

يَا أَيُّهَا الْمَعَارِفُ وَالْأَهْلِيَّةُ

فِي شَرْحِ

عَقَائِدِ الْأَقَامِيَّةِ

مُحَاضِرَاتُ الْأَيْتِنَادِ

السَّيِّدِ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الرَّزِيِّ

لِلْمَدِينَةِ الْأَوْسَى

Princeton University Library



32101 058179274

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

*This book is due on the latest date
stamped below. Please return or renew
by this date.*





مرکز مدیریت حوزه علمیه قم

(۴)

بِذَلِكَ الْمَعْجَازِ وَالْإِسْمِ

فِي شَرْحِ

عَقَائِدِ الْإِسْلَامِيَّةِ



کتابخانه مجلس شورای اسلامی
تاسیس ۱۳۰۲

(۶)

سجل الكتاب

الكتاب: بداية المعارف الالهية في شرح عقائد الامامية
محاضرات الاستاذ: السيد محسن الخرازي
الناشر: مركز مديريت حوزه علميه قم - ۴
مطبعة: شركت افست «سپاهی عام» (چاپخانه ۱۷ شهريور)
الطبعة: الثانية
المطبوع: ۳۰۰۰ نسخة
التاريخ: ۵ شوال المكرم ۱۴۰۸ المطابق لشهر خرداد ۱۳۶۷

Kharrāzī

بَيِّنَاتُ الْمُعْجَزَاتِ وَالْإِهْتِمَامِ

فِي شَرْحِ

عَقَائِدِ الْأَمَامِيَّةِ

لِلشَّيْخِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْكَافِرِ

مُحَاضِرَاتُ الْأُسْتَاذِ

السَّيِّدِ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ زَيْدِ

بِأَمْرِ الْأَمِيرِ

(Arab)

BP 194

M 873 K 427

1988

1 202

(RECAP)

سُبْحَانَ اللَّهِ الْعَظِيمِ

حمداً و شكراً على آلائه و صلاة و سلاماً على رسله و أنبيائه و أوليائه
ولا سيما محمداً خير رسله و آله الطاهرين



ان من وظائف الحوزة العلمية ترفيع مستوى الطلاب العلمى و تحكيم المباني الفقهية والاصولية والاعتقادية و غيرها متناسباً لحاجات الامة الاسلامية والعالم الاسلامى.

ولذلك قرر الشورى المركزى لادارة الحوزة العلمية بقم المشرفة دروساً اخرى فى جنب الدروس الفقهية والاصولية تحقيقاً بوظيفته المقدسة.

و مما من الله على هو أن دعانى الشورى المركزى لالقاء ابحاث و محاضرات حول العقائد الامامية لطلاب العلوم الدينية. انى و ان لم ارأهلية لنفسى لذلك ولكن استعنت بحول الله و قوته و هو تعالى اعانى بالتوفيق لالقاء تلك المباحث.

واتخذت كتاب عقائد الامامية للعلم المعروف فى الحوزات العلمية آية الله الشيخ محمد رضا المظفر قدس سره متناً لتلك الابحاث، لكونه جامعاً للمسائل الاعتقادية، بمختصر العبارات، مع ما فيه من الاشارات الى المهمات من المباحث الراقيات، و شرحته و علقت عليه تتميماً و تبییناً، و سميته ببداية المعارف الالهية فى شرح عقائد الامامية.

و دأبى فى هذا المتن والكتاب والالقاء هو أن ابين

المباحث المهمة و ادللها بالبراهين الواضحة
والمحكّمات من الادلة، من دون اقتصار على علم خاص،
كالفلسفة او الكلام، بل كل ما رأته تاماً أخذته و
أوردته ولو كان في الروايات والآثار، و أرجو من الله
تعالى أن يوفقني لاتمامه، وان يكون نافعاً لى و لاخوانى
المؤمنين، ولا ادعى أنه تام كامل كيف يمكن هذه
الدعوى مع نقص المؤلف و عجزه و ضعفه، ولكن كان
رجائى بعون الله و لطفه و هو خير معين.

وفى الختام اشكر شكراً جزيلاً من الشورى المركزى
فى اعانتهم حول تلك المقاصد و ادعو و اطلب من
الله ان يزيد فى توفيقاتهم حتى ينالوا الى مقاصدهم
كمال النيل و شكر الله مساعيتهم الجميلة و آخر دعوانا
أن الحمد لله رب العالمين.

سنة ١٣٦٦ الهجرية الشمسية

قم المقدسة

السيد محسن الخرازى

تمهيد

- ١- عقيدتنا في النظر والمعرفة
- ٢- عقيدتنا في التقليد بالفروع
- ٣- عقيدتنا في الاجتهاد
- ٤- عقيدتنا في المجتهد

١- عقيدتنا في النظر و المعرفة

نعتقد أن الله تعالى لما منحنا قوة التفكير و وهب لنا العقل أمرنا أن نتفكر في خلقه و ننظر بالتأمل في آثار صنعه، و نتدبر في حكمته و اتقان تدبيره في آياته في الافاق و في أنفسنا، قال تعالى: «سنريهم آياتنا في الافاق و في أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق - فصلت ٥٣».

و قد ذم المقلدين لآبائهم بقوله تعالى: «قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أولو كان آبؤهم لا يعلمون شيئاً - البقره، ١٢٥». كما ذم من يتبع ظنونه و رجمه بالغيب فقال: «ان يتبعون الا الظن - الانعام، ١١٦ و ١٤٨ و يونس، ٦٦ و النجم، ٢٣».

و في الحقيقة ان الذي نعتقده أن عقولنا هي التي فرضت علينا النظر في الخلق و معرفة خالق الكون، كما فرضت علينا النظر في دعوى من يدعى النبوة و في معجزته (١) و لا يصح عندنا تقليد الغير في ذلك مهما

(١) و لا يخفى عليك أن الدليل العقلى على وجوب المعرفة اما هو وجوب دفع الضرر المحتمل، بتقريب أنه مع عدم طلب المعرفة يحتمل الضرر الاخرى و حيث ان دفع الضرر المحتمل واجب يكون طلب المعرفة واجباً.

لا يقال: ان العقلاء كثيراً ما يتحملون الضرر لدواع مختلفة، فكبرى القياس ممنوعة، لانا نقول: ان ما يتحملة العقلاء في امورهم هو الحقيير من الضرر لا

الكثير منه، لا سيما ما فيه ضرر النفس و هلاكها، والضرر الاخرى على تقدير ثبوته ضرر خطير، فاحتماله يوجب لزوم دفعه و ان كان الاحتمال ضعيفاً لان المحتمل قوى و خطير.

واما هو وجوب شكر المنعم، بتقريب أن مع ترك طلب المعرفة يحتمل ترك شكر المنعم و تضييع حقه على تقدير وجوده و حيث ان تضييع حق المنعم ظلم و قبيح و شكره واجب، فطلب المعرفة واجب حتى لا يلزم تضييع حقه على تقدير وجوده.

لا يقال: ان كبرى وجوب شكر المنعم لا يدل على وجوب شكر المنعم مالم يحرز المنعمية والمفروض أن المقام قبل الفحص عن الدليل كذلك، اذا لم يثبت الخالقية والمنعمية.

لانا نقول: لا مجال للبراءة العقلية قبل الفحص والنظر فى الواجبات العقلية، بل اللازم هو الفحص والنظر عن موضوعها والا لزم ترك الواجبات العقلية من دون عذر ومن الواضح أنه ظلم و قبيح.

ثم لا يخفى عليك، أن الوجه الثانى لا يرجع الى الوجه الاول بل هو وجه آخر لان ملاك الحكم فى الثانى هو ملاحظة حق المولى فيمنع العقل عن تضييع حقه بترك شكره و يحكم بوجوب شكره، بخلاف الوجه الاول، فان ملاك الحكم فيه هو ملاحظة جانب العبد لئلا يقع فى الضرر والتهلكة بسبب ترك المعرفة، فافهم.

ثم انه قد استدلل لوجوب طلب المعرفة بأن المعرفة مما اقتضتها الفطرة اذ من الفطريات فطرة طلب الحقائق و كشفها.

و يمكن أن يقال، ان مجرد كون الشيء فطرياً لا يستلزم الايجاب والالزام. نعم، يصلح هذا الوجه لتأييد

ما ذكر ولنفي ما توهمه الملحدون من انبعث الفكر الديني عن العوامل الوهمية. ثم ان وجوب دفع الضرر المحتمل أو وجوب شكر المنعم كما يدلان على وجوب طلب المعرفة وتحصيلها، كذلك يدلان على وجوب التصديق بعد المعرفة والتدين به، اذ بدون التدين والتصديق لا يحصل الايمان و مع عدم حصوله يبقى احتمال الضرر الاخرى و تضييع حق المولى المنعم ان لم نقل بأنه مستلزم للعلم بالضرر الاخرى و تضييع حقه.

ولذا ذم سبحانه تعالى من أيقن ولم يؤمن بما أيقن به «و جحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلماً و علوا - النمل: ١٤» كما صرح به المحقق الخراساني في تعليقه على فرائد الاصول^١.

ثم بعد ما عرفت من وجوب المعرفة و التصديق والتدين فاعلم ان النظر والفحص والتحقيق واجب من باب المقدمة، اذ الواجبات المذكورة لا تحصل بدون ذلك، فليس لاحد أن لا ينظر الى نفسه أو الى الافاق لتحصيل معرفة الخالق أو أن لا يسمع دعوى من يدعى النبوة والامامة ولا يتفحص عن معجزته.

ثم لا يخفى عليك، أن للتحقيق والنظر مراتب مختلفة من الاجمال والتفصيل، أدناها ما يرتفع به احتمال الضرر أو تضييع حق المولى المنعم و هو واجب على العموم وما زاد عنه مستحب، مالم يدل دليل على وجوبه كما اذا توقف ازالة شبهات المبطلين و حفظ الدين عليه، فيجب على الخواص أن يزيدوا في المراتب حتى يتمكن لهم ذلك.

و يتحقق الواجب من المعرفة بتحصيل العلم مطلقاً سواء كان من الدليل الفلسفى أو الكلامى أو العقلانى أو غير ذلك من الطرق الا اذا ورد النهى عن سلوك طريق خاص، فلا مدفع للضرر المحتمل.

فالاولى هو الاقتصار على المحكمات من البراهين والادلة حتى يدفع احتمال الضرر و يحصل شكر المولى المنعم.

و أما المعرفة الحسية والتجريبية التى تسمى عند الغربيين بالعلم التجربى، فلا يجوز الاكتفاء بها فى المسائل الاعتقادية، فان العلم التجربى لا يكشف الاعما يمكن تجربته و احساسه، فما لا يكون كذلك كوجود الله تعالى و صفاته والمعاد و غيرهما من الامور الغيبية التى لا يمكن احساسها وتجربتها خارج عن حيطه التجربة والاحساس فلا يكشف وجوده او عدمه بالعلم التجربى. فانكار الملحدين للمبدء والمعاد بدليل أنهما لا يكونان قابلين للتجربة، انكار بلا دليل و مكابرة و اقتصارهم على العلم التجربى يستلزم ترك الواجبات العقلية التى منها وجوب دفع الضرر المحتمل.

و أما المعرفة التعبدية كاثبات الصانع بقول الصانع أو بقول النبى المدعى أنه مرسل من ناحية الصانع فلا يجوز الاكتفاء بها للزوم الدور.

نعم يمكن الاكتفاء بها فى جملة من العقائد بعد اثبات المبدء والنبوة بالدليل العقلى، كالمعاد وغيره. و أما الاكتفاء بطريقة الكشف والشهود والعرفان، فحيث ان هذه الطريقة لا تخلو عن الخطاء والاشتباه فلا يجوز بدون ضميمه النظر والاستدلال كما لا يخفى^٢.

كان ذلك الغير منزلة و خطراً (٢) و ما جاء في القرآن الكريم

ثم انه هل يتحقق الواجب المذكور بتحصيل العلم ولو من التقليد أم لا يكفي الا ما يكون مستنداً بالدليل؟ ذهب العلامة^٣ والحكيم المتأله المولى محمد مهدي النراقي و غيرهما الى لزوم كون المعرفة عن دليل فلا يكفي العلم الحاصل من التقليد^٤. و أورد عليه المحقق الخوانساري بأن من حصل له العلم من التقليد محكوم بالاسلام و ان عصي في ترك تحصيل المعرفة من الدليل^٥ و ظاهره لزوم كون التحصيل من الدليل، لكن لو عصي كفي في كونه محكوماً بالاسلام و أنكر الشيخ الاعظم الانصاري قدس سره لزوم كونه من الدليل بل قال ما حاصله: ان مقصود المجمعين هو وجوب معرفة الله لا اعتبار أن يكون المعرفة حاصلة عن النظر والاستدلال كما هو المصرح به عن بعض والمحكي عن آخرين باعتبار العلم ولو حصل من التقليد^٦.

فلاقوى كما ذهب اليه الشيخ قدس سره هو كفاية الجزم ولو حصل من التقليد فلا دليل على لزوم الزائد عليه^٧.

(٢) فانه مع التقليد (ما لم يوجب العلم) يبقى احتمال الخطاء و معه لا يكون معذوراً فيما اذا لم يصادف ما أخذه بالتقليد مع الواقع فما يكون علة لوجوب

٣. راجع الباب الحادي عشر.

٤. انيس الموحدين: ص ٣٩.

٥. راجع مبدأ و معاد: ص ١١.

٦. راجع فرائد الاصول: ص ١٧٥ و ١٦٩.

٧. فرائد الاصول: ص ١٧٥.

من العث على التفكير و اتباع العلم و المعرفة فانما جاء مقررأ لهذه الحرية الفطرية فى العقول التى تطابقت عليها آراء العقلاء و جاء منبهاً للنفوس على ما جبلت عليها من الاستعداد للمعرفة و التفكير، و مفتحاً للاذهان و موجهاً لها على ما تقتضيه طبيعة العقول.

فلا يصح - والحال هذه - أن يهمل الانسان نفسه فى الامور الاعتقادية اويتكل على تقليد المربين أو أى أشخاص آخرين. بل يجب عليه بحسب الفطرة العقلية المؤيدة بالنصوص القرآنية أن يفحص و يتأمل و ينظر و يتدبر فى أصول اعتقاداته (٣) المسماة بأصول الدين التى أهمها التوحيد

المعرفة من وجوب دفع الضرر المحتمل أو وجوب شكر المنعم باق بحاله و يدعوهُ نحو تحصيل المعرفة لعدم حصول المعرفة المطلوبة بالتقليد المذكور.

ولذا صرح ابوالصلاح الحلبي فى تقريب المعارف بان اتباع الجمل مع اختلافهم فى الاقوال والاراء محال لتنافى ما بينهم و اطراح الجمل يقتضى كونه على ما كان عليه من الخوف و اتباع البعض عن تقليد لا يرفع خوفه مما أطرحه من المذاهب لتجويز كونه حقاً ولا يقتضى سكونه الى ما ذهب اليه لتجويز كونه باطلا فلم يبق لتحرزه من الضرر المخوف الا النظر المميز للحق من الباطل فوجب فعله لكونه تحرزاً من ضرر^٨.

ولا ينافى ذلك ما مر من كفاية حصول العلم بالتقليد فان التقليد المبحوث عنه فى المقام هو الذى لا يوجب العلم.

(٣) ولا يخفى أن المصنف اضاف فى هامش الكتاب ما هو بلفظه «أنه ليس كل ما ذكر فى هذه الرسالة هو فى اصول الاعتقادات فان كثيراً من الاعتقادات

المذكورة كالقضاء والقدر والرجعة وغيرها لا يجب فيها الاعتقاد ولا النظر و يجوز الرجوع فيها الى الغير المعلوم صحة قوله كالانبياء والائمة، و كثير من الاعتقادات من هذا القبيل، كان اعتقادنا فيها مستنداً الى ما هو المأثور عن أئمتنا من صحيح الاثر القطعي». حاصله هو التفصيل بين أصول الاعتقادات بمعنى أساسها و بين غيرها بكفاية الادلة السمعية في الطائفة الثانية دون الاولى من التوحيد والعدل والنبوة والامامة والمعاد.

و فيه أولاً: أن في غير اثبات التوحيد والعدل والنبوة كالامامة والمعاد يمكن الاكتفاء بالادلة السمعية القطعية و ان كان لهما أدلة عقلية أيضاً فانه بعد اثبات المبدأ والنبوة يكون قول النبي في الامامة والمعاد كافياً و مفيداً للعلم والجزم و يمكن الاعتقاد به ولا حاجة الى اقامة الادلة العقلية، نعم الاستدلال بالادلة العقلية في مثلها يوجب قوة و اشتداداً.

و ثانياً: ان نفى وجوب الاعتقاد في الطائفة الثانية بمجرد جواز الرجوع فيها الى الادلة السمعية محل اشكال، بل منع، لان جواز تحصيل المعرفة من الادلة الشرعية لا ينافي وجوب الاعتقاد بما يستفاد منها بعد فرض حصول القطع به.

ولذلك صرح بعض الفحول بوجوب التدين بكل ما علم ثبوته من الدين ولو لم يكن من ضرورياته معللاً ببداهة مساوقة ذلك للايمان بالنبي صلى الله عليه وآله.

ثم لولم يستقل العقل بوجوب معرفة شيء، ولم يدل على وجوبها شرعاً أيضاً، فمقتضى البراءة العقلية هو

والنبوة والامامة والمعاد (٤). و من قلد آباءه أو نحوه في
اعتقاد هذه الاصول فقد ارتكب شططا و زاغ عن الصراط المستقيم
و لا يكون معذورا أبداً.

و بالاختصار عندنا هنا ادعاءان:

الاول: وجوب النظر و المعرفة في أصول العقائد و لا يجوز
تقليد الغير فيها.

الثاني: ان هذا وجوب عقلي قبل أن يكون وجوباً شرعياً، أي
لا يستقى علمه من النصوص الدينية وان كان يصح أن يكون مؤيداً بها
بعد دلالة العقل (٥).

وليس معنى الوجوب العقلي، الا ادراك العقل لضرورة المعرفة
ولزوم التفكير و الاجتهاد في أصول الاعتقادات (٦).

عدم وجوب المعرفة، ولذا ذهب بعض الفحول الى عدم
وجوب المعرفة ببعض تفاصيل الحشر والنشر، وبقية
الكلام في محله.

(٤) و فيه أن اختصاص الاصول الاعتقادية
بالاربعة دون الخمسة خلاف ما ذهب اليه المشهور من
الامامية والاحسن اتباع المشهور و ان كان العدل من
الصفات الفعلية و يشمله لفظ التوحيد في اصطلاح
علم العقائد كما يشمل ساير الصفات ولذا لم يذكروا
البحث عن الصفات على حدة.

و ذلك لان مسألة العدل من المسائل المهمة التي
انفردت الاشاعرة فيها عن العدلية القائلة بعدل الله
تعالى فالمناسب هو افراده عن الصفات من جهة أهميته
كما فعله المشهور.

(٥) و الاولى هو الاشارة الى وجوه دلالة العقل
وقد عرفت الاشارة اليها في التعاليق السابقة.

(٦) وذلك لان شأن العقل ليس الا ادراك الكليات

فالامر والنهي هو من النفس في مقام النيل الى ما أدركه العقل بالادراك الكلي وقد صرح المصنف قدس سره به في الاصول حيث قال «و معنى حكم العقل ليس الا ادراك ان الشيء مما ينبغي أن يفعل أو يترك وليس للعقل انشاء و بعث و زجر ولا أمر و نهى الا بمعنى أن هذا الادراك يدعو العقل الى العمل أى يكون سبباً لحدوث الارادة في نفسه للعمل و فعل ما ينبغي^{١٠}.

١٠. راجع اصول الفقه: ج ١ ص ٢٢٢، و تعليقة المحقق الاصفهاني قدس سره على الكفاية: ج ٢ ص ١٢٤، و مبحث حجية الظن وفلسفة الاخلاق: ص ٤٥، و گوهر مراد: ص ٢٤٤.

٢- عقيدتنا في التقليد بالفروع

اما فروع الدين و هي أحكام الشريعة المتعلقة بالاعمال، فلا يجب فيها النظر والاجتهاد، بل يجب فيها - اذا لم تكن من الضروريات في الدين الثابتة بالقطع كوجوب الصلاة والصوم والزكاة - أحد أمور ثلاثة: اما ان يجتهد المكلف و ينظر في ادلة الاحكام اذا كان اهلا لذلك، و اما أن يحتاط في أعماله اذا كان يسعه الاحتياط، و اما أن يقلد المجتهد الجامع للشرائط بأن يكون من يقلده عاقلاً عادلاً «صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً لهواه مطيعاً لامر مولاه».

فمن لم يكن مجتهداً و لا محتاطاً ثم لم يقلد المجتهد الجامع للشرائط فجميع عباداته باطلة لا تقبل منه، و ان صلى و صام و تعبد طول عمره، الا اذا وافق عمله رأى من يقلده بعد ذلك و قد اتفق له أن عمله جاء بقصد القرية الى الله تعالى (١)

(١) بل لو صادف عمله للواقع ولو لم يوافق رأى من يقلده فهو صحيح اذ لاموضوعية لرأى المجتهد بل هو طريق الى الواقع. نعم حيث لا يعلم بالمصادفة فلا بد ان يراعى موافقة عمله للحجة الفعلية.

٢٢٧ : قوله تعالى : «...»
 ...
 ...

٣- عقيدتنا في الاجتهاد

نعتقد أن الاجتهاد في الاحكام الفرعية واجب بالوجوب الكفائي على جميع المسلمين في عصور غيبة الامام (١) بمعنى أنه يجب على كل مسلم في كل عصر. ولكن اذا نهض به من به الغنى والكفاية سقط عن باقي المسلمين و يكتفون بمن تصدى لتحصيله و حصل على رتبة الاجتهاد و هو جامع للشرائط فيقلدونه و يرجعون اليه في فروع دينهم.

ففي كل عصر يجب أن ينظر المسلمون الى أنفسهم فان وجدوا من بينهم من تبرع بنفسه و حصل على رتبة الاجتهاد التي لاينالها الا ذو حظ عظيم و كان جامعاً للشرائط التي تؤهله للتقليد، اكتفوا به و قلدوه و رجعوا اليه في معرفة أحكام دينهم، و ان لم يجدوا من له هذه المنزلة، و جب عليهم أن يحصل كل واحد رتبة الاجتهاد أو يهيئوا من بينهم من يتفرع لنييل هذه المرتبة حيث يتعذر عليهم جميعاً السعي لهذا الامر أو يتعسر، ولا يجوز لهم أن يقلدوا من مات من المجتهدين. والاجتهاد هو النظر في الادلة الشرعية لتحصيل معرفة الاحكام الفرعية التي جاء بها سيد المرسلين و هي لا تتبدل ولا تتغير بتغير الزمان و الاحوال «حلال محمد حلال الى يوم القيامة و حرام حرام الى يوم القيامة» والادلة الشرعية هي الكتاب الكريم و السنة والاجماع والعقل على التفصيل المذكور في كتب اصول الفقه.

و تحصيل رتبة الاجتهاد تحتاج الى كثير من المعارف و العلوم التي لا تنبئاً الا لمن جد و اجتمهه و فرغ نفسه و بدل وسعه لتحصيلها.

(١) و يدل عليه قوله تعالى: «فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين و لينذروا قومهم

إذا رجعوا اليهم لعلمهم يحذرون - التوبة: ١٢٢»
 هذا مضافاً الى أن الفقه مما لا يتم الواجب الا به
 كاقامة الحدود والقضاء ونحو ذلك فالاجتهاد واجب شرعاً
 وعقلاً.

بداية المعارف الالهية... ج ١

بداية المعارف الالهية... ج ١
 في بيان...
 في بيان...
 في بيان...
 في بيان...
 في بيان...

بداية المعارف الالهية... ج ١
 في بيان...
 في بيان...
 في بيان...
 في بيان...
 في بيان...
 في بيان...
 في بيان...

بداية المعارف الالهية... ج ١
 في بيان...
 في بيان...
 في بيان...
 في بيان...
 في بيان...
 في بيان...
 في بيان...

بداية المعارف الالهية... ج ١
 في بيان...
 في بيان...
 في بيان...
 في بيان...
 في بيان...
 في بيان...
 في بيان...

٤- عقيدتنا في المجتهد

وعقيدتنا في المجتهد الجامع للشرائط أنه نائب للامام عليه السلام في حال غيبته، وهو الحاكم والرئيس المطلق، له ما للامام في الفصل في القضايا والحكومة بين الناس، والراد عليه راد على الامام و الراد على الامام راد على الله تعالى، و هو على حد الشرك بالله كما جاء في الحديث عن صادق آل البيت عليهم السلام (١)

فليس المجتهد الجامع للشرائط مرجعاً في الفتيا فقط، بل له الولاية العامة فيرجع اليه في الحكم والفصل والقضاء، و ذلك من مختصاته لايجوز لاحد أن يتولاها دونه، ألا باذنه، كما لا تجوز! اقامة الحدود و التعزيرات الا بأمره و حكمه.

و يرجع اليه ايضاً في الاموال التي هي من حقوق الامام ومختصاته. و هذه المنزلة أو الرئاسة العامة أعطاها الامام عليه السلام للمجتهد الجامع للشرائط ليكون نائباً عنه في حال الغيبة، لذلك يسمى «نائب الامام».

(١) رواه في الوسائل عن الكافي بسند مقبول عند جل الفقهاء و هو هكذا: محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن محمد بن عيسى، عن صفوان بن يحيى، عن داود بن الحصين، عن عمر بن حنظلة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث، فتحاكما الى السلطان والى القضاة أيحل ذلك؟ قال: من تحاكم اليهم في حق أو باطل فانما تحاكم الى

الطاغوت وما يحكم له فانما يأخذ سحتاً و ان كان حقاً ثابتاً له لانه أخذه بحكم الطاغوت وما أمر الله أن يكفر به قال الله تعالى: «يريدون أن يتحاكموا الى الطاغوت وقد امروا أن يكفروا به - النساء: ٦٠» قلت: فكيف يصنعان، قال: ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر في حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا فليرضوا به حكماً فاني قد جعلته عليكم حاكماً فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما استخف بحكم الله و علينا رد و الراد علينا الراد على الله و هو على حد الشرك بالله - الحديث (الوسائل: ج ١٨ ص ٩٨ ح ١).

ثم ان ادلة النيابة العامة لا تنحصر في هذا الحديث بل هي متعددة مذكورة في محله.

الفضائل الأولى

الآيات

- ١- عقيدتنا في الله تعالى
- ٢- عقيدتنا في التوحيد
- ٣- عقيدتنا في صفاته تعالى
- ٤- عقيدتنا بالعدل
- ٥- عقيدتنا في التكليف
- ٦- عقيدتنا في القضاء والقدر
- ٧- عقيدتنا في البداء
- ٨- عقيدتنا في احكام الدين

١- عقيدتنا في الله تعالى

نعتقد أن الله تعالى واحد أحد ليس كمثلته شيء، قديم لم يزل ولا يزال، هو الاول والاخر، عليم حكيم عادل حي قادر غني سميع بصير ولا يوصف بما توصف به المخلوقات، فليس هو بجسم ولا صورة، وليس جوهراً ولا عرضاً، وليس له ثقل أو خفة، ولا حركة أو سكون، ولا مكان ولا زمان، ولا يشار اليه، كما لا ند له ولا شبه، ولا ضد ولا صاحبة له ولا ولد، ولا شريك، ولم يكن له كفواً أحد، لا تدركه الابصار و هو يدرك الابصار (١)

(١) ولا يخفى عليك أن المصنف - قدس سره - اكتفى بذكر صفات المبدء المتعال ونفي الشريك له ولم يذكر أدلة المذكورات كما لم يذكر اثبات المبدء المتعال فالاولى أن نفصل المطالب في ضمن امور:

الامر الاول في اثبات المبدء المتعال

والادلة على اثبات الواجب تعالى متعددة مختلفة في جوهرها او اسلوبها.

منها: الفطرة، و هي بحسب اللغة من الفطر و هو بمعنى الخلق و منه قوله تعالى: «انى وجهت وجهى للذى فطر السموات والارض - الانعام: ٧٩» والفطرة كفعلة لبيان كيفية في الخلقة كالجلسة فالمراد من فطرة

الانسان هي كيفية في خلقه الانسان وهي ترجع الى كيفية في هويته التي منها ادراكه بالعقل البديهي و سيأتي الاشارة اليه في الادلة العقلية و هذا هو الذي عبر عنه في المنطق بالفطريات أى القضايا التي قياساتها معها كقولهم الاثني عشر العشرة وهذا النوع من الادراك الذي من خصائص خلقه الانسان يتوقف على تشكيل القياس و أخذ النتيجة ولذا يكون من أقسام العلم الحصولي لا العلم الحضورى.

و منها: ادراكه بقلبه و هو الذي عبر عنه في الايات و الروايات بفطرة التوحيد و هذا النوع من الادراك، شهودكعلم النفس بالنفس فلا يحتاج الى وساطة شكل قياسى كما لا يخفى و لذا يعد من أقسام العلم الحضورى فالانسان بفطرته يعلم بنفسه و يحب الكمال والجمال.

ثم بعد وضوح معنى الفطرة، فليعلم أن المدعى فى الاستدلال بالفطرة على اثبات المبدء المتعال و صفاته و توحيده يقول: ان القلب يعلم بالعلم الحضورى ربه و يعرفه والدليل عليه هو رجاؤه بالقادر المطلق عند تقطع الاسباب الظاهرية المحدودة و حبه له وان غفل عنه كثير من الناس بسبب الاشتغال بالدنيا فى الاحوال العادية. اذ الرجاء والحب فرع معرفته به والا لم يرج به ولم يحبه مع أن الرجاء به أمر واضح عند تقطع الاسباب الظاهرية كما يشهد له رجاء من كسرت سفينته فى موضع من البحر لا يكون أحد ولا امداد،

١. لان الخلق والمخلوق كالايجاد والوجود حقيقة واحدة وانما الاختلاف بينهما بالاعتبار من جهة الاضافة الى الفاعل والقابل فالكيفية فى الخلق يؤول الى كيفية فى المخلوق.

بقدره وراء الامور العادية^٢ و مع أن حب الكمال المطلق لاختفاء فيه حيث انا نرى أنفسنا عند ملاحظة كمال من الكمالات و أنه لا يشبعنا غير آيسين من النيل الى كمال فوqe الى أن ينتهى الى كمال لانهاية له و هو الذى يوجب السكون والاطمئنان ولا نشبع من حبه ولا نشمئز من الخضوع والعبادة له، «الا يذكر الله تطمئن القلوب - الرعد: ٢٨».

فطرة الرجاء و فطرة حب الكمال المطلق وفطرة عبادته والخضوع له كلها مظاهر مختلفة للمعرفة الفطرية وهى العلم الحضورى بالرب المتعال لانها آثار تلك المعرفة ولا يمكن وجودها بدونها.

ثم مع ثبوت هذه المعرفة الفطرية حصلت المعرفة بالواجب المتعال لان العلم عين الكشف ولا حاجة الى مقدمات أخرى كما ذهب اليها شيخ مشايخنا الشاه آبادى قدس سره حيث قال بأن العشق من الصفات الاضافية يقتضى معشوقاً كما كنت عاشقاً بالفعل فلتحكم بوجود معشوق الفطرة فى دار التحقق كما قال مولينا «عميت عين لا تراك... الخ»^٣.

و ذلك لان نفس المعرفة الفطرية عين المعرفة به تعالى ولا حاجة الى ضميمة أنه لا يعقل وجود أحد المتضايفين بدون الاخر فلا تغفل.

ثم ان هذا الادراك حيث كان من خصائص الخلقة فى الانسان ليس فيه خطأ كما أن السمع و البصر لا يفعلان الا ما قرر فى خلقتهما له فالسمع لا يريد الرؤية كما أن البصر لا يريد السماع فكل شىء فى

٢. روى فى توحيد الصدوق عن الصادق عليه السلام ما يدل على ذلك، راجع: ص ٢٢١.

٣. رشحات البحار: كتاب الانسان والفطرة ص ٢٧.

خلقتنا لا يقصد الا ما هو له^٤ و عليه فتوجيه قلوبنا نحو وجوده تعالى أمر فطري لاخطأ فيه و ليس هذه المعرفة من باب القضايا المعقولة التي يحتمل فيها الصدق والكذب بل هو من باب الشهود والعلم الحضورى الذى لا يحتاج الى وساطة شىء آخر.

و هذا الادراك يؤكد بالعبادات المأثورة الشرعية اذ كلما ازدادت النفس تزكية و صفاء كان هذا الادراك فيها أكد و أتم.

و كلما ازدادت النفس فسقاً و فجوراً كان الادراك المذكور فيها ضعيفاً و يؤول ضعفه الى حد ربما يتخيل عدمه.

وللرسل سهم وافر فى ازدياد هذا الادراك و تقويته كما أشار اليه أميرالمؤمنين عليهالسلام بقوله: «فبعث فيهم رسله و واتر اليهم أنبيائه ليستأدوهم ميثاق فطرته و يذكرهم منسى نعمته و يحتجوا عليهم بالتبليغ و يثيروا لهم دفائن العقول»^٥.

و كيف كان فهذا الادراك لا يختص بزمان دون زمان و بقوم بل هو موجود فى الانسان من بدء حياته الى زماننا هذا و بعده كما اعترف به جمع كثير من علماء الغرب أيضاً على ما حكاه الاستاذ الشهيد المطهرى قدس سره و هو من شواهد كون هذا الادراك فطرياً.

والى ما ذكر يشير الامام الباقر عليهالسلام فى قوله: «فطرهم على المعرفة به»^٦.

٤. راجع اصول فلسفه: ج ٥ ص ٤٦.

٥. نهج البلاغة: خطبه ١.

٦. راجع اصول فلسفه: ج ٥ ص ٧٢.

٧. اصول الكافى: ج ٢ ص ١٢.

ثم ان الفطرة لا تبديل لها و ان أمكن خفائها بسبب توجه النفس الى الدنيا والامور المادية والاشتغال بها. ولعل قوله تعالى: «فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم - الروم: ٢٠» يشير الى ذلك.

ثم ان الفطرة تشبه الغريزة في كونها من خصائص الخلقة ولكنها تفترق عنها بامور؛ منها: أن الفطرة لوخلت و طبعها تسوق الانسان نحو الكمال المطلق بخلاف الغرائز فانها لاجهة لها بدون ان يكون للعقل عليها تحديد و اشراف.

و منها: أن حب الكمال المطلق أو الرجاء به عند تقطع الاسباب العادية أو ملائمة عبادة المعبود المطلق أو غير ذلك من الامور الفطرية ترجع كما عرفت الى المعرفة الفطرية التي غفل عنها كثير من الناس بخلاف الغرائز فانها لا ترجع الى المعرفة أصلا كما لا يخفى. ثم انه يظهر مما ذكرنا في دعوى أن كل ما استدل به لاثبات المبدء المتعال متوقف على اصل العلية، لما عرفت من أن المعرفة الفطرية من خصائص الخلقة كالغريزة وان كان اساس هذه المعرفة والشهود هو معلولية الانسان نعم يتوقف فطرة العقل على المقدمات البديهية بخلاف فطرة القلب لما عرفت.

و منها: الامكان والمراد به اما هو الامكان الماهوى أو الامكان الوجودى والاول وصف الماهية و أريد به استواء الذات بالنسبة الى الوجود والعدم بحيث يحتاج ترجح الوجود على العدم الى السبب الخارجى أو اريد به سلب ضرورة الوجود والعدم عن الماهية والثانى وصف الوجود و أريد به افتقار الوجود بحيث لا يكون عين التعلق و الربط والحاجة الى العلة بحيث لا

استقلال له فى أصل وجوده و بقائه .
 والوجود بعد كونه أصيلاً لا يتصف بالامكان حقيقة
 الا بهذا الاعتبار وأما اتصافه بالامكان الماهوى فهو
 باعتبار ماهيته لان الوجود ليس له اللاقتضاء بالنسبة
 الى الوجود والعدم بل نسبه الى نفسه ضرورى
 بالوجود لان ثبوت الشئ لنفسه ضرورى و الى العدم
 بالامتناع حيث ان امتناع اتصاف الشئ بنقيضه أيضاً
 من الضرورى فلا يكون متساوى النسبة بالقياس
 اليهما^٨.

ثم انه استدل بكلام المعنيين لاثبات المبدء المتعال .
 اما الاول فقد نسب الى ابن سينا و غيره رحمهم
 الله ولقد أجاد فى تقريره المحقق الطوسى والعلامة
 الحللى قدس سرهم و هو:

أن كل معقول اما أن يكون واجب الوجود فى الخارج
 لذاته^٩ واما ممكن الوجود لذاته واما ممتنع الوجود
 لذاته.

ولا شك فى أن هنا موجوداً بالضرورة فان كان
 واجباً لذاته فهو المطلوب و ان كان ممكناً افتقر الى
 موجد آخر فان كان الاول دار و هو باطل بالضرورة
 و ان كان ممكناً آخر تسلسل و هو باطل أيضاً لان جميع
 آحاد تلك السلسلة الجامعة لجميع الممكنات، تكون
 ممكنة بالضرورة فتشترك فى امتناع الوجود لذاتها
 فلا بد لها من موجد خارج عنها بالضرورة فيكون واجباً
 بالضرورة و هو المطلوب^{١٠}.

٨. راجع نهاية الحكمة: ص ٤٥ و ٤٣، و درر الفوائد: ج ١ ص ٤٢٧.

٩. اى من حيث ذاته من غير التفات الى غيره كما فى الاشارات: ج ٣ ص ١٨

١٠. راجع الاشارات: ج ٣ ص ١٨، و شرح التجريد: ص ١٧٢، والباب الحادى عشر:

والحد الوسط في هذا البرهان هو الامكان الماهوى و يمكن تقريره بوجه آخر و هو أن يقال: العالم ممكن لذاته و كل ممكن لذاته يحتاج في الوجود الى الغير فالعالم يحتاج في الوجود الى الغير، و هذا الغير ان كان واجباً فهو المطلوب والا لزم أن ينتهى اليه، لبطلان الدور والتسلسل.

أما بطلان الدور فلانه تقدم الشيء على نفسه و معناه وجود الشيء قبل وجوده و هو محال لانه اجتماع النقيضين. و أما بطلان التسلسل فلان جميع آحاد تلك السلسلة ممكنة لذاتها و محتاجة في الوجود الى الغير و تكثر الاحاد الممكنة لا ينقلب الممكنات عن ذاتياتها كما أن تكثر آحاد الصفر لا يوجب انقلابها الى الارقام فالسلسلة المفروضة محتاجة في الوجود الى موجد ليس بممكن بل هو واجب الوجود و يمكن أيضاً تقريب هذا البرهان بنحو أخصر و هو أن يقال:

علة الممكن منحصرة في أربعة: العدم و نفس الممكن و مثله و واجب الوجود و حيث ان الثلاثة الاول باطلة بقى الاخير.

أما بطلان الاول: فلان العدم لا يكون واجداً لشيء حتى يعطيه: و أما بطلان الثانى: فلان الشيء قبل وجوده ليس الا عدماً والعدم لا يصلح للعلية كما عرفت. و أما بطلان الثالث: فلانه مثل نفس الممكن فى الحاجة الى الغير فى الوجود فكيف يمكن له أن يوجد بدون انتهائه الى الواجب و يعطى الوجود، ثم لا فرق فى كون المثل شيئاً واحداً أو أشياء متعددة، منتهية كانت أو غير منتهية لان حكم الامثال فيما يجوز و فيما لا يجوز واحد، فانحصر أن يكون العلة هو الواجب الوجود و لعل قوله عزوجل: «أم خلقوا من غير شيء، أم هم

الخالقون - الطور: ٣٥» يشير الى ذلك.
وقد عرفت أن خلقة الممكن بدون استناده الى
الواجب المتعال ترجع الى خلخته من العدم و من غير
شئ و هو محال فانحصر الامر الى استناد الخلقة اليه
تعالى حتى يكون الخلقة مستندة الى شئ و هو حقيقة
الوجود.

ثم لا يخفى عليك أن المستدل بهذا البرهان أراد
اثبات أصل الواجب في مقابل من ينفيه رأساً و أما أن
الواجب واحد أو متعدد مادي أو مجرد متحد مع صفاته
أو غير متحد، فهذه مباحث محتاجة الى الاثبات
بالتدرج كما صرح الاستاذ الشهيد المطهرى - قدس
سره- في ذيل هذا البرهان^{١١}.

نعم هذا البرهان كما يدل على حاجة الممكن فى
حدوثه الى المبدء المتعال، كذلك يدل على حاجته اليه
فى بقاءه لاستمرار العلة و هى الامكان الماهوى.

و أما الثانى أى الامكان الوجودى فقد ذهب اليه
جملة من المحققين منهم المحقق السبزوارى فى منظومته
و شرحه^{١٢} و تقريبيه بأن يقال انا اذا نظرنا الى الوجود
العينى فهو لا يخلو عن أحد أمرين: اما هو واجب
بمعنى أنه فى نهاية شدة الوجود الملازمة لقيامه بذاته
و استقلاله بنفسه بحيث لا يشوبه عدم ولا نقص ويكون
صرف الوجود الذى لا أتم منه. و اما هو ممكن بمعنى
أنه فقير و متعلق بالغير بحيث لا يستقل فى شئ من

١١. راجع شرح منظومه: ج ٢ ص ١٢٨.

١٢. راجع شرح المنظومة: ص ١٤١ حيث قال فى شرح قوله فى الشعر «اذ الوجود
ان كان واجباً فهو و مع الامكان قد استلزمه»: أو على سبيل الاستقامة بأن
يكون المراد بالوجود مرتبة من تلك الحقيقة فاذا كان هذه المرتبة مفترقة
الى الغير استلزم الغنى بالذات دفعا للدور و التسلسل.

وجوده عن الغير بل هو مشروط و متقيد فى أصل وجوده و كماله بالغير.

و ذلك - أى انحصار الوجود فى الوجوب والممكن المذكورين - لان الوجوب أو الامكان بالمعنى المذكور شأن من الشؤون القائمة بالوجود و ليس الوجود خارجاً عنهما.

فحينئذ نقول: فان كان الموجود الخارجى هو الاول فهو المطلوب و ان كان الثانى فهو لا ينفك عن وجود الواجب المتعال، لان وجود المتعلق والفقير بدون المتعلق عليه والمفتقر اليه خلف فى تعلقه و فقره اليه و ربطه به ولا فرق فيما ذكر بين كون المتعلق و الفقير واحداً أو متعدداً، مترتباً أو متكافئاً، لان الكل متعلق و فقير و ربط ولا ينفك عن المتعلق عليه والمفتقر اليه و عليه، ففرض الدور او التسلسل لرفع الحاجة الى الواجب المتعال لا يفيد لان مرجع الدور او التسلسل الى وجود المتعلق والفقير والربط بدون المتعلق عليه والمفتقر اليه المستقل بنفسه و هو خلف فى التعلق والفقر و عدم الاستقلال. فوجود الممكن بمعنى الفقير والمتعلق لا ينفك عن الغنى بالذات والمستقل بنفسه.

واليه يشير شيخ مشايخنا الشاه آبادى قدس سره حيث قال: «ان نفس هذه الموجودات المحدودة روابط صرفة و ذواتها متعلقة كتعلق الاضواء والشروق بذاتها فانك تشاهد انعدامها عند انسداد الروازن يعنى أن انسدادها عدمها كما لا يخفى، و يدل على ما ذكرنا أن هذه الموجودات لاتكون نفسها قيمومها ولا لعالم ملكها حتى يبقى فى الملك دائماً كما قال تعالى: «انك ميت وانهم ميتون - الزمر: ٣٥» «أفئن مت فهم الخالدون - الانبياء: ٢٤» وهكذا لا يكون حافظاً لخصوصيات وجوده

من صفاته و أحواله كالحسن و الجمال والصحة و الكمال والعزة و المال وكذلك الامر في غير الانسان بل هو فيه أوضح من أن يخفى و اذا كان الامر كذلك في الكل، فاحكم بكون الكل فقراء، فذواتهم تدل على حاجتهم و فقرهم. و بفسطة الفقير بالذات تثبت الغنى بالذات^{١٣}. و كيف كان، فالحد الوسط في هذا البرهان هو الامكان الوجودى، و يمكن تقريبيه بسوجهين اخرين مضياً في الامكان الماهوى فراجع.

ولعل قوله تعالى: «يا ايها الناس انتم الفقراء الى الله والله هو الغنى الحميد - الفاطر: ١٥» يشير الى ذلك.

و منها: المعلولية و تقريب هذا البرهان بأن يقال لاشك في وجود الموجودات في الخارج فحينئذ نقول ان هذه الوجودات كلها معاليل و كل معلول يحتاج الى العلة فهذه الوجودات تحتاج الى علة ليست بمعلول و هو الحق المتعال.

أما انها معاليل فلجواز العدم عليها اذ لا يلزم من فرض عدمها محال و كل مالا يلزم من فرض عدمه محال فالوجود ليس بذاته له، فاذا لم يكن الوجود ذاتياً له فترجح الوجود له من ناحية الغير و ليس المعلولية الا ذلك.

هذا مضافاً الى خلو الموجودات عن صفات الواجب، لان من صفات الواجب هو أنه لا يشوبه النقص و العدم ولا يكون مركباً ولا يحتاج الى شىء ولا يكون محدوداً بحدود ولا متقيداً بقيد ولا شرط و سبب بل هو عين الكمال و عين الوجود و بسيط و مطلق من جميع الجهات

ولا حاجة له الى شيء من الاشياء .
 وهذه الامور ليست في الموجودات الخارجية فانها
 مشوبة بالنقص والعدم لان كل واحد منها محدود بحد
 و مرتبة ولا يكون واجداً لسائر المراتب و مركبة
 بالتركيب الخارجى أو التركيب الذهنى من الجنس
 والفصل و متقيدة بأسبابها و شرائطها و محتاجة فى
 وجودها و بقائها الى الغير فليست الموجودات الا
 المعلولات . هذا كل الكلام فى ناحية الصغرى .

و أما الكلام فى ناحية الكبرى فهو واضح اذ لو لم
 يحتج المعلول الى العلة لزم الخلف فى المعلولية أو
 الترجيح بغير مرجح وكلاهما محال .

و ينتج من المقدمتين أن الموجودات محتاجة الى
 العلة لكونها معلولات والعلة هى الواجب المتعال والابقى
 المعلولات بدون العلة لان المفروض أن جميعها معلولات
 و تفكيك المعلولات عن العلة محال ولا فرق فيما ذكر
 بين أن يكون الموجودات مترتبات أو غير مترتبات
 ففرض الدور او التسلسل لا يفيد فى هذا المجال أيضاً
 كما لا يخفى .

و منها : الضرورة والوجوب والمراد من ذلك ، أن
 الشيء ما لم يجب لم يوجد و وجوب الشيء لا يحصل الا بسد
 أنحاء عدمه ولا يسد أنحاء عدمه الا بوجود علته ، لانه ممكن
 بالذات والممكن بالذات لا يقتضى الوجود كما لا يقتضى
 العدم ، فاذا فرض أن وجود شيء مشروط بألف شرط ، فلا
 يمكن وجوده الا باجتماع شروطه و تحقق علته فاذا فقد
 شرط من بين هذه الشروط ، لا يجب وجوده ولا يوجد ،
 فاذا تحقق الشروط و وجب وجوده به ، وجد ، فوجود
 الممكن مسبق بضرورة الوجود رتبة و هذه الضرورة
 حاكية عن وجود علته ، اذ بدونها لا وجود ولا ضرورة

له، و هذا الحكم لا يختص بوجود دون وجود بل يشمل جميع الموجودات سواء كانت مترتبة أم غير مترتبة لان السلسلة المترتبة مالم يجب وجودها، لم توجد، ولا يجب وجودها الا بوجود علة مستقلة ليست بمعلولة و بدونها لا يجب وجود السلسلة، لانها ممكنة بالذات و مادام لم يجب وجودها لم توجد وحيث كانت الموجودات موجودة بالعيان فعلم أنها وجبت قبل وجودها رتبة، فوجودها و ضرورتها ليس الا بوجود علة مستقلة ليست بمعلولة و هو الواجب تعالى.

