بالجوارح مقوّم للإيمان و الفاقد له ليس بمؤمن بتاتاً، إلّا أنّهما اختلفا، فالخوارج يرون الفاقد كافراً، و المعتزله يقولون: إنّّه ليس بمؤمن و لا كافر بل هو فى منزله بين المنزلتين، و ممّا استدلوا به قوله تعالى:

﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ﴾ (١).

إذ المراد من الإيمان فى الآيه هو صلاتهم إلى بيت المقدس قبل النسخ.

و ردّ بأنّ الاستعمال أعّم من الحقيقة، و لا شكّ أنّ العمل أثر الإيمان، و من الشائع إطلاق اسم السبب على المسبّب، و القرينه على ذلك الآيات المتضافره الدالّه على أنّ الإيمان فعل القلب و أنّ العمل متفرّع عليه كما سيجىء .

و ذهب بعض المتكلمين إلى أنّ الإيمان مركّب من الإذعان بالقلب و الإقرار باللسان، و هو مختار المحقّق الطوسى فى تجريد العقائد، و العلامه الحلى فى نهج المسترشدين، و نسبة التفتازانى إلى كثير من المحقّقين و قال:

ص: ٤٦٦

هو المحكى عن أبي حنيفة (١)، و استدلل عليه بقوله تعالى:

«وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا» (٢).

و أوجب بأن مفاد الآيه أنهم كانوا عالمين بالحق مستيقنين به، و مع ذلك لم يؤمنوا و لم يسلموا به ظلماً و علواً، و هذا نظير قوله سبحانه:

«فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ» (٣).

فالآيه و ما يشابهها تدل على أن المعرفة بوحدها ليست هى الإيمان المطلوب فى الشريعة بل يحتاج إلى إذعان بالقلب، و الجحود باللسان و نحوه كاشف عن عدم تحققه.

و من هنا تبين بطلان قول من فسّر الإيمان بالمعرفة فقط، و قد نسب إلى جهم بن صفوان (المتوفى ١٢٨ هـ) و إلى أبى الحسن الأشعري فى أحد قوليّه (٤) و نسبه شارح المواقف إلى بعض الفقهاء. (٥)

و ذهب جمهور الأشاعره إلى أن الإيمان هو التصديق بالجنان، قال صاحب المواقف:

هو عندنا و عليه أكثر الأئمه كالقاضى و الأستاذ التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضروره، فتفصيلاً فيما علم تفصيلاً، و إجمالاً فيما علم إجمالاً. (٦)

ص: ٤٦٧

١-١ . شرح المقاصد: ٥ / ١٧٨.

٢-٢ . النمل: ١٤.

٣-٣ . البقره: ٨٩.

٤-٤ . شرح المقاصد: ٥ / ١٧٦ - ١٧٧؛ إرشاد الطالبين: ٤٣٩.

٥-٥ . شرح المواقف: ٨ / ٣٢٣.

٦-٦ . المواقف فى علم الكلام: ٣٨٤.

و قال التفتازانى بعد حكاية هذا المذهب: «و هذا هو المشهور، و عليه الجمهور». (١)

و قال الفاضل المقداد:

قال بعض أصحابنا الإمامية و الأشعرية: إنّه التصديق القلبي فقط، و اختاره ابن نوبخت و كمال الدين ميشم فى قواعده، و هو الأقرب لما قلناه من أنّه لغه التصديق، و لما ورد نسبته إلى القلب، عرفنا أنّ المراد به التصديق القلبي، لا أى تصديق كان... و يكون النطق باللسان مبيّناً لظهوره، و الأعمال الصالحات ثمرات مؤكّده له. (٢)

و هذا القول هو الصحيح و تدلّ عليه طوائف ثلاث من الآيات:

الأولى: ما عدّ الإيمان من صفات القلب، و القلب محلاً له، مثل قوله تعالى:

«أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ» (٣).

و قوله تعالى: «وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ» (٤).

و قوله تعالى: «وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ» (٥).

و الثانية: ما عطف العمل الصالح على الإيمان، فإنّ ظاهر العطف إنّ

ص: ٤٦٨

١-١ . شرح المقاصد: ١٧٧ / ٥.

٢-٢ . إرشاد الطالبين: ٤٤٢.

٣-٣ . المجادله: ٢٢.

٤-٤ . الحجرات: ١٢.

٥-٥ . النحل: ١٠٦.

المعطوف غير المعطوف عليه، والآيات في هذا المعنى فوق حد الإحصاء.

و الثالثة: آيات الختم و الطبع نحو قوله تعالى: «أُولَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ» (١).

و قوله تعالى: «خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ» (٢).

فالإيمان في هذه الآيات يثبت أن الإيمان هو التصديق القلبي، يترتب عليه أثر دنيوي و أخروي، أما الدنيوي فحرمة دمه و عرضه و ماله، إلا أن يرتكب قتلاً أو يأتي بفاحشه.

و أما الأخروي فصحة أعماله، و استحقاق المثوبه عليها و عدم الخلود في النار، و استحقاق العفو و الشفاعة في بعض المراحل.

ثم إنَّ السَّعاده الأخرويه رهن الإيمان المشفوع بالعمل، لا يشكَّ فيه من له إمام بالشريعة و الآيات و الروايات الوارده حول العمل، و من هنا يظهر بطلان عقیده المرجئه التي كانت تزعم أنَّ العمل لا قيمه له في الحياه الدينيه، و تكتفي بالإيمان فقط، و قد تصافر عن أئمه أهل البيت عليهم السلام لعن المرجئه (٣) قال الصادق عليه السلام:

«ملعون، ملعون من قال: الإيمان قول بلا عمل» (٤).

و ممَّا ذكرنا تبين أنَّ الأحاديث المرويّه في أنَّ الإيمان عبارته عن معرفه

ص: ٤٦٩

١-١ . النحل: ١٠٨.

٢-٢ . البقره: ٧.

٣-٣ . لاحظ: الوافي، للفيض الكاشاني: ٣ / ٤٦، أبواب الكفر و الشرك، باب أصناف الناس.

٤-٤ . البحار: ١٩ / ٦٦.

بالقلب، و قول باللسان، و عمل بالأركان (١)، لا- تهدف تفسير حقيقه الإيمان، بل هي ناظره إلى أن الإيمان بلا عمل لا يكفي لوصول الإنسان إلى السعاده، و إن مزعمه المرجئه لا أساس لها، هذا هو مقتضى الجمع بينها و بين ما تقدم من الآيات.

نسأل الله سبحانه أن يجعلنا من الصالحين من عباده المؤمنين الذين قال في حقهم:

«مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلُهَا وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ» (٢).

## ٢. الشيعة و الاتهامات الواهيه

هناك بعض المسائل التي لم تزل الشيعة الإماميه تزدرى بها أو تتهم بالاعتقاد بها، و هي الاعتقاد بالبداء، و الرجعه و المتعه، و عدم الاعتقاد بعداله جميع الصحابه، و التقية و اتهام القول بتحريف القرآن.

و قد تقدم الكلام حول البداء في مبحث العدل، و الرجعه في مبحث المعاد، و البحث حول المتعه يحال إلى علم الفقه (٣) فلنبحث هنا عن بقيه تلك المسائل و هي ثلاث:

ص: ٤٧٠

١- ١). سنن ابن ماجه: ج ١، باب الإيمان، الحديث ٦٥؛ خصال الصدوق: باب الثلاثه، الحديث ٢٠٧؛ نهج البلاغه: الحكم ٢٢٧؛ بحار الأنوار: ٦٩ / ١٨، الباب ٣٠.

٢- ٢). المؤمن: ٤٠.

٣- ٣). راجع في ذلك كتاب «الاعتصام بالكتاب و السنه» لشيخنا الأستاذ السبحاني (مدّ ظلّه).