قال الاستاذ الشهيد المطهرى ان هذا البرهان من البراهين التى فى عين كونها دليلا على وجود الواجب، تكون برهاناً على امتناع التسلسل أيضاً ولذا ذكره الخواجه نصيرالدين الطوسى فى متن التجريد دليلا على امتناع التسلسل واستدل به صدرالمتألهين - قدس سره - لوجود الواجب من دون حاجة الى ابطال التسلسل قبله^{١٤}.

و لعل اليه يؤل ما حكى عن الفارابى من أن الممكن سواء كان واحداً أو متعدداً، مترتباً أو متكافئاً لا يقتضى وجوب الوجود فلا بد فى وجود الممكن المترتب على وجوبه من موجود واجب بالذات^{١٥}.

و اليه يشير أيضاً ما حكى عن المحقق الطوسى - قدس سره - حيث قال: انه لو لم يكن الواجب موجوداً لم يكن لشيء من الممكنات وجود اصلا واللازم كالملزوم فى البطلان و بيان الملازمة أن الموجود يكون حينئذ منحصرأ فى الممكن وليس له وجود من ذاته كما تقدم، بل

١٤. اصول فلسفه: ج ٥ ص ١٠٥.

١٥. تعليقه على نهاية الحكمة: ص ٤١٥.

من غيره، فإذا لم يعتبر ذلك الغير لم يكن للممكن وجود و إذا لم يكن له وجود لم يكن لغيره عنه وجود، لان ايجاده للغير فرع وجوده لاستحالة كون المعدوم موجداً^{١٦}.
و منها: الحدوث والتغير و تقريب ذلك ان العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث، مفتقر الى محدث ليس بجسم ولا جسماني و هو الواجب تعالى دفعا للدور والتسلسل.

أما الصغرى فهي واضحة بعد ظهور التغيرات في الاشياء المادية فانها لايزال في تبدل من صورة الى صورة و من كيفية الى كيفية و من حال الى حال ولا شىء في العالم المادى الا و هو متبدل و متغير بل المادة تتغير و تتبدل الى الطاقة وهي الى المادة كما لا يخفى.
أما الكبرى فهي أيضاً واضحة، فان كل صورة و كيفية و حال متبدلة، مسبوقه بالعدم و حادثة فالمقدمان تنتج أن العالم حادث مفتقر الى محدث ليس كذلك، لما قرر في محله من بطلان الدور والتسلسل في ناحية العلل.

وهذا الاستدلال و ان كان صحيحاً ولكن اثبات الواجب به يتوقف على ضمنية البراهين السابقة، فان غاية التقريب المذكور هو ان محدث التغير ليس بجسم ولا بجسماني واما الواجب فلا يثبت به، لان المجردات أيضاً ليس لها جسم و ليست بجسماني الا اذا انتهت بالبراهين السابقة الى الواجب تعالى.

و منها: النظم والتناسب و تقريب ذلك واضح اذ النظم والتناسب في كل جزء جزء من هذا العالم أمر يراه كل ذى لب، هذا مضافاً الى النظم والتناسب المشاهد

فى الاجزاء او الاشياء بعضها مع بعض، يكفيك ما تراه فى بدنك من القلب والسمع والبصر و جهاز الهاضمة و جهاز التناسل والتوالد والعروق والعظام وما تحسه من القوى المودعة فى نفسك من الاحساس والتحفظ والتعقل و غير ذلك من الامور العظيمة الفخيمة التى لا تنقضى عجائبها ولا ينال الانسان بعظمتها و أهميتها، الا اذا فقدها، ثم ان النظم والتناسب لاسيما اذا كان متعددأ و مستمراً لا يصدر الا من ذى شعور عالم حكيم ولذا يطمئن الانسان بوجود البناء اذا رأى دارأ مجهزة بالاجهزة اللازمة وهكذا بوجود الصانع اذا رأى سيارة مجهزة بالجهازات اللازمة ولا يصفى باحتمال الصدفة لضعفه الى حد يعجز عن حسابه الانسان بحساب الاحتمالات بل الفعل المتقن المنظم المتناسب المكرر المستمر لا يسانخ الصدفة الفاقدة للشعور كما لا يخفى فاذا عرفت ذلك ظهر لك أن للنظم والتناسب المشاهد فى أجزاء العالم ناظماً شاعراً و عالماً و حكيماً مطلقاً و هو الله تعالى، لان الحكمة فى الخلق كثيرة عظيمة لا تسانخ الا للواجب «ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فأحيا به الارض بعد موتها و بث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لآيات لقوم يعقلون - البقرة: ١٦٤».

و منها: المحدودية، تقريب ذلك أن كل شىء فى العالم محدود بحدود وكل محدود له حاد فالعالم له حاد غير محدود وهو صرف الوجود دفعاً للدور والتسلسل، اما الصغرى فلان كل شىء من أشياء العالم صغيرها أو كبيرها جمادها أو نباتها أو حيوانها محدودة بالحد

المكانى والزمانى و غيرهما من الكيفيات والخصائص و لذا لا وجود له فى خارج الحد المكانى أو فى خارج الحد الزمانى او نحوهما، نعم بعضها بالنسبة الى بعض آخر أعظم أو اطول او أدوم، ولكن كلها محدودة بالحدود المذكورة، بل المجردات أيضاً محدودة بحد مراتب الوجود، و اما الكبرى فلان كل محدودية من أى نوع كانت آتية من ناحية غير المحدود، لا من ناحية نفسه والا لكان الامر بيده، مع أن المعلوم خلافه، هذا مضافاً الى أنه يلزم منه مساواة كل محدود مع غيره فى الحدود، لاشتراكهم فى حقيقة الوجود، فالحدود فى المحدودات آية المقهورية والمعلولية ولزم أن ينتهى الى من ليس له حد من الحدود، بل هو صرف الكمال والوجود وليس هو الا الله تعالى الذى عبر عنه فى الكتاب العزيز بالصمد والقيوم والغنى. ويمكن تقريب البرهان المذكور بوجه آخر و هو أنه لا اشكال فى وجود الموجودات فى الخارج فان كان مطلقاً و صرفاً و محض الوجود فهو المطلوب والا استلزمه لان لكل محدود حاداً دفعاً للدور والتسلسل. و قال صدر المتألهين فى شرحه على اصول الكافى كل محدود له حد معين، اذ المطلق بما هو مطلق (فى عالم الخلق) لا وجود له فى الخارج فيحتاج الى علة محددة قاهرة اذ طبيعة الوجود لا يمكن أن تكون مقتضية للحد الخاص و الا لكان كل موجود يلزمه ذلك الحد و ليس كذلك فثبت أن الحد للوجود، من جهة العلة المباينة، فكل محدود معلول لا محالة فخالق الاشياء كلها يجب أن لا يكون محدوداً فى شدة الوجود والا لكان له خالق محدد فوقه و هو محال^{١٧}.

وقال العلامة الطباطبائي - قدس سره -: كل حقيقة من حقايق العالم فرضت فهي حقيقة محدودة لانها على تقدير و فرض وجود سببها كانت موجودة و على تقدير و فرض عدم سببها كانت معدومة ففي الحقيقة لوجودها حد و شرط معين ليس لها وجود في خارج ذلك الحد و الشرط المعين و هذا الامر جار في كل شيء عدا الله سبحانه و تعالى حيث انه ليس له حد و نهاية بل هو حقيقة مطلقة و موجود على كل التقادير و ليس متقيداً بشرط و سبب ولا يكون محتاجاً الى شيء^{١٨} ولذا خاطب الامام علي بن الحسين عليهما السلام ربه في دعائه بقوله: «أنت الذي لا تحد فتكون محدوداً»^{١٩} وفي توقيع محمد بن عثمان بن سعيد عن مولانا الحجة بن الحسن المهدي عليهما السلام جاء في ضمن الدعاء: «يا موصوفاً بغير كنه و معروفاً بغير شبه حاد كل محدود»^{٢٠}.

و منها: التدبير، وتقريبه هو أن من تأمل في النظام العالمي يرى مضافاً الى النظم والتناسب الموجود فيه - أنه تحت تدبير شاعر حكيم بحيث يهدي كل موجود الى وظائفه بالهداية التكوينية والغريزية فالنحل والنمل و غيرها من الحيوانات البرية و البحرية تعرف وظائفها من بناء محلها و مسكنها و ذهابها الى موطن ارتزاقها و ايابها الى مأواها و غير ذلك مما يطول الكلام، وهذه الوظائف دقيقة جداً بحيث اذا تأملناها نجدها عجيبة جداً يكفيك كيفية ارتزاق النحل عن الزهر و عودها الى محلها و تبنية المسدسات لان تملأها

١٨. شيعه در اسلام: ص ٧١.

١٩. الصحيفة: الدعاء. ٤٧.

٢٠. مفاتيح الجنان: ادعية أيام شهر رجب ص ١٣٥.

بالعسل، و كيفية تنظيم اجتماعاتها بالمقررات اللازمة و غيرها، فهذه الامور كلها تحت تدبير و هداية و من وراء ذلك هو تدبير امورها على نحو يحصل للانسان ما يلزمه في تعيشه و حياته و هذا المدد غير المرئى على الدوام لا يختص بالحيوانات بل يهدى كل شىء الى وظائفه كما اشار اليه في القرآن الكريم قال: «ربنا الذى أعطى كل شىء خلقه ثم هدى - طه: ٥٠» «والذى قدر فهدى - الاعلى: ٣».

و هكذا الفعل و الانفعال الحاصل فى بدن الانسان يهتدى بهذه الهداية، و عليك بالتأمل حول دفاع البدن نحو الجراثيم و الميكروبات الخارجية المهاجمة التى أرادت تخريب البدن، و غير ذلك من الامور العجيبة جداً.

هذا مضافاً الى ما رأيناه فى أمورنا من مبدء الولادة الى آخر عمرنا من التدبيرات الخفية التى يجدها كل أحد فى تعيشه الشخصية لو تأمل حولها حق التأمل من تقدير الرزق و تهيئة اسبابه و تقدير الازواج و تهيئة مقدماته و بعض المنامات و غير ذلك من الامور. ثم ان التدبير و الهداية، سيما اذا كان مستمراً و شايعاً ليس الا اثر الشاعر العالم فالعالم تحت تدبير عالم شاعر و حيث انه ينتهى الى الواجب بالبراهين السابقة فالعالم تحت تدبير الله تعالى الحكيم المتعال.

هذه جملة من المحكمات من الادلة الدالة على اثبات المبدء المتعال، و كلها عدا دليل الفطرة، أدلة عقلية بعضها بديهي و البعض الاخر نظري، و كيف كان فكلها منبهاة بالنسبة الى ما يسوق اليه الفطرة من المعرفة القلبية نور الله قلوبنا بنور الايمان و ثبتنا عليه الى يوم لقاءه.

الامر الثانى فى صفاته تعالى

ولا يخفى عليك أن مقتضى الأدلة السابقة الدالة على اثبات المبدء المتعال هو أنه تعالى واجب الوجود و مطلق و صرف، فاذا كان كذلك فخصائص الممكنات مسلوبة عنه لمنافاتها مع وجوب وجوده و اطلاق كماله، فاذا كانت الخصائص المذكورة منفية عنه، فواضح أنه ليس بجسم ولا مركب ولا مرئى ولا صورة ولا جوهر ولا عرض، كما أنه لا ثقل ولا خفة ولا جهة ولا قيد ولا شرط ولا حركة ولا سكون ولا نقصان ولا مكان ولا زمان له، لان كل هذه الامور من لوازم الامكان والمحدودية و خصائصها، وبالاخرة هذه السلوب تستلزم اتصاف ذاته بالصفات الكمالية، فان سلب أحد النقيضين فى حكم اثبات النقيض الاخر، و الا لزم ارتفاع النقيضين وهو محال. فاذا كان المبدء المتعال مسلوباً عنه النقائص والعيوب، فهو يكون صرف الوجود و صرف الكمال و غنياً و مستقلاً فى ذاته، و ثابتاً و مطلقاً و واجد الجميع الاوصاف الكمالية، والا لزم المحدودية و هى من خصائص الممكنات.

فالادلة الدالة على اثبات المبدء تدل بالاجمال على الصفات السلبية والثبوتية أيضاً، هذا كله بيان اجمالى للصفات، و أما تفصيلها فهو بأن يقال:

ان الصفات على قسمين: ثبوتية و سلبية.

أما الثبوتية فهى أيضاً على قسمين: صفات الذات، وهى التى يكفى فى انتزاعها ملاحظة الذات فحسب، و صفات الفعل، وهى التى يتوقف انتزاعها على ملاحظة الغير، و اذ لا موجود غيره تعالى الا فعله فالصفات الفعلية، هى المنتزعة من مقام الفعل: فمن الاول؛ حياته

تعالى و علمه بنفسه، و من الثاني؛ الخلق والرزق والغفران والاحياء ونحوها، و كيف كان فقد ذكر المتكلمون أنه تعالى عالم، قادر، مختار، حي، مريد، مدرك، سميع، بصير، قديم، ازلي، باق، ابدى، متكلم و صادق. ولكن من المعلوم أن الصفات الثبوتية لا تنحصر في ذلك بل تزيد عن الف و الف... كما يدل عليه الكتاب و السنة والادعية المأثورة كالخالق والرب.

والدليل الاجمالي على اتصافه بالصفات الكمالية أنه كمال مطلق و صرف الوجود وكل الوجود، والكمال المطلق و صرف الوجود لا يمكن أن يسلب عنه كمال وجودى قط والالزم الخلف في اطلاق الكمال و صرفيته. و أما الصفات السلبية فهي أنه تعالى ليس بمحدود ولا بمركب و ليس بجسم ولا بمرئى ولا جوهر ولا عرض ولا يكون في جهة ولا يكون متقيداً بحد و شرط ولا يصح عليه اللذة والالام ولا ينفعل عن شيء ولا يكون له كفو ولا شريك وليس بمحتاج الى غيره لا في ذاته ولا في صفاته ولا يفعل القبيح ولا يظلم وغير ذلك من الامور التي لا تليق بجنابه تعالى.

والدليل الاجمالي على تنزيهه تعالى عنها، هو ما عرفت من أن المبدء المتعال واجب الوجود ولا حد ولا نقص ولا حاجة له بل هو عين الغنى والكمال، و كل هذه الصفات من التركيب وغيره نقص و حد و حاجة وعجز لا سبيل لها اليه تعالى، و تكون مسلوبة عنه، و نفيها عنه تجليل له تعالى ولذا سميت هذه السلوب بالصفات الجلالية كما ان الصفات الثبوتية الذاتية الدالة على كمال الذات تسمى بالصفات الكمالية.

ثم ان هذه الصفات ترجع بعضها الى بعض أو يكون بعضها من لوازم البعض كالعلم والقدرة بالنسبة

الى الحياة، اذ وجودهما بدونها غير ممكن لانهما من آثارها ولذا تعرف الحياة بهما، و يقال ان الحى هو الدراك الفعال، فاذا ثبت العلم و القدرة ثبت الحياة قهراً ولا حاجة فى اثباتها الى دليل آخر وكالمدرک والسميع والبصير، فانها ترجع الى العلم بعد استحالة حاجته الى الالات والحواس، فادراكه تعالى بالنسبة الى المدركات المحسوسة هو علمه بها ولا مجال لتأثر الحاسة فيه تعالى، و عليه فمعنى كونه سميعاً او بصيراً أنه عالم بالمسموعات أو عالم بالمبصرات، و لعل ذكر ذلك بالخصوص لاثبات علمه تعالى بالجزئيات. وأيضاً يرجع كونه قديماً، ازلياً، باقياً و أبدياً، الى أنه واجب الوجود فانها من اللوازم البديهية لوجوب وجوده تعالى، اذ يستحيل العدم السابق واللاحق عليه بعد فرض كون وجوده واجباً، و أيضاً يرجع الارادة والكرهية الذاتيتين الى علمه تعالى بما فى الفعل من المصالح والمفاسد على المشهور وقس عليه البواقى.

وهكذا الصفات السلبية ترجع بعضها الى بعض، اذ نفى الرؤية والجهة والمكان يرجع الى نفى الجسمية عنه، اذ من لا يكون جسماً لا يكون مرئياً ولا يكون فى جهة و محل وهكذا نفى الجسمية والجوهرية والعرضية يرجع الى نفى التركيب، سواء كان تحليلياً او خارجياً، وهكذا نفى الانفعال والحركة والاشتداد و نحوها من لوازم نفى الحد والحاجة والافتقار، عنه، و أما بقية الصفات السلبية كنفى الظلم والقبيح و نفى الشريك والكفو والمثل فهى و ان أمكن ارجاعها الى نفى الحد والافتقار ولكن فيهما مباحث نافعة تليق بذكرها منفردة. و على ما ذكر فالاولى هو البحث فى الصفات الثبوتية عن علمه و قدرته وفى الصفات السلبية عن

وحدته و عدم كفو و مثل و شريك و ضد له تعالى، و عن كونه لا يفعل الظلم و القبيح، و أما البواقي فيكفيه الاشارة المذكورة.

الامر الثالث في علمه تعالى

ولا يخفى عليك ان مقتضى صرفيته تعالى انه لا يعزب عن علمه شيء من الامور لان الجهل بشيء فقدان و نقص و هو ينافي اللاحدية الثابتة لذاته تعالى، هذا مضافاً الى أن النظم و التناسب و غيرهما من الامور التي تحكى عن علم و حكمة يدل على علم الناظم و حكمته و ان كان لا يخلو الاستدلال به عن شيء و هو انه يثبت العلم و الحكمة بقدر ما يكون اثرهما موجوداً في الموجودات و هو بالاخرة محدود بمحدودية الموجودات، و المطلوب هو اثبات غير المحدود من العلم له تعالى، و لكن مع ذلك يثبت علمه بالاشياء الموجودة قبل وجودها و حيث ان التغيير في ذاته و صفاته غير معقول لانه في قوة النقص و العجز فعلمه بها قبل وجودها كان من الازل^{٢١}.

و يدل عليه أيضاً انا نجد انفسنا عالمين بذاتنا علما حضوريا و هذا العلم ينتهي الى الله تعالى لانه عطاء من ناحيته كأصل وجودنا، و معطى الشيء لا يكون فاقداً له، فهو تعالى عالم بذاته، و حيث كان الله تعالى علة لكل شيء فالعلم بذاته بما هو عليه علم بكونه مبدء و علة لجميع معلولاته، و من المعلوم أن العلم بحيثية المبدئية و العلية المتحدة مع ذاته لا ينفك عن العلم

بمعلولاته^{٢٢} بل يمكن أن يقال ان العلة حيث كانت واجدة لتمام مراتب المعاليل بنحو أعلى و أتم، فالعلم بذاته عين العلم بالمعاليل بنحو الاعلى والاتم^{٢٣}.
 و اليه ذهب بعض مشايخنا تبعاً لجماعة من الفلاسفة و هو و ان عم و تفرع عليه انه سميع بصير كما انه عليم خبير لما ان المسموعات والمبصرات كلها من المعلولات وقد عرفت ان العلم بالذات علم بجميع المعلولات و منها المبصرات والمسموعات فلا يشذ عن علمه شيء منها ولكنه اخص من المدعى، فان المدعى انه عالم بجميع الاشياء سواء وجدت ام لا، فكل شيء لم يوجد بعد لم يكن من المعلولات ومع ذلك كان داخلاً في علمه تعالى فالطريق الاول و هو الاستدلال بالصرفية اعم.

اللهم الا أن يقال كما في متن التجريد و شرحه: بأن كل موجود سواء ممكن و كل ممكن مستند اليه، فيكون عالمًا به بالدليل المذكور، سواء كان جزئياً أو كلياً، و سواء كان موجوداً قائماً بذاته أو عرضاً قائماً بغيره، و سواء كان موجوداً في الاعيان أو متعلقاً في الازهان، لان وجود الصورة في الذهن من الممكنات أيضاً، فيستند اليه، و سواء كانت الصورة الذهنية صورة أمر وجودي، او عدمي ممكن، أو ممتنع، فلا يعزب عن علمه شيء من الممكنات ولا من الممتنعات^{٢٤} و نحوه في نهاية الحكمة حيث قال: «و يتفرع على ذلك

٢٢. راجع شرح الاصول من الكافي لصدر المتألهين: ص ١٦٥، و گوهر مراد للمحقق اللاهيجي: ص ١٨٨ - ١٨٦، و شرح التجريد: ص ١٧٥.

٢٣. راجع نهاية الحكمة: ص ٢٥٤، و درر الفوائد: ج ١ ص ٤٨٧ - ٤٨٥، و چهارده رساله فارسي ميرزا احمد آشتياني.

٢٤. شرح التجريد: ص ١٧٥.

(أى البرهان المذكور) ان كل علم متقرر فى مراتب
الممكنات من العلل المجردة العقلية و المثالية فانه علم
له تعالى» ٢٥.

و فى القرآن الكريم: «الا يعلم من خلق و هو اللطيف
الخبير - الملك: ١٤».

«و ان الله قد أحاط بكل شىء علماً - الطلاق: ١٢».
ثم انه يكفى فى الاعتقاد العلم بكونه تعالى عالماً
بجميع الامور ولا يلزم فيه العلم بكيفية ادراكه اياها
بل العجز عنه لا يضر.

ثم ان علمه بذاته علم حضورى، اذ الذات لا يغيب
عن الذات حتى يحتاج الى وساطة صورة معقولة، كما
ان حضور ذاتنا لدينا أيضاً كذلك، و عليه فعلمه تعالى
بالاشياء من هذه الناحية علم حضورى، يكفيه علمه بذاته
الذى هو العلة لجميع الموجودات بالتقريب الماضى، و
هذا كله بالنسبة الى علمه فى مرتبة الذات.

وله علم اخر فى مرحلة الفعل و هو عين الفعل، اذ
حقيقة العلم هو كشف الشىء للشىء، و ليس سببه الا
حضور الشىء للشىء، فكل فعل و معلول لكونه حاضراً
عند علته فهو مكشوف و معلوم له، و هذا العلم الفعلى
يتجدد بتجدد الفعل، بخلاف علمه فى مرتبة الذات، فانه عين
ذاته ولا يتجدد فيه أصلاً، و فى علمه بالفعل أيضاً لا يحتاج
الى صور معقولة عنه، كما أننا نكون كذلك بالنسبة الى
نفس الصور المعقولة عندنا، اذ علمنا بالصور التى
نتعقلها لا يحتاج الى صور اخرى، بل هى فعل النفس
والنفس يعلم فعله بنفسه ولا حاجة فيه الى وساطة
صور اخرى، و الا فيتسلسل أو يدور، و مما ذكر ينقذ

فساد ما يتوهم من استحالة علمه بالجزئيات الزمانية بدعوى أن العلم يجب تغييره عند تغيير المعلوم، و الا لانفتت المطابقة، و حيث أن الجزئيات الزمانية متغيرة فلو كانت معلومة لله تعالى لزم تغيير في علمه تعالى، والتغيير في علم الله تعالى محال^{٢٦}.

و ذلك لما عرفت من أن لله تعالى علمين، أحدهما: الذاتى، و هو لا يتغير بتغيير المتغيرات فانه فى الازل كان عالماً بكل متغير انه حدث فى زمان خاص بكيفية خاصة و لا يتخلف شىء عن هذا العلم، و يقع كما هو معلوم عند ربه و لا يحصل تغيير فى علمه اصلاً و علمه فى الازل بوجود المعلوم فى زمان خاص لا يوجب كونه موجوداً فى الازل بوجوده الخاص به، و الا لزم الخلف فى علمه، فكل شىء واقع كما علم فلا تغيير فى العلم، بل التغيير والحدوث فى المتغير، والحادث والعلم بالمتغير ليس بمتغير، اذ حكم ذات المعلوم لا يسرى الى العلم، كما أن العلم بالحركة ليس بحركة، والعلم بالعدم أو الامكان ليس عدماً ولا امكاناً، والعلم بالمتكثر ليس بمتكثر.

و ثانيهما: هو العلم فى مرحلة الفعل و هو عين الفعل، لان المراد من العلم الفعلى هو حضور الفعل بنفسه عند الله تعالى، كما أن الصور المعقولة والذهنية حاضرة عندنا بنفسها و علمنا بها عينها، فالتغيير فى هذا العلم لا بأس به، لانه يرجع الى تغيير فى ناحية الفعل لا فى ناحية الذات، والمحال هو الثانى كما لا يخفى^{٢٧}.

٢٦. شرح التجريد: ص ١٧٦ نقل ذلك عن المتوهم.

٢٧. راجع نهاية الحكمة: ص ٢٥٤، و راجع تعليقة النهاية: ص ٤٤٤ سيما ما نقله عن المحقق السبزواري فى تعليقه على الاسفار.

و يظهر مما ذكرنا أنه لا اشكال في حدوث العلم في مرتبة الفعل، فان المراد منه عين الفعل الحادث، وبالجملة الفعل باعتبار صدوره منه معلوله، وباعتبار حضوره عنده معلومه، ولا اشكال في حدوثه، و بذلك انقذح أنه لا مانع من اثبات العلم الزماني لله تعالى، كما أشار اليه بعض الايات الكريمة، منها قوله تعالى: «ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين - محمد: ٣١» فان ظاهره أن العلم يحصل بعد الامتحان والتمحيص، و منها قوله تعالى: «الان خفف الله عنكم و علم أن فيكم ضعيفاً - الانفال: ٦٦» فان ظاهره هو الانباء عن حصول العلم في الان المذكور، وغير ذلك من الايات.

والحاصل ان العلم الحادث في الان أو الزمان الاتي حيث يكون عبارة عن عين الفعل، لا يستلزم حدوثه و تغيره شيئاً في ناحية العلم الذاتي كما لا يخفى^{٢٨}.

الامر الرابع في قدرته و اختياره

ولا يخفى عليك ان القدرة هي امكان صدور الفعل و تركه عن الفاعل الشاعر العالم بما في الفعل أو الترك من الخير، بحيث يكفيه في الدعوة اليه، والقادر هو الذي اذا شاء أن يفعل فعل، و اذا شاء أن يترك ترك، مع الشعور والعلم بما فيه من الخير الذي يدعوه نحوه، فالقدرة قد تكون في مقابل العجز فان من لم يصدر عنه فعل لفقده اياه، عاجز عنه، بخلاف من يمكن صدوره منه فانه قادر بالنسبة اليه، وقد تكون القدرة في مقابل

الايجاب فمن أمكن له الفعل والترك فهو قادر، بخلاف من لم يمكن له الترك، فانه موجب كالنار بالنسبة الى الاحراق. ثم ان صدور الفعل أو تركه عن الانسان أو ذى شعور آخر يحتاج الى مرجح، و هو لا يكون بدون العلم والشعور، و عليه فالعلم والشعور من مبادئ الفعل او الترك. وان كان فى مرتبة من الضعف فالقدرة لاتطلق الا اذا كان للعلم والشعور مبدئية فى ظهور الفعل او تركه، فلذا لا يطلق القدرة على القوى الطبيعية.

ثم ان هذه القدرة من الكمالات الوجودية، و يدل على اتصاف ذاته تعالى بها امور.

منها: صرفية وجوده بحيث لايشذ عنه كمال من الكمالات الوجودية والا لزم الخلف فى صرفيته.

و منها: أنا نجد فى أنفسنا القدرة و هى كسائر المعاليل منتزعة اليه تعالى، فهو واجد لاعلاها، فانه فى رتبة العلة بالنسبة الى غيره من الموجودات، و معطى الشئ يستحيل أن يكون فاقداً له كما لا يخفى.

هذا مضافاً الى أن الاختلاف المشاهد فى هبة الولد أو المال و نحوهما لفرد دون فرد وهكذا فى طول العمر والامكانيات وغير ذلك من الامور يحكى عن كون أزمة الامور طراً بيده و قدرته و أنه يفعل ما يشاء.

و ارادته مع العلم بما فيها و هو فى أفعالنا موقوف على التأمل حول الفعل أو الترك، حتى يحصل العلم بوجود المصلحة و ارتفاع المفسدة فيه، و ربما يحتاج الى مضى زمان و مدة، كما اذا كان التأمل نظرياً، فالاختيار ربما يتأخر فى مثلنا عن القدرة، ولكن فيه تعالى حيث كان العلم بوجود المصلحة و ارتفاع المفسدة حاصلًا و مقارناً مع قدرته من دون حاجة الى روية أو تأمل، فلا يتأخر عن القدرة بحسب الزمان. نعم لو كان

الراجح أمراً زمانياً مختصاً بزمان خاص، لا يتحقق الراجح الا في ظرف زمانه، لانه راجح فيه دون غيره، ولكن اختياره و ارادته تعالى اياه من الازل، و ليس بحادث. و كيف كان فالدليل عليه واضح مما مر، حيث ان فقدان الاختيار بالمعنى المذكور يرجع الى صدور الفعل أو الترك عنه بلا دخل له تعالى فيه، كالقوى الطبيعية، بل ينتهى الى سلب صدق القدرة عليه، لان القوى الطبيعية العاملة العادمة للشعور و العلم الموثر، لا تسمى قادرة. ففقدان الاختيار نقص وهو ينافى مع كونه صرف الكمال كما مر مرات عديدة، هذا مضافاً الى أن ملاحظة النظام و تناسب كل واحد منه مع اخر و ترتيب الغايات الراجحة على وجودها، توجب العلم القطعى بأن الله تعالى لم يخلقها الا لترجيح وجودها على عدمها، لترتيب الغايات الراجحة عليها، بحيث لولاها لما أوجدها^{٢٩} فهو تعالى قادر لا عاجز، و مختار فى فعله و ليس بموجب.

ثم انه قد يستعمل الاختيار فى مقابل الاكراه والاضطرار، ولا اشكال ولا كلام فى صدق المختار بهذا المعنى على الله تعالى، لاستحاله انفعاله من غيره، فان الانفعال عين العجز، و هو ينافى كونه صرف الكمال و غنياً مطلقاً كما لا يخفى.

ثم ان قدرته تعالى عامة ولا اختصاص لها بشيء، فان الاختصاص أثر المحدودية، و هو تعالى محيط على كل شيء، ولا موجب بعد احاطته و كماله للاختصاص، فهو قادر على كل شيء يمكن وجوده. و أما المحالات فالنقص من ناحيتها لا من ناحيته سبحانه و تعالى، ومن

المحالات هو: أن يخلق الله تعالى مثله لان معناه أن يكون الممكن المخلوق واجباً و هو خلف. و منها أيضاً: أن يخلق حجراً يعجز عن رفعه (نعوذ بالله) فانه خلف في صرفيته و اطلاق احاطته، هذا مضافاً الى أن المعلول يترشح وجوده منه تعالى، والعلة واجدة لمراتب المعلول بنحو الاشد والاعلى، فكيف يعجز عن ناحية معلوله مع أنه لا استقلال لمعلوله، بل هو عين ربط به تعالى. و منها أيضاً: هو أن يدخل العالم مع كبره في بيضة مع صغرها، و الا لزم الخلف في صغرها أو كبره، و بالجملة أن المحال لا يكون قابلاً للوجود والنقص من ناحيته، و أما غيره من الاشياء فهو بالنسبة الى قدرته تعالى سواء، من دون فرق بين عظيمه و حقيره، و كبيره و صغيره، و قليله و كثيره، ان الله على كل شيء قدير.

الامر الخامس في توحيدة تعالى

و قبل أن نستدل عليه، فليعلم اولاً أن التوحيد ينقسم على سبعة اقسام:

١- التوحيد الذاتى، والمراد به هو المعرفة بأنه تعالى واحد لاثانى له كما نص عليه الكتاب العزيز بقوله: «ولم يكن له كفواً أحد - الاخلاص: ٤».

٢- التوحيد الصفاتى، والمراد به هو المعرفة بأن ذاته تعالى عين صفاته، بل كل صفة عين صفة اخرى من الصفات الثبوتية الذاتية الكمالية، و سيجىء من المصنف - قدس سره - بأن الاعتقاد بالتوحيد الصفاتى يقتضى الاعتقاد بأنه لا شبه له فى صفاته الذاتية فهو فى العلم والقدرة لا نظير له.

و أما نفي التركيب المطلق و اثبات بساطته فقد

مضى بيانه فى الصفات السلبية ولا حاجة الى اعادته فى المقام.

٣- التوحيد الافعالى، والمراد به هو المعرفة بأن كل ما يقع فى العالم من العلل و المعلولات، و الاسباب و المسببات، و النظمات العادية و ما فوقها، يقع بارادته فى حدوثه و بقاءه و تأثيره، فكل شىء قائم به، و هو القيوم المطلق، و لا حول و لا قوة و لا تأثير الا به و باذنه.

و هذا القسم يشمل التوحيد فى الخالقية و الربوبية و الرازقية و نحوها، و لا حاجة الى ذكرها عليحدة كما لا يخفى. ثم ان التوحيد فى هذه الاقسام يكون من نوع المعرفة و يطلق عليه التوحيد النظرى.

٤- التوحيد التشريعى، و المراد به ان التقنين حق الخالق و الرب، لانه يعرف مخلوقاته و صلاحهم، فلا يجوز لغيره تعالى أن يقدم على ذلك، فالانبياء و الرسل نقلوا ما شرعه الله تعالى و لم يقدموا على التشريع الا فيما اذن لهم الله تعالى و هو أيضاً مستند اليه تعالى كما لا يخفى.

٥- التوحيد العبادى و الاطاعى، و المراد به أنه تعالى مستحق للعبادة و الاطاعة لا غير، و سبب ذلك هو التوحيد الذاتى و الافعالى فهو تعالى لكونه واحداً كاملاً و خالقاً و رباً و لان كل الامور بيده، استحق العبادة و الاطاعة المطلقة.

٦- التوحيد الاستعانى، و المراد به هو أن لا يستعين العبد الا منه تعالى و هو أثر الاعتقاد الكامل بالتوحيد الافعالى، و لعل اليه الاشارة بقوله تعالى: «اياك نعبد و اياك نستعين - الفاتحة: ٥».

٧- التوحيد الحبى، و المراد منه أن من اعتقد بأن

كل كمال و جمال منه تعالى اصالة فلا يليق المحبة منه
اصالة الا له تعالى.

وهذه الاقسام من أقسام التوحيد العملى وان أمكن
ادراجها فى التوحيد النظرى أيضاً باعتبار أنه تعالى
مستحق لهذه الانواع من التوحيد فلا تغفل.

ثم لا يخفى عليك أن بعض الادلة الدالة على اثبات
المبدء المتعال يكفى أيضاً للدلالة على توحيد الذاتى،
فان دليل الفطرة مثلاً يدل على أن القلب لا يتوجه الا
الى حقيقة واحدة، هذا مضافاً الى أن مقتضى برهان
المحدودية هو اللاحدية اللازمة لصرفية المبدء المتعال
وهى لا تساعد مع التعدد، لان كل واحد على فرض
التعدد محدود بحدود فى قبال الاخر و هو خلف فى
صرفية المبدء المتعال ولاحديته. بل يحتاج كل واحد
منهما فى تحديده وجوده الى حاد آخر، و لذا اشتهر
فى السنة الاشراقيين والفلاسفة ان صرف الشئ لا يتثنى
ولا يتكرر.

قال الاستاذ الشهيد المطهرى -قدس سره-: ان
الحد الوسط فى هذا البرهان قد يكون هو الصرفية وقد
يكون هو عدم التناهى واللاحدية، فيمكن تقرير البرهان
على الوجهين. أحدهما: أن الواجب تعالى هو لا يتناهى
وكل ما لا يتناهى لا يقبل التعدد. و ثانيهما: ان وجود
الواجب صرف الوجود، والصرف لا يقبل التعدد
فالواجب واحد^{٣٠}.

قال المحقق الاصفهاني قدس سره:

و ليس صرف الشئ الا واحداً

اذ لم يكن له بوجه فاقداً

فهو لقدس ذاته و عزته
 صرف وجوده دليل وحدته
 و منه يستبين دفع ما اشتهر
 عن ابن كمونة والحق ظهر
 و يمكن أيضاً الاستدلال له بنفى التركيب بدعوى
 انه لو كان في الوجود واجب آخر، لزم تركيبهما،
 لاشتراكهما في كونهما واجبي الوجود، سواء كان
 وجوب الوجود تمام ذاتهما كما اذا كان من نوع واحد،
 أو جزء ذاتهما كما اذا كانا من جنس واحد، فلا بد من
 مائز، سواء كان ذاتياً كالفصل، أو غير ذاتي كالعوارض
 المشخصة، فيصيران مركبين من الجنس والفصل، أو
 من الحقيقة النوعية والمشخصات الخارجية، و كل
 مركب محتاج الى أجزائه و هو يرجع الى كونه ممكناً و
 هو خلف، ولكن الاستدلال بالصرفية أولى منه لشموله
 ما فرضه ابن كمونة دونه كما أشار اليه المحقق
 الاصفهاني في أشعاره.

فاذا عرفت أن ذات الواجب واحد ولا مجال للتكثر
 أو التعدد فيه ظهر أن غيره ليس الا من الممكنات، و
 حيث ان الممكنات موجودة به تعالى فكلها في طول الله
 تعالى لا في عرضه، و عليه فلا يمكن للمعلول الذي يكون
 في الطول أن يعارض علته و يضادها، فليس له تعالى
 مضاد يضاده، اذ وجود كل معلول حدوثاً و بقاء منه تعالى،
 لانه في حال الحدوث والبقاء ممكن، محتاج و فقير في
 جميع أموره و يتلقى الوجود منه تعالى فكيف يمكن أن
 يصير مستقلاً في وجوده و مضاداً له تعالى، وقد انقذ
 بذلك ان الخالقية والربوبية أيضاً واحدة لان غيره
 تعالى معلول في حدوثه و بقائه له تعالى، فكيف يمكن
 أن يخلق شيئاً او يربب نفسه أو غيره من دون أن ينتهي

و من قال بالتشبيه في خلقه بأن صور له وجهاً و يداً و عيناً، أو أنه ينزل الى السماء الدنيا، أو أنه يظهر الى أهل الجنة كالقمر، (أو نحو ذلك) فإنه بمنزلة الكافر به جاهل بحقيقة الخالق المنزه عن النقص (٢)، بل كل ما ميزناه بأوهامنا في أدق معانيه فهو مخلوق

الى علتة، فكل اثر منه تعالى لاغير، كما اشتهر أنه لا مؤثر في الوجود الا الله تعالى، فتوحيد الذات يستلزم بالتقرير المذكور التوحيد الالهي، كما أن التوحيد الالهي و منها التوحيد في الخلقية و الربوبية يستلزم التوحيد في العبودية، اذ العبادة لا تليق الا لمن خلق و ربب و المفروض أنه ليس الا هو تعالى، و أما توحيد صفاته فسيأتي ان شاء الله تعالى بيانه فانتظر. فاذا عرفنا أن الرب ليس الا هو فالجدير أن التشريع حقه، و ينبغي أن لا نطيع الا اياه، اذا الامر و الحكم شأن الخالق العالم بمصالح العباد و هو التوحيد التشريعي، وأن لا نستعين الا منه، اذ الامور كلها بيده تعالى و هو التوحيد الاستعاني، فالاطاعة لغيره من دون انتساب اليه تعالى باطلة كما أن الاستعانة من غيره من دون أن ينتهي اليه او هن مما نسجته العنكبوت. و حيث علمنا بأن كل حسن و جمال يرجع الى أصله فليكن الحب الاصيل مخصوصاً به و هو التوحيد الحبي، فاقسام التوحيد يستلزم بعضها بعضاً كما لا يخفى. فهذه مراحل يسلكها من وحده في ذاته و أفعاله و ربوبيته، و القرآن الكريم يرشدنا في توحيدته الى هذه المراتب السامية كما لا يخفى.

(٢) لما عرفت من أن الجسمية والاجزاء عين الحاجة الى الاجزاء والمحل وهو تعالى عين الغنى ومنزه عن خصائص الممكنات، فمن اعتقد باله متجسد فهو

مصنوع مثلنا مردود الينا (على حد تعبير الامام الباقر عليه السلام) (٣) و ما أجله من تعبير حكيم! و ما أبعد من مرمى علمي دقيق!

كافر بحقيقة الاله المنزه من النقص والحاجة، و ما اعتقده بعنوان الاله ليس الا ممكناً من الممكنات فالمجسمة والمشبهة و ان كانوا من طوائف المسلمين ولكنهم في الحقيقة من الكافرين.

(٣) المحجة البيضاء: ج ١ ص ٢١٩ طبع طهران مكتبة الصدوق و نحوه روايات كثيرة منها ما عن الرضا عليه السلام في قول الله عزوجل: «لا تدركه الابصار و هو يدرك الابصار» قال لا تدركه أوهام القلوب فكيف تدركه أبصار العيون (بحار الانوار: ج ٤ كتاب التوحيد ص ٢٩).

وبالجملة ان الابصار لا يمكن الا اذا كان المبصر محدوداً وفي جهة و هو لا يناسب الرب تعالى لانه غير محدود ولا يتناهى و هكذا ما يتخيله الانسان و ان كان مجرداً عن المادة ولكنه متقدر بالابعاد والاشكال، و مع التقدر المذكور يكون محدوداً بحدود الابعاد والاشكال، فكيف يمكن للانسان ان يتخيل المبدء المتعالى الذى لا يكون محدوداً بحد أو بعد، فلذلك لا تناله يد البصر والوهم بل العقل عاجز عن درك حقيقته و كنهه اذ لا ماهية ولا جنس ولا فصل له حتى يتعقلها و يعرفه بها ذاته و كنهه، بل يعرفه العقل بعون المفاهيم المنتزعة عن ذاته مع سلب مماثلة شىء به تعالى، و يقال عند توصيفه انه موجود و حى و عالم و قادر و ليس كمثله شىء، أو انه ليس بمحدود، أوليس بمتناه، فالعقل عاجز عن درك كنهه ولكن له أن يعرفه بالمفاهيم المذكورة

و كذلك يلحق بالكافر من قال انه يترأى لخلقه يوم القيامة، و ان نفى عنه التشبيه بالجسم لقلقة فى اللسان (٤)، فان امثال هؤلاء المدعين جمدوا

مع سلب خصائص الممكنات عنه^{٣١}.

قال ابن ميثم البحرانى: «ان ذات الله تعالى لماكان برية عن أنحاء التركيب، لم يكن معرفته ممكنة الا بحسب رسوم ناقصة تتركب من سلوب و اضافات تلزم ذاته المقدسة لزوماً عقلياً»^{٣٢} فافهم و مما ذكر يظهر المراد من قول مولينا اميرالمؤمنين عليه السلام فى نهج البلاغة: «لم يطلع العقول على تحديد صفته ولم يججبها عن واجب معرفته»^{٣٣}.

ثم هنا سؤال و هو: ان الرؤية اذا كانت غيرممكنة فكيف روى عن على عليه السلام انه قال فى جواب من قال له هل رأيت ربك؟: «لم اكن بالذى اعبد ربا لم اراه»، ولكن الجواب عن ذلك منقول ايضاً عنه عليه السلام حيث قال فى جواب السائل فكيف رايتته صفه لنا؟: «ويلك لم تره العيون بمشاهدة الابصار ولكن رأته القلوب بحقايق الايمان ويلك يا ذعلب ان ربي لا يوصف بالبعد ولا بالحركة ولا بالسكون ولا بالقيام قيام انتصاب ولا بجيئة ولا بذهاب - الحديث»^{٣٤} ولعل المراد من الرؤية القلبية هو الشهود والعرفان القلبي والعلم الحضورى.

(٤) لان نفى الجسمية مع تصوير الرؤية لا يجتمعان اذ المرئى لا يكون مرئياً الا اذا كان جسماً، وفى جهة،

٣١. راجع اصول فلسفه: ج ٥ ص ١٤٥-١٤٤.

٣٢. شرح نهج البلاغة لابن ميثم البحرانى: ج ١ ص ١٢١.

٣٣. الخطبة: ٤٩.

٣٤. بحار الانوار: ج ٤ ص ٢٧.

على ظواهر الالفاظ في القرآن الكريم (٥) أو الحديث (٦) وأنكروا
عقولهم و تركوا وراء

و ذا أبعاد، ثم ان المراد ممن ذهب الى جواز الرؤية مع
نفى الجسمية هم الاشاعرة^{٣٥}.

(٥) كقوله تعالى: «الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم
و انهم اليه راجعون - البقرة: ٤٦» بدعوى ان الملاقاة
لا تتحقق بدون الرؤية، مع أن المراد منها هو الكناية
عن مسبب اللقاء و هو ظهور قدرة الرب عليه، فان الرجل
اذا حضر عند ملك و لقيه دخل هناك تحت حكمه و قهره
دخولا لا حيلة له في رفعه^{٣٦} فهو لقاء القدرة و الحكومة.
أو المراد منها هو جزاء ربهم، اذ من لقي الملك
جزاه بما يستحقه، أو غير ذلك وبالجملة فهو من باب
ذكر السبب و ارادة المسبب.

(٦) كما روى عن النبي صلى الله عليه و آله: «من
أن الله خلق آدم على صورته»^{٣٧} بدعوى رجوع الضمير
في قوله على صورته الى الله - تعالى الله عنه - مع
احتمال كون الاضافة تشريفياً كاضافة الكعبة اليه
او الروح اليه، كما هو المروى. هذا مضافاً الى ما ورد
من أن الناس حذفوا أول الحديث ان رسول الله صلى الله
عليه و آله مر برجلين يتسابان، فسمع احدهما يقول
لصاحبه قبح الله وجهك و وجه من يشبهك، فقال
صلى الله عليه و آله: «يا عبدالله لا تقل هذا لاختيك، فان
الله عزوجل خلق آدم على صورته»^{٣٨}. و مضافاً الى أن

٣٥. راجع اللوامع الالهية: ص ٨٢.

٣٦. راجع اللوامع الالهية: ص ٩٨.

٣٧. راجع اللوامع الالهية: ص ١٠١.

٣٨. مصابيح الانوار: ج ١ ص ٢٠٦.

ظهورهم (٧) فلم يستطيعوا أن يتصرفوا بالظواهر حسبما يقتضيه النظر
و الدليل و قواعد الاستعارة و المجاز

من المحتمل أن المراد منه أن الله تعالى خلق آدم على
الصورة الانسانية من اول الامر، لا صورة حيوان آخر
بالمسوخ، أو أن المراد من الصورة، الصفة، فيكون
المعنى أن آدم عليه السلام امتاز عن ساير الاشخاص
والاجسام بكونه عالماً و قادراً على استنباط الامور و
غير ذلك، و هذه صفات شريفة مناسبة لصفات الله
تعالى من بعض الجهات^{٣٩} وهكذا هنا روايات اخرى عن
طرق العامة يستدل بها على جواز الرؤية في الاخرة،
ولكنها مخدوشة من جهات مختلفة مذكورة في كتب
أصحابنا الامامية، و اليك ما ألفه العلامة السيد عبد
الحسين شرف الدين - قدس سره - تحت عنوان «كلمة
حول الرؤية» و احقاق الحق ج ١/١٣٣. وبالجملة هذه
الروايات مضافاً الى ضعفها معارضة مع روايات كثيرة
اخرى فلا تغفل.

(٧) مع ان الظواهر لا حجية لها عند قيام القرائن
القطعية على خلافها و أى قرينة أحسن من الادلة العقلية
القطعية التي لا مجال للتشكيك والترديد فيها.

٢- عقيدتنا في التوحيد

و نعتقد بأنه يجب توحيد الله تعالى من جميع الجهات، فكما يجب توحيدته في الذات و نعتقد بأنه واحد في ذاته و وجوب وجوده، كذلك يجب - ثانياً - توحيدته في الصفات، وذلك بالاعتقاد بأن صفاته عين ذاته كما سيأتي بيان ذلك، و بالاعتقاد بأنه لا شبه له في صفاته الذاتية، فهو في العلم و القدرة لا نظير له و في الخلق و الرزق لا شريك له و في كل كمال لا ندله (١).

(١) الند هو النظير و الشبيه، ثم ان ما ذكره المصنف من نفي الشبيه و النظير في الصفات واضح بعد ما عرفت من رجوع كل شيء اليه من الوجود و الحياة و القدرة و العلم و غيرها، بخلافه تعالى، فانه ليس من غيره لا في وجوده ولا في كمالاته فهو قيوم دون غيره، و أيضاً كل شيء غيره محدود بحد و ليس هو محدوداً بحد من الحدود، ولا مقيداً بقيد من القيود، بل هو صرف الكمال، و هو الذي لا يتناهى من جميع الجهات، و من ذلك يعرف أن غيره المحدود بالحدود و القيود و المحتاج في وجوده و كماله في طرف مقابل، و المقابل لا يكون شبيهاً للمقابل، فغيره محدود و محتاج فكيف يكون شبيهاً بمن لا حد ولا حاجة له، بل هو صرف الكمال و عين الغنى فلا ند له ولا كفو، كما نص عليه القرآن الكريم بقوله: «ولم يكن له كفواً احد - الا خلاص: ٤» «و ليس كمثل شيء - الشورى: ١١» بل لا غير الا به،

فكيف يمكن أن يكون الغير شبيهاً ونظيراً له في الصفات. و مما ذكر يظهر أن نفى النظير والشبيه لا يختص بذاته و صفاته الذاتية بل لا نظير له في صفاته الفعلية كالخلق والرزق، فان كل ما في الوجود منه تعالى وليس لغيره شيء الا باذنه، فلا خالق ولا رازق بالاستقلال الا هو كما نص عليه بقوله عزوجل: «ان الله فالق الحب والنوى - الانعام: ٩٥» «الله يبسط الرزق لمن يشاء - الرعد: ٢٦» «ألا له الخلق والامر تبارك الله رب العالمين - الاعراف: ٥٤» «والله خلقكم وما تعملون - الصافات: ٩٦» «ذلكم الله ربكم خالق كل شيء - الانعام: ١٠١» «بل لله الامر جميعاً - الرعد: ٣١».

ولا ينافيه اسناد تدبير الامر الى غيره في قوله تعالى: «والمدبرات أمرا - النازعات: ٥» و نحوه لان تدبيرها باذنه و ارادته و ينتهي اليه، فالنظام في عين كونه مبنياً على الاسباب والمسببات تقوم به تعالى في وجوده و فاعليته، فالملائكة مثلاً لا يفعلون الا بأمره و ارادته و يكونون رسلاً منه، كما اشار اليه في قوله: «جاعل الملائكة رسلاً - الفاطر: ١» وهكذا كل سبب آخر فالامر أمره والفعل فعله و ليس له معادل يعادله بل كل منه و به في وجوده و فاعليته ما شاء الله ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم.

ثم اذا عرفت أن الفاعلية منتبهة اليه تعالى فلا مجال لتقسيم الاشياء الى الشرور والخيرات و اسناد الاولى الى غيره تعالى بل كل شيء من الموجودات داخل في النظام الاحسن الذي يقوم به تعالى، والنظام الاحسن بجملته نظام يكون صدوره أرجح من تركه، فلذا يصدر من الحكيم المتعال. ثم ان للمشارك في الفاعلية مراتب بعضها يوجب خروج المعتقد به عن حوزة الاسلام و

و كذلك يجب - ثالثاً - توحيدَه فى العبادة فلا تجوز عبادة غيره بوجه من الوجوه (٢)، و كذا اشراكه فى العبادة فى أى نوع من أنواع

زمرة اهل التوحيد كمن اعتقد بأن للعالم مؤثرين «النور» وهو أزلى فاعل الخير ويسمى «يزدان» و«الظلمة» وهى حادثة فاعلة للشر و تسمى «اهريمن» كما نسب الى المجوس^١.

و هذا من انواع الشرك الجلى فان المعتقد المذكور يعتقد استقلال الظلمة فى الفاعلية، والاستقلال فى التأثير والفاعلية شرك، و بعضها الاخر لا يوجب خروج المعتقد به عن زمرة أهل التوحيد كمن اعتقد بتأثير بعض الامور كالمال والولد و غيرهما من دون توجه الى ان مقتضى الايمان بتوحيده تعالى فى الافعال هو أنه لا تأثير لشيء الا باذنه تعالى، و هذا من أنواع الشرك الخفى، والمعتقد به لا يعلم أنه ينافى التوحيد الافعالى، و هو أمر يبتلى به اكثر المؤمنين كما أشار اليه فى كتابه الكريم بقوله: «وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون - يوسف: ١٠٦» أعاذنا الله تعالى من ذلك كله^٢.

(٢) فان العبادة لا تليق الا لمن له الخالقية والربوبية اذ مرجع العبادة الى اظهار الخضوع والتذلل فى قبال المالك الاصلى و من له الامر والحكم بما انه رب و قائم بالامر والخالقية والربوبية مختصة به تعالى، فان كل ما سواه محتاج اليه فى أصل وجوده و فاعليته و بقاءه و أموره، والمحتاج المذكور لا يمكن أن يؤثر

١. راجع اللوامع الالهية: ص ٢٤١.

٢. راجع جهان بينى: ج ٢ ص ٩٢، للاستاذ الشهيد المطهرى قدس سره.

من دون أن ينتهى اليه تعالى فالرب والخالق ليس الا هو، والعبادة لا تليق الا له تعالى. فاذا كانت المؤثرات كذلك فالامر فى غير المؤثرات اوضح، والعجب من عبدة الاحجار والاشجار و بعض الحيوانات و غير ذلك من الاشياء، التى لا تملك لهم شيئاً من النفع أو الضرر والقبض والبسط والاماتة والاحياء.

و اليه يرشد الكتاب العزيز قال: «أفتعبدون من دون الله مالا ينفعكم شيئاً ولا يضركم - الانبياء: ٦٦» و بالجملة من عبد غير الله تعالى أشرك غيره معه من دون دليل «أاله مع الله قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين - النمل: ٢٤».

فلا وجه لعبادة غيره تعالى بوجه الخالقية والربوبية لما عرفت من أنها منحصرة فيه تعالى، كما لا وجه لعبادة غيره تعالى بوجه الالهية والوجوب لما مر من وحدة الاله الواجب. وهكذا لا وجه لعبادة غيره بدعوى حلول الاله فيه أو الاتحاد به، لما عرفت من أن الله تعالى غير محدود ولا يحل غير المحدود فى المحدود ولا يتحد به، و أيضاً لا وجه لعبادة غيره بتوهم أن الامر مفوض اليه و هو يقدر على الزامه تعالى بالعفو والصفح أو الفضل، و لعله يرشد اليه ما حكى عن المشركين فى القرآن الكريم «ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى - الزمر: ٣» «و يقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله - يونس: ١٨» لان الغير محتاج اليه فى جميع أموره و شؤونه و معه كيف يقدر على الزامه تعالى بالعفو والصفح أو الفضل. و مما ذكر يظهر وجه قول الماتن حيث قال: «فلا تجوز عبادة غيره بوجه من الوجوه.»

ثم لا اشكال فى كون عبادة الغير بأى وجه كانت،

العبادة، واجبة أو غير واجبة، في الصلاة وغيرها من العبادات. و من أشرك في العبادة غيره فهو مشرك كمن يرائى في عبادته و يتقرب الى غير الله تعالى، و حكمه حكم من يعبد الاصنام و الاوثان، لا فرق بينهما (٣).

شركاً، و يصير المعتقد به خارجاً عن حوزة الاسلام و زمرة المسلمين. فان من اعتقد باستحقاق غيره للعبادة يرجع عقيدته الى أحد الامور المذكورة التي تكون اما شركاً في ذاته تعالى، أو في ملكه و سلطانه.

(٣) و فيه تأمل بل منع، لان الرياء من صنوف الشرك الخفى و هو في عين كونه عملاً حراماً في العبادة و موجباً لبطلانها و بعد الانسان عن ساحة مقام الربوبية، لا يخرج المرائى عن زمرة المسلمين بالضرورة من الدين، اذ المرائى يعتقد بالتوحيد في الذات والصفات والفاعلية و الربوبية ولكنه لضعف ايمانه يعمل عمل المشرك المعتقد بالتعدد في الفاعلية و الربوبية، و تسميته كافراً أو مشركاً في بعض الاثار^٣ ليس الا للتنزيل والتشبيه بالمشرك أو الكافر في العمل، نعم عليه أن يجتنب عنه اجتناباً كاملاً حتى لا يصير محروماً عن رحمته تعالى «فمن كان يرجوا لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربه احداً - الكهف: ١١٠».

كما يجب عليه الاجتناب عن سائر صنوف الشرك الخفى كاطاعة النفس والطاغوت والشيطان مما يشير اليه قوله تعالى: «أرأيت من اتخذ الهه هواه أفأنت تكون عليه وكيلاً - الفرقان: ٤٣».

«ولقد بعثنا في كل امة رسولا أن اعبدوا الله

واجتنبوا الطاغوت - النحل: ٣٦».

«ألم أعهد اليكم يا بنى آدم أن لا تعبدوا الشيطان انه لكم عدو مبين وان اعبدوني هذا صراط مستقيم - يس: ٦١-٦٠».

فالموحد الحقيقي هو الذى خص الله تعالى بالعبادة ولا يشرك غيره فيها ولا يرائى فيها، وخصه تعالى أيضاً بالاطاعة فلا يطيع الا اياه، ومن أمر الله باطاعتهم، و يترك اتباع هوى نفسه و غيره، و يجتنب من عبادة الطاغوت، فليراقب المؤمن كمال المراقبة فى الشرك الخفى فان الابتلاء به كثير و تمييزه دقيق، و قد نص عليه الرسول الاعظم صلى الله عليه و آله فى حديث: «الشرك أخفى من دبيب الذر على الصفا فى الليلة الظلماء و أدناه يحب على شىء من الجور و يبغض على شىء من العدل و هل الدين الا الحب والبغض فى الله، قال الله تعالى: قل ان كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله - آل عمران: ٣١»^٤.

فالشرك فى محبة الله من صنوف الشرك الخفى والموحد الحقيقي الكامل هو الذى لا يحب الا اياه، و هكذا الشرك فى الاستعانة من صنوف الشرك الخفى والموحد الحقيقي لا يتوكل الا على الله ولا يستعين الا منه «اياك نعبد و اياك نستعين».

وبالجمله كل هذه الموارد من الرياء والاطاعة لغيره، و محبة الغير والاستعانة من الغير، لا يوجب خروج المتصف بهما عن زمرة المسلمين، لاعتقاده بالتوحيد فى الذات والصفات والفاعلية والربوبية، و انما غفل عن اعتقاده لضعف ايمانه و يعمل عمل

أما زيارة القبور واقامة المآتم فليست هي من نوع التقريب الى غير الله تعالى في العبادة، كما توهمه بعض من يريد الطعن في طريقة الامامية، غفلة عن حقيقة الحال فيها، بل هي من نوع التقرب الى الله تعالى بالاعمال الصالحة كالتقرب اليه بعبادة المريض و تشييع الجنائز وزيارة الاخوان في الدين ومواساة الفقير، فان عيادة المريض - مثلاً - في نفسها عمل صالح يتقرب به العبد الى الله تعالى. و ليس هو تقرباً الى المريض يوجب أن يجعل عمله عبادة لغير الله تعالى أو الشرك في عبادته، و كذلك باقى أمثال هذه الاعمال الصالحة التي منها زيارة القبور، و اقامة المآتم، و تشييع الجنائز، و زيارة الاخوان.

أما كون زيارة القبور و اقامة المآتم من الاعمال الصالحة الشرعية فذلك يثبت في علم الفقه و ليس هنا موضع اثباته. والغرض أن اقامة هذه الاعمال ليست من نوع الشرك في العبادة كما يتوهمه البعض (٤)، و ليس المقصود منها عبادة الائمة، وانما المقصود منها احياء أمرهم، و تجديد ذكركم، و تعظيم شعائر الله فيهم «ومن يعظم شعائر الله فانها من تقوى القلوب - حج: ٣٢»

المشركين و يسلك مسلكهم، وفقنا الله تعالى للاجتنا ب
عن جميع صنوف الشرك مطلقاً، جلياً كان أو خفياً.

(٤) والمتوهم تخيل أن الزائر أو مقيم المآتم مشرك بالشرك الاصغر أو الشرك الاكبر، مستدلاً بأن العبادة تتحقق بالتعظيم والخضوع والمحبة^٥ فحضور الزائر عند القبور أو اقامة المآتم أو التوسل او الاستشفاع بهم تعظيم لغيره تعالى و هو شرك في العبادة، و فيه منع واضح لان العبادة المصطلحة التي عبر عنها في اللغة العربية بالتأله وفي اللغة الفارسية «پرستش» لا تتحقق بمطلق التعظيم والخضوع والمحبة، و لذا لا يكون التعظيم والخضوع للنبي الاكرم صلى الله

٥. كما حكاه في كتاب فتح المجيد عن القرطبي وابن القيم راجع: ص ١٧ و ص ٣٢.

عليه و آله أو أوصيائه المكرمين عليهم الصلاة والسلام في زمان حياتهم عبادة، بل لا يكون تلك الامور بالنسبة الى غيرهم كالاب والام والمعلم ممن يلزم تعظيمهم عبادة، اذ العبادة هي التعظيم والخضوع في مقابل الغير بعنوان أنه رب يستحق العبادة، والزائر و مقيم الماتم وهكذا المتوسل بالنبي أو الائمة والمستشفع بهم لا ينوى ذلك أبداً بل يعتقد أن مثل النبي و الائمة عليهم الصلوة والسلام مخلوقون مربوبون والامر بيد الله تعالى، و انما زارهم لمجرد التعظيم والتبرك والتوسل اقتفاء بأئمة الدين والاصحاب والتابعين. قال في كشف الارتياح: «ليس المراد من العبادة التي لا تصلح لغير الله و توجب الشرك والكفر اذا وقعت لغيره مطلق التعظيم والخضوع بل عبادة خاصة لم يصدر شيء منها من أحد من المسلمين»^٦ و هذا هو الفارق بين التوسل والاستشفاع بالرسول والائمة عليهم السلام، و بين عبادة المشركين لاصنامهم، فانهم يعبدونها عبادة لا تليق الا للرب تعالى، بخلاف من توسل اليهم واستشفع بهم فانه تبرك بهم و جعلهم وسيلة للتقرب لما عرف من انهم من المقربون عنده تعالى، و أين هذا من عبادة المشركين. والتفصيل يطلب من محله^٧.

ولا فرق في ما ذكر بين كون الزائر يحضر المزور و يتوسل و يطلب من الله به، و بين كونه يحضر و يطلب من المزور أن يدعو للزائر و يطلب من الله و يستشفع له في انجاز حوائجه. بل لا مانع عقلا و نقلا من أن يطلب من المزور شفاء دائه أو مريضه أو انجاز حوائجه

٦. كشف الارتياح: ص ١٦٧، للسيد محسن الامين.

٧. كشف الارتياح: ص ١٦٨.

فكل هذه أعمال صالحة ثبت من الشرع استحبابها، فإذا جاء الانسان متقرباً بها الى الله تعالى طالباً مرضاته، استعق الثواب منه و نال جزاءه (٥)

بإذن الله تعالى، و انما الممنوع هو أن يطلب منه استقلالاً من دون أن ينتهي الى اذنه تعالى و قدرته، لانه شرك في الفاعلية، فالمتوهم المذكور لم يطلع على حقيقة الحال في الزيارات والتوسلات واقامة الماتم و نحوها، و الا فلم ينسب اليها الشرك. و على اخواننا المسلمين أن يجتنبوا عن هذه الاتهامات لحرمتها و لكونها موجبة للافتراق مع أن الوحدة الاسلامية من أوجب الواجبات لاسيما في زماننا هذا، الذي اتحد الكفار فيه على اطفاء نور الاسلام واذلال المسلمين.

(٥) و يشهد له ما روى عن رسول الله صلى الله عليه و آله «من زارنى بالمدينة محتسباً كنت له شهيداً او شفيحاً يوم القيامة»، و غير ذلك من الروايات المتكاثرة الداعية نحو الزيارات للنبي صلى الله عليه و آله والائمة المعصومين عليهم السلام. وقد صرح فى كشف الارتباب بأن أجلاء ائمة الحديث كابن حنبل و ابي داود و الترمذى و النسائى و الطبرانى و البيهقى وغيرهم روى الاحاديث الدالة على مشروعية زيارة قبر النبي صلى الله عليه و آله، هذا مضافاً الى أحاديث كثيرة تكاد تبلغ حد التواتر عن ائمة أهل البيت الطاهرين رواها عنهم اصحابهم و ثقاتهم بالاسانيد المتصلة الصحيحة الموجودة فى مظانها الخ^٨.

هذا مضافاً الى عمل أهل البيت عليهم السلام من

زيارة قبر النبي صلى الله عليه وآله والتبرك به، والالتزاق به، والدعاء عنده، والوصية بحمل جسدهم الى قبر النبي لتجديد العهد به وغير ذلك، بل هو سيرة الائمة اللاحقين بالنسبة الى الائمة الماضين المطهرين عليهم الصلوات والسلام كزيارة قبر مولانا امير المؤمنين عليه السلام، وزيارة قبر سيد الشهداء عليه السلام.

ولقد روى أخبار ذلك في المزار من الاحاديث ككتاب كامل الزيارات وغير ذلك بل سيرة السلف عليه، ولقد أجاد وأفاد بعد نقل جملة من الاخبار في كتاب التبرك حيث قال: «هذه أحاديث متواترة اجمالاً أو معنى تدل على أن الصحابة رضی الله عنهم والتابعين لهم باحسان، كانوا يتبركون برسول الله صلى الله عليه وآله وآثاره، يتبركون بقبره و يحترمونه و يعظمونه، و ان التبرك والاحترام والتعظيم لم يكن شركاً عندهم بل لم يكن يخطر ذلك في بالهم بل يرون أن ذلك من شؤون الايمان و مظاهره و أن تعظيمه تعظيم و اجلال لله سبحانه»^٩.

وهكذا اقامة الماتم سيما لسيد الشهداء الامام حسين بن علي عليهما السلام من المسنونات المسلمة التي يدل على مشروعيتها: الاخبار، و عمل النبي صلى الله عليه وآله، و اهل البيت عليهم السلام، وسيرة السلف الصالح رضی الله عنهم، كما ورد عن النبي صلى الله عليه وآله الحث على البكاء على حمزة و على جعفر عليهما السلام. هذا مضافاً الى بكائه في موت عمه ابي طالب، و عمه الحمزة، و ابن عمه جعفر، و

٩. كتاب التبرك: ص ١٧٣.

حسين بن علي عليهما السلام بعد اخبار جبرئيل بقتله و شهادته، و هكذا سيرة الائمة عليهم السلام على ذلك و لقد اجاد و افاد العلامة السيد عبدالحسين شرف الدين في المجالس الفاخرة حيث قال: «وقد استمرت سيرة الائمة على الندب والعويل و امروا اوليائهم باقامة ماتم الحزن على الحسين عليه السلام جيلا بعد جيل»^{١٠}.

٣- عقيدتنا في صفاته تعالى

و نعتقد ان من صفاته تعالى الثبوتية الحقيقية الكمالية التي تسمى بصفات «الجمال والكمال»، كالعلم و القدرة والغنى و الارادة والحياة، هي كلها عين ذاته ليست هي صفات زائدة عليها، و ليس وجودها الا وجود الذات، فقدرته من حيث الوجود حياته، و حياته قدرته، بل هو قادر من حيث هو حي، و حي من حيث هو قادر، لا اثنينية في صفاته و وجودها و هكذا الحال في سائر صفاته الكمالية. نعم هي مختلفة في معانيها و مفاهيمها، لا في حقائقها و وجوداتها، لانه لو كانت مختلفة في الوجود و هي بحسب الفرض قديمة و واجبة كالذات للزم تعدد واجب الوجود و لانثلمت الوحدة الحقيقية، و هذا ما ينافي عقيدة التوحيد (١).

(١) ولا يخفى عليك ان عدة من المتكلمين والمحدثين ذهبوا الى أن ذات الواجب لا يتصف بشيء من النوع والصفات لكونه بسيطاً محضاً واحدى الذات، والاتصاف بالصفات المختلفة يوجب التكثر في الذات، و هو خلف في بساطته، و حمل هؤلاء جميع الاستعمالات القرآنية الدالة على صفاته تعالى على نوع من المجاز بدعوى أن اتصاف ذاته في الكتاب بالعلم والحياة و نحوهما من باب ان نوع فعله تعالى يشبه فعل ذات له علم و حياة.

و في مقابل هؤلاء عدة أخرى من المتكلمين ذهبوا الى أن ذاته تعالى متصف ببعض الصفات والنوع، و

صفاته زائدة على ذاته، بحكم مغايرة كل صفة مع الموصوف بها، وحيث ان الموصوف بها قديم و كان هذا الاتصاف من القديم فهذه الصفات كالموصوف واجبات و قدماء، و لذا اعتقدوا بالقدماء الثمانية في ناحية الذات و صفاته^١.

و كلا الفريقين في خطأ واضح، فان لازم القول الاول هو خلو الذات في مرتبته عن الاوصاف الكمالية و هو عين الحد والنقص عليه، ولا يناسب مع اطلاقه و كونه غير محدود بحد و نهاية، هذا مضافاً الى مافى حمل الاستعمالات الحقيقية القرآنية على المجاز، و مضافاً الى التصريح بخلافه في قوله تعالى: «قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن أياماً تدعوا فله الاسماء الحسنى - الاسراء: ١١٠» «و لله الاسماء الحسنى فادعوه بها - الاعراف: ١٨٠».

كما أن لازم القول الثانى هو تعدد الواجب وانثلام الوحدة الذاتية كما أشار اليه المصنف فى المتن، و تبطله أدلة وحدانية الواجب و بساطته، هذا مضافاً الى أن لازمه افتقار الذات الى الصفات الزائدة، و هو خلف فى كونه غنياً مطلقاً و مضافاً الى لزوم النقص و محدودية الذات، لانه حينئذ خال عن الصفات فى مرتبة الذات، و هو أيضاً خلف فى كونه كمالاً مطلقاً و غير محدود بحد و نهاية.

فالحق هو ما صرح به فى المتن من كون صفاته عين ذاته تعالى، و هو الذى نسب الى الحكماء و جملة من المتكلمين، و هو الذى يقتضيه الجمع بين الايات

١. احدها الذات و باقياها هى الحياة والقدرة والعلم والسمع والبصر والارادة والكلام راجع شرح التجريد وشرح الباب الحادى عشر وبداية النهاية وغيرها.

والروایات. ففی عین کون صدق العالم والحق والقادر ونحوها علیه تعالی حقیقیاً لا مجازیاً، و بالعناية لا یكون مصداق الصفات الا ذاتاً واحداً بسیطاً^۲. هذا كله من باب اثبات المقصود من ناحية ذکر التوالی الفاسدة للقولین المذكورین، ولكن یمکن الاستدلال علی وجود الصفات و عینیتها مع الذات من طریق آخر، و هو أن ذلك مقتضى كون الواجب مطلق الكمال و صرفه اذکمال المطلق لا یشذ عنه کمال من الكمالات، و الا فهو خلف فی كونه كل الكمال و صرفه، ولذا صرح العلامة الطباطبائی - قدس سره - بأن الحاجة والقيد لما كانا منفيين عن الله تعالی فلا بد من أن يكون كل کمال له، عین ذاته لا خارجاً عنه، اذ الكمال الخارجی لا یمکن تصويره الا بحاجة الذات الیه، و بكونه مقيداً لا مطلقاً^۳. كما أن الدلیل علی نفی الصفات الزائدة علی الذات هو أيضاً ما ذکر، لان بعد ما عرفت ان ذاته تعالی كل الكمال و صرفه، الذى لا یشذ عنه کمال من الكمالات، یكون الكمالات عین ذاته لا خارجة عنه و الا فهو ليس بكل الكمال كما لا یخفى.

والیه یشیر ما ذكره العلامة العلی - قدس سره - فی شرح التجريد حيث قال فی تعلیل استحالة اتصاف الذات تعالی بالصفات الزائدة: «لان وجوب الوجود یقتضى الاستغناء عن كل شيء فلا یفتقر فی كونه قادراً الى صفة القدرة ولا فی كونه عالماً الى صفة العلم ولا غیر

۲. گوهر مراد: ص ۱۷۳.

۳. اصول فلسفه: ج ۵ ص ۱۸۰، و عبارته باللغة الفارسیة هكذا: چون احتیاج و قید از خدا منفی است ناچار هر صفت کمالی که دارد عین ذاتش خواهد بود نه خارج از او زیرا کمال خارج از ذات بی احتیاج و قید صورت نمیگیرد.

ذلك من المعانى والاحوال»^٤.
 ثم انه لا استيحاش فى صدق المفاهيم المختلفة على مصداق واحد بسيط من جميع الجهات فان هذا الصدق لا يختص بهذا المورد بل عندنا امور لا تكثر فيها بل هى بسيطة، ومع ذلك يطلق عليها المفاهيم المختلفة كاطلاق المعلوم و المقدور و الموجود على المتصورات الذهنية، مع أنه لا تكثر فيها بل هى بذاتها معلومة و مقدورة و موجودة لنا، فيمكن أن يكون البسيط مصداقاً للمفاهيم المختلفة فذاته تعالى من حيث انه وجود، موجود، و من حيث انه مبدء للانكشاف عليه، علم، و لما كان مبدء الانكشاف عين ذاته، فهو عالم بذاته، وكذلك الحال فى القدرة و غيرها من الصفات الذاتية الثبوتية.

ثم ان من اعتقد بزيادة الصفات على الذات هل يكون خارجاً عن زمرة المسلمين و حوزة الاسلام أم لا؟
 صرح الاستاذ الشهيد المطهرى بأن التوحيد الصفاتى أمر يحتاج الى تعمق زائد، فلذا وقع علماء الاشاعرة فى الشرك الصفاتى، ولكنه حيث كان من الشرك الخفى، لا يوجب خروجهم عن حوزة الاسلام والمسلمين^٥.

و لعل وجهه انهم كانوا أيضاً من المجتنبين عن الشرك، و حيث لم يعلموا بلازم مختارهم فى التوحيد الصفاتى فهو شرك معذور، لانهم اعتقدوا بالتوحيد ولكن اخطأوا فى التطبيق. نعم من التفت الى لوازم قوله و مع ذلك اعتقد به فلا اشكال فى كونه موجباً للخروج عن حوزة الاسلام والمسلمين، فافهم. هذا كله بالنسبة

٤. شرح التجريد: ص ١٨٢.

٥. جهان بينى: ص ٩٣-٩٢.

وأما الصفات الثبوتية الاضافية كالثبوتية والرازقية والتقدم والعلية فهي ترجع في حقيقتها الى صفة واحدة حقيقية و هي القيومية لمخلوقاته و هي صفة واحدة تنتزع منها عدة صفات باعتبار اختلاف الاتار والملاحظات (٢).

الى الصفات الذاتية التي لا حاجة في انتزاعها الى أمر خارج عن الذات، و هذه الصفات تسمى بالصفات الثبوتية الحقيقية.

(٢) ولا يخفى عليك ان للصفات تقسيمات مختلفة: منها انها منقسمة الى الثبوتية والسلبية، والثبوتية منقسمة الى الحقيقية المحضة كالحياة او العلم بذاته، والاضافية المحضة كالخالقية والرازقية، والحقيقية المحضة لا يعتبر في مفهومها الاضافة، ولا تعرضها، ولا يتوقف تحققها، ولا ترتب الاثر عليها على شيء غير الذات، فهو حى سواء كان شيء آخر أم لا، و هو عالم بنفسه سواء كان شيء آخر أم لا، و هو قادر فى نفسه سواء كان شيء آخر أم لا و هكذا، و هذه الصفات هي الصفات الحقيقية الثبوتية التي عرفت عينيتها مع الذات، والاضافية المحضة هي التي يكون مفهومها مفهوماً اضافياً و يتوقف تحقق الصفة و ترتب الاثر على شيء آخر مضائف، كالرازقية والخالقية والتقدم والعلية والحواد، لتقومها بالطرفين من الخالق والمخلوق والرازق والمرزوق وهكذا البواقى. فهذه الصفات معان اعتبارية انتزاعية لا حقايق عينية، اذ ليس فى الخارج الا وجود الواجب و تعلق وجود المخلوق المحتاج فى وجوده و بقائه و استكمالها اليه، و هو الذى عبر عنه المصنف بالقيومية لمخلوقاته، كما عبر عنه بعض آخر بالمبدئية، قال المحقق اللاهيجى - قدس سره -: «فكما

أن ذاته تعالى علم باعتبار، و قدرة باعتبار، و ارادة باعتبار، كذلك تكون مبدئته للاشياء خالقية باعتبار، و رازقية باعتبار، و رحيمية باعتبار، و رحمانية باعتبار، الى غير ذلك من سائر الاضافات ولا اختلاف الا بحسب الاعتبار، فجميع الاضافات والاعتبارات ينتهي الى المبدئية المذكورة، و هذه المبدئية واحدة بحسب الاوقات والازمان المختلفة من الازل الى الابد، و اختلاف الاوقات و تجدها لا يوجب اختلاف تلك المبدئية و تجدها، لان نسبة جميع الازمنة والامكنة اليه تعالى ليست الا نسبة واحدة.

لا مكاني كه در او نور خداست

ماضى و مستقبل وحالش كجاست»^٦

ثم ان المراد من القيومية هو التقويم الوجودى، لا مبالغة القيام الوجودى فان الثانى من صفات الذات و مرادف بوجوب وجوده و التقويم الوجودى كما اوضحه العلامة الطباطبائى - قدس سره - فى تعليقه على الاسفار هو كونه بحيث يقوم به غيره من وجود أو حيثية وجودية، فان الخلق و الرزق و الحياة و البدء و العود و العزة و الهداية الى غير ذلك حيثيات وجودية فى موضوعاتها من الوجودات الامكانية، و هى جمعياً قائمة به تعالى مفاضة من عنده^٧.

ثم ان الظاهر من كلام المصنف «فهى ترجع فى حقيقتها الى صفة واحدة حقيقية و هى القيومية لمخلوقاته و هى صفة واحدة تنتزع منها عدة صفات - الخ» ان القيومية صفة حقيقية لا امر اعتبارى اضافى.

٦. راجع گوهرمراد: ص ١٧٧ وغير ذلك من الكتب.

٧. الاسفار: ج ٦ ص ١٢٥.

ولعل مراده منها هي الاضافة الاشراقية و هي القيومية الحقيقية الظلية التي هي فعله تعالى، و بقية الكلام في محله.

وبالجملة فالصفات الثبوتية الاضافية كخالقية والرازقية و غيرهما امور اعتبارية انتزاعية عن مقام الفعل بعد فرض تحقق الذات قبله، لا حقايق عينية فهمى خارجة عن الصفات التي يبحث عن عينيتها مع الذات أو زيادتها عليها، ولا كمال في نفس الاضافة حتى يكون فقدانها في الذات موجبا لنقص الذات، اذالكمالات حقايق عينية لا امور اعتبارية انتزاعية، بل الاضافات المذكورة تنتزع بعد قيومية المبدء المتعال لكل الاشياء و هي ليس الا بعد تمامية الذات وكماله، فهذه الاضافات متفرعة على كمال الذات لا أنها موجبة للكمال^٨.

و منها انها منقسمة الى الصفات الذاتية والفعلية والاولى هي التي متحدة مع الذات، كالحياة والعلم بالذات، و ليست زمانية ولا حاجة في اتصاف الذات بها الى فرض أمر خارج عن الذات تعالى، والثانية هي التي منتزعة عن الفعل بعد صدوره، كالعلم الفعلي، فانه منتزع عن حضور المخلوق والمعلول عند خالقه العالم، و كانتزاع مفهوم الابداع اذا لاحظنا وجوداً امكانياً غير مسبوق بمادة ولا مثال سابق، و مفهوم الخلق اذا لاحظنا وجوداً امكانياً ذا مادة مسبوقاً بالعدم، و مفهوم الرزق اذا لاحظنا وجوداً امكانياً يحتاج اليه موجود آخر في بقائه و استكماله. فهذه الصفات، صفات الافعال و متوقفة على وجود أمر آخر وراء ذاته تعالى، و زمانية باعتبار طرفها الزماني و هي المخلوقات والمرزوقات

وأما الصفات السلبية التي تسمى بصفات «الجلال»، فهي ترجع جميعها الى سلب واحد وهو سلب الامكان عنه، فان سلب الامكان لازمه بل معناه سلب الجسمية والصورة والحركة والسكون والثقل والخفة وما الى ذلك بل سلب كل نقص (٣) . ثم ان مرجع سلب الامكان في الحقيقة الى وجوب الوجود، و وجوب الوجود من الصفات الثبوتية

و غيرهما، والتفصيل يطلب من مآله^٩.

(٣) لما عرفت من انه تعالى صرف الوجود و كله المعبر عنه بواجب الوجود، اذ مع فرض كونه واجب الوجود يستحيل أن يكون ممكن الوجود والا لزم الخلف في وجوب وجوده، فالواجب مقتض لسلب الامكان عنه، وهذا السلب الوحيد مساوق لجميع سلوب النقائص عنه، لان كل نقص من ناحية الامكان لاالوجوب، فاذا لم يكن للامكان فيه تعالى سبيل في أى جهة من الجهات فكل نقص مسلوب عنه تعالى سلب الامكان عنه، فكماله الوجودى الذى لا يكون له نهاية و حد يصحح سلب جميع النقائص عنه تعالى^{١٠}.

ثم ان سلب الجسمية والصورة والحركة والسكون والثقل والخفة ونحوها بسلب الامكان عنه واضح، لان هذه المذكورات من خواص التركيب و عوارضه، اذ المادة والصورة والجنس والفصل لا تكون بدون التركيب كما أن الحركة والسكون والثقل والخفة من أحوال الجسم و عوارضه، و حيث عرفت ان الواجب تعالى غير محدود بقيد و حد و شىء من الاشياء، و غير محتاج الى شىء بل هو صرف الوجود والكمال والغنى، فلا يكون مركباً

٩. راجع نهاية الحكمة: ص ٢٥٣ و تعليقتها ص ٤٤١.

١٠. راجع الاسفار: ج ٦ ص ١٢٢.

الكمالية (٤)، فترجع الصفات الجلالية «السلبية» آخر الامر الى الصفات

من الاجزاء الخارجية المعبر عنها بالمادة والصورة، ولا من الاجزاء الذهنية المعبر عنها بالجنس والفصل، و الا لزم الخلف في صرفيته، و لزم الحاجة الى الاجزاء، و لزم توقف الواجب في وجوده على اجزائه ضرورة تقدم الجزء على الكل في الوجود، و هو مع وجوب وجوده و ضرورته له محال. فهذه الصفات امور لا يمكن الا في المهيئات الممكنة فاذا سلب الامكان عنه تعالى سلبت هذه الصفات عنه تعالى بالضرورة، اما لان هذه الامور من لوازم بعض اصناف المهيئات الممكنة بدهاة انتفاء الاخص بانتفاء الاعم، او لان كل نقص من النقائص المذكورة عين المهيئات الامكانية، فطبيعي الممكن متحد مع هذه النقائص فاذا تعلق السلب به كان معناه سلب جميع افراده و منها هذه النواقص لا أنها منتفية بالملازمة كما اشار اليه المصنف بالاضراب حيث قال «بل معناه سلب الجسمية والصورة» الخ.

(٤) اذ سلب الامكان عنه بأى معنى كان سواء أريد به الامكان الماهوى أو الامكان الفقرى والوجودى، يرجع الى ان الوجود ضرورى الثبوت له بحيث لا يحتاج الى شىء من الاشياء بل مستقل بنفسه و ذاته، كما أن سلب النقص والحاجة عنه بقولنا انه ليس بجاهل أو ليس بعاجز أو ليس بمركب و نحوها يرجع الى ايجاب الكمال و اثباته، لان النقص والحاجة فى قوة سلب الكمال، فسلب النقص راجع الى سلب سلب الكمال و هو ايجاب الكمال، فمعنى أنه ليس بجاهل سلب سلب العلم ومعناه

الكمالية «الثبوتية»، والله تعالى واحد من جميع الجهات لا تكثر فى ذاته المقدسة ولا تركيب فى حقيقته الواحد الصمد (٥).

ايجاب العلم^{١١}.

وبالجمله فهو تعالى حقيقة مطلقة مستقلة غير متناهية واجبة الذات من جميع الجهات، بحيث لا يشذ عنه كمال من الكمالات، بل هو واجدها بالفعل من دون حاجة الى الغير، ولا سبيل للامكان والقوة و لوازمهما اليه فهو واجب بالذات لذاته.

(٥) اشارة الى ما فى سورة التوحيد، والعجب كل العجب من افادة السورة المباركة التوحيد بمراتبه المختلفة من التوحيد الذاتى والصفاتى بل الافعالى بموجز كلامه مع حسن بيانه و اعجاز اسلوبه.

ولقد اجاد وافاد العلامة الطباطبائى - قدس سره - حيث قال: «والايتان تصفانه تعالى بصفة الذات وصفة الفعل جميعاً فقوله «الله احد» يصفه بالاحدية التى هى عين الذات، و قوله: «الله الصمد» يصفه بانتهاء كل شىء اليه و هو من صفات الفعل، اذ الصمد هو السيد المصمود اليه، أى المقصود فى الحوائج على الاطلاق، والايتان الكريمتان الاخريان اعنى: «لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً احد» تنفيان عنه تعالى ان يلد شيئاً بتجزيه فى نفسه، فينفصل عنه شىء من سنخه بأى معنى اريد من الانفصال والاشتقاق، كما يقول به النصارى فى المسيح عليه السلام انه ابن الله، و كما يقول الوثنية فى بعض الهتهم أنهم ابناء الله سبحانه، و تنفيان عنه أن يكون متولداً من شىء آخر و مشتقاً منه بأى معنى

اريد من الاشتقاق كما يقول الوثنية. ففي المهتمهم من هو اله ابو اله، و من هو الهة ام اله، و من هو اله ابن اله، و تنفيان، أن يكون له كفو يعدله في ذاته أو في فعله و هو الایجاد والتدبير^{١٢}.

ولقد زاد أيضاً بأن الذى بينه القرآن الكريم من معنى التوحيد اول خطوة خطيت في تعليم هذه الحقيقة من المعرفة، غير أن اهل التفسير والمتعاطين لعلوم القرآن من الصحابة والتابعين ثم الذين يلونهم، اهملوا هذا البحث الشريف. فهذه جوامع الحديث و كتب التفسير المأثورة منهم لا ترى فيها اثرأ من هذه الحقيقة لا ببيان شارح ولا بسلوك استدلالى، ولم نجد ما يكشف عنها غطاءها الا ما ورد في كلام الامام على بن ابيطالب عليه افضل الصلاة والسلام خاصة، فان كلامه هو الفاتح لبابها والرافع لسترها و حجابها على أهدي سبيل و أوضح طريق من البرهان، ثم ما وقع في كلام الفلاسفة الاسلاميين بعد الالف الهجرى، وقد صرحوا بأنهم استفادوه من كلامه^{١٣}.

و يشهد لما ذكره ما رواه في «نور الثقلين» عن الكافي عن محمد بن يحيى، عن احمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد، عن النضر بن سويد، عن عاصم ابن حميد قال سئل على بن الحسين صلوات الله عليه عن التوحيد فقال: ان الله عزوجل علم انه يكون في آخر الزمان أقوام متعمقون، فأنزل الله تعالى قل هو الله أحد والايات من اول سورة الحديد الى قوله «عليم بذات الصدور» فمن رام وراء ذلك فقد هلك^{١٤}.

١٢. الميزان: ج ٢٥ ص ٥٤٥.

١٣. الميزان: ج ٦ ص ١٠٩.

١٤. نورالثقلين: ج ٥ ص ٧٠٦ ح ٤٦.

ولا ينقضى العجب من قول من يذهب الى رجوع الصفات الثبوتية الى الصفات السلبية لما عز عليه أن يفهم كيف أن صفاته عين ذاته فتخيل إن الصفات الثبوتية ترجع الى السلب ليطمئن الى القول بوحدة الذات و عدم تكثرها، فوقع بما هو أسوء اذ جعل الذات التي هي عين الوجود و محض الوجود والفاقدة لكل نقص وجهة امكان، جعلها عين لعدم و محض السلب - أعاذنا الله من شطحات الاوهام و زلات الاقلام-(٦).

(٦) و جعلها عين العدم و محضه، فاسد و واضح البطلان، اذ العدم ليس بشيء ولا شيء له حتى يعطى شيئاً الى غيره، و حيث ان كل كمال أمر وجودى وينتهى اليه تعالى، علم انه محض الوجود و عينه، اذ معطى الشيء لا يكون فاقداً له بل لا يخلطه العدم ولا يشوبه العدم، لانه كما عرفت في أدلة اثبات المبدء صرف الوجود و كمال الوجود من دون أن يكون له حد و قيد و شرط. و هذا من خصيصة واجب الوجود، اذ غيره أيأ ما كان، محدود بحد و قيد. و بعبارة اخرى مركب من ايس و ليس و ايجاب و سلب كالانسان، فانه انسان و ليس بملك و جن مثلاً فى حاق وجوده، فانه محدود فى وجوده و ليس بمطلق فيه، وهكذا غيره من ساير الممكنات. و لذا قلنا مراراً ان واجب الوجود لا يشذ عنه كمال من الكمالات فهو محض الكمال و عينه و صرف الكمال ولا سبيل للعدم الى ذاته.

ولا ينافى ما ذكر، حمل الصفات السلبية عليه تعالى ككونه ليس بجسم، لما مر من أنها ترجع الى سلب السلب، و هو ايجاب الكمال، اذ لا سبيل للسلب المحض و مفهوم العدم المطلق الى ساحة قدسه، فالسلب لا بد أن يكون اضافياً، و مرجع السلب الاضافى الى نفس النقائص، والنقائص هي امور وجودية مشوبة بحدود عدمية، و سلب الحدود العدمية يرجع الى اثبات الاطلاق

كما لا ينقضى العجب من قول من يذهب الى أن صفاته الثبوتية زائدة على ذاته فقال بتعدد القدماء و وجود الشركاء لواجب الوجود، أو قال بتركيبه تعالى عن ذلك، قال مولانا أمير المؤمنين و سيد الموحدين عليه السلام: «و كمال الاخلاص له نفي الصفات عنه، لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف، و شهادة كل موصوف انه غير الصفة، فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه، و من قرنه فقد ثناه، و من ثناه فقد جزأه، و من جزأه فقد جهله... - نهج البلاغة، الخطبة الاولى» (٧).

الوجودى، و هو عين الكمال و محضه. و بقية الكلام فى محله^{١٥}.

(٧) لقد اجاد فى توضيح فقرات الخطبة ابن ميثم البحرانى حيث قال: «اما قوله: «الشهادة كل صفة انها غير الموصوف» و بالعكس فهو توطئة الاستدلال ببيان المغائرة بين الصفة و الموصوف، و المراد بالشهادة هيمننا شهادة الحال فان حال الصفة تشهد بحاجتها الى الموصوف و عدم قيامها بدونها، و حال الموصوف تشهد بالاستغناء عن الصفة و القيام بالذات بدونها، فلا تكون الصفة نفس الموصوف. و اما قوله «فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه» فهو ظاهر، لانه لما قرر كون الصفة مغائرة للموصوف لزم أن تكون زائدة على الذات، غير منفكة عنها، فلزم من وصفه بها أن تكون مقارنة لها و ان كانت تلك المقارنة على وجه لا يستدعى زماناً و لا مكاناً. و أما قوله «ومن قرنه فقد ثناه»، فلان من قرنه بشيء من الصفات فقد اعتبر فى مفهومه أمرين: احدهما الذات، و الاخر الصفة. فكان واجب الوجود عبارة عن شيئين أو أشياء، فكانت فيه كثرة، و حينئذ ينتج هذا

التركيب ان من وصف الله سبحانه فقد ثناه. و اما قوله «و من ثناه فقد جزأه» فظاهر انه اذا كانت الذات عبارة عن مجموع امور كانت تلك الامور اجزاء لتلك الكثرة من حيث انها تلك الكثرة و هي مبادئ لها، و ضم هذه المقدمة الى نتيجة التركيب الاول ينتج ان من وصف الله سبحانه فقد جزأه. و اما قوله «و من جزأه فقد جهله» فلان كل ذى جزء فهو يفتقر الى جزء، و جزئه غيره، فكل ذى جزء فهو مفتقر الى غيره، والمفتقر الى الغير ممكن فالمتصور فى الحقيقة لامر هو ممكن الوجود لا الواجب الوجود بذاته، فيكون اذن جاهلاً به. و ضم هذه المقدمة الى نتيجة ما قبلها ينتج ان من وصف الله سبحانه فقد جهله و حينئذ يتبين المطلوب و هو ان كمال الاخلاص له نفي الصفات عنه اذ الاخلاص له والجهل به مما لا يجتمعان، و اذا كان الاخلاص منافياً للجهل به الذى هو لازم لاثبات الصفة له، كان اذن منافياً لاثبات الصفة له، لان معاندة اللازم تستلزم معاندة الملزوم و اذ بطل ان يكون الاخلاص فى اثبات الصفة له، تثبت انه فى نفي الصفة عنه، الى أن قال: و ذلك هو التوحيد المطلق والاخلاص المحقق الذى هو نهاية العرفان و غاية سعى العارف من كل حركة حسية و عقلية»^{١٦}.

ثم ان هيئنا سؤالاً و هو أن مقتضى كلام الامام على بن ابيطالب عليه السلام هو انه تعالى لا يوصف بشيء من الصفات فكيف يجتمع هذا مع توصيفه بالاوصاف المشهورة كالعلم والقدرة والحياة والسمع والبصر و غيرها؟

يمكن الجواب عنه بأن مقتضى الجمع بين قوله المذكور و بين قوله عليه السلام في صدر هذه الخطبة في توصيفه تعالى «الذى ليس لصفته حد محدود ولا نعت موجود ولا وقت معدود ولا اجل محدود» هو أن له صفة غير محدود و حيث ان غير المحدود لا يتكرر ولا يتثنى، فصفته متحدة مع ذاته التى تكون غير محدود، و عليه يرجع اثبات الصفة الى الصفة المتحدة مع الذات، كما أن النفى يرجع الى الصفات المحدودة الزائدة على الذات فلا منافاة^{١٧}. هذا مضافاً الى كثرة توصيفه فى الكتب الالهية والسنن القطعية بالاوصاف المشهورة ولا بن ميثم هنا جواب آخر اغمضنا عنه واحلناه الى مقام اخر فراجع.

دفع شبهات

ان الماديين ذهبوا الى مقالة سخيفة و هى انكار المبدء المتعال مع أن هذه السخيفة لا يساعدها دليل عقلى ولا دليل عقلاى، بل يدلان على خلافها ولا بأس بالاشارة اليها والجواب عنها هنا^{١٨}.

ولا يخفى عليك انهم ذهبوا الى ما ذهبوا اما فراراً من التكليف فان الاعتقاد بالمبدء والمعاد يحدد الحرية الحمقاء مع ان التحديد الالهى يوجب الحرية الحقيقية ولكنهم يطلبون الراحة و عدم المسؤولية و اشباع الالهواء والميول النفسانية، و يزعمون ان الحرية فى اطلاق النفس فى هذه الامور. و اما اشمئزاً من عمل

١٧. راجع جهان بينى: ص ٥٦.