أ) موقف الشيعة من القرآن الكريم

اتَّهَمَت الشيعة من جانب بعض المخالفين بالقول بتحريف القرآن و نقصانه، و لكنَّ المراجعة إلى أقوال أكابر الطائفة و أقطابهم يثبت خلاف ذلك، و إليك فيما يلي نصوص بعض أعلامهم؛ (١)

قال الصدوق (المتوفى ٣٨١هـ):

اعتقادنا أنَّ القرآن الّذى أنزله الله تعالى على نبيه محمّد صلى الله عليه و آله هو ما بين الدفتين، و هو ما فى أيدي الناس ليس بأكثر من ذلك، و من نسب إلينا إنّا نقول إنّه أكثر من ذلك فهو كاذب. (٢)

و قال السيد المرتضى (المتوفى ٤٣٦هـ):

إنَّ القرآن معجزه النبوه و مأخذ العلوم الشرعيه و الأحكام الدينيه، و علماء المسلمين قد بلغوا فى حفظه و حمايته الغايه حتى عرفوا كلَّ شىء اختلف فيه من إعرابه و قراءته و حروفه و آياته، فكيف يجوز أن يكون مغتيراً و منقوصاً مع العناية الصادقه و الضبط الشديد. (٣)

ص: ٤٧١

١- ١). و لهم على إبطال مزعمه التحريف وجوه عديده يطول المقام بذكرها، راجع فى ذلك، مقدمه تفسير آلاء الرحمن للعلامة البلاغى؛ و تفسير الميزان للعلامة الطباطبائى: ١٢ / ١٠٦ - ١٣٧؛ و تفسير البيان للمحقّق الخوئى: ٢١٥ - ٢٥٤؛ و إظهار الحق للعلامة الهندى: ٢ / ١٢٨؛ و صيانه القرآن عن التحريف للأستاذ محمد هادى معرفه، فإنّ فيها غنى و كفايه لطالب الحق.

٢- ٢). الاعتقادات فى دين الإماميه: ٥٩، الباب ٣٣، باب الاعتقاد فى مبلغ القرآن.

٣- ٣). المسائل الطرابلسيات.



و قال شيخ الطائفة محمّد بن الحسن الطوسي (المتوفّى ٤٦٠هـ):

إنّ الزيادة فيه مجمع على بطلانها، و أمّا النقصان منه، فالظاهر أيضاً من مذهب المسلمين خلافه، و هو الأليق بالصحيح من مذهبنا، و هو الذى نصره المرتضى، و هو الظاهر من الروايات. (١)

و قال أمين الإسلام الطبرسى (المتوفّى ٥٤٨هـ):

أمّا الزيادة فمجمع على بطلانها، و أمّا النقصان منه فقد روى جماعه من أصحابنا و قوم من حشويه أهل السنّة إنّ فى القرآن نقصاناً و الصحيح من مذهبنا خلافه. (٢)

و قال العلّامة الحلّى (المتوفّى ٧٢٦هـ):

الحقّ أنّه لا- تبديل و لا- تأخير و لا- تقديم، و أنّه لم يزد و لم ينقص، و نعوذ بالله من أن يعتقد مثل ذلك، فإنّه يوجب تطرق الشكّ إلى معجزه الرسول المنقول به بالتواتر. (٣)

هؤلاء ثلّة من أعلام الشيعة فى القرون السابقة من رابعها إلى ثامنها، و يكفى ذلك فى إثبات أنّ نسبه التحريف إلى الشيعة ظلم و عدوان، و أمّا المتأخرون فحدّث عنه و لا حرج، و نكتفى منهم بنقل كلمه للأستاذ الأكبر الإمام الخمينى قدس سره فى هذا المجال، حيث قال:

ص: ٤٧٢

١-١ . تفسير التبيان: ١ / ٣.

٢-٢ . مجمع البيان، المقدمه.

٣-٣ . أجوبه المسائل المهّنائيه: المسأله ١٣.

إنّ الواقف على عناية المسلمين بجمع الكتاب و حفظه و ضبطه، قراءه و كتابه، يقف على بطلان تلك المزعمه (التحريف) و أنّه لا ينبغي 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. (١)

أجل، الغفله عن ذلك و عدم التفرقه بين تأويل القرآن و تنزيله دعا بعضهم إلى القول بالتحريف، قال المفيد (المتوفى ٤١٣ هـ):

قد قال جماعه من أهل الإمامه إنّه لم ينقص من كلمه و لا من آيه و لا من سورته، و لكن حذف ما كان مثبتاً في 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 الله تعالى الذي هو القرآن المعجز و قد يسمّى تأويل القرآن قرآناً - إلى أن قال: -

و عندي أنّ هذا القول أشبه من مقال من ادعى نقصان كلم من نفس القرآن على الحقيقه دون التأويل، و إليه أميل و الله أسأل توفيقه للصواب. (٢)

ص: ٤٧٣

---

١-١ . تهذيب الأصول: ٢ / ١٦٥.

٢-٢ . أوائل المقالات: الباب ٨١ ، ٥٩.

ثم إن روايات النقيصه لا تختص بأحاديث الشيعة - وقد عرفت الرأى الصحيح فيها - بل هناك مجموعه من الروايات فى كتب التفسير و الحديث عند أهل السنّه تدلّ على نقصان طائفه من الآيات و السور، و هذا القرطبى يقول فى تفسير سورة الأحزاب:

أخرج أبو عبيد فى الفضائل و ابن مردويه، و ابن الأنبارى عن عائشه قالت: كانت سورة الأحزاب تقرأ فى زمان النبى مائتى آيه، فلما كتب عثمان المصاحف لم يقدر منها إلّا على ما هو الآن. (١)

و هذا هو البخارى يروى عن عمر قوله: «لو لا أن يقول الناس إن عمر زاد فى كتاب الله، لكتبت آيه الرجم بيدي» (٢) إلى غير ذلك من الروايات التى نقل قسماً منها السيوطى فى الإتيان. (٣)

و مع ذلك فنحن نجلّ علماء السنّه و محققهم عن نسبه التحريف إليهم، و لا يصح الاستدلال بالروايه على العقيدته، و نقول مثل هذا فى حق الشيعة، و قد عرفت أنّ الشيخ المفيد يحمل هذه الروايات على أنّها تفسير للقرآن، و للسيد محمد رشيد رضا أيضاً كلام فى توجيه ما ورد حول نسخ

ص: ٤٧٤

١-١ . تفسير القرطبى: ١٤ / ١١٣؛ و لاحظ: الدر المنثور: ٥ / ١٨٠.

٢-٢ . صحيح البخارى: ٩ / ٦٩، باب الشهاده تكون عند الحاكم فى ولايه القضاء.

٣-٣ . الإتيان: ٢ / ٣٠.

التلاوه فى روايات أهل السنّه نأتى بنصّه، قال:

ليس كلّ وحي قرآناً، فإنّ للقرآن أحكاماً و مزايًا مخصوصه و قد ورد فى السنّه كثير من الأحكام مسنده إلى الوحي و لم يكن النبيّ صلى الله عليه و آله و لا أصحابه يعدّونها قرآناً، بل جميع ما قاله عليه السلام على أنّه دين فهو وحي عند الجمهور، و استدلّوا عليه بقوله: «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ \* إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» و أظهره الأحاديث القدسيه.

و من لم يفقه هذه التفرقه من العلماء وقعت لهم أوهام فى بعض الأحاديث روايه و درايه و زعموا أنّها كانت قرآناً و نسخت.

(١)

ب) موقف الشيعة من عداله الصحابه

عداله الصحابه كلّهم و نزاهتهم من كلّ سوء هى أحد الأصول الّتى يتديّن بها أهل السنّه، قال ابن حجر:

«اتفق أهل السنّه على أن الجميع عدول و لم يخالف فى ذلك إلّا شذوذ من المبتدعه». (٢)

و قال الإيجي:

يجب تعظيم الصحابه كلّهم، و الكف عن القدح فيهم، لأنّ الله

ص: ٤٧٥

١-١ . تفسير المنار: ١ / ٤١٤، التعليقه.