١٨. راجع كتاب فلسفتنا، و كتاب «آموزش عقائد» و غيره من الكتب.

بعض الداعين الى الدين كارباب الكنيسة فى عهد رنسانس، مع ان العمل سيما عن بعض الداعين لايلزم بطلان الدعوى. و اما من جهة أوهام و شبهات مع أنهم لو رجعوا فيها الى علماء الدين لما بقى لهم فيها شبهة، ولكنهم لم يرجعوا عناداً أو غروراً، أو رجعوا الى من لم يكن أهلاً لذلك «فاستلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون - النحل: ٤٣» و كيف كان فمن جملة شبهاتهم: أنهم يقولون كيف يمكن أن نعتقد بما لا يكون قابلاً للادراك الحسى مع أنه لا دليل على حصر الوجود فى المحسوس بالادراكات الحسية كالسمع والبصر والشامة والذائقة واللامسة، لوجود أشياء من الماديات فضلاً عن المجردات لا تدرك بتلك الادراكات، كبعض الاصوات التى لا تدرك الا بآثارها، مثل الامواج فوق الصوتية أو دونها التى لا نقدر على سماعها، والانوار التى لا تحس الا بآثارها كالاشعة غير المرئية مما يكون قبل اللون الاحمر و دونه، أو بعد البنفسجى و فوقه، هذا مضافاً الى النفس و افعالها من الادراك والتصور و صفاتها و أحوالها من الخوف والرجاء والمحبة والعداوة والارادة والترديد واليقين والظن والحزن والفرح والاقبال والادبار وغير ذلك مما نجدها فى أنفسنا ولا يمكن ادراكها بالادراكات الحسية ولا نعلم بها فى غير أنفسنا الا بآثارها.

ومن جملة شبهاتهم: أنهم يقولون أن الاعتقاد بالمبدء ناش عن الوهم لا البرهان، فان الموحدين لما رأوا بعض الحوادث ولم يعرفوا عللها الطبيعية اعتقدوا بأنها من ناحية الله، ولذا كلما كشفت العلل الطبيعية صار هذا الاعتقاد ضعيفاً مع أنه فاسد، لان كثيراً من المعتقدين فى عبر التاريخ لا سيما فى عصرنا هذا، من العالمين بأسرار الطبيعة فى الجملة، ومع ذلك اعتقدوا

بالمبدء المتعال، وازدادوا في الايمان والاعتقاد بازدياد كشف العلل المذكورة. فالاعتقاد بالمبدء ليس ناشياً عن الجهل بالاسباب والعوامل، بل ناش عن النظم المشاهد في العالم أو الامكان الذي لا يشذ عنه شيء مما سوى الله، سواء عرفت الاسباب أو لم تعرف، بل كلما ازدادت المعرفة بها زادت ايماناً، ولا وجه لنسبة استناد الايمان الى الوهم في جميع المعتقدين والموحدين، ولو سلم ذلك في شذمة من المعتقدين فلا يضر بصحة الاعتقاد بالمبدء بعد كونه مبتنياً على اصول اصيلة عقلية، أو عقلائية في جملهم.

و من جملة شبهاتهم: أنهم يقولون ان مقتضى كلية اصل العلية هو أن يكون للمبدء أيضاً علة اخرى، مع أن المعتقدين بالمبدء يجعلونه العلة الاولى و ينقضون بقولهم ذلك، كلية الاصل المذكور، لتوقف العلية عندهم على المبدء، ومع عدم كلية الاصل المذكور لا مجال للالتزام بانتهاء العلل والمعلولات الى الواجب، لجواز توقف العلية على غيره أيضاً بعد عدم كلية الاصل المذكور، ولكنهم لم يتأملوا فيما ذكره الموحدون، والا لم يقعوا في هذه الشبهة، فان الموحدين لا يقولون بأن كل شيء يحتاج الى علة حتى يلزم ذلك، بل يقولون ان كل معلول يحتاج الى علة. و من المعلوم ان المبدء الواجب الوجود ليس بمعلول فهو غير مشمول للاصل المذكور، فلا يلزم من القول بكون المبدء المتعال هو العلة الاولى للاشياء، نقض، للاصل المذكور كما لا يخفى.

ومن جملة شبهاتهم: أنهم يقولون ان ما ينتهي اليه الكشفيات الجديدة في العلم الكيمياء أن مقدار المادة و وزنها ثابتة ولا يزداد عليه في التبدلات والتحويلات ولا

ينقص، فلا يوجد شيء من العدم ولا يعدم شيء رأساً بعد وجوده، و عليه فلا حاجة الى سبب خارجي مع أن الموحدين اعتقدوا بأن الاشياء مخلوقة من العدم. و اجيب عنه بأن قانون بقاء المادة على فرض صحته^{١٩} أصل علمي و تجريبي، فلا يعم بالنسبة الى غير مورد التجربة من السابق واللاحق، فلا يمكن به حل مسألة فلسفية، و هي أن المادة هل تكون أزلية و أبدية أم لا، بل يحتاج فيه الى العلوم العقلية، هذا مضافاً الى أن ثبات مقدار المادة والطاقة في التحولات والتغيرات لا يستلزم غناها عن العلة بعد وجود ملاك الحاجة فيها و هو الامكان وافتقارها الوجودي و هو أمر يدوم بدوامها، فالمادة مخلوقة و باقية باذنه تعالى فهي محتاجة اليه تعالى في حدوثها و بقائها.

هذا مضافاً الى تجدد الحياة والشعور و نحوهما في كل لحظة مع أنها ليست من قبيل المادة والطاقة حتى ينافي ازديادها أو نقصانها مع أصل بقاء المادة والطاقة.

ثم ان الخلق باعتقاد الموحدين ليس ناشئاً عن العدم، اذ العدم فقد، والفاقد لا يعطى شيئاً بل هو ناش من ايجاده تعالى و هو عين الوجود.

ومن جملة شبهاتهم أنهم يقولون على قاعدة تطور الانواع و خروج بعضها من بعض: ان كل نوع متولد من نوع آخر، فالانسان متولد من الحيوان كما يشهد الاثار الحفرية على أنه متولد من القرودة، مع أن الالهيين اعتقدوا بان الله خلق كل واحد من الانواع عليحدة.

و اجيب عنه: بأن فرضية التطور على فرض صحتها

فى مورد لا دليل على عمومها و شمولها، لان التجربة لا تقدر على اثبات القاعدة والقانون من دون ضميمة البراهين والعلوم النقلية، فدعوى تطور كل نوع من نوع آخر بمجرد تجربة تولد نوع من نوع، لا دليل عليها. هذا مضافاً الى أن المكشوف بالاثار الحفرية هو التكامل والتطور فى ناحية من النواحي كالأعضاء او الصفات فى نوع، لا تولد نوع من نوع، فاستنتاج تبدل النوع مما يجاوره من النوع الاكمل من الاثار الحفرية وهم وغلط، و لذلك قال العلامة الطباطبائى - قدس سره -: «ولم يعثر هذا الفحص والبحث على غزارتة و طول زمانه على فرد نوع كامل متولد من فرد نوع اخر على أن يقف على نفس التولد دون الفرد، والفرد وما وجد منها شاهداً على التغيير التدريجى فانما هو تغيير فى نوع واحد بالانتقال من صفة لها الى صفة اخرى لا يخرج بذلك عن نوعيته»^{٢٠}.

و قال فى موضع آخر: «ان التجارب لم يتناول فرداً من افراد هذه الانواع تحول الى فرد من نوع آخر كقردة الى انسان، و انما يتناول بعض هذه الانواع من حيث خواصها و لوازمها و اعراضها - الى أن قال: فالحقيقة التى يشير اليها القرآن الكريم من كون الانسان نوعاً مفصولاً عن سائر الانواع غير معارضة بشيء علمي»^{٢١} والاضعف منه هو دعوى منافية قاعدة تطور الانواع للاعتقاد بالمبدء المتعال، فان التطور والتكامل على فرض صحته فى الانواع يكون بنفسه آية لوجود المبدء المتعال لانه يحتوى نظماً و انسجماً خاصاً لا يمكن أن

٢٠. الميزان: ج ١٦ ص ٢٧٢.

٢١. الميزان: ج ٤ ص ١٥٤.

يتحقق بدون وجود ناظم حكيم ذى شعور.
 هذا مضافاً الى ان النظام المتطور أيضاً من
 الممكنات التى يستحيل أن تكون موجودة بدون الانتهاء
 الى الواجب المتعال، و يشهد له أن كثيراً من المعتقدين
 بفرضية تطور الانواع كانوا من المعتقدين بالله تعالى.
 و من جملة شبهاتهم: أنهم يقولون بأن المادة ازلية
 و أبدية و باصطلاح الموحدين هى واجب الوجود. فلا
 حاجة الى سبب و علة خارجية.
 و اجيب عن ذلك:

اولاً؛ بأن الدليل التجربى الذى لا يحكى الا عن
 موارد التجربة لا يقدر على حل المسألة الفلسفية و هى
 أن المادة هل تكون ازلية و ابدية أم لا، لان السابق
 واللاحق خارجان عن دائرة التجربة و حيطتها.
 و ثانياً؛ ان الثابت فى العلوم الطبيعية هو امكان
 تبديل العناصر الاولية البسيطة باصطلاح القوم بعضها
 الى بعض كتحويل اليورانيوم الى عنصر الراديوم و منه
 الى الرصاص، أو تبديل المادة الى الطاقة والطاقة الى
 المادة، و ثبت أيضاً أن من الممكن أن يتحول بعض
 اجزاء الذرة الى جزء آخر كتحويل بروتون أثناء عملية
 الذرة الى نيوترون و بالعكس^{٢٢} و هو أحسن شاهد على
 أن العناصر بل المادة والطاقة بما هى عناصر و مادة و
 طاقة لا تكون ذاتياً، و الا فلم تتخلف. فهذه بالنسبة الى
 المادة عوارض و حيث ان لكل صفة عارضة، علة
 خارجية، فلهذه العناصر والمادة والطاقة علة خارجية،
 فبان أن ذات المادة فى كونها عناصر أو مادة او طاقة
 تحتاج الى سبب خارجى، فحديث غناء المادة عن العلة

كذب محض^{٢٣}.

و ثالثاً؛ ان خواص الواجب الوجود من كونه عين الفعلية فلا سبيل للقوة والاستعداد والامكان اليه، و من كونه بسيطاً مطلقاً فلا مجال لتوهم الاجزاء الخارجية والذهنية كالجنس والفصل له، و من كونه غير مشوب بالعدم فلذا لا يمكن فرض عدمه لا في السابق ولا في اللاحق، و غير ذلك من خواصه لا توجد في المادة حتى تكون باصطلاح الموحدين واجب الوجود، فان المادة امكانات لا فعليات. و من شواهدة هو التبدل والتحول الدائم فيها فهي قبل التحول الى شيء تكون بالنسبة اليه امكان استعدادي، ولا تكون هو بالفعل، و انما صارت هو بعد اجتماع الشرائط والاسباب، و حيث ان القوة فقدان الفعلية فلا تجتمع قوة الشيء مع فعليته في آن واحد، فالمادة التي تكون قابلة للتحول لا تخلو عن القوة والاستعداد في حال من الاحوال.

وهكذا ان المادة مركبة، سواء كانت العناصر الاولية اربعة كما عن الاقدمين من اليونانيين، كالماء والهواء والتراب والنار، أو سبعة باضافة الكبريت والزرئبق والملح كما عن بعض آخر غيرهم، أو أزيد الى أن بلغت الى اثنين و تسعين (٩٢) ذرة (اتم) كما انتهى اليه الفيزياء الحديثة في اليورانيوم وهو اثقل العناصر المستكشفة الى الان، فرقمه الذري (٩٢) بمعنى أن نواته المركزية تشتمل على ٩٢ وحدة من وحدات الشحنة الموجبة، و يحيط بها ما يماثل هذا العدد من الالكترونات، أي من وحدات الشحنة السالبة^{٢٤}.

٢٣. راجع فلسفتنا: ص ١٥٥.

٢٤. راجع فلسفتنا: ص ٣١٩-٣١٧.

هذا مضافاً الى أن نفس الذرة (اتم) أيضاً مركب، لانها لا تخلو عن الجهات الست، وما لا تخلو عن الجهات الست، ذو أبعاد و مركب، و ان لم يمكن تجزئتها بالالات والادوات المعلولة، و تسميتها بالجزء البسيط الذى لا يتجزأ، او الجوهر الفرد، مسامحة فى الحقيقة و لعلمها باعتبار الادوات الميسورة. فالمادة ايما صغرت لا تخلو عن التركيب مطلقاً، و من المعلوم ان كل مركب محتاج الى اجزائه و الى مؤلف تلك الاجزاء، والواجب غنى عن كل حاجة.

على أن كل جزء من أجزاء المركب مقدم عليه فى الوجود، اذ المركب يتوقف على أجزائه فى الوجود توقف الكل عليها، فالمركب يوجد بعد وجود اجزائه و ليس له قبل وجود تلك الاجزاء وجود، مع أن الواجب تعالى ليس بمركب ولا مسبوق بالعدم، كما أنه ليس بمحدود. و بالجملة أوصاف المادة تغاير مع اوصاف الواجب فلا تليق بأن تسمى واجب الوجود.

و رابعاً؛ بأن المادة اذا كانت استعداداً لقبول التطورات و ليست بفعليات، فسبب سيرورة القوة الى الفعلية، اما عدم، و هو كما ترى، اذ العدم الذى هو لا شىء، لا يصلح للتأثير. و اما هو نفسها، و هو أيضاً فاسد لانها فى حال كونها قوة فاقدة الفعليات، اذ يستحيل أن يجتمع قوة الاشياء مع فعليتها فى حال واحد، فانحصر الامر الى أن السبب هو غير المادة و هو الله تعالى.

و خامساً؛ ان ملاك الحاجة الى العلة موجودة فى المادة أيضاً، فانها ممكنة الزوال، اذ لا يلزم من فرض عدمها محال، و كل ما لا يلزم من فرض عدمه محال فهو ممكن الزوال، و من المعلوم أن الشىء الذى يمكن زواله

ليس بواجب، بل هو ممكن من الممكنات التي تحتاج في وجودها الى الواجب تعالى.

«ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه و هو على كل شيء وكيل - الانعام: ١٠٢».

و مما ذكر يظهر أيضاً سخافة ما ذهب اليه الماركسية، فان فرضياتهم مبتنية على اصول مخدوشة مر ضعف بعضها، كأزلية المادة. و لقد اجاد في بيان وهن تلك الاصول، الشهيد الصدر - قدس سره - في فلسفتنا^{٢٥} فلا دليل للماديين الا الوهم و الخرص، كما نص عليه في قوله عزوجل: «و قالوا ما هي الا حياتنا الدنيا نموت و نحيا وما يهلكنا الا الدهر وما لهم بذلك من علم ان هم الا يظنون - الجاثية: ٢٤».

٢٥. راجع ايضاً الى كتاب: نقدي فشرده بر اصول ماركسيسم، وكتاب: پاسداري از سنگرهای ايدئولوژيك، وغير ذلك.

لتصريحه هنا أيضاً بأنه من الصفات الثبوتية الكمالية .
و من المعلوم أن الصفات الفعلية منتزعة عن مقام
الفعل، و خارجة عن الذات، و متأخرة عنه، فلا يمكن أن
تكون من الصفات الثبوتية الكمالية، فلزم أن يكون العدل
عنده وصفاً للذات، حتى يمكن أن يكون من الصفات
الثبوتية الكمالية.

ولكنه ممنوع، لان العدل الذى هو ضد الظلم محل
الكلام، و هو صفة الفعل لا صفة الذات، فانه بمعنى
«اعطاء كل ذى حق حقه» و أما العدل بمعنى تناسب
الاجزاء و استوائها و اعتدالها، فهو مضافاً الى أنه خارج
عن محل الكلام، لا يليق بجانبه تعالى، فانه من أوصاف
المركبات، و عليه فاللازم جعل العدل من صفات الفعل
كما ذهب اليه الاكابر، منهم العلامة - قدس الله روحه -
حيث قال: والمراد بالعدل هو تنزيه البارى تعالى عن
فعل القبيح و الاخلال بالواجب^١.

نعم يكون منشأه كماله الذاتى، كساير صفاته الفعلية،
و اليه يؤول ما حكى عن المحقق اللاهيجى من أن المراد
من العدل هو اتصاف ذات الواجب تعالى بفعل حسن و
جميل، و تنزيهه عن الظلم و القبيح، و بالجملة فكما أن
التوحيد كمال الواجب فى ذاته و صفاته، كذلك العدل
كمال الواجب فى أفعاله^٢.

و مما ذكر فى العدل من أنه صفة فعله لا صفة ذاته
تعالى، يظهر أن الحكمة بناءً على أنها بمعنى اتقان
الفعل و استحكامه، أيضاً من صفات الفعل، باعتبار
اشتماله على المصلحة، فهو تعالى حكيم فى أفعاله نعم

١. شرح الباب الحادى عشر: مبحث العدل.

٢. سرمايه ايمان: ص ٥٩-٥٧.

أنها من صفات الذات بناءً على أن المراد منها هو العلم و المعرفة بالاشياء و مواضعها اللائقة بها^٣.

الثانى: فى استحقاق المثوبة و العقاب: ولا يخفى أن الظاهر من المصنف هو أن الاثابة على الطاعات مقتضى العدل، و الاخلال بها ظلم، بخلاف مجازاة العاصين فانه عبر فيه بقوله: وله ان يجازى العاصين، و ذلك لما هو المسلم عندهم من أن ترك عقاب العاصى جائز، لانه من حق المعاقب و المجازى.

و فيه أولاً أن الاثابة على الطاعات من باب الفضل دون الاستحقاق، اذ العبد و عمله كان لمولاه، فلا يملك شيئاً حتى يستحق به الثواب، اللهم الا أن يقال: بأن الله سبحانه و تعالى، اعتبر من باب الفضل عمل العباد ملكاً لهم، ثم بعد فرض مالكيتهم لعلمهم، جعل ما يشبههم فى مقابل عملهم، أجراً له، و القرآن ملئ بتعبير الاجر على ما أعطاه الله تعالى فى مقابل الاعمال الصالحة، و قد قال الله تعالى: «ان الله اشترى من المؤمنين أنفسهم و أموالهم بأن لهم الجنة - التوبة: ١١٣» فبعد التفضل المذكور و اعتبار مالكيتهم يستحقون الثواب بالاطاعة، و بقية الكلام فى محله^٤.

و ثانياً: أن ترك عقاب العاصين فى الجملة لا كلام فيه، لانه من باب الفضل و العفو، و أما بالجملة فلا، لاستلزامه لغوية التشريع و التقنين، و ترتيب الجزاء على العمل فتأمل^٥ و لتضييع حقوق الناس بعضهم على بعض.

الثالث: فى معنى العدل: و لا يخفى عليك أن العدل

٣. راجع أنوار الهدى: ص ١١٢ - شرح التجريد: ص ١٨٥.

٤. راجع تعليقة المحقق الاصفهاني على الكفاية: ج ١ ص ٣٣١.

٥. راجع تفسير الميزان: ج ١٥ ص ٣٥٦.

في الامور كما في المصباح المنير هو القصد فيها و هو خلاف الجور، و يقرب منه معناه المعروف من أن العدل هو اعطاء كل ذي حق حقه، و ظاهره هو اختصاصه بما اذا كان في البين حق، و الا فلا مورد له، فاعطاء الفضل و الانعام، مع تفضيل بعض على بعض، لا ينافي العدالة و لا يكون ظلماً، اذ الذين أنعم عليهم لا حق لهم في التسوية حتى يكون التبويض بينهم منافياً للعدالة، نعم لا بد أن يكون التفضيل و التبويض لحكمة و مصلحة، و هو أمر آخر، فاذا كان ذلك لمصلحة فلا ينافي الحكمة أيضاً، فالتسوية بين الناس من دون استحقاق التسوية ليست بعدل، كما أن التسوية في خلقة الموجودات، من دون اشتغالها على المصلحة ليست بحكمة، و بالجملة فالعدل هو اعطاء كل ذي حق حقه، و الحكمة هو وضع الشيء في محله، و النسبة بينهما هو العموم و الخصوص مطلقاً، فان الحكمة بالمعنى المذكور صادقة على كل مورد من موارد صدق العدل بخلاف العكس، اذ الموارد التي ليس فيها حق في البين و مع ذلك تشتمل على المصلحة، تكون من موارد صدق الحكمة دون صدق العدل.

الرابع: في مرجع العدل و الحكمة و لا يذهب عليك أن مرجع العدل و الحكمة الى أنه تعالى لا يفعل القبيح و لا يترك الحسن، اذ عدم اعطاء كل ذي حق حقه ظلم و قبيح، كما أن وضع الشيء في غير محله عبث و قبيح، فمن لا يفعل القبيح و لا يترك الحسن، يعدل في حقوق الناس، و يكون حكيماً في جميع أفعاله.

ثم الدليل على أنه لا يفعل القبيح و لا يترك الحسن، هو ما اشار اليه المصنف - قدس سره - من أنه تعالى محض الكمال و تمامه، و حاصله أن القبيح لا يناسبه و لا يليق به، و قاعدة السنخية بين العلة و المعلول، تقتضى أن لا

يصدر منه تعالى الا ما يناسب ذاته الكاملة و الجميلة، و الا لزم الخلف فى كونه محض الكمال و هو محال، و أيضاً تحقق القبيح و الظلم من دون داع و علة محال، لان الداعى الى فعل القبيح، اما الحاجة أو العجز عن العدل او الجهل بالحسن، او العبث، و كلها منتفية فى ذاته تعالى، بعد وضوح كونه كاملاً مطلقاً، و غنياً عن كل شىء، و قادراً على كل شىء، و غير مرید الا المصلحة، فتتحقق القبيح بعد عدم وجود الداعى و العلة يرجع الى وجود المعلول بدون العلة، وهو واضح الاستحالة.

و عليه فلا حاجة فى اثبات العدل و الحكمة الى قاعدة التحسين و التقبيح، و ان كانت تلك القاعدة صحيحة محكمة، و يترتب عليها المسائل المهمة الكلامية، كوجوب معرفة المنعم و شكره، و لزوم البيعة، و حسن الهداية، و قبح الاضلال، و المسائل الاصولية كقبح العقاب بلا بيان، و قبح عقاب القاصرين، و قبح تكليف ما لا يطاق و غير ذلك.

و ذهب أكثر علماء الامامية و المعتزلة، الى الاستدلال بتلك القاعدة لاثبات العدل، و سيأتى ان شاء الله تقريبها و ما قيل أو يقال حولها.

و كيف كان فالاستدلال بما أشار اليه المصنف أولى من الاستدلال بتلك القاعدة للاختصار، و كونه أبعد عن الاشكال و النقض و الابرام، هذا مضافاً الى ما أشار اليه الاستاد، الشهيد المطهرى - قدس سره - من أن الحكماء يعتقدون بأنه تعالى عادل فى أفعاله، و لكن لا يستندون فيه الى قاعدة الحسن و القبح التى يكون فيها نوع من تعيين التكليف و الوظيفة لله تعالى^٦ و ان أمكن أن يقال

غير أن بعض المسلمين (٢) جوز عليه تعالى فعل القبيح تقدست
أسماءه فجوز أن يعاقب المطيعين، و يدخل الجنة العاصين بل الكافرين،
و جوز أن يكلف العباد فوق طاقتهم و مالا يقدرون عليه، و مع ذلك
يعاقبهم على تركه، و جوز أن يصدر منه الظلم والجور والكذب

ان معنى الوجوب العقلي في أمثال القاعدة ليس الا ادراك
العقل للضرورة، و كشف المناسبات، كما مرت الاشارة
اليه سابقاً، فالقاعدة لا تشتمل على التكليف و الوظيفة
حتى لا يليق تعيين التكليف بالنسبة اليه تعالى، و يؤيده
ما في شرح الاسماء الحسنی، حيث قال فاذا اعترفتم
بعقلية حسن الاحسان وممدوحية فاعله عند العقل بمعنى
صفة الكمال أو موافقة الفرض، لزمكم الاعتراف
بعقليته بمعنى ممدوحية فاعله عند الله، ان كل ما هو
ممدوح أو مذموم عند العقل الصحيح بالضرورة أو
بالبرهان الصحيح فهو ممدوح، أو مذموم في نفس الامر،
و الا لتعطل العقل، و لتطرق الطريقة السوفسطائية، و
كل ما هو ممدوح أو مذموم في نفس الامر فهو ممدوح
أو مذموم عند الله، و الا لزم جهله بما في نفس الامر،
تعالى عن ذلك علواً كبيراً^٧.

(٢) هم الاشاعرة الذين خالفوا مع المعتزلة في
مسائل، منها: مسألة التحسين والتقبيح العقليين فان
الطائفة الاولى ذهبوا الى نفي التحسين و التقبيح
العقليين، و تبعوا في تلك المسألة و غيرها عن شيخهم
على بن اسماعيل الاشعري، و من ثم سموا بالاشاعرة، و
ينتهي نسب على بن اسماعيل الى أبي موسى الاشعري،
و كان على بن اسماعيل من تلامذة أبي على الجبائي

المعتزلي، وتوفى ببغداد حوالي سنة ٣٢٤ وقيل غيرها^٨.
و لكن الامامية و المعتزلة ذهبوا الى اثبات تلك
القاعدة و كيف كان حيث ان هذه المسألة تكون من أهم
المسائل الكلامية و يبتنى عليها المسائل الكلامية و
غيرها يناسب ملاحظة المسألة في كلمات الاعاظم والاكابر
من القدماء و المتأخرين حتى يتضح مراد المثبت و النافي
و أدلتهم.

كلمات الاكابر حول مسألة التحسين و التقييح :

الف- قال الشيخ المفيد - قدس سره - أقول: ان الله
عز وجل عدل كريم، خلق الخلق لعبادته و أمرهم بطاعته
و نهاهم عن معصيته و عمهم بهدايته، بدأهم بالنعمة و
تفضل عليهم بالاحسان، لم يكلف أحداً الا دون الطاقة و
لم يأمره الا بما جعل له عليه الاستطاعة، لا عبث في
صنعه، و لا تفاوت في خلقه، و لا قبيح في فعله، جل
عن مشاركة عباده في الافعال، و تعالى عن اضطرارهم
الى الاعمال، لا يعذب أحداً الا على ذنب فعله، و لا يلوم
عبداً الا على قبيح صنعه، لا يظلم مثقال ذرة، فان تك
حسنة يضاعفها و يؤت من لدنه أجراً عظيماً، و على هذا
القول جمهور أهل الامامة و به تواترت الاثار عن آل
محمد صلى الله عليه و آله.

و اليه يذهب المعتزلة بأسرها الا ضراراً منها و
أتباعه، و هو قول كثير من المرجئة، و جماعة من الزيدية
والمحكمة^٩ و نفر من أصحاب الحديث، و خالف فيه

٨. احقاق الحق: ج ١ ص ٧٨ و ص ١١٨.
٩. و في الملل و النحل للشهرستاني: هم الذين خرجوا على أمير المؤمنين علي
عليه السلام... ج ١ ص ١١٥.

جمهور العامة و بقايا ممن عددناه، و زعموا أن الله تعالى خلق أكثر خلقه لمعصيته و خص بعض عباده بعبادته، و لم يعمهم بنعمه، و كلف أكثرهم ما لا يطيقون من طاعته و خلق أفعال جميع بريته و عذب العصاة على ما فعله فيهم من معصية، و أمر بما لم يرد و نهى عما أراد و قضى بظلم العباد أحب الفساد و كره من أكثر عباده الرشاد، تعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً^١.

ب- قال المحقق نصير الدين الطوسي -قدس سره- في قواعد العقائد، في مقام تبیین ما ذهب اليه العدلية من الحسن و القبح العقليين: «فصل - الأفعال ينقسم الى حسن و قبيح، و للحسن و القبح معان مختلفة: فمنها أن يوصف الفعل الملايم أو الشيء الملايم بالحسن و غير الملايم بالقبح، و منها أن يوصف الفعل أو الشيء الكامل بالحسن و الناقص بالقبح، و ليس المراد هنا هذين المعنيين.

بل المراد بالحسن في الأفعال ما لا يستحق فاعله بسببه ذمّاً أو عقاباً، و بالقبح ما يستحقهما بسببه. و عند أهل السنة ليس شيء من الأفعال عند العقل بحسن ولا بقبيح، و انما يكون حسناً أو قبيحاً بحكم الشرع فقط. و عند المعتزلة أن بديهة العقل يحكم بحسن بعض الأفعال، كالصدق النافع و العدل، و قبح بعضها كالظلم و الكذب الضار، و الشرع أيضاً يحكم بهما في بعض الأفعال، و الحسن العقلي ما لا يستحق فاعل الفعل الموصوف به الذم، و القبيح العقلي ما يستحق به الذم، و الحسن الشرعي ما لا يستحق به العقاب، و القبيح ما يستحق به، و بازاء القبح الوجوب و هو ما يستحق

تارك الفعل الموصوف به الذم و العقاب، و يقولون ان الله تعالى لا يغفل بالواجب العقلي، و لا يفعل القبيح العقلي البتة، و انما يغفل بالواجب جاهل أو محتاج، و احتج عليهم أهل السنة بأن الفعل القبيح كالكذب مثلاً، قد يزول عند اشتماله على مصلحة كلية عامة، و الاحكام البدئية ككون الكل أعظم من الجزء لا يمكن أن يزول بسبب أصلاً^{١١}.

ج- قال العلامة الحلي - قدس سره - في شرحه عليه، المسمى بكشف الفوائد، «فعند الاشاعرة انه لا حسن ولا قبح عند العقل، بل الحسن ما أسقط الشارع العقاب عليه، و القبيح ما علق الشارع العقاب بفعله، و ليس للفعل صفة باعتبارها يكون حسناً أو قبيحاً، و انما الحسن و القبيح بجعل الشارع، فكل ما أمر به فهو حسن، و كل ما نهى عنه فهو قبيح.

و قالت المعتزلة ان من الاشياء ما هو حسن في نفسه، لا باعتبار حكم الشارع، و منه ما هو قبيح في نفسه لا بحكم الشارع، و الفعل الحسن تشتمل على صفة تقتضى حسنه، و كذا القبيح، و بعضهم علقها بذوات الافعال لا بصفاتهما، و جعلوا الشرع كاشفاً عما خفى منها، لا سبباً فيهما، فمن الاشياء ما يعلم بضرورة العقل حسنه أو قبحه، كحسن الصدق النافع، و قبح الكذب الضار، و حسن الاحسان و قبح الظلم، و منها ما يعلم حسنه و قبحه عقلاً بالنظر و الاستدلال، كقبح الصدق الضار، و حسن الكذب النافع، و منها ما لا يستقل العقل به فيحتاج الى الشرع ليكشف عنه كحسن الشرايع و قبح تركها، و الاولان حسنهما و قبحهما عقلي، و الاخير

شرعى، بمعنى أنه كاشف. و الحسن العقلى ما لا يستحق فاعل الموصوف به ذمًا، ويدخل تحته الواجب العقلى، والمندوب، والمباح، والمكروه، والقبيح العقلى ما يستحق فاعله به الذم و هو الحرام لا غير، و الحسن الشرعى ما لا يستحق به العقاب، والقبيح ما يستحق به، و بازاء القبح الوجوب و هو ما يستحق تارك الفعل الموصوف به الذم و العقاب، فالاول عقلى و الاخير شرعى، و احتجوا بأن الضرورة قاضية بقبح الظلم و حسن العدل، و لانهما لو كانا شرعيين، لجاز اظهار المعجزة على يد الكذاب، فينتفى الفرق بين النبى و المتنبي، و لانهما لو كانا شرعيين لما قبح من الله شىء فجاز الخلف فى وعده و وعيده، و انتفت فائدة التكليف، و لانهما لو كانا شرعيين لم تجب المعرفة ولا النظر عقلا، فيلزم افحام الانبياء، قالوا و يمتنع من الله تعالى أن يفعل قبيحاً أو يخل بواجب، لان حكمته تنافى ذلك فان فاعل القبيح و المخل بالواجب، اما أن يفعل ذلك مع علمه أولاً، والثانى جهل، والله تعالى منزه عنه، والاول يلزم منه اما الحاجة أو السفه، و هما منتفیان عنه تعالى.

اعترضت الاشاعرة بأن القبيح لو كان عقلياً، لما اختلف حكمه، و لما جاز زواله، و التالى باطل فالمقدم مثله، بيان الشرطية ان الاحكام الضرورية لا يمكن تغييرها، و أن كون الكل اعظم من الجزء، لا يمكن زوال الحكم به بسبب أصلا، و بيان انتفاء التالى، أن الكذب قد يستحسن اذا اشتمل على مصلحة عامة، ولو كان قبحه بديهياً لما زال.

و الجواب المنع من زواله فان هذا الكذب حسن، لا باعتبار كونه كذباً، بل باعتبار اشتماله على المصلحة، و

قبحه من حيث هو كذب لا يزول. و يتعين ارتكاب الحسن الكثير، و ان اشتمل على قبح يسير، كما أن من توسط أرضاً مغصوبة يجب عليه الخروج عنه، و ان كان غضباً، لاشتماله على أقل الضررين - الى أن حكى جواب الحكماء عن ذلك، و قال: قال الحكماء: للنفس الناطقة قوة نظرية، و هى تعقل ما لا يكون من أفعالنا و اختيارنا، و قوة عملية، و هى تعقل ما يكون من افعالنا و اختيارنا، و العقل النظرى الذى يحكم بالبيديهييات من كون الكل أعظم من الجزء، لا يحكم بحسن شىء من الافعال و لا بقبحه، و انما يحكم بذلك العقل العملى الذى يدبر مصالح نوع الانسان و أشخاصه، و لذلك ربما يحكم بحسن فعل و قبحه بحسب مصلحتين، كما يقولون فى الكذب المشتمل على المصلحة العامة. لا اذا خلا عنها، و يسمون ما يقضيه العقل العملى من الاحكام المذكورة، اذا لم يكن المذكوراً فى شريعة من الشرايع باحكام الشرايع غير المكتوبة و هى الاحكام الثابتة فى كل الشرايع، كالحكم بأن الانصاف و الاحسان حسن، و يسمون ما ينطق به شريعة من الشرايع - و هى الاحكام المختصة بشريعة دون اخرى - بأحكام الشرايع المكتوبة»^{١٢}.

د - قال فى التجريد: «و هما عقليان، للعلم بحسن الاحسان و قبح الظلم، من غير شرع، و لانتفائهما مطلقاً لو ثبتا شرعاً، و لجاز التعاكس، قال الشارح العلامة قدس سره - فى توضيحه: و تقرير الاول بأنهما لو ثبتا شرعاً لم يثبتا لا شرعاً و لا عقلاً، و التالى باطل اجماعاً، فالمقدم مثله.

بيان الشرطية أنه لو لم نعلم حسن الاشياء و قبحها

عقلا، لم نحكم بقبح الكذب، فجاز وقوعه من الله، فلم نجزم بقوله في حسن شيء أو قبحه، لتجويز الكذب، و تقرير الثانى بأنه يجوز أن يكون امم عظيمة يعتقدون حسن مدح من أساء اليهم، و ذم من أحسن اليهم، كما حصل لنا اعتقاد عكس ذلك»^{١٣}.

ويستفاد من كلماتهم امور:

١- ان محل النزاع فى الحسن و القبح العقليين بين العدلية و الاشاعرة و غيرهم من أهل الخلاف هو حكم العقل باستحقاق فاعل العدل للمدح، و باستحقاق فاعل الظلم للذم، كما صرح به الخواجا نصيرالدين الطوسى، و العلامة الحلى -قدس سرهما-، فالعدلية و المعتزلة أثبتوه، بخلاف الاشاعرة و أما حسن الملائم و قبح المنافر، أو حسن الكامل و قبح الناقص، من معانى الحسن و القبح، فلا خلاف فيه، بل كل اتفقوا على حكم العقل بهما، و مما ذكر يظهر ما فى دلائل الصدق، من أن هذا التفصيل مما أحدثه المتأخرون من الاشاعرة تقليلا للشناعة^{١٤} لان عبارة المحقق الطوسى و العلامة كافية لاثبات التفصيل المذكور.

٢- ذهب الامامية و المعتزلة على ما فى كشف الفوائد، الى أن حكم العقل فى ذلك بديهي فى بعض الافعال كحسن الصدق النافع، و الاحسان و العدل، و قبح الكذب الضار و الاساءة و الظلم، و نظرى فى بعض آخر كقبح الصدق الضار، أو حسن الكذب النافع، كما

١٣. شرح تجريد: ص ١٨٦.

١٤. دلائل الصدق: ج ١ ص ١٨١.

أنه لا حكم له فى قسم ثالث من الافعال كالعباديات و
المخترعات الشرعية، بل يحتاج فى تشخيص حسنها أو
قبحها الى الشرع الكاشف عنهما، فدعوى الحسن والقبح
العقليين بلا واسطة الشرع فى بعض الافعال لا جميعها.

٣- استدلال الامامية و المعتزلة بأمر؛ منها بدهاة
حكم العقل بهما، و منها أنه لو لم يكونا عقليين لزم
التوالى الفاسدة، من انتفاء الفرق بين النبى و المتنبى،
و من عدم قبح صدور شىء منه تعالى و من افحام
الانبياء، و من عدمهما رأساً مع أن الخصم لا يلتزم بهذه
اللوازم الفاسدة.

٤- استدلال الاشاعرة على نفي الحكم العقلى فى
التحسين و التقبيح بأن الاحكام الضرورية لا تتغير و لا
تتبدل، كحكم العقل بأن الكل اعظم من الجزء و ليس
الحكم بحسن الصدق و قبح الكذب كذلك، لان الكذب قد
يستحسن كما اذا اشتمل على مصلحة عامة و الصدق قد
يستقبح كما اذا اشتمل على مفسدة عامة. هذا مضافاً
الى استدلالهم بالدليل السمعى كما سيأتى.

٥- اجيب عن استدلال الاشاعرة على نفي الحكم
العقلى بأجوبة، احدها ما عن المتكلمين و حاصله هو
منع التبدل و التغير، حيث ان للكذب النافع حيثيتين
يكون الكذب باعتبار أحدهما حسناً، و هو اشتماله على
المصلحة، و بالاعتبار الاخر قبيحاً، و هو كونه خلاف الواقع
و كذباً، و حيث كان جانب الحسن غالباً على جانب القبح،
فاللازم هو ارتكاب الكذب النافع، و ان اشتمل على
قبح يسير فقبحه لا يزول و لا يتغير بل يزاحمه مصلحة
غالبية.

و فى هذا الجواب نظر، لان قبح الكذب بعد
اشتماله على المصلحة الغالبة، لا يبقى على الفعلية، و

كفى ذلك فى التبدل و التغير، هذا مضافاً الى ان الحسن و القبح ليسا ذاتيين لعنوان الصدق و الكذب لانهما من الامور التى تختلف بالوجوه و الاعتبارات، فلا يحمل الحسن و القبح عليهما الا بتوسيط عنوان ذاتى آخر، فالحسن و القبح ذاتى لذلك العنوان، و عرضى لعنوان الصدق و الكذب، و العنوان الذاتى كالعدل فى القول، لا يصدق على الصدق، الا اذا كان خالياً عن جهة المفسدة، أو كالظلم فى القول لا يصدق على الكذب الا اذا كان خالياً عن جهة المصلحة، فاذا اشتمل الصدق على جهة المفسدة لا يصدق عليه الا عنوان الظلم فلا يكون الا قبيحاً و مذموماً، كما أنه اذا اشتمل الكذب على جهة المصلحة لا يصدق عليه الا عنوان العدل فلا يكون الا حسناً و ممدوحاً، لان الصدق و الكذب من الامور التى تختلف بالوجوه و الاعتبارات، و ليس الحسن و القبح ذاتيين لهما، فأين اجتماع القبح و الحسن، حتى يلتزم ببقائهما و عدم زوالهما.

و ثانيهما؛ ما ذهب اليه بعض الاعاظم، كالمحقق اللاهيجى و المحقق السبزوارى من منع التغير فى ناحية الحكم العقلى، و تقريبه أن الافعال بالنسبة الى الحسن و القبح على ثلاثة أقسام:

الاول: ما هو علة للحسن و القبح، كالعدل و الظلم، فانهما فى حد نفسيهما محكومان بهما من دون حاجة الى اندراجهما تحت عنوان آخر، فالحسن و القبح ذاتيان لهما.

الثانى: ما هو مقتضى لهما كالصدق و الكذب، فانهما لو خليا و طبعهما مندرجان تحت عنوان العدل و الظلم و باعتبارهما يتصفان بالحسن و القبح، و حيث ان توصيفهما بهما من جهة اندراجهما تحت العناوين

الحسنة و القبيحة يسمى الحسن و القبح فيهما بالعرضيين .

الثالث: ما لا علية ولا اقتضاء له بالنسبة الى الحسن و القبح كالضرب فهو لا يتصف بهما ما لم يترتب عليه مصلحة أو مفسدة، فاذا ترتب عليه مصلحة التأديب كان حسناً باعتبار اندراجه تحت عنوان العدل، و اذا ترتب عليه مفسدة، كالتشفي و التجاوز كان قبيحاً باعتبار اندراجه تحت عنوان الظلم و اذا لم يترتب عليه شيء كضرب غير ذى روح فلا يتصف بهما فاذا عرفت ذلك، فاعلم أن حسن الاشياء و قبحها على أنحاء، فما كان ذاتياً لا يقع فيه اختلاف فان العدل بما هو عدل لا يكون قبيحاً أبداً، و كذلك الظلم بما هو ظلم لا يكون حسناً أبداً، أى انه مادام عنوان العدل صادقاً فهو ممدوح، و مادام عنوان الظلم صادقاً، فهو مذموم، و أما ما كان عرضياً، سواء كان مقتضياً لهما ام لا فانه يختلف بالوجوه و الاعتبارات، فمثلا الصدق أو الضرب، ان دخل تحت عنوان العدل كان ممدوحاً، و ان دخل تحت عنوان الظلم كان قبيحاً و لكن الاختلاف فى ناحية الموضوع لا فى ناحية الحكم، بعد ما عرفت من أن اتصاف الافعال بهما، فيما اذا لم تكن علة لهما باعتبار اندراجهما فى العناوين الحسنة أو القبيحة الذاتية، و أما الحكم بحسن العدل و قبح الظلم فهو ثابت، و لا تغير فيه، فالتغير فى الموضوعات فانها قد تكون مصداق العدل فيتصف بالحسن و قد تكون مصداق الظلم فتتصف بالقبح فلا تغفل.

و ثالثها؛ ما أفاد بعض المحققين من أن الموضوع فى قولنا الصدق حسن، ليس مطلق الصدق بل الصدق المقيد بقيد المفيد، و حمل الحسن على مطلق الصدق

من المشهورات التي لا تكون برهاناً بل لا يفيد الاظناً لان الحسن ليس محمولاً على الصدق ذاتاً بما هو صدق، بل يحتاج الى حد وسط، و هو كونه مفيداً بحال المجتمع، فهذا التعليل يعمم و يخصص، فكل شيء يفيد بحال المجتمع و لو كان هو الكذب حسن، و كل شيء يضر بحال المجتمع و لو كان هو الصدق قبيح، فالموضوع الاصلى للحسن أو القبح هو المفيد أو المضر للمجتمع و بهذا يظهر أن الاصول الاخلاقية أو المحسنات و المقبيحات العقلية أصول ثابتة، لا تتغير و لا تتبدل و توهم نسبية هذه الاصول كما ذهب اليه المار كسية سخيلاً جداً.

ولكن الجواب الثاني أولى من هذا الجواب فان ظاهره هو اختصاص الحكم العقلي بالتحسين و التقبيح الذاتيين دون العرضيين، مع أن قضية الصدق حسن، ما لم ينضم اليه جهة القبح صحيحة بحكم العقل، لكونه عدلاً في القول، حيث ان حق السامع و المخاطب، هو القاء الكلام المطابق للواقع له، فالقاء الكلام الصدق عدل في القول، و لو لم يكن مفيداً للمجتمع، نعم يعتبر في صدق العدل عليه عدم انضمام جهة القبح اليه فالصدق ما لم ينضم اليه جهة القبح مقتضى للحسن، لصدق العدل عليه، و العدل يكفي للتوسيط، و لا حاجة الى قيد الافادة، كما أنه اذا انضم اليه جهة القبح صار ظلماً، و الكذب بالعكس، فالتحسين و التقبيح في مثل الصدق و الكذب يكونان عرضيين و يختلفان باختلاف الوجوه و الاعتبارات فلا وجه لانحصار الحكم العقلي في التحسين و التقبيح الذاتيين لان الصدق و لو لم يكن مفيداً حسن عقلاً، لكونه مصداقاً للعدل، و الكذب و لو لم يكن مضرراً قبيح عقلاً لكونه خلاف الواقع.

ثم ان الموضوع الاصلى للحسن و القبح كما عرفت هو عنوان العدل والظلم اللذين هما من العناوين الذاتية الحسنة و القبيحة، و لذا لا يتغير حكمهما و أما الصدق المفيد و الكذب المضر فهما باعتبار كونهما مصداقين للعدل و الظلم مشمولان للحسن و القبح، و ليسا من العناوين الذاتية، و لذا يمكن أن يكون صدق مفيداً بحال مجتمع، و مع ذلك لا يكون عدلاً لكونهم محاربين مع الاسلام و المسلمين مثلاً.

و رابعها ما عن أكثر الحكماء فقد اشار اليه العلامة قدس سره - تبعاً للخوaja نصيرالدين الطوسي - قدس سره - و أوضحه المصنف قدس سره - في كتاب أصوله و منطقته حيث قال في المنطق عند عد أقسام المشهورات «٢- التاديبات الصلاحية و تسمى المحمودات، و الاراء المحمودة و هي ما تطابق عليها الاراء من أجل قضاء المصلحة العامة و الحكم بها، باعتبار أن بها حفظ النظام، و بقاء النوع، كقضية حسن العدل، و قبح الظلم، و معنى حسن العدل أن فاعله ممدوح لدى العقلاء و معنى قبح الظلم أن فاعله مذموم لديهم، و هذا يحتاج الى التوضيح و البيان فنقول:

ان الانسان اذا أحسن اليه أحد بفعل يلائم مصلحته الشخصية، فانه يثير في نفسه الرضا عنه، فيدعوه ذلك الى جزائه و أقل مراتبه المدح على فعله، و اذا أساء اليه أحد بفعل لا يلائم مصلحته الشخصية، فانه يثير في نفسه السخط عليه فيدعوه ذلك الى التشفى منه و الانتقام، و أقل مراتبه ذمه على فعله، و كذلك الانسان يصنع اذا أحسن أحد بفعل يلائم المصلحة العامة من حفظ النظام الاجتماعي، و بقاء النوع الانساني، فانه يدعوه ذلك الى جزائه و على الاقل يمدحه، و يثنى عليه،

وان لم يكن ذلك الفعل يعود بالنفع لشخص المادح، و
انما ذلك الجزاء حصول تلك المصلحة العامة التي تناله
بوجه (و هكذا في طرف الاساءة) الى أن قال: و كل عاقل
يحصل له هذا الداعي للمدح والذم، لغرض تحصيل تلك
الغاية العامة، و هذه القضايا التي تطابقت عليها آراء
العقلاء من المدح و الذم، لاجل تحصيل المصلحة العامة،
تسمى الآراء المحمودة والتأديبات الصلاحية و هي لا
واقع لها وراء تطابق آراء العقلاء و سبب تطابق آرائهم
شعورهم جمعياً بما في ذلك من مصلحة عامة.

وهذا هو معنى التحسين والتقييح العقليين اللذين وقع
الخلافا في اثباتهما بين الاشاعرة والعدليه فنفتهما الفرقة
الاولى، و أثبتتهما الثانية، فاذا يقول العدلية بالحسن و
القبح العقليين، يريدون أن الحسن و القبح من الآراء
المحمودة و القضايا المشهورة، التي تطابقت عليها
الآراء، لما فيها من التأديبات الصلاحية، و ليس لها
واقع وراء تطابق الآراء.

والمراد من العقل اذ يقولون ان العقل يحكم
بحسن الشيء أو قبحه، هو العقل العملي، و
يقابله العقل النظري. و التفاوت بينهما انما هو
بتفاوت المدركات، فان كان المدرك مما ينبغي أن يعلم
مثل قولهم «الكل أعظم من الجزء» الذي لا علاقة بالعمل
يسمى ادراكه «عقلا نظرياً» و ان كان المدرك مما ينبغي
أن يفعل و يؤتى به، أو لا يفعل، مثل حسن العدل و قبح
الظلم، يسمى ادراكه «عقلا عملياً».

و من هذا التقرير يظهر كيف اشتبه الامر على من
نفى الحسن و القبح، في استدلالهم على ذلك بأنه لو كان
الحسن و القبح عقليين لما وقع التفاوت بين هذا الحكم
و حكم العقل بأن الكل أعظم من الجزء، لان العلوم

الضرورية لا تتفاوت، و لكن لاشك بوقوع التفاوت بين الحكمين عند العقل.

و قد غفلوا في استدلالهم، اذ قاسوا قضية الحسن و القبح، على مثل قضية الكل أعظم من الجزء، و كأنهم ظنوا أن كل ما حكم به العقل فهو من الضروريات مع أن قضية الحسن و القبح من المشهورات بالمعنى الاخص، و من قسم المحمودات خاصة، و الحاكم بها هو العقل العملي، و قضية الكل أعظم من الجزء من الضروريات الاولية، و الحاكم بها هو العقل النظرى، و قد تقدم الفرق بين العقلين، كما تقدم الفرق بين المشهورات و الضروريات، فكان قياسهم قياساً مع الفارق العظيم، و التفاوت واقع بينهما لا محالة، و لا يضر هذا في كون الحسن و القبح عقليين، فانه اختلط عليهم معنى العقل الحاكم في مثل هذه القضايا، فظنوه شيئاً واحداً كما لم يفرقوا بين المشهورات و اليقينيّات، فحسبوهما شيئاً واحداً مع أنهما قسمان متقابلان»^{١٥}.

و زاد في الاصول بأن الفارق بين المشهورات و الاوليّات من وجوه ثلاثة.

الاول - ان الحاكم في قضايا التأديبات، العقل العملي، و الحاكم في الاوليّات العقل النظرى.

الثانى - ان القضية التأديبية لا واقع لها الاتطابق آراء العقلاء، و الاوليّات لها واقع خارجى.

الثالث - ان القضية التأديبية لا يجب أن يحكم بها كل عاقل لو خلى و نفسه، و لم يتأدب بقبولها و الاعتراف بها، كما قال الشيخ الرئيس على ما نقلناه من عبارته فيما

سبق في الامر الثانى، و ليس كذلك القضية الاولية التى يكفى تصور طرفيها فى الحكم، فانه لا بد أن لا يشذ عاقل فى الحكم بها لاول وهلة^{١٦} و حاصل مختارهم أنهم التزموا بالتغيير والتبدل، و لكن قالوا: ان ذلك لا يخرج الحكم عن الاحكام العقلية كما توهمه الاشاعرة، فان العقل العملى يدبر مصالح نوع الانسان، فاذا كان شىء كالصدق ذا مصلحة أدرك حسنه و جعل فاعله مستحقاً للمدح، و اذا اقترن بالمفسدة الملزمة الاجتماعية أدرك قبحه و جعل فاعله مستحقاً للذم، فحكم العقل العملى يتغير بحسب تغير المصالح و المفسد، و لا يقاس بالعقل النظرى الذى لا تغير فيه، فالعقلاء يحكمون بالعقل العملى، بحسن العدل و قبح الظلم باعتبار المصالح و المفسد النوعية، لا بما هو عدل أو ظلم، فالتغيير لا يخرج الحكم عن الحكم العقلى.

وفيه أن الاظهر أن الانسان لو خلى وعقله المجرد، يقضى بالبداهة بحسن العدل و قبح الظلم لكون العدل كمالاً و ملائماً، و الظلم نقصاً و منافراً، و لا يتوقف حكمه المذكور على تحقق الاجتماع البشرى و تطابق آرائهم فان لقضية الحسن و القبح واقعاً فى نفس الامر، و هو كمال العدل و ملائمته و نقصان الظلم و منافرته، سواء كان اجتماع أم لا، و سواء أطبقوا على حسنه أم لا، و هذا الكمال أو النقص هو الذى يدعو الانسان الى المدح أو الذم، كما قاله المحقق اللاهيجى^{١٧} و لذا نقول: ان التحسين و التقبيح الذاتيين جاريان فى حق الانسان الاولى ولو كان واحداً، فانه يجب عليه بحكم

١٦. كتاب اصول الفقه: ج ١ و ٢ ص ٢٣١ و راجع تعليقة المحقق الاصفهاني

قده على الكفاية فى مبحث حجية الظن: ج ٢ ص ١٢٤.

١٧. گوهر مراد: ص ٢٤٤.

قاعدة الحسن و القبح معرفة البارى تعالى، لقبح تضييع حق المولى، و حسن شكر المنعم، و يحكم بعقله على وجوب ارسال النبى، لاهتدائه الى وظائفه، و على قبح العقاب بلا بيان، و غير ذلك من الاحكام العقلية البديهية، و هذه الاحكام لا تتوقف على وجود الاجتماع، فضلا عن تطابق آرائهم عليه، و لها واقع وراء الاجتماع البشرى، و آرائهم، و ليس ذاك الا كمال العدل و ملائمته و نقص الظلم و منافرته.

نعم اذا تكثر أفراد الانسان و حصل الاجتماع و تطابق آرائهم على الحسن و القبح لحفظ المجتمع و مراعاتهم، يصلح هذا التطابق لتأييد ما حكم به العقل.

نعم لا مانع من ادراج الاحكام البديهية العقلية فى المشهورات بالمعنى الاعم، كما عرفت، و اما ادراجها فى خصوص المشهورات بالمعنى الاخص، التى لا واقع لها الا تطابق الاراء، ففيه منع لما مر من وجود التحسين و التقيح العقليين ولو لم يكن اجتماع و تطابق، و بالجملة قضية العدل حسن، و الظلم قبيح، من القضايا الضرورية التى أدركها العقل النظرى بالبداهة لو خلى و طبعه، من دون حاجة الى الاجتماع و آرائهم، و لها واقع خارجى.

و صرح بذلك جماعة من المحققين كالمحقق اللاهيجى^{١٨} و المحقق السبزوارى - قدس الله أرواحهم - و لقد أفاد و أجاد المحقق السبزوارى فى شرح الاسماء الحسنى، حيث قال: و قد يستشكل دعوى الضرورة فى القضية القائلة بأن العدل حسن و الظلم قبيح، بأن الحكماء جعلوهما من المقبولات العامة، التى هى مادة

١٨. سرمايه ايمان: ص ٦٢-٦٥.

١٩. سرمايه ايمان: ص ٦٢-٦٥.

٢٠. سرمايه ايمان: ص ٦٢-٦٥.

١٨. سرمايه ايمان: ص ٦٢-٦٥.

الجدل، و جعلهما من الضروريات، التي هي مادة البرهان، غير مسموع.

و الجواب: أن ضرورة هذه الاحكام بمرتبة لا يقبل الانكار بل الحكم ببدايتها أيضاً بديهي، غاية الامر ان هذه الاحكام من العقل النظري باعانة العقل العملي، بناءً على أن فيها مصالح العامة و مفسدها، و جعل الحكماء اياها من المقبولات العامة ليس الغرض الا التمثيل للمصلحة أو المفسدة العامتين المعتبر فيه قبول عموم الناس لا طائفة مخصوصين و هذا غير مناف لبدايتها، اذ القضية الواحدة يمكن أن تدخل في اليقينيات و المقبولات من جهتين، فيمكن اعتبارها في البرهان و الجدل باعتبارين^{١٩}.

و هذا في غاية القوة و ان استغربه المحقق الاصفهاني، و ذهب الى أن حسن العدل و قبح الظلم من المشهورات بالمعنى الخاص^{٢٠} و عليه فالجواب عن شبهة الاشاعرة هو ما عرفت في الجواب الثاني، من أن التحسين و التقبيح قد يكونان ذاتيين كحسن العدل و قبح الظلم، فهما ليسا الا من العقل البديهي و لا يختلفان و لا يتغيران، كسائر الاحكام البديهية العقلية، فالظلم باعتبار اشتماله على تضييع حقوق الاخرين، محكوم بالقبح، و هكذا العدل باعتبار اشتماله على مراعاة حقوقهم محكوم بالحسن، و لا تبدل و لا تغير في هذا الحكم، لان العدل و الظلم من العناوين التي تكون محسنة أو مقبحة ذاتاً و اليه يؤول قول الشيخ الاعظم الانصاري - قدس سره - من أن الظلم علة تامة للقبح^{٢١}.

١٩. شرح الأسماء الحسنی: ص ١٥٧.

٢٥. نهاية الدراية في شرح الكفاية: ج ٢ مبحث الظن ص ١٢٦-١٢٥.

٢١. فرائد الاصول: ص ٦.

نعم ربما لا يكون بعض العناوين من العناوين المحسنة، او المقبحة ذاتاً، فحينئذ يكون الحكم بالحسن أو القبح في مثله عرضياً كاتصاف الصدق بالحسن و الكذب بالقبح، لان الاتصاف المذكور ليس ذاتياً له، بل باعتبار انطباق عنوان آخر عليه، و هذا الحكم العرضي يختلف بالوجوه و الاعتبارات العارضة، و لكن التغير في ناحية المنطبق عليه العنوان لا نفس الحكم اذ المتغير في الحقيقة هو المنطبق عليه العدل لا حكم العدل، فالتغير من باب تبدل الموضوع - كالمسافر و الحاضر - فان الصدق ما لم ينضم اليه جهة القبح يقتضى الحسن، لكونه مصداقاً للعدل في القول، فاذا انضم اليه جهة القبح يصير مصداقاً للظلم، و أما حسن العدل و قبح الظلم فلا تغير و لا تبدل فيهما أصلاً، و الى التحسين و التقبيح العقلين اشير في بعض الايات الكريمة كقوله تعالى: «هل جزاء الاحسان الا الاحسان - الرحمن: ٦٥».

و قوله تعالى: «أم نجعل الذين آمنوا و عملوا الصالحات كالمفسدين فى الارض ام نجعل المتقين كالفجار - ص: ٢٨».

ثم ان المراد من الحسن هو استحقاق المدح و الجزاء و من القبح هو استحقاق الذم و العقاب، و ملاك الحسن فى حسن العدل هو ادراك كمال العدل أو موافقته و ملائمته للغرض كما أن ملاك القبح فى قبح الظلم هو ادراك نقص الظلم و عدم موافقته و ملائمته للغرض، كما صرح به المحقق اللاهيجى و غيره^{٢٢}

هذا تمام الكلام فى الحسن و القبح العقليين، و قد عرفت أن الامامية أثبتوا العدل لله تعالى و الاجتناب عن

والخداع، و أن يفعل الفعل بلاحكمة و غرض و لامصلحة و فائدة، بحجة أنه لايسأل عما يفعل و هم يسألون(٣).
 قرب أمثال هؤلاء الذين صوروه على عقيدتهم الفاسدة، ظالم، جائر، سفيه، لاعب، كاذب، مخادع، يفعل القبيح، و يترك الحسن الجميل، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

القبايح من طرق مختلفة، و من جملتها قاعدة التحسين و التقييح العقليين، فالله تعالى لا يفعل القبيح و لا يخل بالواجب، و يترتب على هذا الاصل مسائل كلامية كما سيأتى الاشارة اليها، و استشكل الامامية على الاشاعرة و من تبعهم، بأنهم لم يتمكنوا من اثبات العدل لله تعالى، و اجتنابه عن القبايح أصلاً بعد انكارهم هذه القاعدة و ان ذهبوا الى الاستدلال بالايات القرآنية، الدالة على أنه تعالى لا يظلم و لا يفعل القبيح، لان احتمال الكذب فى الايات لا ينسد الا بالقاعدة المذكورة و المفروض انكارهم اياها فمن أنكر القاعدة فلا سبيل له الى سد هذا الاحتمال، و مع احتمال الكذب، كيف يمكن الاعتماد بقوله تعالى فى كونه عادلاً و انه لا يفعل القبيح، و يكون حكيماً فى أفعاله.

و أيضاً أوردوا عليهم بأنهم لم يتمكنوا من اثبات النبوة، لجواز اظهار المعجزة على يد الكاذب لعدم قبحه عندهم، فينتفى الفرق بين النبى و المتنبي، و بأنه يلزم افحام الانبياء، اذ لا دليل على وجوب النظر و المعرفة، و غير ذلك من التوالى الفاسدة.

(٣) لعل الاشاعرة استدلوا بالاية الكريمة بدعوى ظهورها فى أن ارادته تعالى هى القانون و الضابطة، و لذا لا مجال للسؤال عن ارادته و فعله ما يشاء و لو كان ظلماً أو خلاف الحكمة بنظرنا فالضابطة هو ما يريد و

يفعل، و لعله لذلك قال القرطبي: ان هذه الاية قاصمة
للقدرية و غيرهم، و مراده من القدرية هم المعتزلة
الذين يقولون بالتحسين و التقبيح العقليين، و مراده
من غيرهم الامامية، و كيف كان فهذا الاستدلال ضعيف
في غاية الضعف، لان في الاية احتمالات اخر فلو لم يكن
الاية ظاهرة في غير ما توهمه الاشاعرة فلا أقل من أنه
لا دلالة لها فيما ذهب اليه الاشاعرة.

و من الاحتمالات ما ذهب اليه جماعة من المفسرين،
من أن المراد أن الله سبحانه لما كان حكيماً على الاطلاق
كما وصف به نفسه في مواضع من كلامه، و الحكيم هو
الذى لا يفعل فعلاً الا لمصلحة مرجحة، فلا جرم لم يكن
معنى للسؤال عن فعله، بخلاف غيره، فان من الممكن في
حقهم أن يفعلوا الحق و الباطل، و أن يقارن فعلهم
المصلحة و المفسدة، فجاز في حقهم السؤال، حتى
يؤاخذوا بالذم العقلي، أو العقاب المولوى، ان لم
يقارن الفعل المصلحة^{٢٣} و هو المروى عن أبي جعفر
محمد بن علي الباقر عليه السلام حيث قال جابر: قلت
له: يا بن رسول الله، و كيف لا يسأل عما يفعل؟ قال: لانه
لا يفعل الا ما كان حكمة و صواباً، و هو المتكبر الجبار
و الواحد القهار. فمن وجد في نفسه حرجاً في شيء
مما قضى كفر، و من أنكر شيئاً من أفعاله جحد^{٢٤} و
يؤيده أيضاً ما روى في الادعية الماثورة: اللهم ان
وضعتني فمن ذا الذى يرفعني و ان رفعتني فمن ذا الذى
يضعني وان أهلكتنى فمن ذا الذى يعرض لك في عبدك
أو يسألك عن أمره و قد علمت أنه ليس في

٢٣. راجع الميزان: ج ١٤ ص ٢٩٢.

٢٤. تفسير نورالثقلين: ج ٣ ص ٤١٩.

حكمتك ظلم و لا فى نقتك عجلة و انما يعجل من يخاف الفوت، و انما يحتاج الى الظلم الضعيف، وقد تعاليت يا الهى عن ذلك علواً كبيراً^{٢٥}.

و منها ما ذهب اليه العلامة الطباطبائى - قدس سره - من أن الله سبحانه ملك و مالك للكل، و الكل مملوكون له محضاً، فله أن يفعل ما يشاء، و يحكم ما يريد، و ليس لغيره ذلك، و له أن يسألهم عما يفعلون و ليس لغيره أن يسألوه عما يفعل.

و قال: من أطف الايات دلالة على هذا الذى ذكرنا قوله حكاية عن عيسى بن مريم «ان تعذبهم فانهم عبادك و ان تغفر لهم فانك أنت العزيز الحكيم - المائدة: ١١٨» حيث يوجه عذابهم بأنهم مملوكون له و يوجه مغفرتهم بكونه حكيماً الى أن قال: و أنت خبير أن توجيه الاية، بالملك دون الحكمة، كما قدمناه يكشف عن اتصال الاية بما قبلها، من قوله «سبحان الله رب العرش عما يصفون - الانبياء: ٢٢».

فالعرش كناية عن الملك، فتتصل الايتان، و يكون قوله «لا يسأل عما يفعل وهم يسألون» بالحقيقة برهاناً على ملكه تعالى، كما أن ملكه و عدم مسؤوليته برهان على ربوبيته، و برهان على مملوكيتهم، كما أن مملوكيتهم و مسؤوليتهم، برهان على عدم ربوبيتهم، فان الفاعل الذى ليس بمسئول عن فعله بوجه، هو الذى يملك الفعل مطلقاً لا محالة، و الفاعل الذى هو مسئول عن فعله هو الذى لا يملك الفعل، الا اذا كان ذا مصلحة و المصلحة هى التى تملكه و ترفع المؤاخذه عنه، و رب العالم أو جزء من أجزاءه هو الذى يملك تدبيره

باستقلال من ذاته أى لذاته، لا باعطاء من غيره، فالله سبحانه هو رب العرش و غيره مر بوبون له .
و قال أيضاً فى ضمن عبائره: و لا دلالة فى لفظ الاية على التقييد بالحكمة، فكان عليهم أن يقيموا عليه دليلاً^{٢٦}.

وفيه أن الاية مناسبة مع الحكمة أيضاً و هى تكفى، لجواز حملها عليها، و يؤيده المروى كما عرفت .
و منها ما ذهب اليه بعض المحققين، من أن المراد من الاية الكريمة، أنه ليس لاحد حق لمؤاخذته بل له أن يؤاخذ غيره، و ذلك واضح لان كل موجود ليس له من الوجود الامنه تعالى، فاذا كان كذلك فلا يكون لهم حقاً عليه تعالى، و أيضاً ان الله تعالى غنى عن خلقه فلا يصل اليه من مخلوقه نفع، حتى ثبت لغيره حق عليه، و يسأل عنه^{٢٧} و حاصله أن السؤال فرع الحق عليه، و حيث انه لا حق لغيره عليه فلا مورد للسؤال عنه تعالى. و من المعلوم أن مع هذه الاحتمالات لا مجال لدعوى ظهور الاية فى مرادهم، ولو سلم دلالتها وظهورها فيما ذكره، فليحمل على ما لا ينافى قاعدة التحسين والتبحيح، فان الاصل عند منافاة ظواهر الايات مع الاصول العقلية هو توجيهها على نحو يرفع المنافاة بينهما فلا تغفل.
هذا مضافاً الى أن المستدلين بالاية المذكورة غفلوا عن الايات المتعددة الكثيرة، الدالة على ثبوت التحسين و التبحيح العقليين.

منها؛ الايات الدالة على استقرار القبح و الحسن فى العقول، مع قطع النظر عن الادلة الشرعية كقوله

٢٦. تفسير الميزان: ج ١٤ ص ٢٩٥-٢٩٤.

٢٧. مجموعة معارف القرآن: ج ١ خداشناسى ص ٢٣٣.

تعالى: «أفحسبتم انما خلقناكم عبثاً - المؤمنون: ١١٥»
فانه يدل على ان العبث قبيح، و قبحه مستقر في العقول،
و لذا أنكر عليهم انكار منبه ليرجعوا الى عقولهم، و
مثله قوله تعالى: «أيحسب الانسان أن يترك سدى -
القيامة: ٣٦» و نحوه قوله تعالى: «أم نجعل الذين آمنوا
و عملوا الصالحات كالمفسدين في الارض أم نجعل
المتقين كالفجار - ص: ٢٨» و هذا أيضاً يدل على ان
هذا قبيح عند العقول.

و منها؛ الايات الدالة على تخطئة من حكم على
خلاف ما اقتضته العقول السليمة، كقوله تعالى: «أم
حسب الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم كالذين آمنوا
و عملوا الصالحات سواء محياهم و مماتهم ساء ما
يحكمون - الجاثية: ٢١» فانه لم ينكر اصل حكم العقل،
بل أنكر هذا الحكم السيء انكار منبه ليرجعوا الى الحكم
السليم.

و منها؛ الايات الدالة على وجود القبح و الحسن، مع
قطع النظر عن الحكم الشرعى كقوله تعالى: «ان الله
لا يأمر بالفحشاء - الى أن قال - قل أمر ربي بالقسط
- الاعراف: ٢٩-٢٨» فمفاد الاية أنه تعالى لا يأمر
بما هو فاحشة في العقل و الفطرة، ولو لم يعلم الفاحشة
الا بالنهى الشرعى، لصار معنى الاية أن الله لا يأمر
بما ينهى عنه، و هذا المفاد لا يصدر عن آحاد العقلاء
فضلا عن العزيز الحكيم، و هكذا في القسط، فانه لو لم
يكن المراد ما هو قسط عند العقل يصير المعنى قل أمر
ربي بما أمر به، و هو بارد، كما لا يخفى ٢٨.

و هذا هو الكفر بعينه (٤) و قد قال الله تعالى في محكم كتابه: «وما الله يريد ظلماً للعباد - غافر: ٣١» و قال: «والله لا يحب الفساد - البقرة: ٢٠٦» و قال: «وما خلقنا السموات والارض وما بينهما لاعبين - الدخان: ٣٨» و قال: «و ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون - الذاريات: ٥٦» الى غير ذلك من الايات الكريمة. سبحانك ما خلقت هذا باطلا.

(٤) لعله لان ذلك التصوير في حقه تعالى يستلزم تكذيب الايات الصريحة القرآنية، التي اشار الى جملة منها، بقوله: و قد قال الله تعالى في محكم كتابه الخ، و من المعلوم أن من يعتقد اعتقاداً يلزم منه تكذيب القرآن العزيز، فقد اعتقد بما يوجب الكفر و الخروج عن ملة الاسلام.

هذا مضافاً الى أن تصوير المبدء تعالى بصفات الممكنات يرجع في الحقيقة، الى الاعتقاد بغير المبدء تعالى و الجهل بالمبدء الحقيقي هو كفر به كما لا يخفى.

بحث حول الشرور

هنا سؤال و هو أن مقتضى ما مر من قاعدة التحسين و التقبيح و اطلاق كمال ذات المبدء المتعال، أنه تعالى لا يفعل القبيح و لا يترك الحسن، فاذا كان الامر كذلك فالشرور كالزلازل، و السيل و الطوفان و البلايا و الالام و الاوجاع و الموت و نحوها، و الاختلافات كالسواد و البياض و البلادة و الذكاوة و الذكورية و الانوثية و غير ذلك، لماذا وقعت؟ أليس هذه الامور قبيحة؟

اجيب عن السؤال المذكور بجوابين: أحدهما اجمالى، والثانى تفصيلى.

أما الاول، فهو فى الحقيقة جواب لى، و تقريره أنه لا مجال لرفع اليد عما ينتهى اليه بالبراهين القطعية من أنه تعالى لا يفعل القبيح و لا يترك الحسن بمثل هذه الامور، بل اللازم بحكم العقل هو حمل هذه الامور على ما لا ينافى البراهين القطعية، اذ موارد النقض لا تفيد القطع بالخلاف، بل غايتها هو عدم العلم بوجهها، فيمكن رفع ابهامها بما ثبت من أنه لا يفعل القبيح، لكونه حكيماً على الاطلاق، فنحكم بملاحظة ذلك أن هذه الامور لا تخلو عن الحكمة و المصلحة، و الا لم تصدر من الحكيم المتعال، اذ ليس فيه عوامل صدور القبيح كالجهل أو العجز أو غير ذلك مما يكون نقصاً و لا يليق بجنابه تعالى، فكل ما فعله الله و صدر منه يبتنى على الحكمة و الصلاح و غالبية الخير.

قال العلامة الطباطبائى - قدس سره -: «الامور على خمسة أقسام: ما هو خير محض، و ما هو خيره أكثر من شره، و ما يتساوى خيره و شره، و ما شره أكثر من خيره، و ما هو شر محض. و لا يوجد شيء من الثلاثة الاخيرة، لاستلزامه الترجيح من غير مرجح، أو ترجيح المرجوح على الراجح، و من الواجب بالنظر الى الحكمة الالهية المنبعثة عن القدرة و العلم الواجبيين، و الجود الذى لا يخالطه بخل، أن يفيض ما هو الاصلح فى النظام الاتم، و أن يوجد ما هو خير محض، و ما هو خيره أكثر من شره، لان فى ترك الاول شراً محضاً، و فى ترك الثانى شراً كثيراً، فما يوجد من الشر، نادر قليل بالنسبة الى ما يوجد من الخير، و انما وجد الشر القليل بتبع الخير الكثير»^{٢٩} و قال الشيخ أبو على ابن سينا فى الاشارات:

«إشارة - فالعناية هي احاطة علم الاوّل بالكل، وبالواجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن النظام، و بأن ذلك واجب عنه و عن احاطته به فيكون الموجود وفق المعلوم على أحسن النظام من غير انبعاث قصد و طلب من الاوّل الحق، فعلم الاوّل بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل»^{٣٠}.

و أما الجواب التفصيلي فمتعدد:

الاول: ان الشرور لا تطلق الا على عدم الوجود مما له شأن الوجود، كموت زيد بعد وجوده، أو عدم الشجر بعد وجوده، أو على عدم كمال الوجود ممن له شأنية ذلك الكمال، كعدم الثمر من الشجر القابل له، أو عدم العلم عن له شأنية العلم، ولذلك قال في شرح الاشارات: «الشر يطلق على أمور عدمية من حيث هي غير مؤثرة كفقدان كل شيء ما من شأنه أن يكون له مثل الموت و الفقر و الجهل»^{٣١} و أما عدم شيء مأخوذ بالنسبة الى ماهيته كعدم زيد فلا يكون شراً، لانه اعتبار عقلي ليس من وقوع الشر في شيء، بخلاف عدم زيد بعد وجوده فانه شر كما مر، و هكذا لا يكون شراً عدم شيء مأخوذ بالنسبة الى شيء آخر، كفقدان الماهيات الامكانية كمال الوجود الواجبي، أو كفقدان كل ماهية وجود الماهية الاخرى الخاص بها مثل فقدان النبات وجود الحيوان، و فقدان البقر وجود الفرس، لان هذا النوع من العدم من لوازم الماهية وهي اعتبارية غير مجعولة^{٣٢}.

و حيث ظهر أن كل فقدان ليس بشر، بل فقدان ما من شأنه أن يكون له، ففقدان كل مجرد تام موجود بالنسبة

٣٠. الاشارات والتنبيهات: ج ٣ ص ٣١٨.

٣١. شرح الاشارات والتنبيهات: ج ٣ ص ٣٢٥.

٣٢. تفسير الميزان: ج ١٣، ص ١٩٩.

الى مجرد أعلى منه أو بالنسبة الى مجرد آخر يكون فى عرضه أو فقدان كل موجود بالنسبة الى مرتبة اخرى ليست من شأنه لا يكون شراً أيضاً اذ ليس له شأنية ذلك الوجود حتى يكون فقده شراً^{٣٢}.

هذا كله بالنسبة الى الاعدام و الفقدان، و اما وجود كل شىء و كماله فهو خير له، فانه فعلية ماله شأنية و الخير الحقيقى للشىء الذى يعبر عنه بالخير النفسى هو وجوده فى نفسه و كمال وجوده بما هو وجوده، فكل وجود فهو خير بذاته لان حيثيته حيثية طرد العدم و رفع القوة و عين المطلوبية و المحبوبة^{٣٤} ثم اعلم أنه لا يطلق الشر على الوجود الا باعتبار ادائه الى عدم الوجود مما له شأن الوجود، أو لعدم كمال الوجود، مما له شأنية ذلك كالبرودة المفرطة و الحرارة الشديدة المفسدتين للشجر أو ثمره أو كالقتل الموجب لفناء موجود ذى حياة و هذا الاعتبار اضافى و ليس بحقيقى لان الشر بالذات هو فقدان الوجود أو كماله مما له شأنية، و اطلاقه على ما يؤدى اليه بالعرض لتأديتها الى ذلك.

و اليه يؤول قول المحقق الطوسى - قدس سره - فى شرح الاشارات حيث قال: «ويطلق الشر... على امور وجودية كذلك كوجود ما يقتضى منع المتوجه الى كمال عن الوصول اليه، مثل البرد المفسد للثمار و السحاب الذى يمنع القصار عن فعله، و كالأفعال المذمومة مثل الظلم و الزنا و كالأخلاق الرذيلة مثل الجبن و البخل و كالألام و الغموم و غير ذلك فانا اذا تأملنا فى ذلك وجدنا البرد

٣٣. راجع شرح الاشارات: ج ٣ ص ٣٢٥، و آموزش فلسفه: ج ٢ ص ٤٢٤.

٣٤. راجع درر الفوائد: ج ١ ص ٤٥٤.

فى نفسه من حيث هو كيفية ما أو بالقياس الى علتة الموجبة له ليس بشر بل هو كمال من الكمالات، انما هو شر بالقياس الى الثمار لافساده أمزجتها، فالشر بالذات هو فقدان الثمار كمالاتها اللائقة بها، و البرد انما صار شراً بالعرض لاقتضائه ذلك و كذلك السحاب - الى أن قال: فالشر بالذات هو فقدان تلك الاشياء كماله، و انما اطلق على اسبابه بالعرض لتأديتها الى ذلك - الى أن قال: فاذن قد حصل من ذلك أن الشر فى ماهيته عدم وجود أو عدم كمال لموجود من حيث ان ذلك العدم غير لائق به أو غير مؤثر عنده و أن الموجودات ليست من حيث هى موجودات بشرور انما هى شرور بالقياس الى الاشياء العادمة كمالاتها لا لذواتها، بل لكونها مؤدية الى تلك الاعدام، فالشرور امور اضافية مقيسة الى افراد أشخاص معينة، و اما فى نفسها و بالقياس الى الكل فلا شر أصلاً - الى أن قال: ان الفلاسفة انما يبحثون عن كيفية صدور الشرعما هو خير بالذات، فينبهون على أن الصادر عنه ليس بشر، فان صدور الخيرات الكلية الملاصقة للشرور الجزئية ليس بشر»^{٣٥}.

وعن المحقق الدوانى فى حاشيته على الشرح الجديد من التجريد أنه قال: «و يمكن أن يستدل على أن الوجود خير والشر عدم أو عدمى بأنا اذا فرضنا وجود شىء و فرضنا أنه لم يحصل بسببه نقص فى شىء من الاشياء أصلاً فلا شك فى أن وجوده خير فانه خير بالنسبة الى نفسه و ليس فيه شر بالنسبة الى شىء من الاشياء، فعلم من ذلك أن الشر بالذات هو العدم والوجود انما يصير شراً باعتبار استلزامه له»^{٣٦}.

٣٥. شرح الاشارات والتنبهات: ج ٣ ص ٣٢٣-٣٢٥.

٣٦. درر الفوائد: ج ١ ص ٤٥٧.

و كيف كان، فعلم مما ذكر أن الشر على قسمين: احدهما؛ هو الشر بالذات و بالحقيقة، و هو ليس الا الامور العدمية التي ليست لها علة، بل معدومة بعدم علتها، و ثانيهما؛ هو الشر بالعرض و بالاضافة، و هو ليس الا ما يؤدي الى العدم، و عليه فليس بين الموجودات شر مطلق، و انما الموجود هو الشر بالعرض و هو ما يؤدي الى الشر بالذات، و الشر بالذات ليس بمجعول، لانه معدوم بعدم علتته، نعم هو مجعول مجازاً بجعل الشر بالعرض اذا لشر بالعرض امر و جودى مجعول ملازم للشر الذي يكون أمراً عديمياً.

ثم ان المراد من الاداء و السببية الذي قد يعبر عنه بـ«الشر بالعرض» هو المقارنة لالسببية الاصطلاحية، لانه مع الوجود الذي يؤدي الى الشر، يختل علة الخير بوجود المانع، فان العلة علة ما لم يكن مانع عن تأثيرها، فاذا وجد المانع عنه لا يؤثر العلة، و مع عدم تأثيرها لا وجود للمعلول أو لا وجود لكماله، فعدم وجود المعلول أو عدم كماله مستند الى اختلال علتته، و هو من جهة عروض المانع. مثلاً صحة الانسان معلولة لاعتدال مزاجه، فاذا وجدت الميكروبات اختل الاعتدال بوجود المانع و فقدت الصحة باختلال الاعتدال، فعدم صحة البدن مستند الى عدم علتتها لا الى الميكروبات الا بالعرض و المجاز، و باعتبار أن اختلال علة الصحة بوجود الميكروبات، و من المعلوم أن للميكروبات اقتضاء وجودياً لا عديمياً، و عدم الصحة بسبب اختلال المزاج من جهة وجود المانع عن تأثير اقتضاء المزاج، فالشر بالذات هو عدم الوجود او عدم كمال الوجود مما شأنه أن يكون له، و السموم و الميكروبات شر بالعرض للمقارنة، اذ المانع يقارن مع عدم المعلول بعدم علتته، لأنه علة لعدم المعلول كما لا يخفى.

و اليه يؤول مقاله العلامة الطباطبائي - قدس سره - من «أن الذي تعلقت به حكمة الایجاد و الارادة الالهية وشملة القضاء بالذات فى الامور التى يقارنها شىء من - الشر، انما هو القدر الذى تلبس به من الوجود حسب استعداده و مقدار قابليته، و أما العدم الذى يقارنه فليس الا مستنداً الى عدم قابليته و قصور استعداده، نعم ينسب اليه الجعل و الافاضة بالعرض لمكان نوع من - الاتحاد بينه و بين الوجود الذى يقارنه هذا»^{٣٧}.

و مما ذكر يظهر أن الشرور اعدام فلا حاجة الى استنادها الى الخالق، فلاوجه لتوهم الثنوية أن خالق - الشرور و الاعدام غير خالق الخيرات^{٣٨} كما أن ايجاده تعالى لايتعلق بالشرور حقيقة، و ان تعلق بها بالعرض و المجاز لمقارنتها مع الوجودات.

ثم ان الشرور الاضافية المؤدية الى الشرور - الحقيقية حيث كانت جهة شريتها الاضافية قليلة فى جنب خيريتها بملاحظتها مع النظام الكلى من العالم لاتعد شروراً كما صرح به المحقق الطوسى - قدس سره - حيث قال: «فالشرور امور اضافية مقيسة الى افراد اشخاص معينة و أما فى نفسها و بالقياس الى الكل فلا شر أصلاً» فاللازم فى حكمته هو ايجادها مع كونها خيراً غالباً.

لا يقال: ان الاشكال لو كان فى خلقة الشرور الحقيقية، لكان الجواب عنه بأنها عدمية، فلا حاجة لها الى العلة صحيحاً أما ان كان الاشكال فى أن الله تعالى لم يخلق العالم بحيث يكون مكان الفقدانات وجودات و كمالات،

٣٧. الميزان: ج ١٣ ص ٢٠١.

٣٨. راجع نهاية الحكمة: ص ٢٧٢، تعليقة النهاية: ص ٤٢٥، بداية الحكمة:

ص ١٣٦، عدل الهى: ص ١٠٢.

و مكان الشرور خيرات، حتى لا يكون للشرور الاضافية وجود، فالاشكال بالنسبة الى الشرور الاضافية باق ولا يكون الجواب المذكور مقنعاً عنه.

لانا نقول: هذا وهم، اذ لا مجال لوجود العالم المادى بدون التضاد والتزاحم، اذ لازم الطبيعة المادية هو وجود سلسلة من النقصانات و الفقدانات و التضاد و التزاحم، لعدم قابلية المادة لكل صورة فى جميع الاحوال والشرائط، فالامريدور بين أن يوجد العالم المادى المقرون بتلك النقصانات، أو أن لا يوجد، و من المعلوم أن الحكمة تقضى أن لا يترك الخير الغالب^{٣٩}.

الثانى: لو سلمنا أن الشرور وجودية فنقول فيها بمثل ما قلنا فى الشرور الاضافية فى الاشكال الاخير، و حاصله أن الشرور الوجودية من لوازم العالم المادى، فالامريدور بين أن يترك العالم المادى مع أن فيه خيراً غالباً أو يوجد والثانى هو المتعين.

ولذلك قال المعلم الاول وهو ارسطو - على المحكى - أن الشرور الموجودة فى العالم المادى لازمة للطبايع المادية بمالها من التضاد و التزاحم، فلا سبيل الى دفعها الا بترك ايجاد هذا العالم، و فى ذلك منع لخيراته الغالبة على شروره و هو خلاف حكمته و جوده سبحانه^{٤٠}.

و مما ذكر يظهر أن الجواب فى المسألة ليس موقفاً على عدمية الشرور، بل لو كانت الشرور وجودية لامكن الجواب عنه بالمذكور. ثم ان خلقه الشرور بناء على وجوديتها تكون مقصودة بالتبع، اذ خلقه العالم المادى لاتمكن بدونها، و اما بناء على كون الشرور عدمية

٣٩. راجع اصول فلسفه: ج ٥ ص ٦٨.

٤٠. راجع تعليقة النهاية: ص ٤٧٣.

فليس لها وجود حقيقة حتى يتعلق بها قصد حقيقي ولو بالتبع، نعم يتعلق بها بالعرض و المجاز باعتبار تعلقه بالمقارنات المتلازمة للاعدام و الشرور^{٤١}.

الثالث: ان للشرور منافع و فوائد كثيرة مهمة بحيث يمكن سلب الشرية عن الشرور بملاحظتها، و لذا حكى عن المعلم الاول أن كثيراً من هذه الشرور مقدمة لحصول خيرات و كمالات جديدة، فبموت بعض الافراد تستعد المادة لحياة الاخرين، و باحساس الالم يندفع المتألم الى علاج الامراض و الافات و ابقاء حياته، الى غير ذلك من المصالح التي تترتب على الشرور^{٤٢}.

و اليه يؤول ما ذكره الاستاذ الشهيد المطهرى -قدس سره- من أن الموت و الشيبة يلازمان لتكامل الروح و انتقاله من نشأة الى نشأة اخرى، كما أنه لولا التزاحم و التضاد لاتقبل المادة لصورة اخرى، بل اللازم أن يكون لها في جميع الاحوال و الازمان صورة واحدة، و هو كاف للمانعية عن بسط تكامل نظام الوجود، اذ بسبب التزاحم و التضاد و بطلان و انهدام الصور- الموجودة، تصل النوبة الى الصور اللاحقة و يبسط الوجود و يتكامل، و لذا اشتهر في السنة الحكماء «لولا- التضاد ماصح دوام الفيض عن المبدأ الجواد» هذا مضافاً الى تأثير الشرور في التكامل و التسابق الحضارى و الثقافى ألا ترى أنه لولا العداوة و الرقابة، لما كانت المسابقة و التحرك، و لولا الحرب لما كانت الحضارة و التقدم، و هكذا. فمع التوجه الى أن العالم الطبيعى عالم تدريج و تكامل و حركة من القوة الى الفعل و من النقص

٤١. راجع تعليقة النهاية: ص ٤٧٤.

٤٢. راجع تعليقة النهاية: ص ٤٧٣.

الى الكمال، و تلك الحركة والتدرج من ذاتيات الطبيعة المادية، و الى أن حركة العالم المادى و سوقه نحو الكمال، لاتحصل بدون التضاحم و التضاد و بطلان و انهدام، بل تكون موقوفة على تلك الامور التى تسمى شروراً، يظهر فائدة الشرور و مصلحتها و بذلك ينقدح ان شرية ماسمى شراً بلحاظ اضافته الى جزئى و شىء خاص لابلحاظ أوسع و الافهو خيرو ليس بشر^{٤٣}.

و هذه الفوائد و ان أمكن المناقشة فى بعضها كفاءة موت بعض الافراد لاستعدادالمادة لحياة الاخرين، لامكان أن يقال: توسعة المادة ليست بمحال، فمع التوسعة المذكورة لاموجب لموت بعض الافراد، و لكن جملة الفوائد تكفى لاثبات كون شرية الامور المذكورة اضافية جزئية و أما بلحاظ الكل فهى خير و ليست بشر.

الرابع: ان البلايا و الافات و العاهات، كثيراً ما تصلح لاعداد الكمالات المعنوية كالتوجه الى الله و الانقطاع اليه و التخلق بالاخلاق الفاضلة، بحيث لو لم تكن تلك الامور لايمكن النيل الى هذه الكمالات المعنوية. مثلاً من أصابه مرض و اقدم على العلاج، و صبر فيه، و دعا و تضرع الى الله تعالى، و رضى بما قدره له من الشفاء أو عدمه، و الصحة أو السقم، حصل له من القرب الى الله تعالى و التخلق بالاخلاق الحسنة ما لم يكن له قبل ابتلائه به، فالمرض اعد له هذا تعالى و التكامل.

و هكذا من صار فقيراً من دون تفريط فى الكسب و قنع بما فى يده و رضى بما قدر و لم يخضع لغنى طمعاً بماله حصل له ملكة المناعة و عزة النفس و نحوهما من الملكات الفاضلة، و هكذا غير ذلك من البلايا و الافات،

فانها تصلح للاعداد نحو الكمال بحسب مقتضيات الاحوال وهذا هو السر في الابتلاءات والمصيبات والحوادث، ولكن يختلف حظوظ الناس منها لاختلاف معارفهم، وعباد الرحمن اكثر حظاً من غيرهم فيها و لذلك يرون تلك البلايا والحوادث جميلة، و يحمدونه على كل حال، لانهم لا يرون منه الا ما يستحق الحمد عليه و ان عميت الاعيان العادية عن رؤية جمال تلك الامور، نعم يظهر حقيقة كل ما صدر عنه تعالى في يوم القيامة لكل أحد كما نص عليه في قوله عز وجل: «يوم يدعوكم فتستجيبون بحمده و تظنون ان لبثتم الا قليلا - الاسراء: ٥٢».

فهذه الامور في الحقيقة ليست شروراً بالنسبة الى من يجعلها وسيلة لاستكمال نفسه و تخلقه بالاخلاق - الحسنة، و انما هي شرور بالنسبة الى من لا يستفيد منها في طريق الاستكمال، و عليه فشريرتها ليست من نفسها بل من نفس من لا يستفيد منها.

فالعمدة هي كيفية الاستفادة من الاشياء سواء كانت بلايا و آفات او غيرها من النعم، فالافات والعاهات و البلايا كالنعم و الغنى و الثروة و السلامة كلها من معدات الكمال.

فايجاد البلايا و الشرور ليست منافية للعدالة و - الحكمة، بل هي عين ما اقتضاه الحكمة و العدالة في - ابتلاء الناس و امتحانهم و استكمالهم كما نص عليه في كتابه الكريم: «و لنبلونكم بشيء من الخوف و الجوع و نقص من الاموال و الانفس و الثمرات و بشر الصابرين * الذين اذا اصابتهم مصيبة قالوا ان الله وانا اليه راجعون * اولئك عليهم صلوات من ربهم و رحمة و اولئك هم - المهتدون - البقرة: ١٥٧-١٥٥».

الخامس: ان الاختلافات من جهة الانواع و الاصناف

و الاوصاف كالسواد و البياض أو البلادة و الذكاوة أو النقص و التمام أو الرجولية و الانوثية أو الانسانية و الحيوانية و غير ذلك، لاتنافية العدل، لان العدل كما عرفت هو اعطاء كل ذى حق حقه، و من المعلوم أنه لا حق للشئ قبل خلقته، فكل ما أعطاه الله تعالى للاشياء، هو فضل لا حق، وحيث ثبت أن كل ما اعطاه الله فضل، فالاختلاف فيه لا يكون ظلماً، و اليه يرشد ما روى عن جابر بن يزيد الجعفي حيث قال: «قلت لابي جعفر محمد بن علي الباقر عليهما السلام: يا ابن رسول الله انانرى الاطفال منهم من يولد ميتاً و منهم من يسقط غير تام، و منهم من يولد أعمى، و أخرص و أصم، و منهم من يموت من ساعته اذا سقط الى الارض، و منهم من يبقى الى الاحتلام، و منهم من يعمر حتى يصير شيخاً، فكيف ذلك، و ما وجهه؟ قال عليه السلام: ان الله تبارك و تعالى اولى بما يدبره من أمر خلقه منهم، و هو الخالق و المالك لهم، فمن منعه التعمير، فانما منعه ما ليس له، و من عمره فانما أعطاه ما ليس له، فهو المتفضل بما أعطى، و عادل فيما منع، و لا يسأل عما يفعل و هم يسألون»^{٤٤}.

و بالجمله فالاختلاف و التبعض لاينافي العدل، نعم لقائل أن يسأل عن حكمة ذلك، و لكن الجواب عنه واضح، لانه لولا الاختلافات لما وجد العالم المادى، و النظام الاجتماعى، مع ان خلقه العالم المادى، و النظام الاجتماعى مقصود، لكونه راجحاً، اذ لو كان المعيار هو التساوى، لزم أن لا يوجد الا شئ واحد، و هو لفو، و ليس بمقصود و لا يصدر منه، كما أنه لو كان المعيار هو التساوى فى النوع لزم أن لا يوجد الا الانسان مثلاً،

فلا يمكن له أن يعيش، إذ لا شيء آخر، حتى يتغذى به أو يأوى إليه، أو يتلبس به. و أيضاً لو كان جميع افراد الانسان ذكوراً أو أناثاً فقط، لانقرض نسل الانسان، لعدم امكان التوالد و التناسل، ولو كان الناس في الفكر والذوق والاستعداد متساوين، لاختلفت الامور التي لا يوافق مذاقهم و لو كان الناس في الاشكال و الالوان و جميع الخصوصيات متحدين لما تعارفوا.

فالاختلافات من مقومات العالم المادى، و النظام الاجتماعى.

لا يقال: نعم، و لكن بقى السؤال لافراد النساء مثلاً، بأن الله تعالى لم جعلنى من الاناث، و لم يجعلنى من الرجال، لانا نقول: لو عكس الله تعالى يعنى جعلها من الرجال و جعل غيرها من النساء لما ارتفع السؤال، لان لمن جعلها من النساء أن يكرر ذلك السؤال، فلا فائدة في التبديل كما لا يخفى.

السادس: ان علة النقص في المعلولين، قد تكون من جهة ظلم الظالمين المتجاوزين المختارين فى أعمالهم، أو من جهة جهل الاباء و الامهات بأداب النكاح و سننه، و شرائط التوالد و التناسل، و كيفية التغذية و حفظ الصحة، أو من جهة سوء أفعالهم، أو غير ذلك من المؤثرات الاختيارية.

و من المعلوم أن الله تعالى برىء عن ظلم الظالمين و نهاهم عنه و أكده، و فرض منعهم على كافة الناس و يعاقبهم فى الآخرة، و هكذا أرشد الاباء و الامهات، بتشريع الاحكام و السنن، و الاداب الشرعية، و أيضاً حذر الناس عن العصيان و ارتكاب المعاصى، و الاعمال السيئة لتطيب أولادهم و أحفادهم.

فما ينبغي أن يفعله الله لم يتركه، بل أتى به حق الاتيان، و انما التقصير من ناحية الناس كما لا يخفى. لا يقال: ان المعلولين لا يتمكنون من الاستكمال، لانهم لعلتهم عاجزون عن اتيان الاعمال الصالحة، بمثل ما أتى به غيرهم فلا وجه لخلقهم.