٢-٢ . الإصابه: ١ / ١٧.

عظّمهم و أثنى عليهم فى غير موضع من كتابه و الرسول قد أحبّهم و أثنى عليهم فى أحاديث كثيرة. (١)

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. (٢)

غير أنّ الشيعة الإماميه عن بكره أبيهم على أنّ الصحابه كسائر الرواه فيهم العدول و غير العدول، و إنّ كون الرجل صحابياً 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:

### [٣] الصحابه فى الذكر الحكيم

إنّ الذكر الحكيم يصنّف الصحابه إلى أصناف يمدح بعضها و يذمّ بعضاً آخر، فالممدوحون هم السّابقون الأوّلون (٣) و المبايعون تحت الشجره (٤) و المهاجرون و الأنصار (٥) و أمّا المذمومون فهم أصناف نشير إلى بعضها:

ص: ٤٧٤

١-١. شرح المواقف: ٨ / ٣٧٣.

٢-٢. شرح المقاصد: ٥ / ٣٠٣.

٣-٣. راجع: التوبه: ١٠٠.

٤-٤. راجع: الفتح: ١٨.

٥-٥. راجع: الحشر: ٨.

١. المنافقون: لقد أعطى القرآن الكريم عنايه خاصه بعصبة المنافقين، و أعرب عن نواياهم و ندد بهم في السور التاليه: البقره، آل عمران، المائده، التوبه، العنكبوت، الأحزاب، محمّد، الفتح، الحديد، المجادله، الحشر و المنافقين، و هذا يدلّ على أنّهم كانوا جماعه هائله في المجتمع الإسلامى.

٢. المرتابون و السّمّاعون: يحكى سبحانه عن طائفه من أصحاب النّبى أنّهم كانوا يستأذنونهم في ترك الخروج إلى الجهاد، و يصفهم بأنّ في قلوبهم ارتياب، و أنّ خروجهم إلى الجهاد لا يزيد المسلمين إلّا خبالاً، و إنّهم يقومون بالسمع للكفّار. (١)

٣. الظاننون بالله غير الحقّ: يحكى سبحانه عن طائفه من أصحاب النّبى أنّهم كانوا يظنون بالله غير الحقّ ظنّ الجاهليّه، إذ يشكّون في كون المسلمين على صراط الحقّ و يقولون: «لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ مَا قُتِلْنَا هَاهُنَا» (٢)

٤. المولؤون أمام الكفّار: يستفاد من بعض الآيات و يشهد التاريخ على أنّ جماعه من صحابه النّبى انهزموا عن القتال مع الكفّار يوم أحد و حنين؛ قال ابن هشام في تفسير الآيات النازله في أحد:

ثمّ أنّبهم على الفرار عن نبيّهم و هم يدعون، لا يعطفون عليه لدعائه إياهم، فقال:

ص: ٤٧٧

١-١). لاحظ: التوبه: ٤٥-٤٧.

٢-٢). آل عمران: ١٥٤.

«إِذْ تُصْعِدُونَ وَلَا تَلْوُونَ عَلَيَّ أَحَدٍ وَ الرَّسُولُ يَدْعُوكُمْ فِي أَخْرَاكُمْ» (١).

و قال فى انهزام الناس يوم حنين:

فلما انهزم الناس و رأى من كان مع رسول الله صلى الله عليه و آله من جفاه أهل مكة، الهزيمة تكلم رجال منهم بما فى أنفسهم من الضغن، فقال أبو سفيان بن حرب لا تنتهى هزيمتهم دون البحر، و صرخ جبله بن حنبل: ألا بطل السحر اليوم. (٢)

هذه صنوف من الصحابه ندد بهم القرآن الكريم و عيّرهم بدمائم أفعالهم و قبائح أوصافهم، أ فبعد هذا يصح أن يعدّ جميع الصحابه عدولاً أتقياء، و يرمى من يقدح فى هؤلاء بالزندقة و البدعه؟ مع أنّ الله سبحانه وصف طائفه منهم (و هم السّماعون) بالظلم.

الصحابه فى السنّه النبويه

روى أبو حازم عن سهل بن سعد قال، قال النبى صلى الله عليه و آله : «إنى فرطكم على الحوض من ورد شرب، و من شرب لم يظماً أبداً، و ليردّ على أقوام أعرفهم و يعرفونى، ثم يحال بينى و بينهم...» قال أبو حازم: فسمع النعمان بن أبى عياش، و أنا أحدّتهم بهذا الحديث فقال: هكذا سمعت سهلاً يقول؟ فقلت: نعم، قال: و أنا أشهد على أبى سعيد الخدرى لسمعتة يزيد فيقول: إنهم منى، فقال:

ص: ٤٧٨

١-١ . آل عمران: ١٥٣.

٢-٢ . السيره النبويه: ٣ / ١١٤ و ج ٤ / ٤٤٤.

إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك، فأقول: سحقا سحقا لمن بدل بعدى، أخرجه البخارى و مسلم». (١)

و روى البخارى و مسلم أنّ رسول الله صلى الله عليه و آله قال:

يرد علىّ يوم القيامة رهط من أصحابى (أو قال من أمتى) فيحلبون عن الحوض، فأقول يا رب أصحابى، فيقول:

إنه لا علم لك بما أحدثوا بعدك، إنهم ارتدوا على أديبارهم القهقرى. (٢)

و قد اكتفينا من الكثير بالقليل، و من أراد الوقوف على ما لم نذكره فليراجع جامع الأصول لابن الأثير.

#### [٤] التاريخ و عداله الصحابه

كيف يمكن عدّ الصحابه جميعاً عدولاً و التاريخ بين أيدينا، نرى أنّ بعضهم كوليد بن عقبه ظهر عليه الفسق فى حياه النبى و بعده، أما الأوّل فمن المجمع عليه بين أهل العلم أنّ قوله تعالى: «إِن جَاءكُم فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا» (٣).

نزلت فى شأنه، كما نزل فى حقه قوله تعالى:

«أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ» (٤).

ص: ٤٧٩

١-١ . جامع الأصول: ١١ / ١٢٠، رقم الحديث ٧٩٧٢.

٢-٢ . نفس المصدر: الحديث ٧٩٧٣.

٣-٣ . الحجرات: ٦.

٤-٤ . السجده: ١٨. لاحظ: تفسير الطبرى: ٢١ / ٦٢؛ و تفسير ابن كثير: ٣ / ٤٥٢.



و أمّيا الثاني فروى أصحاب السّير و التاريخ أنّ الوليد سكر و صلّى الصبح بأهل الكوفه أربعاً ثمّ التفت إليهم و قال: هل أزيدكم.... (١)

و هذا قدّامه بن مضعون صحابي بدرى، روى أنّه شرب الخمر، و أقام عليه عمر الحدّ (٢) و لا درأ عنه الحدّ بحجّه أنّه بدرى، و لا قال: قد نهى رسول الله صلى الله عليه و آله عن ذكر مساوى الصحابه، كما أنّ المشهور (٣) أنّ عبد الرحمن الأصغر بن عمر بن الخطاب، قد شرب الخمر و ضربه عمر حدّاً فمات، و كان ممّن عاصر رسول الله صلى الله عليه و آله .

إنّ بعض الصحابه خضب وجه الأرض بالدماء، فقرأ تاريخ بسر بن أرطاه، حتى أنّه قتل طفلين لعبيد الله بن عباس، و كم و كم بين الصحابه لدّه هؤلاء من رجال العيث و الفساد، قد حفل التاريخ بضبط مساوئهم، أ فبعد هذه البيّنات يصحّ التقوّل بعداله الصحابه مطلقاً؟!