لانا نقول: ان التكليف ليس الا بمقدار طاقتهم، فاذا أتوا بالاعمال بهذا المقدار، تمكنوا من الاستكمال بما أتوا به و الله تعالى رؤوف بالعباد. هذا مضافاً الى أن الصبر على العلة و النقص يوجب ازدياد الكمال و الثواب و الحسنات فقد روى في الكافي عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال: «من ابتلى من المؤمنين ببلاء فصبر عليه كان له مثل أجر ألف شهيد»^{٤٥}.

و كم من معلول نال المقامات العالية و الشامخة، لعلو همته و نشاطه، فعلى المعلولين أن لا يتركوا السعى نحو الكمال بمقدار الطاقة، و على الناس أن يساعدهم في هذا المجال، و لا يهملوهم، فانهم اخوانهم و المسلم يهتم بامور المسلمين.

السابع: انه قد يكون بعض الشرور لمكافأة الكفار و عذابهم، كما نص عليه في حق الهالكين من الامم السابقة بقوله: «و ما كنا مهلكي القرى الا و أهلها ظالمون - القصص: ٥٩»، «الم يروا كم أهلكتنا من قبلهم من قرن مكناهم في الارض ما لم نمكن لكم و أرسلنا السماء عليهم مدراراً و جعلنا الانهار تجري من تحتهم فأهلكناهم بذنوبهم و أنشأنا من بعدهم قرناً آخرين - الانعام: ٦» بل يدل بعض الايات الكريمة على أن المصيبات كالحط و الفناء و الشدائد و نحوها

تعرض الاقوام والافراد من جهة سوء اختيارهم، و التغيرات السيئة فى أنفسهم، كقوله تعالى: «ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم - الرعد: ١١» و قوله تعالى: «وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم و يعفو عن كثير- الشورى: ٣٠» فمثل هذه الاية خطاب الى الاجتماع أو الافراد، و تدل على أن بين المصائب، كالحقحط و الغلاء و الوباء و الزلازل و المرض والضيق و غير ذلك، من المصيبات و الشدائد، و بين أعمال الانسان ارتباط خاص، فلو جرى الانسان أو المجتمع الانسانى على ما تقتضيه الفطرة من الاعتقاد و العمل، نزلت عليهم الخيرات، و فتحت عليهم البركات، و لو أفسدوا افسد عليهم، و هذه سنة الهية، الا أن ترد عليه سنة للابتلاء أو الاستدراج، فينقلب الامر قال تعالى: «ثم بدلنا مكان السيئة الحسنة حتى عفوا و قالوا قد مس آباءنا السراء و الضراء فأخذناهم بغتة و هم لا يشعرون - الاعراف: ٩٥» قوله «حتى عفوا» أى كثروا عدة أو عدة و أصله الترك، أى تركوا حتى كثروا، و منه اعفاء اللحن.

و كيف كان فالمكافأة و العذاب و التنبه من علل وجود المصيبات، كما هو صريح الايات المذكورة و غيرها، بل الروايات منها صحيحة فضيل بن يسار عن أبى جعفر عليه السلام، قال: «ما من نكبة تصيب العبد الا بذنب و ما يعفو الله عنه اكثر»^{٤٦}.

و صحيحة هشام بن سالم عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «أما انه لیس من عرق يضرب ولا نكبة ولا صداع ولا مرض الا بذنب، و ذلك قول الله عزوجل فى

كتابه: «و ما أصابكم من مصيبة فيما كسبت أيديكم و يعفوا عن كثير، ثم قال و ما يعفو الله اكثر مما يؤاخذ به»^{٤٧}.

ثم لا يخفى عليك أن البلياء في حق الانبياء والائمة المعصومين و الاولياء، ليست مكافأة بل لارتفاع شأنهم، كما نص عليه في صحيحة على بن رئاب، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عزوجل «و ما أصابكم من مصيبة فيما كسبت أيديكم» أ رأيت ما أصاب علياً و أهل بيته عليهم السلام من بعده، أهو بما كسبت أيديهم، و هم أهل بيت طهارة معصومون؟ فقال: ان رسول الله صلى الله عليه و آله كان يتوب الى الله و يستغفر في كل يوم و ليلة مائة مرة من غير ذنب، ان الله يخص أوليائه بالمصائب ليأجرهم عليها من غير ذنب»^{٤٨}.

و في المروى عن عبدالرحمن بن الحجاج، قال: «ذكر عند أبي عبد الله عليه السلام البلاء و ما يخص الله به المؤمن، فقال: سئل رسول الله صلى الله عليه و آله من أشد الناس بلاء في الدنيا، فقال: النبيون ثم الامثل فالامثل، و يبتلى المؤمن بعد على قدر ايمانه و حسن أعماله، فمن صح ايمانه و حسن عمله اشتد بلاؤه و من سخط ايمانه و ضعف عمله قل بلاؤه»^{٤٩}.

بل ابتلاء الاولياء بالشدائد و المصيبات كثير جداً و كلما اشتد ايمان المؤمن كثر بلاؤه كما ورد في الحديث «ان الله عزوجل اذا أحب عبداً غثه بالبلاء

٤٧. نورالثقلين: ج ٤ ص ٥٨١ نقلا عن الكافي.

٤٨. نورالثقلين: ج ٤ ص ٥٨١ نقلا عن الكافي.

٤٩. تفسير الميزان: ج ٥ ص ١٣ نقلا عن الكافي.

غثاً»^{٥٠} و السر فيه أن المكافأة تنشأ من غضبه تعالى، و ابتلاء الاولياء ينشأ من رحمته، و رحمته غلبت غضبه، فلا تغفل، فالانبياء والاولياء ممن ليس لهم اكتساب سوء، كانوا خارجين عن قوله: «و ما أصابكم من مصيبة فيما كسبت أيديكم» تخصصاً، فلا مكافأة و لا عذاب لهم، و انما ما ورد عليهم لاعلاء شأنهم و قربهم اليه تعالى.

٥- عقيدتنا في التكليف

نعتقد أنه تعالى لا يكلف عباده الا بعد اقامة الحجة عليهم، ولا يكلفهم الا مايسعهم، و ما يقدرون عليه، و ما يطيقونه، و ما يعلمون، لانه من الظلم تكليف العاجز والجاهل غير المقصر في التعليم (١).

(١) ولا يخفى عليك أن المصنف أشار الى بعض شرائط المكلف (بفتح اللام) من القدرة على الفعل فتكليف العبد بما لا يطاق كالطيران من دون وسيلة لا يصدر عنه تعالى، و من امكان العلم بالتكليف او قيام الحجة عليه و أما مالا سبيل له الى العلم به، او الحجة عليه، من دون حرج أو مشقة، فلا يصدر التكليف به عنه تعالى أيضاً، كل ذلك لنفي الظلم عنه فان التكليف بدون القدرة أو مع الجهل به جهلاً قصورياً ظلم، والظلم لا يصدر عنه، لما تقدم من انه لا يفعل القبيح ولا يترك الحسن. ثم ان المراد من قوله وما يعلمون هو ما يمكن ان يحصل له العلم، والا فتعليق التكليف بالعلم به لا يخلو عن اشكال، كما قرر في محله، اللهم الا ان يريد أنه لا يتنجز التكليف في حقه الا بمقدار الذي علم به، و أما ما زاد عنه فلا تنجز له، هذا كله شرائط المكلف (بفتح اللام) و أما شرائط نفس التكليف من انتفاء المفسدة فيه، و تقدمه على وقت الفعل و غير ذلك، فلم يشر اليه لانه واضح.

نعم سيأتى (فى ٨ - عقيدتنا فى أحكام الدين) بعض شرائط التكليف كلزوم كونه مطابقاً لما فى الافعال من المصالح و المفساد، كما أن شرائط المكلف (بكسر اللام) من لزوم كونه عالماً بصفات الفعل، من كونه حسناً أو قبيحاً، ومن لزوم كونه قادراً على اىصال الاجر اللائق الى العاملين، و غير ذلك ليست مذكورة لوضوحها. ثم ان التكليف سمي تكليفاً بلحاظ احداث الكلفة، و ايقاع المكلف فيها، و لعله لذا عرفه العلامة الحلى -قدس سره- بأنه بعث من يجب طاعته على ما فيه مشقة^١ و اجترز بقيد المشقة، عما لا مشقة فيه، كأكل المستلذات، و الظاهر من كلامه أنه جعل الكلفة فى متعلق التكليف، و لذا اجترز عن مثل أكل المستلذات، و أما ان اريد من الكلفة هو جعل المكلف فى قيد التكليف، فلا يلزم أن يكون فى متعلقه مشقة، بل فى مثل المذكور أيضاً يحدث الكلفة، بصيرورته مقيداً بفعله مع أنه فى فسحة قبل التكليف بالنسبة الى ترك أكل المستلذات فافهم.

ثم ان التكليف من العناوين المنتزعة من صيغة الامر وما شابها، اذا سيقت لاجل البعث و التحريك، لا للدواعى الاخر. قال المحقق الاصفهاني -رحمه الله-: «ان الصيغة وما شابها اذا سيقت لاجل البعث و التحريك، فينتزع منها عناوين مختلفة، كل منها باعتبار خاص، و لحاظ مخصوص، فالبعث بلحاظ أنه يوجهه بقوله نحو المقصود، و التحريك بلحاظ التسبب بالصيغة مثلاً الى الحركة نحو المراد، و الايجاب بلحاظ اثبات المقصود عليه، و الالزام بلحاظ جعله لازماً و قريناً

أما الجاهل المقصر في معرفة الاحكام و التكليف فهو مسؤول عند الله تعالى ومعاقب على تقصيره، اذ يجب على كل انسان أن يتعلم ما يحتاج اليه من الاحكام الشرعية(٢).

بحيث لا ينفك عنه، و التكليف بلحاظ احداث الكلفة و ايقاعه فيها، و الحكم بلحاظ اتقان المطلوب، و الطلب بلحاظ ارادته القلبية، او الكشف عنها حقيقة أو انشاء، و عنوان الامر بلحاظ كون البعث من العالى»^٢.

(٢) قال الشيخ الاعظم الانصارى - قدس سره - :
«أما وجوب اصل الفحص و حاصله عدم معذورية الجاهل المقصر في التعلم فيدل عليه وجوه:

الاول؛ الاجماع القطعى على عدم جواز العمل بأصل البراءة قبل استفراغ الوسع فى الادلة.

الثانى؛ الادلة الدالة على وجوب تحصيل العلم مثل آيتى النفر للتفقه و سؤال أهل الذكر، و الاخبار الدالة على وجوب تحصيل العلم و تحصيل الفقه، و الذم على ترك السؤال.

الثالث؛ ما دل على مؤاخذة الجهال و الذم بفعل المعاصى المجهولة المستلزم لوجوب تحصيل العلم، لحكم العقل بوجوب التحرز عن مضرة العقاب. مثل قوله صلى الله عليه و آله - فيمن غسل مجدوراً^٣ أصابته جنابة فكز^٤ فمات - : «قتلوه قتلهم الله، الا سألوا؟ ألا يمموه؟» و قوله - لمن أطال الجلوس فى بيت الخلاء لاستماع الغناء - : «ما كان أسوء حالك لومت على هذه

٢. نهاية الدراية: ج ١ ص ١٥١.

٣. المجدور: من به الجدرى و هو مرض يسبب بثوراً حمراً بيض الرؤوس تنتشر فى البدن و تفتح سريعاً و هو شديد العدوى أى الفساد و السراية.

٤. أى أصابه الكزاز و هوداء أو رعدة من شدة البرد.

الحالة» ثم أمره بالتوبة، و غسلها، وما ورد في تفسير قوله تعالى «فلله الحجة البالغة» من أنه يقال للعبد يوم القيمة: هل علمت؟ فان قال: نعم، قيل: فهلا عملت؟ وان قال: لا، قيل له: هلا تعلمت حتى تعمل؟ - الى أن قال الشيخ الاعظم: الرابع: أن العقل لا يعذر الجاهل القادر على الاستعلام - الى أن قال: كما لا يعذر الجاهل بالمكلف به العالم به اجمالاً، و مناط عدم المعذورية في المقامين هو عدم قبح مؤاخذه الجاهل فيهما، فاحتمال الضرر بارتكاب الشبهة غير مندفع بما يؤمن معه من ترتب الضرر. ألا ترى أنهم حكموا باستقلال العقل بوجوب النظر في معجزة مدعى النبوة و عدم معذوريته في تركه، مستندين في ذلك الى وجوب دفع الضرر المحتمل، لا الى أنه شك في المكلف به، هذا كله مع أن في الوجه الاول و هو الاجماع القطعى كفاية»^٥.

و حاصله أن الجاهل المقصر سواء علم بأصل التكليف، و شك في المكلف به، و جهل به، كما هو كذلك نوعاً - اذ المكلف اذا التفت الى أنه لم يخلق مهملاً ولم يترك سدى، فضلاً عن أن آمن بالاسلام و تدين به، علم اجمالاً بتكاليف كثيرة فعلية - أولم يعلم بشيء، لم يكن معذوراً، فان عليه أن يفحص، و لا مجال للاخذ بالبراءة العقلية من قبح العقاب بلا بيان، فان البيان موجود، و انما هو لم يرجع اليه، و لذا لم تقبح مؤاخذه الجاهل المذكور في الصورتين بالادلة الاربعة المذكورة، التي أشار اليها الشيخ - قدس سره - و هذا كلام حسن، و ان كان في التمسك بالاجماع مع وجود الدليل العقلى والشرعى مناقشة، لانه من المحتمل أن يكون مستندهم

و نعتقد أنه تعالى لا بد أن يكلف عباده، و يسن لهم الشرايع، و ما فيه صلاحهم و خيرهم، ليدلهم على طرق الخير والسعادة الدائمة، و يرشدهم الى ما فيه الصلاح، و يزرهم عما فيه الفساد و الضرر عليهم و سوء عاقبتهم، و ان علم أنهم لا يطيعونه، لان ذلك لطف و رحمة بعباده، وهم يجهلون أكثر مصالحتهم، و طرقها في الدنيا والاخرة، و يجهلون الكثير مما يعود عليهم بالضرر و الخسران.

والله تعالى هو الرحمن الرحيم بنفس ذاته، و هو من كماله المطلق، الذي هو عين ذاته، و يستحيل أن ينفك عنه (٣).

هو الدليل العقلي، أو الشرعي، فلا يكشف عن شيء آخر. ثم ان الظاهر من بعض الادلة المذكورة، سيما الادلة الدالة على مؤاخذة الجاهل، أن السؤال و العقاب على ترك الواقع لاعلى ترك التعلم، ولذا قال في الحديث: «هلا تعلمت حتى تعمل؟» و اليه أشار الشيخ قدس سره - حيث قال: «لكن الانصاف ظهور أدلة وجوب العلم في كونه واجباً غيرياً، مضافاً الى ما عرفت من الاخبار في الوجه الثالث، الظاهرة في المؤاخذة على نفس المخالفة، انتهى»^٦.

و عليه فما ذهب اليه صاحب المدارك ومن تبعه، من أن العلم واجب نفسى، و العقاب على تركه من حيث هو لا من حيث افضائه الى المعصية، أعنى ترك الواجبات، و فعل المحرمات المجهولة تفصيلاً مشكلاً، بل غير صحيح، فلا يعاقب من خالف الواقع الا عقوبة واحدة على مخالفة الواقع، و مما ذكر يظهر ما في ظاهر عبارة المصنف هنا من أن العقاب على تقصير الجاهل المقصر في ترك التعلم، لاعلى ترك الواقع، فتدبر جيداً.

(٣) أراد بذلك بيان معنى وجوب اللطف الذي هو

الكبرى الكلية لتكليف العباد بما فيه الصلاح و غيره مما يكون مصداقاً للطف و الرحمة، و حاصله كما سيصرح به في الفصل الثاني من الكتاب، أن معنى الوجوب في ذلك هو كمعنى الوجوب في قولك انه واجب الوجود (أى اللزوم و استحالة الانفكاك) و ليس معناه أن احداً يأمره بذلك، فيجب عليه أن يطيعه - تعالى عن ذلك - فانه لا يناسب علو مقامه، و ذلك لان اللطف و هو الرحمانية و الرحيمية بالعباد، ناش عن كماله المطلق، الذى هو عين ذاته، ولا ينفك عنه، ولا حاجة الى وراء ذاته فى افاضة اللطف الى غيره، فاذا كان المحل قابلاً و مستعداً لفيض الجود و اللطف، فمقتضى كونه كمالاً مطلقاً هو لزوم افاضة ذلك، اذ لا يخل فى ساحة رحمته و لا نقص فى جوده و كرمه، و لا جهل له بالمستحق، هذا، مع أن المحل قابل الاستفاضة، و بهذا الاعتبار نقول: ان اللطف واجب لا باعتبار انه محكوم بحكم أحد من خلقه.

و عليه فيؤول وجوب اللطف الى لزومه، و استحالة انفكاكه، كما صرح به المصنف هنا، و أما ما ذهب اليه العلامة الحلى - قدس سره - من أنه لا نعى بوجوبه عليه، حكم غيره عليه، بل وجوب صدوره منه نظراً الى حكمته، و قد بينا أن القبح عقلى لاسمى^٧ فالظاهر أن المراد منه هو الحكم العقلى بوجوب الصدور منه، و هو بظاهره لا يرفع اشكال بعض أهل السنة و غيرهم، من أنه لا يجب على الله تعالى شىء^٨. اللهم الا أن يقال: ان المراد من الحكم العقلى هو ادراك ضرورة صدوره منه، و عليه فيرجع ما ذهب اليه العلامة، الى ما ذهب اليه الحكماء، كما

٧. كشف الفوائد: ص ٦٨.

٨. كما نسب اليهم المحقق الطوسى فى قواعد العقائد. راجع كشف الفوائد: ص ٦٨.

أشار إليه المصنف. قال المحقق اللاهيجي: «ان تشنيع المخالفين في وجوب شيء على الله و استبعادهم، ناش عن قلة تدبرهم في مراد القوم من وجوب شيء بحكم العقل عليه تعالى، فان مرادهم منه أن كل فعل من شأنه استحقاق مذمة فاعله لايفعله الله ولا يصدر منه تعالى، و هكذا كل فعل حسن لو أخل به غيره استحق المذمة فهو تعالى منزه عن الاخلال به، و أما منع تصور الذم بالنسبة اليه تعالى فهو مجرد تهويل، لان الذم مقابل المدح، والمدح مرادف أو مساو للحمد، و هو واقع في حقه، فما لايعقل هو استحقاق الذم بالنسبة اليه تعالى لاتصور الذم»^٩.

و يظهر مما ذكره المحقق اللاهيجي - قدس سره - في تصوير وجوب شيء عليه تعالى، أن الحكم العقلي ليس بمعنى أمرالعقل حتى يستبعد في حقه تعالى، و يقال كيف يمكن أن يكون هو تعالى منقاداً لامر العقل مع أنه مخلوق من مخلوقاته، فلو انقاد لامر العقل ونهيه لزم حاكمية العقل المخلوق، على خالقه، بل معناه ادراك ضرورة صدوره عنه و كونه منزهاً عن الاخلال به، هذا. ثم انه اجيب عن الاشكال أيضاً، بما حاصله أن المراد من العقل ليس هو عقل الانسان، بل عقله تعالى، فالله تعالى هو الذى عقل الكل، و عقله يحكم بذاك، فلا يلزم حاكمية العقل المخلوق عليه، و رده بعض المحققين بأن الجواب المذكور جواب يصلح لاقتناع العامة، ولكن الاشكال فيه أن التعدد في ذاته تعالى غير متصور، فليس فيه قوة باسم العقل، و قوة اخرى متقادة لحكم العقل، فالجواب يؤول في الواقع الى تشبيهه تعالى

٩. گوهر مراد: ص ٢٤٨. و در بیان تشبیه و تلمیح و غیره و غیره.

بخلقه فى نسبة العقل اليه، مضافاً الى أن شأن العقل هو درك المفاهيم، و المفاهيم من قبيل العلوم الحصولية، فلا تناسب علمه تعالى، فان علمه من قبيل العلم الحضورى، كما أن شأن العقل ليس هو الامر والنهى، فلا يتصور حاكمية عقله تعالى و أمريته^{١٠}.

وفى الجواب والرد كليهما نظر، أما الرد فبأن التعدد الاعتبارى يكفى فى تصوير الحاكم والمحكوم، كما أنه يكفى فى تصوير العالم والمعلوم، مع اتحادهما فى ذاته تعالى، و مما ذكر يظهر أنه لا تشبيه ولا تنظير فى صفاته بمخلوقاته بعد كون صفاته عين ذاته، والتعدد بالاعتبار، هذا. مضافاً الى أن حمل «عقل»، كحمل «عالم» عليه تعالى فى الحاجة الى تجريده عما يشوبه من خصوصيات الممكنات، من الحاجة الى المبادئ و المقدمات، و من كونه كيفاً أوفعلاً حادثاً للنفس وغيرهما من الامور التى تكون من خصوصية مصاديقهما فهو تعالى عالم بالعلم الحضورى و عاقل و مدرك بالعلم الحضورى. و أما الجواب فبأن مرادهم من العقل هو مطلق العقل لاختصاص عقله تعالى، فاختصاص العقل به أجنبى عن مرادهم، هذا مضافاً الى ما اشير اليه من أن شأن العقل هو الدرك، لا الامر والنهى، و كيف كان فذاته الكامل لا يقتضى الا النظام الاحسن، و من المعلوم أن القبيح لا يناسب ذاته الكامل، و المناسبة و السنخية من أحكام العلية، فيمتنع صدور القبيح أو ترك الحسن منه تعالى، من جهة اقتضاء ذاته و صفاته، لامن جهة تأثير العوامل الخارجية فيه تعالى، من حكم عقلى، أو عقلائى بوجود صدور الحسن، و ترك القبيح، مع أنه لا ينفعل من شىء.

و عليه فمقتضى كمال ذاته هو لزوم افاضة اللطف منه للعباد، و منه التكليف، اذ عدم التكليف اما من جهة الجهل أو من جهة النقص في الجود والكرم، أو من جهة العجز، أو من جهة البخل، أو من جهة عدم المحبة بالكمال والنظام الاحسن، و كل هذه مفقودة في ذاته تعالى، و الا لزم الخلف في كونه صرفاً في العلم والكمال والقدرة وفي كونه عالماً بنفسه و بكماله و آثاره و محباً له، فلا عامل لتترك التكليف، و فرض ترك التكليف حينئذ يستلزم ترجيح المرجوح و هو محال، لرجوعه الى ترجح من غير مرجح.

ثم لا يذهب عليك أن الطريق الذي سلكه المصنف في اثبات اللطف والرحمة، أولى مما سلكه أهل الكلام من أن كل مقرب الى الطاعة، و مبعد عن المعصية لطف، و هو واجب في حكمته، لان الاهمال به نقض للغرض، و هو قبيح كمن دعا غيره الى مجلس للطعام، و هو يعلم أنه مع كونه مكلفاً بالاجابة، و متمكناً من الامتثال، لا يجيبه الا أن يستعمل معه نوعاً من التأدب، فالتأدب المذكور يقرب المكلف الى الامتثال ويبعده عن المخالفة، فاذا كان للداعي غرض صحيح في دعوته، يجب عليه استعمال التأدب المذكور، تحصيلاً لغرضه، و الا نقض غرضه الصحيح و هو قبيح عن الحكيم.

و انما قلنا طريق المصنف أولى من طريق أهل الكلام، لان محصل الطريق المختار، هو امتناع انفكاك اللطف و التكليف، لا وجوب صدور التكليف عليه تعالى، و من المعلوم أن تعبير امتناع انفكاك اللطف و التكليف أبعد عن الاشكال المذكور، من أنه محيط على كل شيء، فكيف يقع تحت حكم عقلي أو عقلاني، و يتأثر منه، و ان امكن الجواب عن الاشكال مع تعبير الوجوب

ولا يرفع هذا اللطف و هذه الرحمة ان يكون العباد متمردين على طاعته، غير منقادين الى أوامره و نواهيه (٤).

أيضاً، بما عرفت من أن المراد من الوجوب العقلي، هو ادراك الضرورة وامتناع التكليف أيضاً. هذا مضافاً الى أن حاصل الطريق المختار، أن الانسان لا يتمكن من معرفة مصالحه و مفسده، و كيفية سلوكه نحو الكمال الا باللطف و التكليف، و هو أولى مما ذكره أهل الكلام، من أن الانسان يصير بالتكليف مقرباً الى المصالح و مبعداً عن المفساد، اذ مقتضاه كما صرح به في المثال المذكور، أن الانسان مع قطع النظر عن التكليف يكون متمكناً من السلوك نحو الكمال، وانما لا يسلكه الا بالتكليف، مع أن المعلوم خلافه، اذ الانسان لا يقدر بدون التكليف و الارشاد الشرعي، من السلوك نحو الكمال، وكم من فرق بينهما.

(٤) لان الدلالة على طرق الخير و الارشاد الى ما فيه الاصلاح، و الزجر عما فيه الفساد و الضرر، لطف و رحمة في حق العباد، و يقتضيه ذاته الكامل، و التمرد و عدم الاطاعة من العباد، لا يخرج الدلالة و الارشاد عن كونها لطفاً و رحمة، هذا، مضافاً الى أن الدلالة و الارشاد، توجب اتمام الحجة عليهم بحيث لا يبقى لهم عذر في المخالفة و التمرد.

لا يقال ان العقل يكفي لتمييز المصالح عن المفساد، لانا نقول ليس كذلك، لمحدودية معرفة الانسان في ما يحتاجه من الامور الدنيوية، فضلاً عن المعنويات، و العوالم الاخرى كالبرزخ و القيامة، فالانسان في معرفة جميع المصالح و المفساد و طرق السعادة و الشقاوة

يحتاج الى الدلالة والارشاد الشرعى ولا غنى له عنه.
و مما ذكر ينقدح أنه لا مجال أيضاً لدعوى كفاية
الفطرة، فانها محتاجة الى الاثارة والتنبيه بواسطة
الدلالة المذكورة و بدونها لا تكفى لذلك كما لا يخفى.

٤- عقيدتنا في القضاء والقدر

ذهب قوم، و هم المجبرة، الى أنه تعالى هو الفاعل لافعال المخلوقين فيكون قد أجبر الناس على فعل المعاصي، و هو مع ذلك يعذبهم عليها، و أجبرهم على فعل الطاعات و مع ذلك يشيهم عليها، لانهم يقولون ان أفعالهم في الحقيقة أفعاله، وانما تنسب اليهم على سبيل التجوز، لانهم محلها، و مرجع ذلك الى انكار السببية الطبيعية بين الاشياء، و أنه تعالى هو السبب الحقيقي لا سبب سواه. و قد أنكروا السببية الطبيعية بين الاشياء، اذ ظنوا أن ذلك هو مقتضى كونه تعالى هو الخالق الذي لا شريك له، و من يقول بهذه المقالة فقد نسب الظلم اليه، تعالى عن ذلك (١).

(١) و من المجبرة، الاشاعرة الذين ذهبوا الى انكار السببية و انحصار السبب في الله تعالى، و قالوا ان النار مثلا لا تحرق شيئا، بل عادة الله جرت على احراق الثوب المماس بها، مثلا من دون مدخلة للنار في الاحراق.

و على هذا الاساس المزعوم ذهبوا الى أن أفعال العباد مخلوقة له تعالى، من دون دخل للعباد، نعم يطلق على أفعال العباد عنوان المكسوب، لمقارنة مجرد الارادة و عدمها معها، و هو الفارق عندهم بين الفعل الاختياري والاضطراري. العباد يفترون الله تعالى و لا يفترونه الله تعالى، و الذي أوجب هذا الزعم الفاسد فيهم، هو عدم درك معنى التوحيد الافعالى، و تخيلوا أنه لا يمكن الجمع

بين التوحيد الافعالى و سببية الاشياء.

وفيه أولاً: أن انكار السببية والعلية خلاف الوجدان، فانا نرى أنفسنا علة ايجادية بالنسبة الى التصورات والتفكرات الذهنية و نحوها من أفعال النفس، لان هذه الامور مترشحة عن النفس و متوقفة عليها من دون العكس وليس معنى السببية الا ذلك، والوجدان أدل دليل على ثبوت السببية والعلية فلا مجال لانكارها.

و ثانياً: أن التزام المشاهد بين الماديات مما يشهد على وجود رابطة العلية والتأثير والتأثر بالمعنى الاعم فيها، والا فلماجال لذلك، اذ المفروض أنه لا تأثير لها، و ارادته تعالى لا تكون متزاحمة، لعدم التكثر فى ذاته، والمفروض أنه لا دخل لغيره تعالى فى السببية، فالتزام ليس الا لتأثير الماديات بعضها فى بعض، و يؤيده التغييرات الحاصلة فى نفس العناصر، فانها تكشف عن كون المؤثرات تلك العناصر، و الا فلا وجه لهذه التغييرات والتحويلات.

و ثالثاً: بأن النصوص الشرعية تدل على وجود الرابطة السببية، كقوله تعالى: «فأرسلنا اليها روحنا فتمثل لها بشراً سوياً * قالت انى اعوذ بالرحمن منك ان كنت تقياً * قال انما انا رسول ربك لاهب لك غلاماً زكياً - مريم: ١٧-١٩» حيث نسب التمثل و هكذا هبة الغلام الى الروح.

و كقوله عزوجل: «قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم - التوبة: ١٤» اذ أسند عذاب الكفار الى أيدي المؤمنين و غير ذلك من الايات، فلا وجه لانكار السببية، و أما توهم المنافاة بينها و بين التوحيد الافعالى فهو مندفع، بأن السببية المذكورة ليست مستقلة حتى تنافيه، بل هى السببية الطولية، و هى منتهية اليه تعالى فى عين

كونها حقيقية، نعم يختص بالله تعالى السببية الاستقلالية، وهو المراد من قولهم لا مؤثر في الوجود إلا الله تعالى. وبالجملة فكما أن وجود المخلوقين لا ينافي مع التوحيد الذاتي، لأن وجودهم منه تعالى وفي طول وجوده، كذلك تأثيرهم في الأشياء لا ينافي حصر المؤثر الاستقلالي فيه تعالى، كما يقتضيه التوحيد الافعالي، لأن تأثيرهم باذنه تعالى وينتهي إليه، ولذلك قال العلامة الطباطبائي قدس سره - انتساب الفعل الى الواجب تعالى بالايجاد لا ينافي انتسابه الى غيره من الوسائط، والانتساب طولى لا عرضى^{١١}.

فالعبادهم المباشرون للافعال و كانت الافعال أفعالاً اختيارية لهم، لقدرتهم على تركها وتمكنهم من خلافها، والافعال مستندة اليهم بالحقيقة، و معدلك لا يكونون مستقلين في الوجود والفاعلية، بل متقومون به تعالى، وليس هذا الا لكونهم في طول وجود الرب المتعال، و منه ينقذ فساد ما استدلوا به على مختارهم، بأن التأثير مستند الى قدرة الله تعالى دون العباد، والا لزم اجتماع قادرين على مقدور واحد، والتالى باطل، فالمقدم مثله. بيان الشرطية أنه تعالى قادر على كل مقدور، فلو كان العبد قادراً على شيء، لاجتمعت قدرته وقدرة الله تعالى عليه، و أما بطلان التالى فلانه لو أراد الله ايجاده و أراد العبد اعدامه، فان وقع المرادان أو عندما لزم اجتماع النقيضين، وان وقع مراد أحدهما دون الاخر لزم الترجيح من غير مرجح^{١٢}.

١١. نهاية الحكمة: ص ٢٦٧.

١٢. راجع شرح تجريد الاعتقاد: ص ٣٥٩ الطبعة الحديثة - كشف الفوائد: ص

٦٥ - قواعد المرام: ص ١٥٩.

و ذلك لما عرفت من أن قدرة العبد في طول قدرة الرب و باذنه و ارادته، و من المعلوم أن ما يكون كالظل للشيء و طوراً له، لا يمكن أن يعارض ذا الظل، و عليه فلو أراد الله تعالى فعلاً تكويناً لوقع ارادته ولو لم يرد العبد، لقوة قدرته و ارادته دون العكس، و لعل اليه يؤول ما أشار اليه المحقق الطوسي - قدس سره - في متن تجريد الاعتقاد حيث قال: «و مع الاجتماع يقع مراده تعالى».

ان قلت: ربما يقع الفعل عن العبد على خلاف ارادته تعالى، ككفر الكفار و عصيان العصاة، مع أنه تعالى لا يريد الكفر و العصيان.

قلت: انه تعالى في مثل ما ذكر لا يريد تكويناً الا ما اختاره العباد، فما وقع عن العباد لا يخرج عن ارادته و ان منعهم و زجرهم عنه تشريعاً، ففي نظائر ما ذكر لا يغلب ارادة الكفار و العصاة على ارادته تعالى، بل هو المرید لفعل العبد عن اختياره و ارادته لا جبراً و بدون الاختيار، كما نص عليه قوله عزوجل: «وما تشاؤون الا أن يشاء الله - الدهر: ٣٥».

اذ الاية المباركة في عين كونها في مقام اثبات المشيئة له تعالى، أثبت المشيئة للانسان أيضاً، و ليس هذا الا الطولية المذكورة، و يؤيدها ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وآله «ان الله يقول يا ابن آدم بمشيئتي كنت أنت الذي تشاء لنفسك ما تشاء، و بارادتي كنت أنت الذي تريد لنفسك ما تريد»^{١٣}.

فالقول بمعارضة ارادة العباد مع ارادة الله تعالى، لا يوافق الطولية، بل مناسب مع الارادة الاستقلالية، و

هى ممنوعة عندنا. و رابعاً: ان دعوى الجبر وعدم الاختيار لايساعدها الوجدان، ضرورة أننا ندرك بالعلم الحضورى قدرتنا على ايجاد الافعال مع التمكن من الخلاف، نحن نقدر على التكلم مثلاً و نتمكن من تركه، و هكذا، والوجدان أدل دليل على وجود الاختيار فينا، اذ لاخطأ فى العلم الحضورى.

لا يقال: ان الارادة ليست باختيارية، لانبعاتها عن الاميال الباطنية التى ليست تحت اختيارنا، بل تكون متأثرة عنالعوامل الطبيعية الخارجية، فلا مجال لاختيارية الافعال، لانا نقول: ان هذه الاميال معدة لاعلة، فالارادة مستندة الى الاختيار، و يشهد لذلك امكان المخالفة للاميال المذكورة، كترك الاكل والشرب، لغرض الهى فى شهر رمضان، مع أن الاميال موجودة، و ليس ذلك الا لوجود الاختيار، هذا مضافاً الى أن حصول التردد والشك عند بعض الاميال، بالنسبة الى الفعل أوالترك فى بعض الاوقات، بحيث يحتاج الترجيح الى التأمل والاختيار، شاهد آخر على أن الاميال ليست سالبة للاختيار.

و مما ذكر يظهر ما فى توهم أن المؤثر التام فى الارادة هو الوراثة، أو عوامل المحيط الاجتماعى، ولا مجال للاختيار، و ذلك لما عرفت من أن تلك الامور لا تزيد على الاعداد، ولا توجب أن تترتب عليها الارادة، ترتب المعلول على العلة، بل غايتها هو الاقتضاء، بل الارادة تحتاج الى ملاحظة الانسان، الشىء الذى تقتضيه العوامل المحيطية، أو الوراثة، و فائدتها و ضررها، ثم تزامهما مع ساير الاميال والموجبات، ثم الترجيح

بينها، فالارادة مترتبة على اختيار الانسان^{١٤}.
 فالمؤثر في الافعال ارادتنا باختيارنا، فمن أنكر
 الارادة والاختيار، أنكر ما يقتضيه الوجدان، قال
 أبوالمهذيل: «حمار بشر أعقل من بشر»^{١٥} و لعله لان
 الحمار عند رؤية الحفرة لا يدخل فيها، بل يمشى مع
 الاختيار، فكيف يكون الانسان في أفعاله بلا اختيار؟
 وقد يتخيل الجبر بتوهم أن الجبر مقتضى علمه
 تعالى بالامور من الازل، و غاية تقريبه أن الله تعالى
 علم بكل شيء من الازل، فحيث لا تبديل ولا تغيير في
 علمه الذاتى، فما تعلق العلم به في الازل يقع في
 الخارج، طبقاً لما علمه من دون اختيار، و الا فلا يكون
 علمه علماً، فمن كان في علمه تعالى عاصياً لا يمكن أن
 يصير مطيعاً.

ولكن الجواب عنه واضح، حيث ان العلم الذاتى لا
 يسلب الاختيار عن المختار، فمن كان في علمه عاصياً
 بالاختيار يصير كذلك بالاختيار، و الا لزم أن يكون علمه
 جهلاً وهو محال.

ثم انه يظهر من بعض كلمات المتكلمين من
 الاشاعرة، أن مجرد مقارنة الارادة في أفعالنا مع الفعل
 الصادر عن الله تعالى، يكفى في تسمية الفعل
 بالمكسوب، مع أنه كما ترى، اذ لا أثر للارادة على
 المفروض في الفعل، ولذا قال في قواعد المرام: «فأما
 حديث الكسب فهو اسم بلا مسمى»^{١٦}.

و خامساً: ان التوالى الفاسدة لهذا القول كثيرة،
 منها امتناع التكليف، لان الناس غير قادرين، والتكليف

١٤. راجع اصول فلسفه: ج ٣ ص ١٧٣ - ١٥٤، و آموزش عقائد: ج ١ ص ١٧٥.

١٥. اللوامع الالبية: ص ٣٥.

١٦. قواعد المرام: ص ١١٥.

بما لا يطاق قبيح، و منها لغوية ارسال الرسل والانبياء، لان اتباعهم ليس تحت قدرتهم، و منها عدم الفائدة في الوعد والوعيد، لان المفروض عدم دخالة الناس في الافعال، و منها أنه لا معنى للمدح والذم بالنسبة الى أفعال العباد، لعدم دخالتهم فيها أصلاً.

كما حكى عن مولينا أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال في الجواب عن السؤال عن الجبر: «لو كان كذلك، لبطل الثواب والعقاب، والامر والنهي والزجر، ولسقط معنى الوعد والوعيد، ولم تكن على مسيء لائمة، ولا لمحسن محمداً - الحديث»^{١٧}.

وقد روى عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام أنه سأل عنه أبوحنيفة عن أفعال العباد ممن هي؟ فقال: ان أفعال العباد لا تخلو من ثلاثة منازل، اما أن تكون من الله تعالى خاصة، أو منه ومن العبد على وجه الاشتراك فيها، أو من العبد خاصة، فلو كانت من الله تعالى خاصة، لكان أولى بالحمد على حسنهما، والذم على قبحهما، ولم يتعلق بغيره حمد ولا لوم فيها، ولو كانت من الله ومن العبد لكان الحمد لهما معا فيها، والذم عليهما جميعاً فيها، (لان المفروض أنهما مستقلان فيها) و اذا بطل هذان الوجهان، ثبت أنها من الخلق، فان عاقبهم الله تعالى على جنايتهم بها فله ذلك، و ان عفا عنهم فهو أهل التقوى و أهل المغفرة»^{١٨}. و ظاهره أن مباشرة الافعال من الانسان وهو لا يمكن الا بالاختيار، و هو المصحح للعقاب والعفو كما لا يخفى.

هذا كله مضافاً الى أن الفكر الجبرى يؤدى الى

١٧. بحار الانوار: ج ٥ ص ١٣.

١٨. كتاب تصحيح الاعتقاد: ص ١٣.

و ذهب قوم آخرون و هم «المفوضة» الى أنه تعالى فوض الافعال الى المخلوقين و رفع قدرته و قضاءه و تقديره عنها، باعتبار أن نسبة الافعال اليه تعالى تستلزم نسبة النقص اليه و ان للموجودات اسبابها الخاصة و ان انتهت كلها الى مسبب الاسباب والسبب الاول و هو الله تعالى.

و من يقول بهذه المقالة فقد اخرج الله تعالى من سلطانه و أشرك غيره معه في الخلق (٢).

رفض المسؤولية كلها، لانه لا يرى لنفسه تأثيراً فى شىء من الاشياء فلذا ينظلم، ولا يسعى فى التخلص بالاخلاق الحسنة، واصلاح الاجتماع، و دفع الظلم والجور و لعله لذلك كان ترويح عقيدة الجبر من أهداف الحكومات الظالمة، لان الناس اذا كان ذلك اعتقادهم خضعوا لسلطة الظلمة ولم يروهم مقصرين فيما يفعلون. وقد اشتهر هذه الجملة فى الالسنة من أن الجبر والتشبيه امويان والعدل والتوحيد علويان.

هذا بخلاف الانسان المعتقد بالاختيار، فانه يرى نفسه مسؤولاً فى الامور، ولذلك الاعتقاد يسعى ويجاهد مع كل ظالم ويصل الى ما يصل من الحرية والعزة والمجد والسعادة^{١٩}.

و قد قال الله تبارك و تعالى: «و أن ليس للانسان الا ما سعى * و أن سعيه سوف يرى * ثم يجزيه الجزاء الاوفى - النجم: ٣٩-٤٠».

(٢) و من المفوضة أكثر المعتزلة وهم ذهبوا الى أن الفعل مفوض الينا، ولا مدخلية فيه لارادته و اذنه تعالى، والذي أوجب هذه المزعمة الفاسدة هو الاحتراز

عن نسبة المعاصي والكفر والقبايح اليه تعالى، حيث زعموا أنه لو لم نقل بالتفويض، لزم استناد القبايح اليه تعالى، وهو لا يناسب مع جلاله. هذا مضافاً الى أنه لو لم يكن العبد مستقلاً في فعله لما صح مدحه و ذمه، على ان الاستفادة من الايات الكثيرة هو استناد أفعال العباد اليهم دونه كقوله تعالى: «فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم - البقرة: ٧٨»، وقوله تعالى: «ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم - الرعد: ١١»، وقوله تعالى: «وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله - التوبة: ١٠٥» الى غير ذلك من الايات.

و فيه، اولاً: ان لازم ما ذكر أن الانسان لا يحتاج في مقام الفاعلية اليه تعالى، بل هو مستقل في ذلك، و هو ينافي التوحيد الالهي و انحصار المؤثرية الاستقلالية فيه تعالى.

و ثانياً: ان الفعل والفاعل و كل شأن من شؤونه من الممكنات، والممكن ما لم يجب لم يوجد، فان استند الفعل الى الواجب المتعال ولو بوساطة المختارين في الافعال، صار واجباً بالغير و وجد، والا فلا يمكن وجوده و ان استند الى جميع الممكنات.

و ثالثاً: ان قبح استناد القبايح اليه تعالى، فيما اذا لم يكن واسطة في البين، و أما مع وساطة المختارين والقادرين، فلا مانع منه ولا قبح فيه، لان معناه حينئذ هو أن الله تعالى خلق العباد قادرين و مختارين لان يختاروا ما يشاؤون و يصلوا الى الكمال الاختياري، والخلق المذكور عين لطف و حكمة، لان التكامل الاختياري الذي هو من أفضل أنواع الكمالات، لا يحصل بدون اختيار العباد فيما يشاؤون. فما هو القبيح من الاستناد بدون وساطة المختارين لا وقوع له، وما وقع لا قبح فيه،

و عليه يحمل ما ورد عن أبي الحسن الثالث عليه السلام من أنه سئل عن أفعال العباد أهى مخلوقة لله تعالى، فقال: «لو كان خالقاً لها (أى بدون وساطة المختارين والقادرين) لما تبرأ منها، وقد قال سبحانه: «ان الله برىء من المشركين» ولم يرد البراءة من خلق ذواتهم و انما تبرء من شركهم و قبائحهم»^{٢٠}.

و رابعاً: ان المدح والذم يصحان فيما اذا كان الفعل صادراً بالقدرة والاختيار، للتمكن من الخلاف، ولا يشترط فيهما الاستقلال، اذ ملاك المدح والذم هو القدرة والاختيار فى الفعل والترك، و هو موجود فى أفعالنا، ولذا يكتفى فى المحاكم القضائية عند العقلاء بذلك للمجازاة والمثوبات.

و خامساً: ان التفويض لا تساعده الايات الدالة على أنه ما من شىء الا و يكون بارادته و اذنه و قدرته، كقوله تعالى: «وما تشاؤون الا أن يشاء الله رب العالمين - التكوير: ٢٩»، و قوله عزوجل: «ولو شاء الله لجمعهم على الهدى - الانعام: ٣٥»، و قوله تعالى: «وما كان لنفس أن تؤمن الا باذن الله - يونس: ١٠٠».

و هذه الايات و نحوها صريحة فى أن التفويض لا واقع له، بل كل الافعال سواء كانت قلبية أو خارجية، غير خارجة عن دائرة قدرته و مشيئته و ارادته و اذنه، و مقتضى الجمع بين هذه الايات و ما تمسك به المفوضة من الايات، هو أن المراد من استناد الافعال الى العباد ليس هو التفويض، بل يكفى فى الاستناد كون مباشرة الافعال باختيارهم و قدرتهم و تمكنهم من الخلاف، وان كان قدرتهم تحت قدرته و اذنه و مشيئته تعالى،

فالمباشرة منهم بالاختيار لا يستلزم التفويض فلا تغفل. هذا مضافاً الى نفي التفويض في الاخبار الكثيرة. منها: ما روى عن الصادق عليه السلام قال: «الناس في القدر على ثلاثة أوجه: رجل زعم أن الله عزوجل أجبر الناس على المعاصي، فهذا قد ظلم الله عزوجل في حكمه و هو كافر، و رجل يزعم أن الامر مفوض اليهم، فهذا وهن الله في سلطانه فهو كافر، و رجل يقول ان الله عزوجل كلف العباد ما يطيقون، ولم يكلفهم ما لا يطيقون، فاذا أحسن حمد الله واذا أساء استغفر الله فهذا مسلم بالغ»^{٢١}.

و منها: ما روى عن الوشاء عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، قال: «سألته فقلت: الله فوض الامر الى العباد؟ قال: الله أعز من ذلك، قلت: فأجبرهم على المعاصي؟ فقال: الله أعدل و أحكم من ذلك»^{٢٢}.

لا يقال: ان القبائح لو كانت مستندة اليه تعالى لما حكم سبحانه بحسن جميع ما خلق، مع أنه قال عزوجل «الذي أحسن كل شيء خلقه»، لانا نقول: نعم، هذا لو كان الاستناد من دون وساطة الاختيار للعباد و أما مع الوساطة المذكورة فلا قبح فيه، بل هو حسن، لان مرجعه الى خلقة العباد مختارين و قادرين و غير مجبورين في الافعال، بحيث يتمكنون من الاطاعة و العصيان، حتى يصلوا الى اختيار الكمال مع وجود المزاحمات، و هو أفضل أنواع الكمالات، فخلقة الاختيار في الانسان - ولو اختار بعض الناس الكفر والعصيان بسوء اختيارهم - خلقة حسنة، بملاحظة أن الكمال الاختياري،

٢١. بحار الانوار: ج ٥ ص ١٥.

٢٢. بحار الانوار: ج ٥ ص ١٦.

المتقوم بالمزاحمات الداخلية والخارجية لا يمكن وجوده الا بخلقة الاختيار في العباد، و المفروض أن الكمال المذكور من أحسن الامور في النظام، فمراعاته حسنة والاخلال به لا يساعده الحكمة واللفظ كما لا يخفى.

ثم ان الظاهر من عبارة الشيخ المفيد - قدس سره - أن التفويض هو القول برفع الحظر عن الخلق في الافعال، والاباحة لهم ما شاؤوا من الاعمال و نسبه الى بعض الزنادقة واصحاب الاباحات^{٢٣}.

و أنت خبير بأن المعروف من التفويض، هو ما نسب الى أكثر المعتزلة، و هو المبحوث عنه في المقام، لانه ينافي التوحيد الالهي، و أما ما نسبه الى بعض الزنادقة، فهو لا يناسب المقام، بل ينافي لزوم التكليف وعدم جواز اهمال الناس، وقد مر في البحث عن التكليف أنا نعتقد أنه تعالى لا بد أن يكلف عباده و يسن لهم الشرايع وما فيه صلاحهم و خيرهم فراجع.