إنّ النظره العابره لتاريخ الصحابه تقضى بأنّ بعضهم كان يتّهم الآخر بالنفاق و الكذب (٤)، كما أنّ بعضهم كان يقاتل بعضاً و يقود جيشاً لمحاربتة، فقتل بين ذلك جماعه كثيره، أ فهل يمكن تبرير أعمالهم من الشاتم و المشتوم، و القاتل و المقتول، و عدّهم عدولاً و مثلاً للفضل و الفضيله؟!

ص: ٤٨٠

١-١) . راجع: الكامل لابن الأثير: ٣ / ١٠٥ - ١٠٧؛ أسد الغابه: ٥ / ٩١.

٢-٢) . أسد الغابه: ٤ / ١٩٩؛ و سائر الكتب الرجاليه.

٣-٣) . نفس المصدر: ٣ / ٣١٢.

٤-٤) . راجع فى ذلك: صحيح البخارى: ٥ / ١٨٨، فى تفسير سوره النور، مشاجره سعد بن معاذ مع سعد بن عباده فى قضيه الإفك.

إنَّ القائِلين بعدالته الصحابه جميعاً يتمسِّكون بما يروى عن النبيِّ صلى الله عليه وآله أنَّه قال: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم». (١)

أقول: كيف يصح إسناد هذا الحديث إلى رسول الله صلى الله عليه وآله مع أنَّ لازمه الأمر بالمتناقضين؟ لأنَّ هذا يوجب أن يكون أهل الشام في صفين على هدى، وأن يكون أهل العراق أيضاً على هدى، وأن يكون قاتل عمار بن ياسر مهتدياً، وقد صحَّ الخبر عن النبيِّ صلى الله عليه وآله أنَّه قال له: «تقتلك الفئة الباغية».

وقال سبحانه: «فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَيَّ أَمْرَ اللَّهِ» (٢)

فدلَّ على أنَّها ما دامت موصوفه بالمقام على البغي فهي مفارقة لأمر الله، ومن يفارق أمر الله لا يكون مهتدياً.

إنَّ هذا الحديث موضوع على لسان النبيِّ الأكرم، كما صرَّح بذلك جماعه من أعلام أهل السنَّة، قال أبو حيان الأندلسي: «هو حديث موضوع لا يصحُّ بوجه عن رسول الله». ثمَّ نقل قول الحافظ ابن حزم في رسالته «إبطال الرأى والقياس» ما نصَّه: «وهذا خبر مكذوب باطل لم يصحَّ قط».

ثمَّ نقل عن البرَّاز صاحب المسند قوله: «وهذا كلام لم يصحَّ عن النبيِّ صلى الله عليه وآله وشرع بالطعن في سنده». (٣)

ص: ٤٨١

١-١. جامع الأصول: ٩ / ٤١٠، كتاب الفضائل، الحديث ٦٣٥٩.

٢-٢. الحجرات: ٩.

٣-٣. لاحظ جميع ذلك: في تفسير البحر المحيط: ٥ / ٥٢٨.

ثم إن التفتازانى وإن أخذته العصبية فى الدعوه إلى ترك الكلام فى حقّ البغاه و الجائرين، لكنّه أصرّ بالحقيقه فقال:

ما وقع بين الصحابه من المحاربات و المشاجرات على الوجه المسطور فى كتب التاريخ، و المذكور على السنه الثقات يدلّ بظاهره على أنّ بعضهم حاد عن طريق الحق، و بلغ حدّ الظلم و الفسق... إلّا أنّ العلماء لحسن ظنّهم بالصحابه ذكروا لها محامل و تأويلات بها تليق...» (١).

### [٦] كلمه لبعض المعاصرين من أهل السنّه

إنّ بعض المنصفين من المصريّين المعاصرين (٢) قد اعترف بالحقّ، و أراد الجمع بين رأى السنّه و الشيعه فى حقّ الصحابه، فقال:

إنّ منهج أهل السنّه فى تعديل الصحابه أو ترك الكلام فى حقّهم منهج أخلاقى، و إنّ طريقه الشيعه فى نقد الصحابه و تقسيمهم إلى عادل و جائر منهج علمى، فكلّ من المنهجين مكمل للآخر -إلى أن قال: -إنّ الشيعه و هم شطر عظيم من أهل القبله يضعون جميع المسلمين فى ميزان واحد، و لا يفرقون بين صحابى و تابعى و متأخر، كما لا يفرقون بين متقدّم فى الإسلام و حديث عهد به إلّا باعتبار درجه الأخذ بما جاء به حضره

ص: ٤٨٢

١-١. شرح المقاصد: ٥ / ٣١٠.

٢-٢. الأستاذ داود حنفى المصرى.

الرسول صلى الله عليه وآله والأئمة الاثنا عشر بعده، وإن الصحبه في ذاتها ليست حصانه يتحصن بها من درجه الاعتقاد، و على هذا الأساس المتين أباحوا لأنفسهم -اجتهاداً- نقد الصحابه و البحث في درجه عدالتهم، كما أباحوا لأنفسهم الطعن في نفر من الصحابه أخلوا بشروط الصحبه و حادوا عن محبه آل محمّد عليهم السلام ، كيف لا، و قد قال الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله :

«إني تارك فيكم ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا، كتاب الله و عترتي آل بيتي ...».

و على أساس هذا الحديث و نحوه يرون أنّ كثيراً من الصحابه خالفوا هذا الحديث، باضطهادهم لآل محمّد و لعنهم لبعض أفراد هذه العتره، و من ثم فكيف يستقيم لهؤلاء المخالفين شرف الصحبه، و كيف يوسموا باسم العداله؟!

ذلك هو خلاصه رأى الشيعة في نفي صفه العداله عن بعض الصحابه، و تلك هي الأسباب العلميه الواقعيه التي بنوا عليها حججهم (١).

ج) التقيّه بين الوجوب و الحرمة

مما يشنّع به على الشيعة قولهم بالتقيّه و عملهم به في أحيين و ظروف خاصه، و لكن المشنّعين لم يقفوا على مغزاها، و لو تثبتوا في الأمر و رجعوا

ص: ٤٨٣

إلى الكتاب و السنه لوقفوا على أنها مما تحكم به ضروره العقل و نصّ الشريعه.

حقيقه التقيّه و غايتها

التقيّه مشتقّه من الوقايه و المراد منها التحفّظ على ضرر الغير بموافقته فى قول أو فعل مخالف للحقّ، و إذا كان هذا مفهومها فهى تقابل النفاق، تقابل الإيمان و الكفر، فإنّ النفاق عباره عن إظهار الحقّ و إخفاء الباطل، و مع هذا التباين بينهما لا يصحّ عدّها من فروع النفاق، كما أنّ القرآن الكريم يعرف المنافقين بالمتظاهرين بالإيمان و المبطنين للكفر، يقول سبحانه:

«إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ» (١)

فالغايه من التقيّه الدينيه هى صيانه النفس و العرض و المال، و ذلك فى ظروف قاهره لا يستطيع فيها المؤمن أن يعلن عن موقفه الحقّ صريحاً، إنّ التقيّه سلاح الضعيف فى مقابل القوى الغاشم، سلاح من يبتلى بمن لا يحترم دمه و عرضه و ماله، لا لشيء إلاّ لأنّه لا يتفق فى بعض المبادئ و الأفكار.

فإذا كان هذا معنى التقيّه و مفهومها، و كانت هذه غايتها، فهو أمر فطرى يسوق الإنسان إليه قبل كلّ شيء عقله و تدعو إليه فطرته، و لأجل ذلك

ص: ٤٨٤

١-١ . المنافقون: ١.

يستعملها كل من ابتلى بالملوك و الساسه العذين لا يحترمون شيئاً سوى رأيهم و فكرتهم و مطامعهم و لا يترددون عن التنكيل بكل من يعارضهم فى ذلك، من غير فرق بين المسلم -شيعياً كان أم سنياً- و من هنا يظهر جدوى التقيه و عمق فائدتها.

## [٧] التقيه فى الكتاب العزيز

إن التقيه من المفاهيم القرآنيه التى وردت فى أكثر من موضع فى القرآن الكريم، و فى تلك الآيات إشارات واضحه إلى الموارد التى 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 لصيانته الكليم عن القتل و التنكيل (١) و غير ذلك من الموارد، و إليك بعض الآيات الداله على مشروعيه التقيه بالمعنى المتقدم:

الآيه الأولى:

قال سبحانه: «مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ» (٢).

ترى أنه سبحانه يجوز إظهار الكفر كرهاً و مجاراه للكافرين خوفاً منهم بشرط أن يكون القلب مطمئناً بالإيمان و صرح بذلك لفيق من المفسرين.

ص: ٤٨٥

١-١. لاحظ القصص: ٢٠.

٢-٢. النحل: ١٠٦.

قال الزمخشري:

روى أنّ أناساً من أهل مكّة فتنوا فارتدّوا عن الإسلام بعد دخولهم فيه، و كان فيهم من أكره و أجرى كلمه الكفر على لسانه و هو معتقد للإيمان، منهم عمّار بن ياسر و أبواه: ياسر و سمّيه، و صهيب و بلال و خباب. أمّا عمّار فأعطاهم ما أرادوا بلسانه مكرها... (١)

و قال القرطبي:

قال الحسن: التقيه جائزه للإنسان إلى يوم القيامة، ثم قال: أجمع أهل العلم على أنّ من أكره على الكفر حتى خشى على 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 الكوفيين و الشافعي. (٢)

و قال الخازن:

«التقيه لا- تكون إلّا مع خوف القتل مع سلامه التيه، قال الله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ ثم هذه التقيه رخصه». (٣)

ص: ٤٨٦

١-١ . الكشاف: ٢ / ٤٣٠؛ لاحظ ايضاً: مجمع البيان للطبرسي: ٣ / ٣٨٨.

٢-٢ . الجامع لأحكام القرآن: ٤ / ٥٧.

٣-٣ . تفسير الخازن: ١ / ٢٧٧.

قال سبحانه: «لَا يَخِذُ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً» (١)

هذه الآيه أيضاً كأختها ناصه على جواز التقيه، كما صرح بذلك المفسرون، كالطبرى، و الزمخشري، و الرازى، و الألوسى، و جمال الدين القاسمى، و المراغى و غيرهم، قال الأخير:

قد استنبط العلماء من هذه الآيه جواز التقيه بأن يقول الإنسان أو يفعل ما يخالف الحق، لأجل التوقى من ضرر يعود من الأعداء إلى النفس أو العرض أو المال. (٢)

الإجابة عن سؤال

قد يقال: إن الآيتين راجعتان إلى تقيه المسلم من الكافر، و لكن الشيعة تتقى إخوانهم المسلمين، فكيف يستدل بهما على صحه عملهم؟

و الجواب: أن مورد الآيتين و إن كان هو اتقاء المسلم من الكافر، و لكن المورد لا يكون مخصّصاً لحكم الآيه إذا كان الملاك موجوداً فى غيره، و قد عرفت أن وجه تشريع التقيه هو صيانته النفس و العرض و المال من الهلاك

ص: ٤٨٧

١- ١). آل عمران: ٢٨.

٢- ٢). تفسير المراغى: ٣ / ١٣٦؛ و لاحظ: تفسير الطبرى: ٣ / ١٥٣؛ الكشاف: ١ / ٤٢٢؛ مفاتيح الغيب: ٨ / ١٣؛ روح المعانى: ٣ / ١٢؛ محاسن التأويل: ٤ / ٨٢.



و الدمار، فإن كان هذا الملاك موجوداً في غير مورد الآيه، فيجوز، أخذاً بوحده الملاك.

قال الرازى:

ظاهر الآيه (آيه آل عمران) إنّ التقيّه إنّما تحلّ مع الكفّار الغالين، إلّا أن مذهب الشافعى إنّ الحاله بين المسلمين إذا شاكنت الحاله بين المسلمين و الكافرين حلّت التقيّه محاماه عن النفس، و قال: التقيّه جائزه لصون النفس، و هل هى جائزه لصون المال؟ يحتمل أن يحكم فيها بالجواز لقوله صلى الله عليه و آله : حرمه مال المسلم كحرمه دمه، و قوله عليه السلام : «من قتل دون ماله فهو شهيد». (١)

و قال المراغى فى تفسير آيه النحل:

و يدخل فى التقيه مداراه الكفره و الظلمه و الفسقه، و الإینه الكلام لهم، و التبسم فى وجوههم و بذل المال لهم، لكفّ أذاهم و صياناه العرض منهم، و لا يعدّ هذا من الموالاه المنهى عنها، بل هو مشروع، فقد أخرج الطبرانى قوله صلى الله عليه و آله : «ما وقى المؤمن به عرضه فهو صدقه». (٢)

و التاريخ بين أيدينا يحدّثنا بوضوح عن لجوء جملة معروفه من كبار المسلمين إلى التقيّه فى ظروف عصييه، و خير مثال على ذلك ما أورده

ص: ٤٨٨

١-١ . مفاتيح الغيب: ١٣ / ٨.

٢-٢ . تفسير المراغى: ٣ / ١٣٦.

الطبرى فى تاريخه عن محاوله المأمون دفع وجوه القضاء و المحدثين فى زمانه إلى الإقرار بخلق القرآن قسراً، و لما أبصر أولئك المحدثون حدّ السيف مشهراً عمدوا إلى مصانعه المأمون فى دعواه و أسروا معتقدتهم فى صدورهم، و لما عوتبوا على ما ذهبوا إليه من موافقه المأمون بزّروا عملهم بعمل عمّار بن ياسر (1) و القصة شهيره و صريحه فى جواز اللجوء إلى التقيه التى دأب البعض على التشنيع فيها على الشيعة. و الذى دفع بالشيعة إلى التقيه بين إخوانهم و أبناء دينهم إنّما هو الخوف من السلطات الغاشمه، فلو لم يكن هناك فى غابر الزمان -من عصر الأمويين ثم العباسيين و العثمانيين- أى ضغط على الشيعة، كان من المعقول أن تنسى الشيعة كلمه التقيه و أن تحذفها من ديوان حياتها، و لكن يا للأسف أنّ كثيراً من إخوانهم كانوا أداه طبعه بيد الأمويين و العباسيين العذنين كانوا يرون فى مذهب الشيعة خطراً على مناصبهم فكانوا يؤلّبون العامه من أهل السنّه على الشيعة يقتلونهم و يضطهدونهم و ينكلون بهم، و نتيجة لتلك الظروف الصعبه لم يكن للشيعة، بل لكل من يملك شيئاً من العقل، و سبله إلّما اللجوء إلى التقيه أو رفع اليد عن المبادئ المقدسه التى هى أعلى عنده من نفسه و ماله و الشواهد على ذلك أكثر من أن تحصى.

التقيه المحرّمه

إنّ التقيه كما تجب لحفظ النفوس و الأعراض و الأموال، إنّها تحرم إذا

ص: ٤٨٩

ترتب عليها مفسده أعظم، كهدم الدين و خفاء الحقيقه على الأجيال الآتية، و تسلط الأعداء على شئون المسلمين و حرمتهم و معابدهم، و لأجل ذلك ترى أن كثيراً من أكابر الشيعة رفضوا التقيته في بعض الأحيان و قدموا أنفسهم و أرواحهم أضاحى من أجل الدين.