ثم ينقدح مما ذكرنا في نفى الجبر والتفويض، و استناد الافعال اليه تعالى بوساطة المباشرين، ما في عبارة شيخنا الصدوق - رحمه الله - حيث قال على المحكي: «أفعال العباد مخلوقة خلق تقدير لخلق تكوين، و معنى ذلك أنه لم يزل عالماً بمقاديرها. انتهى»^{٢٤}.

و ذلك لان لازم كلامه أن الافعال بحسب التكوين مفوضة الى العباد، و ليس هذا الا قول المفوضة. هذا مضافاً الى ما أورد عليه الشيخ المفيد - قدس سرهما - من أنه ليس يعرف في لغة العرب أن العلم بالشئ هو خلق له، فخلق تقدير لا معنى له^{٢٥}.

٢٣. تصحيح الاعتقاد: ص ١٤.

٢٤. تصحيح الاعتقاد: ص ١١.

٢٥. تصحيح الاعتقاد: ص ١٢.

و اعتقادنا في ذلك تبع لما جاء عن ائمتنا الاطهار عليهم السلام من الامر بين الامرين والطريق الوسط بين القولين الذي كان يعجز عن فهمه امثال اولئك المجادلين من اهل الكلام ففرط منهم قوم و افراط آخرون ولم يكتشفه العلم والفلسفة الا بعد عدة قرون (٣) و ليس من الغريب ممن لم يطلع على حكمة الائمة عليهم السلام واقوالهم ان يحسب ان هذا القول و هو الامر بين الامرين من مكتشفات بعض فلاسفة الغرب المتأخرين، و قد سبقه اليه ائمتنا قبل عشرة قرون.

ثم لا يخفى عليك ما في ظاهر التجريد و شرحه، حيث قال في التجريد: «والقضاء والقدر ان اريد بهما خلق الفعل، لزم المحال»، و قال العلامة -قدس سره- في شرحه: «فنقول للاشعري: ما تعنى بقولك انه تعالى قضى أعمال العباد و قدرها؟ ان أردت به الخلق فقد بينا بطلانه و أن الافعال مستندة اليها»^{٢٦}.

لما عرفت من أن انتهاء خلق الافعال اليه تعالى بواسطة خلق القدرة واختيار العباد لا مانع منه، بل هو مقتضى التوحيد الافعالى، و يمكن ارادتهما نفي الخلق بدون وساطة القدرة والاختيار، كما يقتضيه خطاب الشارح للاشعري، وبالجملة؛ ان النظام السببى والمسببى فى العالم مستند اليه تعالى، ومن جملته الافعال المسببة عن العباد باختيارهم، فكما لا معنى للتفويض فى ساير الاسباب لحاجتها اليه تعالى فى الوجود والبقاء والتأثير، كذلك لا معنى له فى سببية الانسان للاعمال مع كونه ممكناً من الممكنات.

(٣) قال الاستاذ الشهيد المطهرى -قدس سره- ما حاصله: «ان هذا النظر - أى الامر بين الامرين -

ابتداء به من ناحية أئمة الدين عليهم السلام، ثم بعد مضي مدة من الزمن نظر حوله و تأمل فيه الحكماء الالهيون حق التأمل، فأوه مطابقاً للموازن الدقيقة العقلية المنطقية»^{٢٧}.

و قال فى موضع آخر ما حاصله: «ان الذى يوجب كثرة الاعجاب للمحقق العارف بمسائل التوحيد، هو المنطق الخاص الذى يسلكه القرآن و السنة المروية عن رسول الله و الائمة الاطهار صلوات الله عليهم، حول مسائل التوحيد، اذ هذا المنطق الخاص لم يطابق المنطق الراجح فى ذلك العصر، بل لم يطابق مع منطق القرون والعصور العديدة التى كانت بعد ذلك العصر، و صار علم الكلام و المنطق و الفلسفة رائجاً فيها، لان هذا المنطق الخاص كان فوق مستوى المسائل الكلامية و العقلية الراجحة فيها.

و من جملة هذه المسائل مسألة القضاء و القدر و الجبر و الاختيار، و هذا يدل على أن القرآن الكريم كتاب وحي نزل من الله تعالى على رسوله، و أن من خوطب به ادرك كمال الادراك ما خوطب به، و شهدته فى مستوى اخر، و يدل عليه أن أهل البيت عليهم السلام كانوا يعرفون القرآن بنحو آخر غير ما جرت به العادة، و لذا بينوا الحقايق بأتقن بيان و أحسن اسلوب و أرشدوا الناس الى الحقائق الالهية عند تحير الاخرين»^{٢٨}.

٢٧. اصول فلسفه: ج ٣ ص ١٦٩.

٢٨. انسان و سرنوشت: ص ١٥٢.

فقد قال امامنا الصادق عليه السلام لبيان الطريق الوسط كلمته المشهورة «لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين الامرين» (٤)

(٤) ولا بأس بذكر بعض الاخبار الواردة تتيماً للفائدة.

منها ما رواه الصدوق - عليه الرحمة - عن أبي الحسن الرضا عليه السلام أنه ذكر عنده الجبر والتفويض، فقال: «ألا أعطيكم في هذا أصلاً لا تختلفون فيه ولا يخاصمكم عليه أحد الا كسرتموه؟ قلنا: ان رأيت ذلك، فقال: ان الله عزوجل لم يطع باكراه، ولم يعص بغلبة، ولم يهمل العباد في ملكه. هو المالك لما ملكهم والقادر على ما أقدرهم عليه، فان ائتمر العباد بطاعته لم يكن الله عنها صاداً ولا منها مانعاً و ان ائتمروا بمعصيته فشاء أن يحول بينهم و بين ذلك فعل، و ان لم يحل و فعلوه فليس هو الذي أدخلهم فيه، ثم قال عليه السلام: من يضبط حدود هذا الكلام فقد خصم من خالفه»^{٢٩} ولا يخفى عليك ان قوله «هو المالك لما ملكهم، والقادر على ما أقدرهم عليه» يدل على أن قدرة المخلوقين و تمكنهم من الفعل أو الترك تحت قدرته و ملكه تعالى، وليس ذلك الا الملكية الطولية.

و منها ما رواه الطبرسي - عليه الرحمة - عن أبي حمزة الثمالي، أنه قال: قال أبو جعفر عليه السلام للحسن البصري: «اياك أن تقول بالتفويض، فان الله عزوجل لم يفوض الامر الى خلقه وهناً منه وضعفاً و لا أجبرهم على معاصيه ظلماً - الحديث»^{٣٠}.
و منها ما رواه الطبرسي - عليه الرحمة - أيضاً

٢٩. بحار الانوار ج ٥ ص ١٦، نقلاً عن التوحيد و عيون الاخبار.

٣٠. بحار الانوار ج ٥ ص ١٧، نقلاً عن الاحتجاج.

عن هشام بن الحكم، قال: «سأل الزنديق أباعبدالله عليه السلام، فقال: أخبرني عن الله عزوجل كيف لم يخلق الخلق كلهم مطيعين موحدين و كان على ذلك قادرا؟

قال عليه السلام: لو خلقهم مطيعين لم يكن لهم ثواب، لان الطاعة اذا ما كانت فعلهم لم تكن جنة ولا نار، ولكن خلق خلقه فأمرهم بطاعته و نهاهم عن معصيته واحتج عليهم برسله و قطع عذرهم بكتبه، ليكونوا هم الذين يطيعون و يعصون و يستوجبون بطاعتهم له الثواب و بمعصيتهم اياه العقاب، قال: فالعمل الصالح من العبد هو فعله والعمل الشر من العبد هو فعله؟ قال: العمل الصالح، العبد يفعل الله به أمره، والعمل الشر العبد يفعل الله عنه نهاه.

قال: أليس فعله بالالة التي ركبها فيه؟ قال: نعم، ولكن بالالة التي عمل بها الخير قدر بها على الشر الذي نهاه عنه.

قال: فالى العبد من الامر شيء؟ قال: ما نهاه الله عن شيء الا وقد علم أنه يطيق تركه، ولا أمره بشيء الا وقد علم أنه يستطيع فعله، لانه ليس من صفته الجور والعبث والظلم و تكليف العباد ما لا يطيقون - الحديث»^{٣١}.

و منها ما رواه في البحار عن أميرالمؤمنين عليه السلام، حين سأله عباية الاسدي عن الاستطاعة أنه قال عليه السلام في جوابه: «تملكها من دون الله أو مع الله؟ فسكت الاسدي، فقال له: قل يا عباية، قال: و ما

٣١. بحارالانوار ج ٥ ص ١٨ نقلا عن الاحتجاج و لعل كلمة او سقطت قبل قوله لم تكن جنة ولا نار.

اقول؟ قال: ان قلت تملكها مع الله قتلتك، و ان قلت تملكها من دون الله قتلتك، قال: وما أقول يا امير المؤمنين؟ قال: تقول: تملكها بالله الذي يملكها من دونك، فان ملككها كان ذلك من عطائه، و ان سلبكها كان ذلك من بلائه، و هو المالك لما ملكك، والمالك لما عليه أقدرك، أما سمعت الناس يسألون الحول والقوة حيث يقولون: لا حول ولا قوة الا بالله؟ فقال الرجل: وما تأويلها يا أمير المؤمنين؟ قال: لا حول لنا عن معاصي الله الا بعصمة الله، ولا قوة لنا على طاعة الله الا بعون الله، قال: فوثب الرجل و قبل يديه و رجليه»^{٢٢}.

و منها ما رواه في الاحتجاج عن موسى بن جعفر عليهما السلام، قال: «ان الله خلق الخلق فعلم ما هم اليه صائرون، فأمرهم و نهاهم فمأ أمرهم به من شيء فقد جعل لهم السبيل الى الاخذ به و ما نهاهم عنه من شيء، فقد جعل لهم السبيل الى تركه، ولا يكونون آخذين ولا تاركين الا باذنه، و ما جبر الله أحداً من خلقه على معصيته، بل اختبرهم بالبلوى، كما قال تعالى: ليبلوكم أيكم أحسن عملاً»^{٢٣}.

و منها ما رواه في الخصال و غيره عن الحسين بن علي عليهما السلام، قال: «سمعت أبي علي بن أبي طالب عليه السلام يقول: الاعمال على ثلاثة احوال؛ فرائض و فضائل و معاصي، فاما الفرائض فبأمر الله تعالى و برضى الله و بقضائه و تقديره و مشيئته و علمه، و أما الفضائل فليست بأمر الله (أى الامر الوجوبى) ولكن برضى الله و بقضاء الله و بقدر الله و بمشيئة الله و

٣٢. بحار الانوار ج ٥ ص ٢٤.

٣٣. بحار الانوار ج ٥ ص ٢٤.

بعلم الله، وأما المعاصي فليست بأمر الله ولكن بقضاء الله وبقدر الله و بمشيئة الله و بعلمه ثم يعاقب عليها»^{٣٤} و دلالته على أن كل شيء حتى المعاصي تحت قضائه و قدره و مشيئته واضحة.

و منها ما رواه في التوحيد عن حمزة بن حمران قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الاستطاعة، فلم يجبني، فدخلت عليه دخلة اخرى فقلت: أصلحك الله، انه قد وقع في قلبي منها شيء لا يخرجها الا شيء أسمعك منك، قال: فانه لا يضرك ما كان في قلبك، قلت: أصلحك الله، فاني أقول: ان الله تعالى لم يكلف العباد الا ما يستطيعون و الا ما يطيقون، فانهم لا يصنعون شيئاً من ذلك الا بارادة الله و مشيئته و قضائه و قدره، قال: هذا دين الله الذي أنا عليه و آبائي - الحديث»^{٣٥} حمله الصدوق - رحمه الله - على أن مشيئة الله و ارادته في الطاعات، الامر بها، وفي المعاصي النهي عنها و المنع منها بالزجر والتحذير، ولكنه بلا موجب.

و منها ما رواه في التوحيد عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه مر بجماعة بالكوفة وهم يختصمون بالقدر (في القدر) فقال لمتكلمهم: «أبالله تستطيع، أم مع الله، أم من دون الله تستطيع؟ فلم يدر ما يرد عليه، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: ان زعمت أنك بالله تستطيع فليس اليك من الامر شيء، و ان زعمت أنك مع الله تستطيع، فقد زعمت أنك شريك معه في ملكه، و ان زعمت أنك من دون الله تستطيع، فقد ادعيت الربوبية من دون الله تعالى. فقال: يا أمير المؤمنين، لا، بل بالله

٣٤. بحار الانوار ج ٥ ص ٢٩، نقلًا عن التوحيد و الخصال و عيون الاخبار.

٣٥. بحار الانوار ج ٥ ص ٣٦.

أستطيع، فقال: أما انك لو قلت غير هذا لضربت عنقك»^{٣٦} ولا يخفى عليك أن قوله «ان زعمت أنك بالله تستطيع - الخ» بيان صورة الجبر جمعاً بينه وبين قوله في الذيل.

و منها ما رواه في الخصال عن أبي الحسن الاول عليه السلام قال: «لا يكون شيء في السموات والارض الا بسبعة بقضاء وقدر و ارادة و مشية و كتاب و أجل و اذن، فمن قال غير هذا فقد كذب على الله أو رد على الله عزوجل»^{٣٧}.

و منها ما رواه في التوحيد «جاء رجل الى أمير المؤمنين عليه السلام، فقال يا أمير المؤمنين، أخبرني عن القدر، فقال: بحر عميق فلا تلجه، فقال: يا أمير المؤمنين، أخبرني عن القدر، قال: طريق مظلم فلا تسلكه، قال: يا أمير المؤمنين، أخبرني عن القدر، قال: سر الله فلا تتكلفه، قال: يا أمير المؤمنين، أخبرني عن القدر، قال: فقال أمير المؤمنين عليه السلام: أما اذا أبيت فاني سائلك، أخبرني أكانت رحمة الله للعباد قبل أعمال العباد أم كانت أعمال العباد قبل رحمة الله؟ قال: فقال له الرجل: بل كانت رحمة الله للعباد قبل أعمال العباد. فقال أمير المؤمنين عليه السلام: قوموا فسلموا على أخيكم، فقد أسلم وقد كان كافراً. قال: و انطلق الرجل غير بعيد، ثم انصرف اليه، فقال له: يا أمير المؤمنين، أبالمشية الاولى نقوم و نقعد و نقبض و نبسط؟ فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: و انك لبعيد في المشية، أما اني سائلك عن ثلاث لا يجعل الله لك

٣٦. بحار الانوار ج ٥ ص ٣٩.

٣٧. بحار الانوار ج ٥ ص ٨٨.

فى شىء منها مخرجاً. أخبرنى أخلق الله العباد كما شاء أو كما شاؤوا؟ فقال: كما شاء، قال: فخلق الله العباد لما شاء أو لما شاؤوا؟ فقال: لما شاء، قال: يأتونه يوم القيامة كما شاء أو كما شاؤوا؟ قال: يأتونه كما شاء، قال: قم فليس اليك من المشية شىء»^{٢٨}.

قال العلامة الطباطبائى قدس سره فى ضمن ما قاله فى توضيح الرواية: «والاشياء انما ترتبط به تعالى من جهة صفاته الفعلية التى بها ينعم عليها و يقيم صلبها و يدبر أمرها كالرحمة و الرزق و الهداية و الاحياء و الحفظ و الخلق و غيرها و ما يقابلها، فله سبحانه من جهة صفات فعله دخل فى كل شىء مخلوق و ما يتعلق به من أثر و فعل، اذ لا معنى لاثبات صفة فيه تعالى متعلقة بالاشياء و هى لا تتعلق بها، و لذلك فانه عليه السلام سأل الرجل عن تقدم صفة الرحمة على الاعمال، و لا معنى لتقدمها مع عدم ارتباطها بها و تأثيرها فيها، فقد نظم الله الوجود بحيث تجرى فيه الرحمة و الهداية و المثوبة و المغفرة و كذا ما يقابلها، و لا يوجب ذلك بطلان الاختيار فى الافعال، فان تحقق الاختيار نفسه مقدمة من مقدمات تحقق الامر المقدر، اذ لولا الاختيار لم يتحقق طاعة و لا معصية، فلم يتحقق ثواب و لاعقاب و لا أمر و لا نهى، و لا بعث و لا تبليغ، و من هنا يظهر وجه تمسك الامام عليه السلام بسبق صفة الرحمة على العمل، ثم بيانه عليه السلام أن لله مشية فى كل شىء و أنها لا تلعو و لا تغلبه مشية العبد، فالفعل لا يخطىء مشيته تعالى، و لا يوجب ذلك بطلان تأثير مشية

العبد، فان مشية العبد احدى مقدمات تحقق ما تعلقت به مشيته تعالى، فان شاء الفعل الذى يوجد بمشية العبد فلا بد لمشية العبد من التحقق والتأثير، فافهم ذلك، و هذه الرواية الشريفة على ارتفاع مكانتها و لطف مضمونها يتضح به جميع ما ورد فى الباب من مختلف الروايات وكذا الايات المختلفة من غير حاجة الى أخذ بعض و تأويل بعض آخر»^{٣٩}.

و منها ما رواه فى المعاسن عن حمران، عن أبى عبدالله عليه السلام قال: «كنت أنا والطيّار جالسين فجاء أبو بصير فأفرجنا له، فجلس بينى و بين الطيّر، فقال: فى أى شىء أنتم؟ فقلنا: كنا فى الارادة و المشية و المحبة. فقال أبو بصير: قلت لابى عبدالله عليه السلام: شاء لهم الكفر و أراداه؟ فقال: نعم، قلت: فأحب ذلك و رضيه؟ فقال: لا، قلت: شاء و أراد ما لم يحب و لم يرض؟ قال: هكذا خرج الينا (اخرج الينا، فى المصدر)^{٤٠}.

و تقريب الرواية بأن يقال: ان ارادته تعالى اصالة تعلقت نحو امكان التكامل الاختيارى للانسان، و كل ما يلزم فى هذا الطريق أعده تعالى من المعد الخارجى و الداخلى، فلذا أرسل رسله بالهدى لارشادهم و جهز الناس بالعقل و الاختيار، فالله تعالى خلق الناس على نحو يمكن لهم أن يصلحوا و يتكاملوا، و أراداه و رضى به، و لكن مقتضى جعل المشية و الاختيار فى الناس لان يتمكنوا من التكامل الاختيارى، هو امكان جهة المخالف أيضاً، فالتنزل و السقوط و العصيان و الكفر ناش من سوء اختيارهم و لازم كونهم مختارين، و الا فلا يحصل

٣٩. راجع تعليقة ص ١١١ من ج ٥ من بحار الانوار.

٤٠. بحار الانوار ج ٥ ص ١٢١.

التكامل الاختياري، فالكفر أو العصيان الناشئ من سوء اختيارهم أيضاً مراد تبعاً لله تعالى، لانه تعالى جعلهم مختارين، وان لم يرض به لهم، بل المرضى هو أن يستفيدوا من الاختيار ويسلكوا مسلك الكمال والصلاح، فلا يخرج شيء في التكوين، عن ارادته و مشيئته، غايته ان بعض الامور مراد أصالة و بعضها مراد تبعاً، و هذا التفصيل المستفاد من الرواية يصلح للجواب عن قبح استناد القبائح كالكفر والعصيان أو الشرور اليه ولو بواسطة الانسان المختار فافهم واغتنم.

و يقرب منه ما رواه العياشي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «من زعم أن الله يأمر بالسوء والفحشاء فقد كذب على الله، ومن زعم أن الخير والشر بغير مشيئته، فقد أخرج الله من سلطانه، ومن زعم أن المعاصي عملت بغير قوة الله، فقد كذب على الله، ومن كذب على الله أدخله الله النار»^{٤١}.

وبالجملة هذه عمدة الاخبار الواردة في حقيقة الامر بين الامرين، و معناها بعد حمل بعضها على بعض واضح، و كلها متفقة على أنه لا جبر بحيث لا يكون للعباد قدرة و اختيار، وعلى أنه لا تفويض بحيث خرج عمل العاملين عن سلطانه، بل خلق الناس مع القدرة والاختيار، فالخلق يستطيعون من الطاعات والمعاصي بالقدرة والاختيار المفاضة من ناحيته تعالى لان يستفيدوا منها للاستكمال الاختياري، و هو الذي ذهب اليه المصنف كما سيأتي توضيحه ان شاء الله تعالى، فلا يكون شيء في عالم التكوين خارجاً عن ارادته تعالى، و انما الفرق في الارادة الاصلية والتبعية، فان ما يكون في صراط

ما أجل هذا المغزى و ما ادق معناه و خلاصته ان افعالنا من جهة هي افعالنا حقيقة، و نحن أسبابها الطبيعية و هي تحت قدرتنا و اختيارنا، و من جهة اخرى هي مقدورة لله تعالى و داخله في سلطانه، لانه هو مفيض الوجود و معطيه، فلم يجبرنا على افعالنا حتى يكون قد ظلمنا في عقابنا على المعاصي، لان لنا القدرة و الاختيار فيما نفعل، و لم يفوض الينا خلق افعالنا حتى يكون قد اخرجها عن سلطانه بل له الخلق و الحكم و الامر و هو قادر على كل شيء و محيط بالعباد. (٥)

الكمال مراد أصالة، و ما لا يكون كذلك، ولكن كان من لوازم الاختيار و التكامل الاختيارى مراد تبعاً، فالمشيئة الاستقلالية منحصرة فيه تعالى و جميع الارادات و المشيات منتهية الى مشيئته و كانت فى طول مشيئته. و مما ذكر يظهر أنه لا معارضة بين الاخبار، كما لا معارضة بين الايات بعد الوقوف على حقيقة المراد كما لا يخفى.

(٥) و لا يخفى عليك أن المحصل من الادلة النقلية و العقلية، هو نفي الجبر، لوجدان القدرة و الاختيار، و الوجدان أدل دليل، لانه علم حضورى بالشىء، و لا خطأ فى العلم الحضورى.

كما ان المحصل من الادلة هو نفي التفويض، لان الممكن كما لا يقتضى الوجود فى حدوثه و بقاءه، كذلك لا يقتضى الوجود فى فاعليته، و الا لزم الانقلاب فى ذات الممكن، و هو خلف، فلا يتصور الاستقلال فى الممكن، لا فى أصل وجوده و لا فى صفاته و لا فى بقاءه و لا فى فاعليته.

فملكيته تعالى لا تقايس بالملكية الاعتبارية حتى يتصور تفويضها الى الغير، بل هي ملكية تكوينية و هي لا تنفك عن مالكمها و الا فلا وجود لها.

ألا ترى أنك بالنسبة الى ما تصورت في ذهنك من الصور الذهنية، مفيض الوجود اليها بالافاضة التكوينية، وهذه الافاضة لا يمكن تفويضها الى الصور المذكورة، بل هي موجودة بتصورك، فما دام تكون أنت مصوراً لها فلها الوجود، و اذا أعرضت عنها فلا وجود لها، فلا استقلال لها في الوجود، فالملكية التكوينية لا تجتمع مع التفويض، و عليه فلا يكون شيء من الموجودات، خارجاً عن ملكه و سلطانه، بل كل شيء موجود بوجوده و قدرته و سلطانه.

فالاعمال الاختيارية كسائر الموجودات، داخلة في قضائه و قدره، ولا تخرج عنهما، و انما الفرق بينهما هو وساطة الاختيار في الاعمال دون غيرها.

فالاعمال ليست مستندة اليه تعالى فقط، بحيث لا مباشرة للانسان ولا تأثير له، كما يقوله الجبري، كما ليست مستندة الى الانسان فقط، بحيث يخرج عن سلطانه و قدرته، كما يقوله التفويضي، بل الافعال في عين كونها مستندة الى الانسان بالحقيقة، لصدورها عنه بالاختيار، مستندة اليه تعالى، لانه معطى الوجود والقدرة، فالاستناد اليه تعالى طولى و ملكيته ملكية طولية، كما اشير اليه في الروايات من أنه هو المالك لما ملكهم، والقادر على ما أقدرهم عليه^{٤٢} و هذا هو معنى الامر بين الامرين، و ذهب اليه المحققون من علماء الامامية على ما نسب اليهم المحقق اللاهيجي - قدس سره -^{٤٣} و اختاره المحقق الطوسي في شرح رسالة العلم على المحكي^{٤٤} و قال المحقق الاصفهاني - قدس سره - بعد

٤٢. بحار الانوار ج ٥ ص ١٦ - و راجع كتاب انسان و سرنوشت ص ١٥١.

٤٣ و ٤٤. گوهر مراد ص ٢٣٥.

الرد على الجبرية والمفوضة: «والتنزيه الوجيه ما تضمنته هذه الكلمة الالهية الماثورة في الاخبار المتكاثرة عن العترة الطاهرة - عليهم صلوات الله المتواترة - أعنى قولهم عليهم السلام: «لا جبر ولا تفويض، بل أمر بين الامرين» - ثم قال: و تقريب هذه الكلمة المباركة بوجهين:

أحدهما؛ أن العلة الفاعلية ذات المباشر بارادته، و هي العلة القريبة، و وجوده و قدرته و علمه و ارادته لها دخل في فاعلية الفاعل، و معطى هذه الامور هو الواجب المتعال، فهو الفاعل البعيد، فمن قصر النظر على الاول حكم بالتفويض، و من قصر النظر على الثانى حكم بالجبر، و الناقد البصير ينبغي أن يكون ذاعينين، فيرى الاول (أى فاعلية ذات المباشر) فلا يحكم بالجبر و يرى الثانى (أى كون معطى هذه الامور هو الواجب المتعال) فلا يحكم بالتفويض.

و ثانيهما؛ ما هو أدق و أقرب للتوحيد، فان الموحد كما يجب أن يكون موحداً فى الذات والصفات، كذلك يجب أن يكون موحداً فى الافعال، و ملخص هذا الوجه، أن الایجاد (والتأثير والفاعلية) يدور مدار الوجود فى وحدة الانتساب و تعدده، و فى الاستقلال و عدمه - الى أن قال: فمن حيث ان حيثية الاثر كحيثية المؤثر عين الارتباط، تعرف أنه لا تفويض، و من حيث ان الاثر كالمؤثر له انتسابان حقيقة، تعرف أنه لا جبر، فأثر كل مرتبة له جهتان: جهة انتساب اليه تعالى حيث انه أثر فعله الحقيقى الاطلاقى، و هذه جهة تلى الرب، و جهة انتساب الى العبد حيث انه أثر وجوده الحقيقى، و هي جهة تلى الماهية. فكما أن وجوده وجوده حقيقة و بلا عناية، و مع ذلك فهو فعل الله و صنعه حقيقة، كذلك

ايجاده ايجاهه حقيقة و بلا تجوز و مع ذلك فهو اثر فعله تعالى بلا مجاز، فاذا تمكن العبد من نفي وجوده عن نفسه، تمكن من نفي ايجاهه عن نفسه. و أضاف اليه فى الحاشية: و بعبارة اخرى، حيث ان الفاعل بمعنى ما منه الوجود و هو الله تعالى فلا تفويض، و من حيث ان ما به الوجود بارادته هو العبد فلا جبر»^{٤٥}.

و كيف كان، فقد اعترف العلامة المجلسي - رحمه الله - بأن المعنى المذكور، أى الملكية الطولية، ظاهر بعض الاخبار، ولكن مع ذلك ذهب الى أن معنى الامر بين الامرين، هو أن لتوفيقاته و هداياته تعالى مدخلية فى أفعال العباد، و نسبه الى ظاهر الاخبار، و أيده بما رواه فى الكافي عن ابى عبدالله عليه السلام أنه سأله رجل: «أجبر الله العباد على المعاصي؟ قال: لا، فقال: ففوض اليهم الامر؟ قال: لا، قال فماذا؟ قال: لطف من ربك بين ذلك»^{٤٦}.

و فيه أولاً: منع كون ما ذكر ظاهر الاخبار، فان الاخبار كما عرفت ظاهرة فى أن المراد من الامر بين الامرين، هو عدم استقلال العبد فيما ملكه الله تعالى و أقدره عليه، كما نص عليه الامام على بن موسى الرضا عليه السلام فى قوله «... هو المالك لما ملكهم والقادر على ما أقدرهم عليه»^{٤٧} والامام على بن أبى طالب عليه السلام فى جواب الاسدى، حيث قال «وما أقول يا أمير المؤمنين؟ قال: تقول تملكها بالله الذى يملكها من دونك، فان ملكها كان ذلك من عطائه، وان سلبها

٤٥. نهاية الدراية فى شرح الكفاية ج ١ ص ١٧٤ - ١٧٥.

٤٦. بحار الأنوار ج ٥ ص ٨٤.

٤٧. بحار الأنوار ج ٥ ص ١٦.

كان ذلك من بلائه، و هو المالك لما ملكك والمالك لما عليه أقدرك»^{٤٨} و قرر ذلك أيضاً الامام الصادق عليه السلام عند قول حمزة بن حمران «فانى اقول: ان الله تعالى لم يكلف العباد الا ما يستطيعون، و الا ما يطيقون، فانهم لا يصنعون شيئاً من ذلك الا بإرادة الله و مشيئته وقضائه و قدره» بقوله: «هذا دين الله الذى انا عليه و آبائى»^{٤٩} و أيضاً صرح الامام ابوالحسن الاول عليه السلام بذلك فى قوله «انه لا يكون شىء فى السموات والارض الا بسبعة: بقضاء، و قدر، و ارادة، و مشيئة، و كتاب، و أجل، و اذن، فمن قال غير هذا فقد كذب على الله أو رد على الله عزوجل»^{٥٠} و كلام مولينا أمير المؤمنين عليه السلام هو الملخص فى ذلك بأن يقال «بالله أستطيع، لا مع الله، ولا من دون الله»^{٥١} و غير ذلك من الاخبار، و هذه الاخبار الصريحة تصلح للجمع بين الاخبار، لو كانت منافاة بينها، مع أنه لا منافاة بين الاخبار كما لا يخفى.

و ثانياً: ان التوفيق والهداية لانزاع فيهما، وانما النزاع فى استقلال العبد فى الافعال، كما ذهب اليه المفوضة، فاللازم هو الجواب عن محل النزاع، والاكتفاء بالتوفيق والهداية مشعر بالالتزام بما ذهب اليه المفوضة، مع أن الامام الصادق عليه السلام قال: «رجل يزعم أن الامر مفوض اليهم فهذا وهن الله فى سلطانه فهو كافر»^{٥٢}.

٤٨. بحار الانوار ج ٥ ص ٢٤.

٤٩. بحار الانوار ج ٥ ص ٣٦.

٥٠. بحار الانوار ج ٥ ص ٨٨.

٥١. بحار الانوار ج ٥ ص ٣٩.

٥٢. بحار الانوار ج ٥ ص ١٠.

و ثالثاً: ان ما استدل به ليس بظاهر في مدعاه، بل لعله اجمال للتفصيل المذكور في سائر الاخبار، ولذلك أورد عليه العلامة الطباطبائي - قدس سره - بأن مرجع الخبر المذكور، مع الخبر الذي اعترف بظهوره في المعنى المختار واحد، و هو الذي يشاهده كل انسان من نفسه عياناً، و هو أنه مع قطع النظر عن سائر الاسباب من الموجبات والموانع، يملك اختيار الفعل والترك، فله أن يفعل وله أن يترك، و أما كونه مالكا للاختيار فانما ملكه اياه ربه سبحانه، كما في الاخبار، و من أحسن الامثلة لذلك مثال المولى اذا ملك عبده ما يحتاج اليه في حياته، من مال يتصرف فيه، و زوجة يأنس اليها، و دار يسكنها و اثاث و متاع، فان قلنا ان هذا التمليك يبطل ملك المولى كان قولاً بالتفويض، و ان قلنا ان ذلك لا يوجب للعبد ملكاً والمولى باق على ملكه كما كان، كان قولاً بالجبر، و ان قلنا ان العبد يملك بذلك، والمولى مالك لجميع ما يملكه في عين ملكه، و أنه من كمال ملك المولى كان قولاً بالامر بين الامرين^{٥٣}.

ثم لا يخفى أن صاحب البحار حكى عن بعض، أنه ذهب الى أن المراد من الامر بين الامرين، هو أن الاسباب القريبة للفعل يرجع الى قدرة العبد، والاسباب البعيدة كالالات والاسباب والاعضاء والجوارح والقوى الى قدرة الرب تعالى فقد حصل الفعل بمجموع القدرتين^{٥٤}.
و فيه اولاً: انه غير واضح المراد، فان الات والاسباب والاعضاء والجوارح والقوى، اذا رجعت الى

٥٣. بحار الانوار ج ٥ ذيل ص ٨٣.

٥٤. بحار الانوار ج ٥ ص ٨٤ نقلاً عن بعض.

قدرة الرب المتعال، فأى شيء يبقى حتى يرجع الى قدرة العبد، اللهم الا أن يريد من الاسباب القريبة، ارادة الفاعل. هذا مضافاً الى ما فى جعل الاعضاء والجوارح والقوى من الاسباب البعيدة.

و ثانياً: ان التفويض بهذا المعنى عين ما ورد النصوص على خلافه، فان حاصله ان العبد يكون بملاحظة الاسباب القريبة مستقلاً، وإذا كان مستقلاً يصير شريكاً مع الله، مع أنك عرفت قول مولينا امير المؤمنين عليه السلام «و ان زعمت أنك مع الله تستطيع، فقد زعمت أنك شريك معه فى ملكه».

و ثالثاً: ان هذا التفسير يرجع الى الجمع بين الجبر والتفويض فى الافعال، باختلاف الاسباب فى القرب والبعد، مع أن الظاهر من قوله «ولكن امر بين الامرين» أن المراد من الامر الوسط هو أمر آخر و وراءهما لا مجموعهما.

و مما ذكر يظهر الجواب أيضاً عن تفسير آخر، و هو أن المراد من قوله «أمر بين الامرين» هو أن بعض الاشياء باختيار العباد و هى الافعال التكليفية، وبعضها الاخر بغير اختياره كالصحة والمرض والنوم واليقظة والذكر والنسيان و أشباه ذلك^{٥٥}.

و فيه: أن مرجع هذا الجواب الى التفويض بالنسبة الى الافعال التكليفية، فانه أراد بهذا، الجمع بين التفويض والجبر، فاختص الجبر بالاحوال العارضة، و هو كما ترى، اذ التفويض فى الافعال التكليفية مردود بما عرفت من الادلة العقلية والسمعية. هذا مضافاً الى خروج الاحوال العارضة عن محل النزاع، على أنك

عرفت أن المراد من قوله «امر بين الامرين» ليس مجموعهما، بل أمر وراءهما، فكل حمل يؤول الى الجمع بينهما مردود جدا.

ثم لا يخفى عليك ان الاستاذ الشهيد المطهرى قدس سره - بعد ذهابه الى ما ذكرناه، جعله معنى كلاميا لقوله «امر بين الامرين» و قال ما حاصله: «ليست أفعال الانسان مستندة اليه تعالى، بحيث يكون الانسان منعزلا عن الفاعلية والتأثير، كما ليست مستندة الى نفس الانسان بحيث ينقطع رابطة الفعل مع ذاته تعالى، بل الافعال فى عين كونها مستندة الى الانسان بالحقيقة مستندة اليه تعالى. غايته أن أحد الاستنادين فى طول الآخر لافى عرضه، ولا مع انضمامه، وهذا هو المراد من قوله «ولكن امر بين الامرين».

ثم زاد على معناه الكلامى معناه الفلسفى و معناه الاخلاقى، ولكنهما فى عين كونهما صحيحين أجنيان عن ظاهر هذه الجملة، و بعيد عن مساق الاخبار المذكورة، وعن ظاهر الكلمات. هذا مضافاً الى أن المعنيين المذكورين، لا يختصان بالافعال الاختيارية للانسان، اذ الضرورة بالغير جارية فى كل ممكن موجود، و قابلية تغيير الخلق والطينة الموروثة خارجة عن دائرة الافعال، ولعل مراده من تفسيره بهما مجرد اقتباس لا تفسير حقيقى له فراجع^{٥٦} و كيف كان فالمحصل هو أن المراد من الامر بين الامرين، هو المالكية الطولية، و هى مالكية الله تعالى لمالكية العباد، فالعباد فى عين كونهم مالكين للقدرة والاختيار، و فاعلين للافعال بالحقيقة، مملوكون لله تعالى، و معلولون له و ليسوا بمفوضين و مستقلين عنه عزوجل فلا تغفل.

و على كل حال فعقيدتنا ان القضاء و القدر سر من أسرار الله تعالى، فمن استطاع أن يفهمه على الوجه اللائق بلا افراط و لا تفريط فذاك، و الا فلا يجب عليه أن يتكلف فهمه والتدقيق فيه، لئلا يضل و تفسد عليه عقيدته، لانه من دقائق الامور، بل من أدق مباحث الفلسفة التي لا يدركها الا الاوحدى من الناس، و لذا زلت به أقدام كثير من المتكلمين(٥٦).

(٦) يقع البحث في امور: الاول: في معنى القضاء والقدر، و لا يخفى عليك أن القضاء هو فصل الامر قولا أو فعلا و هو يحصل بالاتمام والانجاز كما يشهد له قوله تعالى: «فاذا قضيتم مناسككم فاذكروا الله كذكركم آبائكم أو أشد ذكرا - البقرة: ٢٠٠».

والقدر بمعنى التقدير و هو تقدير الاشياء بحسب الزمان والمقدار والكيفيات والاسباب والشرائط و نحوها.

و قال الراغب في المفردات: «القضاء هو فصل الامر، قولا كان ذلك أو فعلا. ثم جعل جميع موارد استعمال القضاء من هذا الباب - الى أن قال: والقضاء من الله تعالى أخص من القدر، لانه الفصل بين التقدير. فالقدر هو التقدير والقضاء هو الفصل والقطع انتهى» و يظهر من المسالك اختيار المعنى المذكور للقضاء حيث قال: «سمى القضاء (الفقهى) قضاء، لان القاضى يتم الامر بالفصل و يمضيه و يفرغ عنه»^{٥٧}.

ثم لا يخفى عليك ان القضاء بالمعنى المذكور ليس الا واحداً، لان الانجاز والاتمام لا يتعدد، فالقضاء واحد و هو حتم. هذا بخلاف التقدير، فانه يختلف بحسب المقادير والازمنة والكيفيات ونحوها، فالعمر مثلاً يمكن

أن يقدر لزيد ستين سنة ان لم يصل رحمه، وتسعين سنة ان وصلهم و هكذا. نعم اختص الاستاذ الشهيد المطهرى - قدس سره - التقديرات المتغيرة بالماديات، معللاً بأن المجردات لا تقع تحت تأثير العوامل المختلفة^{٥٨} فافهم، و كيف كان؛ فالقضاء حتم والتقدير حتم وغير حتم.

و مما ذكر يظهر أن القضاء متأخر عن القدر، فان انجاز جميع التقديرات المختلفة لا يمكن بعد تنافيهما، فالواقع منها ليس الا واحداً بحسب تعيينه وفقاً للشرائط والاسباب، و هو القضاء، فمرتبة القضاء بعد مرتبة التقدير و مسبوق به. هذا كله بالنسبة الى المعنى الحقيقى فيهما، ولكن قد يطلق القضاء بمعنى القدر، والقدر بمعنى القضاء أو كليهما، و بهذا المعنى لا مانع من تقسيم القضاء الى الحتم و غير الحتم، و لعله من هذا الباب ما روى عن ابن نباتة قال: «ان أمير المؤمنين عليه السلام عدل من عند حائط مائل الى حائط آخر، ف قيل له: يا امير المؤمنين: تفر من قضاء الله؟ قال: أفر من قضاء الله الى قدر الله عزوجل»^{٥٩}.

الثانى: فى أنواع القضاء والقدر. فاعلم انهما يستعملان تارة و يراد منهما القضاء والقدر العلميان، بمعنى أنه تعالى قدر الاشياء قبل خلقتها، و أنجز أمرها و قضاها، والقضاء والقدر بهذا المعنى هو مساوق لعلمه الذاتى، و من المعلوم أن القضاء والقدر بالمعنى المذكور من صفاته الذاتية، فضرورة الوجود لكل موجود و تقديره، ينتهى الى علمه الذاتى، و لعله اليه يؤول

٥٨. انسان و سرفوشت ص ٥٢.

٥٩. تفسير الميزان ج ١٣ ص ٧٨.

ما روى عن علي عليه السلام في القدر حيث قال: «انه سابق في علم الله»^{٦٠}.

و اخرى يستعملان و يراد منهما العلمى فى مرحلة الفعل، لا فى مرحلة الذات، بأن يطلق التقدير و يراد منه لوح المحو والاثبات، و يطلق القضاء و يراد منه اللوح المحفوظ، و من المعلوم أنهما بأى معنى كانا، فعلان من أفعاله تعالى.

و اخرى يستعملان و يراد منهما القضاء والقدر الفعليان، و من المعلوم أنهما بهذا المعنى والمعنى السابق من صفاته الفعلية لانهما منتزعان عن مقام الفعل، لان كل فعل مقدر بالمقادير، و مستند الى علتة التامة الموجبة له، و لعل قوله تعالى: «إذا قضى أمراً فانما يقول له كن فيكون - آل عمران: ٤٥» يشير الى الاخير. قال العلامة الطباطبائى - قدس سره -: «لاريب أن قانون العلية والمعلولية ثابت، وأن الموجود الممكن معلول له سبحانه، اما بلا واسطة أو معها، و أن المعلوم اذا نسب الى علتة التامة كان له منها الضرورة والوجوب، اذالم يجب لم يوجد، و اذا لم ينسب اليها كان له الامكان، سواء اخذ فى نفسه ولم ينسب الى شىء، كالماهية الممكنة فى ذاتها، أو نسب الى بعض أجزاء علتة التامة، فانه لو أوجب ضرورته و وجوبه كان علة له تامة، والمفروض خلافه.

و لما كانت الضرورة هى تعيين أحد الطرفين، و خروج الشىء عن الابهام، كانت الضرورة المنبسطة على سلسلة الممكنات، من حيث انتسابها الى الواجب تعالى الموجب لكل منها فى ظرفه الذى يخصه، قضاء

عاماً منه تعالى، كما أن الضرورة الخاصة بكل واحد منها، قضاء خاص به منه، إذ لا نعى بالقضاء الا فصل الامر، و تعينه عن الابهام والتردد، و من هنا يظهر أن القضاء من صفاته الفعلية و هو منتزع من الفعل، من جهة نسبته الى علتة التامة الموجبة له»^{٦١} فالشيء قبل وقوعه له تقديرات مختلفة، ثم يتعين منها واحد و وقع عليه وقضى أمره لولم يمنع عنه مانع، فكل شيء واقع في الخارج مقدر و قضاء الهى، فمثل النطفة تقديرها أن تتكامل الى الانسانية او أن تتساقط قبل تكاملها ان حدث مانع و عائق، فكل واحد من التقديرات اذا تعين، وقع عليه و قضى أمره، وهكذا.

ثم المستفاد من ذكر القضاء والقدر هنا أنه عند المصنف من الصفات الفعلية، و من ذلك ما روى عن جميل عن أبى عبد الله عليه السلام أنه قال: «سألته عن القضاء والقدر، فقال: هما خلقان من خلق الله والله يزيد فى الخلق ما يشاء»^{٦٢} و من المعلوم أن ما يقبل الزيادة هو الفعل لا العلم الذاتى كما لا يخفى.

الثالث: ان القضاء والقدر سواء كان من الصفات الذاتية أو الصفات الفعلية، يعم أفعال العباد، كما عرفت فى البحث عن الجبر والتفويض، ولا محذور فيه لوساطة القدرة والاختيار، فيجمع بين القضاء الحتم و اختيارية الافعال، بكون القضاء الحتم متعلقاً بوجود القدرة والاختيار فى العباد، فالعبد المختار مع وجوده و كونه مختاراً، ممكن معلول محتاج اليه تعالى، ولو كان العبد مضطراً و مجبوراً، تخلف قضاؤه الحتم فى وجود العبد

٦١. الميزان ج ١٣ ص ٧٦.

٦٢. بحار الأنوار ج ٥ ص ١٢٥.

المختار كما لا يخفى.

الرابع: في تأكيد الايمان بالقضاء والقدر، و قد ورد في ذلك روايات:

منها، ما عن الخصال عن رسول الله صلى الله عليه و آله: «أربعة لا ينظر الله اليهم يوم القيامة، عاق و منان و مكذب بالقدر و مدمن خمر»^{٦٣}.

و منها ما في البحار عن العالم عليه السلام، أنه قال: «لا يكون المؤمن مؤمناً حقاً حتى يعلم أن ما أصابه لم يكن ليخطئه و ما أخطأه لم يكن ليصيبه»^{٦٤}.

و منها ما عن تحف العقول عن أبي محمد الحسن بن على عليهما السلام: «أما بعد، فمن لم يؤمن بالقدر خيره و شره، ان الله يعلمه فقد كفر - الحديث»^{٦٥}.

و منها ما عن الخصال بطرق مختلفة عن رسول الله صلى الله عليه و آله من أن المكذب بقدر الله ممن لعنهم الله و كل نبي مجاب^{٦٦}.

وبالجملة الايمان بالقضاء والقدر من مقتضيات الايمان بصفاته الذاتى و توحيده الافعالى، و عليه فلا بد من الايمان به.

ثم ان الايمان بالقضاء والقدر يوجب أن ينظر الانسان الى كل ما قدره الله و قضاه، بنظر الحكمة و المصلحة، اذ القدر و القضاء من أفعاله، ولا يصدر منه شىء الا بالحكمة و المصلحة، وان لم يظهر وجهها لاحد، فاذا أراد الله الصحة لاحد كانت هى مصلحته، و اذا أراد لآخر المرض كان هو مصلحته، و هكذا ساير الامور من

٦٣. بحار الانوار ج ٥ ص ٨٧.

٦٤. بحار الانوار ج ٥ ص ٥٤.

٦٥. بحار الانوار ج ٥ ص ٤٠.

٦٦. بحار الانوار ج ٥ ص ٨٨.

الشدة والرخاء، والفقر والغنى، وغيرها، و يستتبع هذا النظر تحمل الشدائد والمصائب، للعلم بأن وراءها مصلحة و حكمة، بل ينتهي الى مقام الرضا بما اختاره الله تعالى في أمره، و هو مقام عال لا يناله الا الاوحدى من الناس، و من ناله فلا حرص ولا طمع له بالنسبة الى الدنيا الدنية، للعلم بأن ما قدره الله تعالى و قضاه هو خيره و يصل اليه، ولذا لا يضطرب من رقابة الاخرين أو حسادتهم، كما أنه لا حسد له بالنسبة الى ذوى العطايا، لعلمه بأن المقسم حكيم و عادل و رؤوف. فالمؤمن الراضى بالقضاء والقدر لا يزيده قضاءؤه و قدره الا ايماناً و تصديقاً و فضيلة و علواً، ولذا سئل هذا المقام فى الادعية والزيارات ومن جملتها ما ورد فى زيارة أمين الله حيث قال: «اللهم اجعل نفسى مطمئنة بقدرك، راضية بقضائك».

الخامس: فيما ورد من النهى عن الغور فى القضاء والقدر، وقد روى فى ذلك روايات:

منها ما عن عبد الملك بن عنتره الشيبانى، عن أبيه، عن جده، قال: جاء رجل الى أمير المؤمنين عليه السلام، فقال: «يا أمير المؤمنين! أخبرنى عن القدر، فقال: بحر عميق فلا تلجه. فقال يا أمير المؤمنين! أخبرنى عن القدر، فقال: طريق مظلم فلا تسلكه. فقال يا أمير المؤمنين! أخبرنى عن القدر، فقال: سر الله فلا تتكلفه - الحديث»^{٦٧}.