قال الإمام الخميني قدس سره :

تحرم التقيه في بعض المحرمات و الواجبات التي تمثل في نظر الشارع و المشرعه مكانه بالغه، مثل هدم الكعبه و المشاهد المشرفه، و الرد على الإسلام و القرآن، و التفسير بما يفسر المذهب و يطابق الإلحاد و غيرها من عظام المحرمات، و لا تعمها أدله التقيه و لا الاضطرار و لا الإكراه.

و تدل على ذلك معتبره مسعده بن صدقه و فيها: فكل شيء يعمل المؤمن بينهم لمكان التقيه مما لا يؤدي إلى الفساد في الدين فإنه جائز». (١)

كلمه لبعض المحققين من أهل السنه

نختم المقال بنقل كلام للعلامه الشهرستاني حيث قال:

إن التقيه شعار كل ضعيف مسلوب الحرية، إن الشيعة قد اشتهرت بالتقيه أكثر من غيرها لأنها منيت باستمرار الضغط

ص: ٤٩٠

---

١- ١). الوسائل: كتاب الأمر بالمعروف، الباب ٢٥، الحديث ٦؛ لاحظ: الرسائل، للإمام الخميني: ١٧١.

عليها أكثر من أيّ أمّه أخرى، فكانت مسلوبه الحريه في عهد الدوله الأمويه كلّه، و في عهد العباسيين على طوله، و في أكثر أيام الدوله العثمانيه، و لأجله استشعروا بشعار التقيّه أكثر من أيّ قوم، و لما كانت الشيعه تختلف عن الطوائف المخالفه لها في قسم مهم من الاعتقادات في أصول الدين و في كثير من الأحكام الفقيهيه، و المخالفه تستجلب بالطبع رقابه، و تصدّقه التجارب، لذلك أصبحت الشيعه مضطرّه في أكثر الأحيان إلى كتمان ما تختصّ به من عاده أو عقيدته أو فتوى، و كتاب أو غير ذلك، تبغى بهذا الكتمان صيانه النفس و النفيس، و المحافظه على الوداد و الأخوّه مع سائر إخوانهم المسلمين لئلا تنشقّ عصا الطاعه، و لكي لا يحسّ الكفار بوجود اختلاف ما في المجتمع الإسلامي فيوسع الخلاف بين الأئمّه المحمّديه -إلى أن قال: -لقد كانت التقيه شعاراً لآل البيت عليهم السلام دفعاً للضرر عنهم و من أتباعهم و حقنا لدمائهم و استصلاحاً لحال المسلمين و جمعاً لكلمتهم و لئلاً لشعثهم، و ما زالت سمه تعرف بها الإماميه دون غيرها من الطوائف و الأمم، و كلّ إنسان إذا أحسّ بالخطر على نفسه، أو ماله بسبب نشر معتقده، أو التظاهر به لا بدّ أن يكتم و يتقى مواضع الخطر، و هذا أمر تقتضيه فطره العقول -إلى آخر ما قال - (١).

ص: ٤٩١

أسأل الله تعالى البصيره فى الدين و توحيد صفوف المسلمين فى سبيل الحق و اليقين

«قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي» (١).

و الحمد لله رب العالمين.

ص: ٤٩٢

---

١-١ . يوسف: ١٠٨.

١. القرآن الكرم، كلام الله جلّ جلاله.
٢. إثبات وجود خدا (فارسی)، جان كلور مونسما، المترجم، أحمد آرام، انتشارات حقیقت، تهران، ١٣٥٥ ش.
٣. الإیتقان فی علوم القرآن، السیوطی، جلال الدین عبد الرحمن بن أبی بکر، منشورات الرضی، قم المقدسه.
٤. الأمالی، الصدوق، أبو جعفر محمد بن علی بن الحسین بن بابویه، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بیروت، ١٤٠٠ ق.
٥. أحكام القرآن، الجصاص، أحمد بن علی الرازی، دار الكتاب العربی، بیروت، ١٣٣٥ ق.
٦. إلیاء العوام عن علم الکلام، الغزالی، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الطوسی، دار الكتاب العربی، بیروت، ١٤٠٦ ق.
٧. الإلهیات علی هدی الكتاب و السنه و العقل ، السبحانی ، جعفر،

٨. أصول الفلسفه (فارسي)، الطباطبائي، السيد محمد حسين، دار العلم، قم المقدسه، ١٣٥٠ ش.
٩. الأسفار الأربعة في الحكمة الإلهيه، صدر الدين محمد بن ابراهيم الشيرازي، مكتبه المصطفوي، قم المقدسه.
١٠. الإبانة عن أصول الديانه، الأشعري، ابو الحسن علي بن إسماعيل، مكتبه دار البيان، السوريه، ١٤١٦ ق.
١١. أساس التقديس، فخر الدين الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين، مكتبه العبيكان، الرياض، ١٤١٣ ق.
١٢. الاقتصاد في الاعتقاد، الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الطوسي، دار مكتبه الهلال، بيروت، ١٤٢١ ق.
١٣. أجود التقريرات، الإمام الخوئي، السيد أبو القاسم، مكتبه المصطفوي، قم المقدسه.
١٤. الاعتقادات في دين الإماميه، الصدوق، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه، المطبعه العلميه، قم المقدسه، ١٤١٢ ق.
١٥. إظهار الحق، الهندي، الشيخ رحمه الله بن خليل الرحمن، دار الفكر، القاهره.

١٦. الإصابه فى تمييز الصحابه، ابن حجر العسقلانى، أحمد بن على، دار الكتب العلميه، بيروت، ١٤٢٣ق.

١٧. أسد الغابه، ابن الأثير، عز الدين على بن محمد الجزرى، تحقيق على محمد معوض، و عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلميه، بيروت.

١٨. أصول الدين، البغدادى، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر تميمى، دار الفكر، بيروت، ١٤١٧ ق.

١٩. الإمامه و السياسه، ابن قتيبه الدينورى، عبد الله بن مسلم، دار المعرفه، بيروت.

٢٠. أوائل المقالات فى المذاهب و المختارات، الشيخ المفيد، محمد بن محمد بن نعمان، المؤتمر العالمى للشيخ المفيد، قم المقدسه، ١٤١٣ ق.

٢١. أنوار الملكوت فى شرح الياقوت، علامه الحلى، جمال الدين الحسن بن يوسف، منشورات الرضى، قم المقدسه، ١٤١٤ ق.

٢٢. الاعتصام بالكتاب و السنه، السبحانى، جعفر، مؤسسہ الإمام الصادق، قم المقدسه، ١٤١٤ق.

٢٣. الأحكام السلطانيه، الماوردى، أبو الحسن على بن محمد بن حبيب البصرى البغدادى، دار الفكر، بيروت.



٢٤. أنوار التنزيل و أسرار التأويل، البيضاوى، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد، مؤسسه الأعلمى، بيروت، ١٤١٠ ق.

٢٥. إعجاز القرآن، الجرجانى، عبد القاهر،

٢٦. إرشاد الطالبين، السيورى، مقداد بن عبد الله، مكتبه المرعشى النجفى، قم المقدسه، ١٤٠٥ ق.

ب

٢٧. البرهان على صحه طول عمر الإمام صاحب الزمان (عج)، الكراجكى، الشيخ ابو الفتح، ضمن كتاب كنز الفوائد، دار الذخائر، قم.

٢٨. البرهان فى تفسير القرآن، البحرانى، السيد هاشم، دار الكتب العلميه، قم المقدسه.

٢٩. البيان و التبيين، الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر كنانى، عبد السلام محمد هارون، القايره - ١٩٦٨ م.

٣٠. بين يدي الساعه، الدكتور عبد الباقي،

٣١. بحار الأنوار، المجلسى، المولى محمد باقر، المكتبه الإسلاميه، تهران.

٣٢. بدايه الحكمه، الطباطبائى، السيد محمد حسين، المكتبه الطباطبائى، قم المقدسه.

ص: ٤٩٦

٣٣. بحوث فى الملل و النحل، السبحانى، جعفر، مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام، قم المقدسه، ١٤١٦ق.

٣٤. البيان فى تفسير القرآن، الإمام الخوئى، السيد أبو القاسم، أنوار الهدى، قم المقدسه، ١٤٠١ق.

ت

٣٥. التوحيد، الصدوق، أبو جعفر محمد بن على بن حسين بن بابويه، دار المعرفه، بيروت.

٣٦. تفسير المنار، عبده، الشيخ محمد، دار المعرفه، بيروت.

٣٧. تفسير المراغى، المراغى، أحمد مصطفى، دار إحياء التراث العربى، بيروت.

٣٨. التعريفات، الجرجانى، السيد الشريف على بن محمد، دار الفكر، بيروت، ١٤١٩ق.

٣٩. تنزيه الأنبياء، السيد الشريف المرتضى، أبو القاسم على بن الحسين الموسوى البغدادى، مكتبه بصيرتى، قم المقدسه.

٤٠. تاريخ الأمم و الملوك، الطبرى، محمد بن جرير، مكتبه خياط، بيروت.

٤١. تصحيح الاعتقاد بصواب الانتقاد، الشيخ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، انتشارات الرضى، قم المقدسه.

ص: ٤٩٧

٤٢. تلخيص المحصّل، الطوسي، الخواجه نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن، دار الأضواء، بيروت، ١٤٠٥ ق.

٤٣. تاريخ المذاهب الإسلاميه، أبو زهره، محمد، دار الفكر العربي، قاهره، ١٩٨٩ م.

٤٤. تفسير القرآن العظيم، ابن كثير الدمشقي، عماد الدين ابو الفداء اسماعيل، دار الأندلس، بيروت، ١٤١٦ ق.

٤٥. تاريخ حصر الاجتهاد، الطهراني، الشيخ، آغا بزرك، مدرسه الإمام المهدي (عج)، خوانسار - إيران، ١٤٠١ ق.

٤٦. تنبيه الأمة و تنزيه المله، النائيني، الشيخ محمد حسين، شركت سهامی انتشار، تهران.

٤٧. تمهيد الأوائل و تلخيص الدلائل، الباقلاني، القاضي أبو بكر محمد بن الطيب، مؤسسه الكتب الثقافيه، بيروت، ١٤١٤ ق.

٤٨. تهذيب الأصول، السبحاني، جعفر، مطبعه مهر، قم المقدسه.

ث

٤٩. ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، الصدوق، أبو جعفر محمد بن علي بن حسين بن بابويه، مؤسسه الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٤١٠ ق.

ص: ٤٩٨

٥٠. جهان بينى علمى (فارسى)، راسل، برتراند، سيد حسن منصور، انتشارات آگاه، تهران، ١٣٦٠ ش.
٥١. الجامع الصحيح (سنن الترمذى)، الترمذى، أبو عيسى، دار الكتب العربى، بيروت، ١٤٢٣ق.
٥٢. جامع الاصول، ابن الأثير الجزرى، على بن محمد بن محمد بن عبد الواحد، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٣ ق.
٥٣. الجامع لأحكام القرآن، القرطبى، محمد بن أحمد، دار الكتاب العربى، بيروت، ١٤٢٣ ق.

٥٤. حليه الأولياء، الأصفهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله، قاهره، ١٩٣٢ م.
٥٥. حياه محمد صلى الله عليه و آله ، هيكل، محمد حسين، مكتبه النهضه المصريه، قاهره، ١٩٦٨ م.

٥٦. الخصال، الصدوق، أبو جعفر محمد بن على بن حسين بن بابويه، المكتبه الإسلاميه، تهران، ١٣٥١ ش.

٥٧. الخطط المقريزيه، المقريزي، تقى الدين احمد بن على، مكتبه مذبولى، قاهره، ١٨٥٣ م.

٥٨. الخصائص الكبرى، السيوطى، جلال الدين عبد الرحمن بن أبى بكر، حيدرآباد بالهند، ١٣٢٠هـ.

د

٥٩. الدر المنثور، السيوطى، جلال الدين عبد الرحمن بن أبى بكر، دار احياء التراث العربى، بيروت، ١٤٢١ ق.

٦٠. دلائل الصدق، المظفر، الشيخ محمد حسن، مكتبه النجاح، تهران.

٦١. دائره المعارف القرن العشرين، فريد وجدى، محمد، دار المعرفه، بيروت.

ذ

٦٢. الذخيره فى علم الكلام، السيد الشريف المرتضى، ابو القاسم على بن الحسين الموسوى البغدادى، مؤسسه النشر الإسلامى، قم المقدسه، ١٤١١ ق.

ر

٦٣. الرسائل، الإمام الخمينى، السيد روح الله، مؤسسه اسماعيليان، قم المقدسه، ١٣٨٥ ق.

ص: ٥٠٠

٦٤. رساله التوحيد، عبده، الشيخ محمد، دار ابن حزم، بيروت، ١٤٢١ ق.

٦٥. روح المعاني، الآلوسی، السيد محمود، دار الفكر، بيروت.

س

٦٦. السيره النبويه، ابن هشام، عبد الملك بن هشام بن ايوب الحميري، دار المعرفه، بيروت.

٦٧. سنن ابن ماجه، ابن ماجه القزويني، محمد بن يزيد، دار احياء التراث العربي، بيروت، ١٣٩٥ ق.

٦٨. سنن أبي داود، السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث، دار الكتب العلميه، بيروت، ١٤٢٢ ق.

ش

٦٩. شرح المواقف، الجرجاني، السيد الشريف علي بن محمد، منشورات الشريف الرضي، قم المقدسه، ١٤١٢ ق.

٧٠. شرح المنظومه، السبزواري، المولى هادي، النسخه الناصريه، ١٣٦٧ ق.

٧١. شرح التجريد، القوشجي، المولى علي، منشورات الشريف الرضي، قم المقدسه.

ص: ٥٠١

٧٢. شرح الأصول الخمسه، الهمداني، القاضي عبد الجبار بن احمد، دار احياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٢ ق.
٧٣. شرح العقائد النسفيه، التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله، مطبعه مولوى محمد عارف، ١٣٦٤ ش.
٧٤. شرح المقاصد، التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله، منشورات الشريف الرضى، قم المقدسه.
٧٥. شرح الإشارات، الطوسي، الخواجه نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن، دفتر نشر الكتاب، ١٤٠٣ ق.
٧٦. شرح العقائد العضديه، الدواني، جلال الدين، مع تعليقات السيد جمال الدين الأفغاني، مكتبه الشروق الدولي، القاهره، ١٣٨١ ق.
٧٧. شرح العقيد الطحاويه، الحنفى، ابن أبى العزّ، طبعه جديده، مخرّجه الأحاديث، كراچى.
٧٨. الشفاء الإلهيات، ابن سينا، أبو على حسين بن عبد الله، راجعه و قدّم له الدكتور ابراهيم مذكور، الجمهوريه العربيه المتحده.

ص

٧٩. صحيح البخارى، البخارى، محمد بن اسماعيل، دار المعرفه، بيروت.

ص: ٥٠٢

٨٠. صحيح مسلم، النيشابوري، مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٨١. صبح الأعشى، القلقشندی، احمد بن علی، دار الكتب العلمیه، بیروت، ١٤٠٧ ق.

٨٢. صیانه القرآن عن التحریف، معرفه، محمد هادی، دار القرآن الکریم، قم، ١٤١٠ قم.

ط

٨٣. الصحیفه السجادیه، الإمام علی بن الحسین زین العابدین ٧، مؤسسه النشر الاسلامی، قم المقدسه.

٨٤. الطبقات الکبری، الکاتب الواقدی، محمد بن أسعد، مکتبه العلوم و الحکم، المدینه المنوره، ١٤٢٥ ق.

٨٥. الطراز المتضمن لأسرار البلاغه، العلوی، السيد یحیی بن حمزه، مؤسسه النصر، طهران، ١٣٣٢ ق.

ع

٨٦. عیون أخبار الرضا ٧، الصدوق، أبو جعفر محمد بن علی بن حسین بن بابویه، انتشارات جهان، تهران.

ص: ٥٠٣



٨٧. غايه المرام فى علم الكلام، سيف الدين الآمدى، أبو الحسن على بن محمد بن سالم التغلبى، القاهره، ١٣٩١ ق.

٨٨. الفصل فى الممل و الأهواء و النحل، ابن حزم، على بن احمد الأندلسى، دار إحياء التراث العربى، ١٤٢٢ ق.

٨٩. فجر الإسلام، أمين المصرى، أحمد، مكتبه النهضة المصرى، القاهره، ١٩٦١ م.

٩٠. قصه الحضاره، ويل دورانت، زكى نجيب محمود، دار الجيل، بيروت.

٩١. قواعد العقائد، الطوسى، الخواجه نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن، تحقيق على الربانى الكلپايگانى، مركز مديرىه الحوزه العلميه، بقم المقدسه، ١٤١٦ ق.

٩٢. قواعد المرام فى علم الكلام، البحرانى، كمال الدين ميثم بن على بن ميثم، مكتبه المرعشى النجفى، قم المقدسه، ١٤٠٦ ق.

٩٣. القواعد الكلاميه، الربانى الكلپايگانى، على، مؤسسه الامام الصادق عليه السلام، قم المقدسه، ١٤١٨ ق.

٩٤. الكامل فى التاريخ، ابن الأثير، على بن أبى الكرم الشيبانى، مؤسسه التاريخ العربى، بيروت، ١٤١٤ ق.

٩٥. كمال الدين و تمام النعمه، الصدوق، أبو جعفر محمد بن على بن حسين بن بابويه، مؤسسه النشر الإسلامى، قم المقدسه، ١٤١٦ ق.

٩٦. كنز العمال، المتقى الهندى، علاء الدين على، مؤسسه الرساله - بيروت، ١٤٠٥ ق.

٩٧. كشف الشبهات، محمد بن عبد الوهاب، فى مجموعه الجامع الفريد، المدينه المنوره، ١٤١٠ ق.

٩٨. كشف المراد، العلامه الحلى، الحسن بن يوسف، مؤسسه النشر الإسلامى، قم المقدسه، ١٤١٩ ق.

٩٩. الكافى، الكلينى، محمد بن يعقوب، المكتبه الإسلاميه، تهران، ١٣٨٨ ق.

١٠٠. گوهر مراد (فارسی)، اللاهيجى، المولى عبد الرزاق، وزاره الثقافه و الإرشاد الإسلامى، تهران، ١٣٧٢ ش.

١٠١. اللّمع فى الرد على أهل الزيغ و البدع، الأشعري، أبو الحسن على بن إسماعيل،

١٠٢. اللوامع الإلهيه، السيورى، مقداد بن عبد الله، مكتب الإعلام الاسلامى، قم المقدسه، ١٤٢٢ ق.

١٠٣. المفردات فى غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، المكتبه المرتضويه، تهران.

١٠٤. مفاهيم القرآن، السبحاني، جعفر، مؤسسه الامام الصادق عليه السلام، قم المقدسه.

١٠٥. الملل و النحل، الشهرستاني، عبد الكريم، دار المعرفه، بيروت.

١٠٦. المنقذ من التقليد، الحمصى الرازى، سديد الدين، مؤسسه النشر الإسلامى، قم المقدسه، ١٤١٢ ق.

١٠٧. معجم مقاييس اللّغه، ابن فارس، أحمد، دار الفكر، بيروت، ١٤١٨ ق.

١٠٨. المغنى فى أبواب التوحيد و العدل، الهمداني، عبد الجبار ابن أحمد، دار الكتب، بيروت، ١٣٨٢ ق.

١٠٩. المسائل السرويه، الشيخ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، مصنفات الشيخ المفيد، المجلد السابع، قم المقدسه، ١٤١٣ ق.

١١٠. منتخب الأثر، الصافي الكلبايگاني، لطف الله، مكتبه الداوري، قم المقدسه.

١١١. مجموعه الرسائل الكبرى، ابن تيميه، أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام، مكتبه محمد علي صبيح و أولاده، قاهره، ١٣٨٥ ق.

١١٢. المواقف في علم الكلام، الإيجي، القاضي عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد، عالم الكتب، بيروت.

١١٣. من لا يحضره الفقيه، الصدوق، أبو جعفر محمد بن حسين ابن بابويه، دار الكتب الإسلاميه، تهران، ١٣٩٠ ق.

١١٤. مصابيح الأنوار، الشبر، السيد عبد الله، مكتبه بصيرتي، قم المقدسه.

١١٥. مناهل العرفان في علوم القرآن، الزرقاني، الشيخ محمد عبد العظيم، دار الحديث، القاهره، ١٤٢٢ ق.

١١٦. المستدرک على الصحيحين، الحاكم النيشابوري، محمد بن عبد الله، دار الكتب العلميه، بيروت، ١٩٧٨ م.

١١٧. المسند، ابن حنبل، احمد بن محمد، شرحه احمد محمد شاكر، دار الحديث، القاهره، ١٤١٦ ق.

١١٨. المقدمة، ابن خلدون، دار القلم، بيروت، ١٩٧٨ م.

١١٩. المراجعات، العاملی، السيد شرف الدين، دار الصادق، بيروت.

١٢٠. المهدي، الصدر، السيد صدر الدين، انتشارات انصاريان، قم المقدسه.

١٢١. مجمع البيان في علوم القرآن، الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن، دار احياء التراث العربي، بيروت، ١٣٧٩ ق.

١٢٢. الميزان في تفسير القرآن، العلامة الطباطبائي، السيد محمد حسين، مؤسسه الأعلمی، بيروت، ١٣٩٣ ق.

ن

١٢٣. نهج البلاغه، السيد الشريف الرضي، ابو الحسن محمد بن الحسين الموسوي البغدادي، سيد كاظم محمدي - محمد دشتي، نشر امام علي عليه السلام، قم المقدسه، ١٣٦٩ ش.

١٢٤. نهج الحق و كشف الصدق، العلامة الحلّي، الحسن بن يوسف، منشورات دار الهجرة، قم المقدسه، ١٤١٤ ق.

١٢٥. النص و الاجتهاد، العاملی، السيد شرف الدين، انتشارات اسوه، قم المقدسه، ١٤١٣ ق.

١٢٦. نهايه الحكمة، الطباطبائي، السيد محمد حسين، دار التبليغ الإسلامي، قم المقدسه.

ص: ٥٠٨

١٢٧. الوحي المحمدي، رشيد رضا، محمد، جمهوريه مصر العربيه، وزاره الأوقاف، القاهره، ١٤٢١ق.

١٢٨. الوافي، الفيض الكاشاني، المولى محسن، مكتبه الامام أمير المؤمنين عليه السلام، اصفهان، ١٤٠٦ ق.

١٢٩. وقعه صفين، المنقري، نصر بن مزاحم، عبد السلام محمد هارون، مكتبه آيه الله العظمى مرعشى النجفى، قم.

١٣٠. الهديه السئيه، محمد بن عبد الوهاب، فى مجموعه الجامع الفريد، المدينه المنوره.

١٣١. ينابيع المودّه، القندوزى الحنفى، الشيخ سليمان، مؤسسه الأعلمى، بيروت، ١٤١٨ ق.

١٣٢. اليواقيت و الجواهر، الشعرانى، الشيخ عبد الوهاب، دار إحياء التراث العربى، بيروت.