و منها ما روى عنه عليه السلام أنه قال فى القدر: «ألا ان القدر سر من سر الله، و حرز من حرز الله، مرفوع فى حجاب الله، مطوى عن خلق الله، مختوم بخاتم

الله، سابق فى علم الله، وضع الله علمه عن العباد، و رفع فوق شهادتهم، لانهم لا ينالونه بحقيقة الربانية، ولا بقدره الصمدانية، ولا بعظمة النورانية، ولا بعزة الوجدانية، لانه بحر زاخر موج، خالص لله عزوجل، عمقه ما بين السماء والارض، عرضه ما بين المشرق والمغرب، أسود كالليل الدامس، كثير الحيات والحيتان، تعلق مرة و تسفل اخرى، فى قعره شمس تضىء، لا ينبغى أن يطلع عليها الا الواحد الفرد، فمن تطلع (يطلع) عليها فقد ضاد الله فى حكمه، و نازعه فى سلطانه، و كشف عن سره و ستره، و باء بغضب من الله، و مأواه جهنم، و بئس المصير»^{٦٨}.

و منها ما رواه السيوطى عن النبى صلى الله عليه و آله أنه قال: «إذا ذكر القدر فأمسكوا»^{٦٩}.

و منها ما روى عن على عليه السلام أيضاً أنه سئل عن القدر، فقيل له: «أنبئنا عن القدر، يا أمير المؤمنين! فقال: سر الله فلا تفتشوه، فقيل له الثانى أنبئنا عن القدر يا أمير المؤمنين! قال: بحر عميق فلا تلحقوه [فلا تلجوه خل]»^{٧٠}.

و لتلك الاخبار ذهب الصدوق - رحمه الله - فى الاعتقادات الى أن الكلام فى القدر منهى عنه.

والجواب عن تلك الاخبار أولاً بضعف السند، و لذلك قال الشيخ المفيد - قدس سره -: «ان الشيخ أباً جعفر عمل فى هذا الباب على أحاديث شواذ، لها وجوه يعرفها العلماء متى صحت و ثبتت اسنادها، ولم يقل فيه

٦٨. بحار الانوار ج ٥ ص ٩٧.

٦٩. راجع يازده رساله فارسى ص ٤٤٩، نقلا عن الجامع الصغير للسيوطى و عن

الطبرانى.

٧٠. بحار الانوار ج ٥ ص ١٢٣.

قولا محصلاً»^{٢١} نعم رواه السيد فى نهج البلاغة أيضاً أنه قال - وقد سئل عن القدر - : «طريق مظلم فلا تسلكوه، و بحر عميق فلا تلجوه، و سر الله فلا تتكلفوه»^{٢٢} فافهم.

و ثانياً؛ بأن دلالتها على الحرمة التكليفية غير واضحة، لان لحن جملة منها هو لحن الارشاد كالنهي عن التكلف، والاختبار بأن القضاء والقدر واد مظلم و بحر عميق. هذا، مضافاً الى شهادة ذيل الرواية الثانية على أن المنهى عنه هو السعى للاطلاع على المقدرات و الاشراف عليها، ومن المعلوم أنه أمر لا يناله الانسان نيلاً كاملاً، ولا مصلحة فيه، بل لا يخلو عن المفسدة كما لا يخفى، و أما فهم معنى القضاء والقدر فلا يكون مورداً للنهى فيها.

و ثالثاً؛ بأن الغور فى معنى القضاء والقدر لو كان حراماً، لما أجاب الائمة عليهم السلام عن السؤال فيه، مع أنهم أجابوا السائلين و أوضحوا المراد منهما. بل قد يكون الجواب فى ذيل النهى المذكور، بعد اصرار السائل عن فهم معناه، كما فى الرواية الاولى، حيث قال السائل فى المرتبة الرابعة: «يا أمير المؤمنين! أخبرنى عن القدر، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: أما اذا أبيت فانى سائلك. أخبرنى أكانت رحمة الله للعباد قبل أعمال العباد أم كانت أعمال العباد قبل رحمة الله؟ فقال له الرجل: بل كانت رحمة الله للعباد قبل أعمال العباد - الى آخر ما قال عليه السلام فى توضيح المراد منهما» فراجع^{٢٣}.

٢١. تصحيح الاعتقاد ص ١٩.

٢٢. بحار الأنوار ج ٥ ص ١٢٤.

٢٣. بحار الأنوار ج ٥ ص ١١١.

و يؤيد عدم الحرمة ما ورد من التأكيدات على الايمان بالقضاء والقدر، اذ الايمان بهما لا يمكن بدون توضيح المراد منهما والمعرفة بهما.

و رابعاً؛ بما ذكره الشيخ المفيد -قدس سره- من أن النهي في الاخبار خاص بقوم كان كلامهم في ذلك يفسدهم، و يضلهم عن الدين، ولا يصلحهم في عبادتهم الا الامساك عنه، و ترك الخوض فيه، ولم يكن النهي عنه عاماً لكافة المكلفين، وقد يصلح بعض الناس بشيء يفسد به آخرون، و يفسد بعضهم بشيء يصلح به آخرون، فدبر الائمة عليهم السلام أشياعهم في الدين بحسب ما علموه من مصالحهم فيه،^{٧٤} و عليه فلو سلم كون النهي نهياً تكليفاً، اختص بمن لا يتمكن، وأما من تمكن من فهمهما ودركهما، كالعلماء والفضلاء والحوزات العلمية ومن أشبههم، فلا نهى بالنسبة اليهم و لذلك حمل المصنف، النهي الوارد، على من لا يتمكن من أن يفهمهما على الوجه اللائق بهما.

و مما ذكر يظهر ما في اطلاق كلام العلامة المجلسي -قدس سره- حيث قال: «أقول: من تفكر في الشبه الواردة على اختيار العباد، و فروع مسألة الجبر والاختيار، والقضاء والقدر، علم سر نهى المعصوم عن التفكير فيها، فانه قل من أمعن النظر فيها ولم يزل قدمه الا من عصمه الله بفضله»^{٧٥}.

٧٤. تصحيح الاعتقاد ص ٢٥ - ٢١.

٧٥. بطارالانوار ج ٥ ص ١٠١.

فالتكليف به تكليف بما هو فوق مستوى مقدور الرجل العادي.
 و يكفي أن يعتقد به الانسان على الاجمال اتباعا لقول الائمة
 الاطهار - عليهم السلام - من أنه أمر بين الامرين ليس فيه جبر و لا
 تفويض.
 و ليس هو من الاصول الاعتقادية حتى يجب تحصيل الاعتقاد به
 على كل حال على نحو التفصيل والتدقيق (٧).

(٧) ظاهره أن الاعتقاد التفصيلي بهما غير واجب،
 و أما الاعتقاد الاجمالي فهو واجب و يكفيه الاتباع عن
 الائمة عليهم السلام، و علل ذلك بوجهين: أحدهما عدم
 التمكن، لكون الاعتقاد التفصيلي فوق مستوى مقدور
 الرجل العادي، و ثانيهما بأنه ليس من اصول
 الاعتقادات.

و فيه أن عدم التمكن لبعض لا يرفع التكليف عن
 تمكن منه. هذا مضافاً الى أن مقتضى التعليل الثاني هو
 عدم وجوب الاعتقاد بذلك مطلقاً لا تفصيلاً ولا اجمالاً،
 فالتفصيل بين الاعتقاد الاجمالي والاعتقاد التفصيلي
 لا وجه له.

٧- عقيدتنا في البداء

البداء في الانسان أن يبدو له رأى في الشيء لم يكن له ذلك الرأى سابقاً، بأن يتبدل عزمه في العمل الذى كان يريد أن يصنعه، اذ يحدث عنده ما يغير رأيه و علمه به، فيبدو له تركه بعد أن كان يريد فعله، و ذلك عن جهل بالمصالح و ندامة على ما سبق منه (١).

(١) البداء على زنة السلام بمعنى الظهور. قال فى المصباح المنير: «بدا يبدو بدوا: ظهر، فهو باد، و يتعدى بالهمزة، فيقال أبديته - الى أن قال: و بداله فى الامر: ظهر له ما لم يظهر أولاً، والاسم: البداء مثل السلام».

و قال فى المفردات: «بدا الشيء بدواً و بداء أى ظهر ظهوراً بيناً. قال الله تعالى: « و بدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون - الزمر: ٤٧».

و حكى عن الشيخ الطوسى - قدس سره - أنه قال فى العدة: «البداء حقيقة فى اللغة هو الظهور، و لذلك يقال بدا لنا سور المدينة و بدا لنا وجه الرأى» و حكى عن الشيخ المفيد - قدس سره - أنه قال فى تصحيح الاعتقاد: «والاصل فى البداء هو الظهور - الى أن قال: و معنى قول الامامية بدا له فى كذا، أى ظهر له فيه، و معنى ظهر فيه أى ظهر منه»^١.

و عليه فظهور الرأى بالخصوص على خلاف الرأى السابق و تبدله، ليس داخلاً في حاق لفظ البداء، لا مكان أن يتصور البداء لنفس الشيء، بأن يظهر نفسه بعد خفائه، كما أن المراد من الآية التي استدل بها فى المفردات هو كذلك، فان ما بدا لهم هو نفس ما لم يكونوا يحتسبون، كما يمكن أن يتصور البداء بظهور الشيء بعد عدمه، كظهور الموت بعد الحياة وبالعكس، و مرجع الظهور فى الفرضين الى الظهور منه تعالى للناس مطلقاً سواء كان موتاً أو حياة أو أجراً أو غير ذلك. فالبداء لا يختص بتبدل الرأى و ظهوره على خلاف الرأى السابق مع اقترانه بالندامة كما هو المصطلح عند العامة، بل هو أعم منه، لما عرفت من أنه هو الظهور كما اختاره الشيخان - قدس سرهما - و صرح به المصباح المنير و المفردات، و مما ذكر يظهر ما فى البحار حيث قال: «اعلم أنه لما كان البداء - ممدوداً - فى اللغة بمعنى ظهور رأى لم يكن يقال بدا الامر بدواً: ظهر، و بدا له فى هذا الامر بداء، أى نشأ له فيه رأى، كما ذكره الجوهري، فلذلك يشكل القول بذلك فى جناب الحق تعالى. انتهى موضع الحاجة منه».

لما عرفت من أن البداء فى اللغة لا يختص بتلك الصورة، و قول الجوهري لا ينافى ساير أقوال اللغويين، لانه فسره بأحد مصاديقه، مع أن الاخرين صرحوا بأعمية البداء من ذلك، ولم يشترطوا فيه تبدل الرأى و الندامة، كما لا يخفى، و على ما ذكر فان أراد المصنف بقوله «البداء فى الانسان - الخ» تفسير البداء بذلك و اختصاصه به، ففيه ما عرفت من عدم اختصاصه به، و ان أراد بذلك ذكر مصداق من مصاديقه و امكانه فى حق الانسان و استحالته فى حقه تعالى فلا ايراد عليه.

والبداء بهذا المعنى يستحيل على الله تعالى لانه من الجهل والنقص، و ذلك محال عليه تعالى، ولا تقول به الامامية. قال الصادق عليه السلام: «من زعم أن الله تعالى بداله في شيء بداء ندامة فهو عندنا كافر بالله العظيم» و قال أيضا: «من زعم أن الله بداله في شيء ولم يعلمه أمس قابراً منه» (٢).

و كيف كان، فلا وجه بعد ما عرفت من أعمية البداء في اللغة، لحمل أخبار الشيعة التي تدل على مطلوبية البداء، على البداء المحال كما سيأتى ان شاء الله توضيحه.

(٢) هذه الاخبار ونظائرها تدل على استحالة البداء بالمعنى الاصطلاحي المذكور، فالبداء بالمعنى المذكور مردود بنص الاخبار عند الشيعة أيضاً، لان التغير والتبدل في الرأى والندامة، حاك عن الجهل و هو نقص لا سبيل له اليه تعالى، لانه تعالى عين الكمال و عين الفعلية، ولم يقل أحد من الشيعة بالبداء بالمعنى المذكور المحال.

بل صرح في الاخبار باستحالته، و من جملتها أن اليهود سألوا عن النبي صلى الله عليه وآله «يا محمد أقبداً لربك فيما كان أمرك به بزعمك من الصلاة الى بيت المقدس حتى نقلك الى الكعبة؟ فقال في جوابهم: ما بداله عن ذلك، فانه العالم بالعواقب، والقادر على المصالح، لا يستدرك على نفسه غلطاً، ولا يستحدث رأياً يخالف المتقدم، جل عن ذلك، ولا يقع عليه أيضاً مانع يمنعه من مراده، و ليس يبدو، والا لما كان هذا وصفه، و هو عزوجل متعال عن هذه الصفات علواً كبيراً. ثم قال لهم رسول الله صلى الله عليه وآله: أيها اليهود: أخبروني عن الله أليس يمرض، ثم يصح، و يصح ثم

يمرض، أبدا له في ذلك؟ أليس يحيى و يميت، أبدا له في كل واحد من ذلك؟ فقالوا: لا، قال: فكذلك الله تعبد نبيه محمداً بالصلاة الى الكعبة، بعد أن تعبدته بالصلاة الى بيت المقدس، وما بدا له في الاول - الحديث الشريف»^٢.

و حاصله أن البداء التشريعى كالبداء التكويني، فكما أن في البداء التكويني ما بدا شيء له تعالى، لانه العالم بالعواقب، بل بدا منه لغيره، كذلك في البداء التشريعى.

و أما البداء بمعناه الاخر من ظهور الشيء منه تعالى للغير، على خلاف ما يقتضيه المقتضيات الغير التامة و المعدات، فلا استحالة فيه، لانه لا ينافى علمه به و ارادته به من الازل، و هو أمر واقع في النظام العالمى المادى الذى لا يخلو عن التزاحم بين المقتضيات، و من المعلوم أن الواقع لا يقع الا لكونه ممكناً، فلامجال لدعوى استحالته بعد الوقوع.

قال العلامة الطباطبائى - قدس سره - فى ذيل قوله تعالى «يمحو الله ما يشاء و يثبت و عنده ام الكتاب» ما حاصله: «انما البداء هو ظهور أمر منه تعالى ثانياً، بعد ما كان الظاهر منه خلافه أولاً، فهو محو الاول و اثبات الثانى، والله سبحانه عالم بهما جميعاً، و هذا مما لا يسع لذى لب انكاره، فان للامور والحوادث وجوداً بحسب ما يقتضيه أسبابها الناقصة، من علة أو شرط أو مانع ربما تخلف عنه، و وجوداً بحسب ما يقتضيه، أسبابها و عللها التامة، و هو ثابت غير موقوف ولا متخلف - الى أن قال: وعلى أى حال؛ ظهور أمر أو

ارادة منه تعالى، بعد ما كان الظاهر خلافه واضح لا ينبغي الشك فيه، والذي أحسب أن النزاع في ثبوت البداء، كما يظهر من احاديث أئمة أهل البيت عليهم السلام، و نفيه كما يظهر من غيرهم، نزاع لفظي، و لهذا لم نعقد لهذا البحث فصلاً مستقلاً على ما هو دأب الكتاب، ومن الدليل على كون النزاع لفظياً، استدلالهم على نفي البداء عنه تعالى بأنه يستلزم التغيير في علمه، مع أنه لازم البداء بالمعنى الذى يفسر به البداء فينا، لا البداء بالمعنى الذى يفسره به الاخبار فيه تعالى»^٣.

فالبداء على قسمين: أحدهما محال كما تدل عليه الأدلة العقلية، و جملة من الروايات الواردة عن طرق أهل البيت عليهم السلام، و هو الذى مقرون بتبدل الرأى والندامة، و ثانيهما ممكن واقع، و هو ظهور الاشياء على خلاف المقتضيات والمعدات، كموت شخص صحيح المزاج الذى لا يتوقع موته، و شفاء مريض لا يتوقع برؤه، و هذا الظهور بالنسبة الينا، و أما بالنسبة اليه تعالى، فلا خفاء، بل علمه من الازل. و بتعبير اخر فهو ظهور منه لنا، لا ظهور له تعالى، والمحال هو الظهور له، لا الظهور منه لنا. فالبداء المحال هو التبدل والتغيير في ناحية علمه الذاتى، و هو الذى لا يقول به أحد من الشيعة، و أما التبدل والتغيير في ناحية فعله تعالى، سواء كان تكوينياً أو تشريعياً، فلا مانع منه، بعد كونه معلوماً له بأطرافه، وهو الذى اعتقده الشيعة به، و ورد الروايات المتعددة للترغيب نحو الايمان به، لانه يوجب أن يرجو أو يخاف تبدل شيء و تغييره و يعمل بمقتضاه على الدوام.

غير انه وردت عن أئمتنا الاطهار عليهم السلام روايات توهم القول بصحة البداء بالمعنى المتقدم، كما ورد عن الصادق عليه السلام «ما بدالله في شيء كما بداله في اسماعيل ابني» و لذلك نسب بعض المؤلفين في الفرق الاسلامية، الى الطائفة الامامية، القول بالبداء، طعنًا في المذهب و طريق آل البيت، و جعلوا ذلك من جملة التشنيعات على الشيعة.

والصحيح في ذلك أن نقول كما قال الله تعالى في محكم كتابه المجيد: «يمحو الله ما يشاء و يثبت و عنده ام الكتاب» و معنى ذلك أنه تعالى قد يظهر شيئاً على لسان نبيه، أو وليه، أو في ظاهر الحال لمصلحة تقتضى ذلك الاظهار، ثم يمحوه فيكون غير ما قد ظهر أولاً، مع سبق علمه تعالى بذلك، كما في قصة اسماعيل لما رأى أبوه ابراهيم أنه يذبحه.

فيكون معنى قول الامام عليه السلام أنه ما ظهر لله سبحانه أمر في شيء كما ظهر له في اسماعيل ولده، اذ اخترمه قبله، ليعلم الناس أنه ليس بامام و قد كان ظاهر الحال أنه الامام بعده، لانه أكبر ولده (٣)

(٣) ولا يخفى عليك أن روايات الباب على طوائف: منها تدل على نفي البداء بالمعنى المصطلح عند العامة، كما أشار المصنف الى جملة منها، و أشرنا أيضاً الى بعضها. و منها تدل على اثبات البداء كما روى بسند صحيح في الكافي عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال: «ما بعث الله نبياً حتى يأخذ عليه ثلاث خصال: الاقرار له بالعبودية، و خلع الانداد، و أن الله يقدم من (ما خل) يشاء و يؤخر من (ما خل) يشاء»،^٤ و ما روى فيه أيضاً عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال: «ما تنبأ نبي قط، حتى يقر لله بخمس خصال، بالبداء و المشيئة و السجود و العبودية و الطاعة»^٥ و ما روى فيه أيضاً عن الرضا

٤. الاصول من الكافي ج ١ ص ١٤٧.

٥. الاصول من الكافي ج ١ ص ١٤٨.

عليه السلام انه قال: «ما بعث الله نبياً الا بتحريم الخمر و ان يقر لله بالبداء»^٦.

و هذه الروايات و نظائرها تنافي ما تنفي البداء في بادىء النظر، و لكن مقتضى التأمل فيها ان الثابت بتلك الاخبار ليس ما ينفيه الاخبار الاخر، بل المقصود منها ان الامر بيده تعالى، فيمكن ان يقدم و ان يؤخر رغماً لانف اليهود الذين قالوا يدالله مغلولة كما اشير اليه في الرواية الاولى، فالثابت هو البداء في مقام الفعل لا في مقام الذات، والمنفى هو البداء في مقام الذات كما صرح به في بعض الاخبار السابقة. هذا مضافاً الى تصريح بعض الاخبار بأن البداء عند الامامية ليس مقروناً بالجهل كما رواه في الكافي بسند صحيح عن ابي عبدالله عليه السلام انه قال: «ما بدا لله في شيء الا كان في علمه قبل أن يبدو له»^٧ ومن المعلوم أن البداء الذي لا يستلزم الجهل في مرتبة الذات، لا تشمله الادلة النافية ولا تنافيه الادلة العقلية، لانه ليس الا كمال القدرة في مقام الفعل، فان تبديل ما يقتضيه المقتضيات العادية والمعدات، يحكى عن تمامية قدرة الرب المتعال، و استقلاله في الفاعلية، حيث يمكن له التفسير والتبديل في الامور، اذا اراد و شاء، فهو تعالى في كل آن في شأن، ومن المعلوم أن هذا الاعتقاد يوجب التوكل التام عليه في الامور، والرجاء به لان الامر بيده، ولم يتم الامر ولم يفرغ عن الامر قبل وقوعه، فما لم يقع له مجال التفسير والتبديل، وهذا الفكر يؤدي الى سعة المجال أمام الانسان للسعى والاستكمال، بحيث لا يتوقف ولا

٦. الاصول من الكافي ج ١ ص ١٤٨.

٧. الاصول من الكافي ج ١ ص ١٤٨.

يبأس من النيل الى الكمال فى أى حال يكون، كما أن هذا الاعتقاد يمنع الانسان من أن يفتر بوضعه الموجود، المقتضى للسعادة، فان التغيير والتبديل بسبب الذنب أو الغفلة أمر ممكن، فليخف وليحذر عن الذنوب والغفلات لئلا يسقط و يهلك.

و كيف كان، فهذا البداء من كمال الايمان ولذلك أخذ الله الاقرار به عن الانبياء كما عرفت، بل أوصى الايمان به لغيرهم، كقول الصادق عليه السلام: «ما عظم الله عزوجل بمثل البداء»^٨ و قوله الاخر أيضاً: «لو علم الناس ما فى القول بالبداء من الاجر ما فتروا عن الكلام فيه»^٩.

نعم أشار المصنف الى ورود روايات توهم المنافاة لنفى البداء المستحيل، ولم أجد منها الا ما رواه فى البحار عن كتاب زيد النرسى عن عبيد بن زرارة، عن أبى عبدالله عليه السلام قال: «ما بدا لله بداء أعظم من بداء بدا له فى اسماعيل ابنى»^{١٠}.

و هذا خبر واحد ولا يصلح للمعارضة مع الاخبار الكثيرة السابقة، ولا يفيد العلم، مع أن اللازم فى الاعتقادات هو العلم. هذا مضافاً الى نقله عن كتاب مختلف فيه، ولم يثبت اعتباره، بل فيه امور تنكره الامامية كنزوله تعالى الى السماء الدنيا و غير ذلك^{١١}. على أن قوله عليه السلام فى الصحيحة المتقدمة «ما بدا لله فى شىء الا كان فى علمه قبل أن يبدو له» حاكم على مثله، فليحمل على المعنى الذى لا ينافى تلك

٨. بحار الانوار ج ٤ ص ١٥٧.

٩. الاصول من الكافى ج ١ ص ١٤٨.

١٥. بحار الانوار ج ٤ ص ١٢٢.

١١. راجع قاموس الرجال ج ٤ ص ٢٤٨.

الاخبار، اما بحمله على ما في المتن أو على ما حكى عن الشيخ المفيد من أن المراد منه ما ظهر منه تعالى من دفاع القتل عنه وقد كان مخوفاً عليه من ذلك، مظنوناً به وقد دفع الله عنه كما روى عن الصادق عليه السلام أنه قال: ان القتل قد كتب على اسماعيل مرتين فسألت الله في دفعه عنه فدفعه^{١٢} أو على ما اشار اليه المحقق الاصفهاني من أن المراد من الظهور هو الظهور في علمه الفعلي بعد ما كان المقتضى على خلافه لا في علمه الذاتي^{١٣} ولكنه لا يخلو عن تكلف. ولعل مقصود المصنف من الروايات، هو الإشارة الى ما نسب الى بعض الانبياء والاولياء من أنهم ربما أخبروا بوقوع شيء ثم انكشف الخلاف، ولكن هذه الاخبار معارضة مع قاعدة اللطف، فان الاخبار الجزمي مع انكشاف الخلاف، يوجب سلب الاعتماد، هذا مضافاً الى معارضتها مع الاخبار الاخر، كما روى عن أبي جعفر عليه السلام يقول: «العلم علمان: علم عند الله مخزون لم يطلع عليه أحداً من خلقه، و علم علمه ملائكته و رسله، فأما ما علم ملائكته و رسله، فانه سيكون، لا يكذب نفسه، ولا ملائكته ولا رسله، و علم عنده مخزون يقدم فيه ما يشاء و يؤخر ما يشاء و يثبت ما يشاء»^{١٤}.

وما روى عن أبي عبد الله عليه السلام: «ان لله علمين: علم مكنون مخزون، لا يعلمه الا هو، من ذلك يكون البداء، و علم علمه ملائكته و رسله و أنبياءه فنحن نعلمه»^{١٥}.

١٢. بحار الانوار ج ٤ ص ١٢٧ ذيل الصفحة.

١٣. راجع نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٢ ص ٢١٢.

١٤. بحار الانوار ج ٤ ص ١١٣.

١٥. الاصول من الكافي ج ١ ص ١٤٧.

فليحمل تلك الاخبار على أن اخبار الانبياء ليس على الجزم والبت، كما حكى عن الشيخ الطوسي، وجعله الفاضل الشعراني حاسماً لمادة الاشكال،^{١٦} إذ الاخبار اذا لم يكن عن جزم، بل على ما تقتضيه المقتضيات، فتخلفه لا يوجب سلب الاعتماد، خصوصاً اذا كان الاخبار و انكشاف الخلاف مقروناً بتبيين وجه أو جب تغيير المقتضيات، و أما التفصيل بين الوحي والالهام بوقوع البداء في الثاني دون الاول، كما في البحار، أو القول بوقوع البداء في كلام الانبياء نادراً، كما في البحار أيضاً^{١٧} ففيه أنه ينافي أيضاً قاعدة اللطف، و يوجب سلب الاعتماد عنهم، ولو وقع نادراً، فان تطرق احتمال الخطأ الى الوحي والالهام يرفع الاعتماد عن جميع أقوال الانبياء - عليهم صلوات الله - كما لا يخفى.

و مما ذكر يظهر ما في اطلاق عبارة المصنف، من «أن الوجه الصحيح هو أنه تعالى قد يظهر شيئاً على لسان نبيه أو وليه - الخ» لما عرفت من أن الاظهار الجزمي لا يوافق العصمة، و يوجب سلب الاعتماد، بخلاف ما اذا لم يكن الاظهار و الاخبار عن جزم، بل على ما يقتضيه المقتضيات من دون جزم، بحيث لو انكشف الخلاف لا يوجب سلب الاعتماد، و أيضاً يظهر مما ذكر ما في قوله «ان معنى قول الامام أنه ما ظهر لله سبحانه أمر في شيء كما ظهر له في اسماعيل ولده - الخ» لان المناسب أن يقول: ما ظهر منه تعالى أمر في شيء، كما ظهر منه في اسماعيل، كما فسره الشيخ المفيد

١٦. شرح الاصول من الكافي للمولى صالح المازندراني ج ٤ ص ٣٢٤.

١٧. بحار الانوار ج ٤ ص ١٣٣ - شرح الاصول من الكافي ج ٤ للمولى صالح المازندراني ذيل الصفحة ٢٣١ - ٢٣٥.

و قريب من البداء في هذا المعنى نسخ أحكام الشرايع السابقة، بشريعة نبينا صلى الله عليه و آله، بل نسخ بعض الاحكام التي جاء بها نبينا صلى الله عليه و آله و سلم (٤).

قدس سره - لانه بعد كون البداء بمعناه المصطلح عند العامة محالا و منفيًا في الاخبار الواردة عن الأئمة عليهم السلام، فالمراد من الظهور، هو الظهور منه لا الظهور له.

ثم لا يخفى عليك أن امكان التغيير باذنه و مشيئته في المقدرات، أمر ثابت لا يمنع عنه ذكر المقدر في لوح المحو و الاثبات، أو امضائه في ليالى القدر، لان الامر بيده، يفعل ما يشاء و لذا ورد في بعض أخبار ليالى القدر بعد تقدير الامور و ابرامها و امضائها، أن لله المشية.

ثم لا يذهب عليك أن مقتضى ما عرفت ان البداء في التقديرات لا فى القضاء، لان قضاء الشيء وقوعه، و مع وقوعه لا ينقلب عما هو عليه، ولذا حكى عن السيد الداماد قدس سره أنه قال: «لابدء فى القضاء، و انما البداء فى القدر»^{١٨}.

(٤) ولا يخفى عليك أن النسخ حقيقة هو ارتفاع الحكم بانقضاء زمانه وأمه، فان الحكم المجهول فى موارد النسخ مقيد فى الواقع بزمان خاص معلوم عند الله و مجهول عند الناس، اذ لا يعلمونه الا بعد اعلام ارتفاعه، و عليه فلا يرد على النسخ ما ربما يقال من أن النسخ يستلزم عدم حكمة الناسخ، أو جهله بوجه الحكمة، وكلا هذين اللازمين يستحيل فى حقه تعالى، و ذلك لان

تشريع الحكم من الحكيم المطلق لا بد و أن يكون على طبق مصلحة تقتضيه، لان الحكم الجزافي ينافي حكمة جاعله، و على ذلك فرغ هذا الحكم الثابت لموضوعه، اما أن يكون مع بقاء الحال على ما هو عليه من وجه المصلحة و علم ناسخه بها، و هذا ينافي حكمة الجاعل، مع أنه حكيم مطلق، و اما أن يكون من جهة البداء و كشف الخلاف على ما هو الغالب فى الاحكام والقوانين العرفية، و هو يستلزم الجهل منه تعالى، و على ذلك فيكون وقوع النسخ فى الشريعة محالاً، لانه يستلزم المحال انتهى.

و ذلك لما عرفت من أن الحكم كان فى الواقع محدوداً و معلوماً لله تعالى، فاذا تم وقته أخبر عن ارتفاعه، فلا ينافي الحكمة، كما لا يستلزم الجهل، بل ادامته مع خلوه عن المصلحة، تنافى الحكمة.

ثم ان النسخ يقرب البداء وليس عينه، لان فى البداء مقتضيات الشىء موجودة، ولكن فى النسخ لا مقتضى لوجود الحكم بحسب الواقع، بعد انقضاء أمد الحكم. نعم يكون المقتضى الاثباتى من اطلاق الادلة موجوداً، و باعتبارها كان النسخ قريباً من البداء، و ان كان المقتضى فى البداء هو المقتضى الثبوتى، و المقتضى فى النسخ هو المقتضى الاثباتى.

٨- عقيدتنا في احكام الدين

نعتقد أنه تعالى جعل أحكامه من الواجبات والمحرّمات وغيرهما طبقاً لمصالح العباد في نفس أفعالهم، فما فيه المصلحة الملزمة جعله واجباً، وما فيه المفسدة البالغة، نهى عنه، وما فيه مصلحة راجحة ندبنا إليه، وهكذا في باقي الأحكام وهذا من عدله و لطفه بعباده و لا بد أن يكون له في كل واقعة حكم، و لا يخلو شيء من الأشياء من حكم واقعي لله فيه، و ان انسد علينا طريق علمه.

و نقول ايضاً انه من القبيح ان يأمر بما فيه المفسدة أو ينهى عما فيه المصلحة، غير أن بعض الفرق من المسلمين يقولون ان القبيح ما نهى الله تعالى عنه، والحسن ما أمر به، فليس في نفس الأفعال مصالح أو مفسدات ذاتية، ولا حسن أو قبيح ذاتيان، وهذا قول مخالف للضرورة العقلية، كما أنهم جوزوا أن يفعل الله تعالى القبيح فيأمر بما فيه المفسدة، وينهى عما فيه المصلحة، وقد تقدم أن هذا القول فيه مجازفة عظيمة، و ذلك لاستلزامه نسبة الجهل أو العجز إليه سبحانه تعالى علواً كبيراً (١).

(١) ولا يخفى عليك أن هذا البحث من متفرعات الاصل الثابت الذي مضى تحقيقه، و هو أنه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب، وقد عرفت فيما مضى أن الدليل عليه امران: أحدهما أنه مقتضى اطلاق كماله و رحمته و رحمانيته تعالى، و ثانيهما أنه مقتضى حكم العقل بالحسن والقبح الذاتي. أشار المصنف الى الوجه الاول في السابق، والى الثاني هنا، و كيف كان؛

والخلاصة أن الصحيح في الاعتقاد أن نقول انه تعالى لا مصلحة له ولا منفعة في تكليفنا بالواجبات و نهينا عن فعل ما حرمه، بل المصلحة و المنفعة ترجع لنا في جميع التكليف. ولا معنى لنفي المصالح و المفسد في الافعال المأمور بها و المنهى عنها، فانه تعالى لا يأمر عبثاً و لا ينهى جزافاً و هو الغنى عن عباده (٢).

فقد مر البحث عنه و لا حاجة الى اعادة الكلام، و عليه كما أن أصل التكليف مما يقتضيه لطفه و رحمانيته، كذلك تطبيق التكليف، مع ما في الافعال من المصالح و المفسد، فالمصلحة الراجعة لا تقتضى الوجوب بل الندب، و المصلحة الملزمة تقتضى الوجوب لا الندب، و المفسدة الملزمة تقتضى النهى التحريمى لا التنزيهى، و المفسدة الغير الملزمة لا تقتضى الا النهى التنزيهى، و لا يمكن سلوك الانسان نحو كماله و سعاده الا اذا كلف بما تقتضيه الافعال من المصالح و المفسد، و الاخلال به ينافى لطفه و رحمته، كما انه ينافى حكمته، لان الحكمة فى خلق الانسان هو امكان أن يسلك نحو كماله، فاذا كلف بما لا يطابق مقتضى الافعال، فلا يمكن له ذلك. هذا مضافاً الى منافاته مع عدله فيما اذا كلف بما زاد أو نقص عن الحد اللازم الذى يستحقه المكلف كما لا يخفى.

(٢) حاصله ان التكليف حيث لا تصدر عنه تعالى جزافاً، فلا تكون الا ناشئة عن المصالح و المفسد، ولكن المصالح و المفسد ترجع الينا لا اليه تعالى لانه غنى مطلق.

بقى شيء، وهو أن أفعاله تعالى سواء كانت تكوينية أو تشريعية ناشئة عن كماله المطلق، و ليست لاستكمال ذاته تعالى، لانه غنى مطلق، و لا يحتاج الى شيء، و

لذلك ذهبوا الى أن العلة الغائية متحدة مع العلة الفاعلية فيه تعالى، اذ لا غاية وراء ذاته تعالى، ولا ينافي ذلك أن للافعال غاية أو غايات متوسطة و نهائية، لانها غاية الفعل لا غاية الفاعل. قال العلامة الطباطبائي - قدس سره: «وبالجملة فعلمه تعالى في ذاته بنظام الخير غاية لفاعليته التي هي عين الذات»^١.
 و ينقدح مما ذكر ما في كلام الاشاعرة من أن أفعاله تعالى يستحيل تعليلها بالاغراض والمقاصد، فان كل فاعل لغرض و قصد، فانه ناقص بذاته، مستكمل بذلك الغرض والله تعالى يستحيل عليه النقصان^٢ وذلك لما عرفت من أن الغاية في فاعليته تعالى، ليست الاذاته و صفاته، فذاته لذاته منشأً للافاضة، ومن المعلوم أن تعليل أفعاله بذاته، لا يستلزم النقصان، حتى يستحيل، بل هو حاك عن كمال ذاته، ولعله اليه يؤول ما قاله العلامة الطباطبائي - قدس سره - من أنه ليس من لوازم وجود الغاية حاجة الفاعل اليها، لجواز كونها عين الفاعل^٣.
 و ينقدح أيضاً مما ذكر ضعف ما ذهب اليه المعتزلة و بعض المتكلمين من الامامية، من أن غاية أفعاله هي انتفاع الخلق، فانه و ان لم يستلزم استكمال الذات بالغايات المترتبة على الافعال، ولكن ذلك يوجب أن يكون لغير ذاته تأثير في فاعليته مع أنه تام الفاعلية ولا يتوقف في فاعليته على شيء^٤ فالصحيح هو أن يقال ان انتفاع الخلق هو غاية الفعل لا غاية فاعلية الفاعل، اذ لا حاجة له تعالى الى شيء من الاشياء، و لا يتأثر من

١. راجع نهاية الحكمة ص ١٦٤ - ١٦٣.

٢. شرح تجريد الاعتقاد ص ٣٠٦. الطبعة الحديثة.

٣ و ٤. راجع نهاية الحكمة ص ١٦٣.

شىء^٥.

نعم ذهب بعض المحققين الى امكان الجمع بين
 الاقوال، بان يقال: ان من حصر الغاية فى ذاته تعالى
 اراد الغاية الاصلية والذاتية، و من نفى الغاية فى أفعاله
 اراد نفى داع زائد على ذاته فى فاعليته، ومن جعل العلة
 الغائية انتفاع الخلق اراد بيان الغاية الفرعية والتبعية.
 انتهى^٦، الا ان هذا التوجيه و ان كان حسناً فى نفسه
 ولكن لا يساعده عبارات القوم فراجع، و لله الحمد.

٥. راجع شرح منظومه ج ٢ ص ٦٢ للاستاذ الشهيدي المطهرى قدس سره.

٦. آموزش فلسفه ج ٢ ص ٤٠٢.

الفصل الثاني

النبوة

- ١- عقيدتنا في النبوة
- ٢- النبوة لطف
- ٣- عقيدتنا في معجزة الانبياء
- ٤- عقيدتنا في عصمة الانبياء
- ٥- عقيدتنا في صفات النبي
- ٦- عقيدتنا في الانبياء و كتبهم
- ٧- عقيدتنا في الاسلام
- ٨- عقيدتنا في مشرع الاسلام
- ٩- عقيدتنا في القرآن الكريم
- ١٠- طريقة اثبات الاسلام و الشرايع السابقة

١- عقيدتنا في النبوة

نعتقد ان النبوة وظيفه الهية و سفارة ربانية يجعلها الله تعالى لمن ينتجبه و يختاره من عباده الصالحين و أوليائه الكاملين في انسانيتههم.

فيرسلهم الى سائر الناس لغاية ارشادهم الى ما فيه منافعهم و مصالحهم في الدنيا والاخرة، ولغرض تنزيههم و تزكيتهم من دنس مساويء الاخلاق و مفسد العادات و تعليمهم الحكمة و المعرفة، و بيان طرق السعادة و الخير لتبليغ الانسانية كمالها اللائق بها، فترفع الى درجاتها الرفيعة في الدارين، دارالدنيا و دارالاخرة.

و نعتقد أن قاعدة اللطف - على ما سيأتي معناها - توجب أن يبعث الخالق اللطيف بعباده رسله لهداية البشر و أداء الرسالة الاصلاحية و ليكونوا سفراء الله و خلفاءه.

كما نعتقد أنه تعالى لم يجعل للناس حق تعيين النبي أو ترشيحه أو انتخابه و ليس لهم الخيرة في ذلك، بل أمر كل ذلك بيده تعالى لانه «أعلم حيث يجعل رسالته» و ليس لهم أن يتحكموا فيمن يرسله هادياً و مبشراً و نذيراً، ولا أن يتحكموا فيما جاء به من أحكام و سنن و شريعة(١).

(١) يقع الكلام في مقامات:

أحدها: في معنى النبوة لغة. ففي القاموس «النبأ محركة: الخبر، أنبأ اياه به: أخبره - الى أن قال: والنبيء: المخبر عن الله تعالى، و ترك الهمز المختار، ج: انبياء - الى أن قال: والاسم النبوءة - الى أن قال: و نبأ كمنع نباء و نبوأ: ارتفع، و عليهم:

طلع، ومن ارض الى ارض: خرج، و قول الاعرابي: يا نبيء الله بالهمز، أى الخارج من مكة الى المدينة، أنكره عليه، فقال: لا تنبر باسمى (اى لا تهمز باسمى) فانما أنا نبي الله».

و نحو ذلك فى المصباح المنير و زاد عليه قوله «والنبيء على فعيل مهموز لانه أنبأ عن الله، أى أخبر والابدال والادغام لغة فاشية».

فالمختار هو أن النبي مهموز فى الاصل، ثم أبدلت الهمزة و أدغم فى النبي والنبوة، و يشهد له عود الهمز فى التصغير كما يقال: «مسيلمته نبيء سوء» ولا دلالة لمثل قوله تعالى «و رفعناه مكانا علياً» فى حق بعض أنبيائه على أن النبي مأخوذ من النبوة، بمعنى الرفةة، لان الاية لا تدل الا على أن النبي رفيع القدر لا أن النبي مأخوذ من الرفةة كما لا يخفى، و أما الاستدلال بمثل قوله صلى الله عليه و آله لمن قال يا نبيء الله: «لست بنبيء الله، ولكن نبي الله» ففيه أنه لا يدل على أن أصله من النبوة بمعنى الرفةة، نعم فيه اشارة الى منع استعمال المهموز، و لعله لان المهموز مشترك بين المخبر، والخارج من ارض الى ارض، بخلاف النبي بالتشديد، فانه شائع فى خصوص المخبر، فاذا استعمل مشدداً و مدغماً فلا مجال لتعيير بعض المبغضين بارادة الخارج من مكة الى المدينة منه، كما أرادته الذى خاطبه باستعمال النبي مهموزاً، و كيف كان فالأظهر هو ما اختاره القاموس والمصباح المنير من أن النبي مهموز الاصل.

قال العلامة الطباطبائى قدس سره: «والنبي على وزن فعيل مأخوذ من النبأ، سمي به النبي لانه عنده نبأ الغيب، بوحي من الله، و قيل هو مأخوذ من النبوة

بمعنى الرفعة سمي به لرفعة قدره»^١.
 ثانيها: في معناه الاصطلاحى. عرفه أهل الكلام بأنه الانسان المخبر عن الله تعالى بغير واسطة احد من البشر. قال فى شرح الباب الحادى عشر «بقيد الانسان يخرج الملك، و بقيد المخبر عن الله يخرج المخبر عن غيره، و بقيد عدم واسطة بشر يخرج الامام والعالم فانهما مخبران عن الله تعالى بواسطة النبى»^٢.
 و فيه ان التعريف المذكور يشمل الامام المعصوم الذى قد يخبر عن الله تعالى بسبب الهام و كونه محدثاً، بل يشمل سيدتنا فاطمة سلام الله عليها فانها أخبرت بما أحست من أخبار جبرئيل بعد موت النبى صلى الله عليه وآله، و كتبه مولينا امير المؤمنين عليه الصلوة والسلام، و سمي بمصحف فاطمة سلام الله عليها، وكيف كان فالاولى أن يقال فى تعريف النبى: هو انسان كامل مخبر عن الله تعالى بالوحى، اذ الوحى مختص بالانبياء، و هو نوع كلام يقع بينه و بين أنبيائه.

قال العلامة الطباطبائى - قدس سره -: «والنبى على وزن فعيل مأخوذ من النبأ سمي به النبى لانه عنده نبأ الغيب بوحي من الله انتهى»^٣ وقال أيضاً: «ان الوحى نوع تكليم الهى تتوقف عليه النبوة قال تعالى: «انا أوحينا اليك كما أوحينا الى نوح والنبيين من بعده - النساء: ١٦٢»^٤.

و قال أيضاً فى ذيل قوله تعالى «ما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا

١. تفسير الميزان ج ١٤ ص ٥٨.

٢. راجع شرح الباب الحادى عشر ص ٣٤ الطبعة الحديثة - قواعد المرام ص ١٢٢.

٣. تفسير الميزان ج ١٤ ص ٥٨.

٤. تفسير الميزان ج ٢ ص ١٤٧.

فيوحى باذنه ما يشاء انه على حكيمة - الشورى: ٥٢»
والمعنى؛ ما كان لبشر أن يكلمه الله نوعاً من أنواع
التكليم، الا هذه الانواع: الثلاثة أن يوحى وحيًا، أو يكون
من وراء حجاب، أو أن يرسل رسولا فيوحى باذنه ما
يشاء. ثم ان ظاهر الترديد في الآية «أو» هو التقسيم
على مغايرة بين الاقسام، وقد قيد القسمان الاخيران
بقيد كالحجاب والرسول الذي يوحى الى النبي، ولم
يقيد القسم الاول بشيء، فظاهر المقابلة يفيد أن
المراد به التكليم الخفى من دون أن يتوسط واسطة بينه
تعالى و بين النبي أصلا، و أما القسمان الاخران ففيهما
قيد زائد، وهو الحجاب أو الرسول الموحى و كل منهما
واسطة، غير أن الفارق ان الواسطة الذي هو الرسول
يوحى الى النبي بنفسه، والحجاب واسطة ليس بموح،
و انما الوحي من ورائه - الى أن قال: ولما كان للوحي
في جميع هذه الاقسام نسبة اليه تعالى على اختلافها،
صح اسناد مطلق الوحي اليه بأى قسم من الاقسام تحقق،
و بهذه العناية اسند جميع الوحي اليه في كلامه، كما
قال «انا أوحينا اليك كما أوحينا الى نوح والنبيين من
بعده»^٥ والحاصل ان الوحي بجميع أقسامه مختص بالنبي،
و عليه أجمعت الامة الاسلامية. نعم قد يطلق الوحي على
الهداية التكوينية كقوله تعالى «و أوحى ربك الى النحل
ان اتخذى من الجبال بيوتا - النحل: ١٣» ولكنه بالعناية
والمجاز.

ثم ان الفرق بين النبي والرسول كما فى تفسير
الميزان هو ان النبي، هو الذى بين للناس صلاح معاشهم
و معادهم من اصول الدين و فروعه، على ما اقتضته

عناية الله من هداية الناس الى سعادتهم، والرسول هو الحامل لرسالة خاصة مشتملة على اتمام الحجة، يستتبع مخالفته هلاكة أو عذاباً أو نحو ذلك^٦. فالنسبة بين النبي والرسول هو عموم من وجه، اذ كل رسول نبي دون العكس، لجواز أن يكون النبي غير رسول كما لا يخفى.

ثم ان الرسل يختلفون في الفضل والمرتبة، و ساداتهم هم اولو العزم منهم، وهم أصحاب الجد والثبات على العهود والميثاق في حد اعلى، وهم: نوح و ابراهيم و موسى و عيسى و نبينا محمد بن عبد الله صلى الله عليه و عليهم اجمعين، كما قال تعالى: «واذ أخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك و من نوح و ابراهيم و موسى و عيسى و أخذنا منهم ميثاقاً غليظاً - الاحزاب: ٧» هم أصحاب الكتب والشرايع، كما قال الله تعالى: «شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا اليك وما وصينا به ابراهيم و موسى و عيسى أن اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه - الشورى: ١٣».

ثالثها: في امكان النبوة، ولا يخفى أنها ممكنة ذاتاً، لان في تكليمه تعالى مع الانسان الكامل بواسطة أو بدونها، لا يلزم أحد من المحالات كاجتماع النقيضين أو الضدين أو المثليين، اذ تكليمه ليس الا ايجاد الكلام و نحوه، و من المعلوم أنه لا يستلزم المحدودية كالجسمية، حتى يناقض مع صرفيته و لاحديته، فلا ريب في امكانها ذاتاً، و انما الكلام في امكانها وقوعاً، فان البراهمة^٧ زعموا أنها لا فائدة فيها، فلا تصدر عن

٦. تفسير الميزان ج ٢ ص ١٤٥.

٧. البراهمة قوم انتسبوا الى رجل يقال له براهيم و قد مهد لهم نفى النبوات اصلاً و هم كما في المنجد خدمة الهة الهند..

الحكيم المتعال، و قالوا فى توجيه ما ذهبوا اليه: ان الذى يأتى به الرسول لم يخل من أحد أمرين: اما أن يكون معقولا و اما ان لا يكون معقولا، فان كان معقولا فقد كفانا العقل التام بادراكه والوصول اليه، فأى حاجة لنا الى الرسول؟ و ان لم يكن معقولا فلا يكون مقبولا، اذ قبول ما ليس بمعقول خروج عن حد الانسانية، و دخول فى حريم البهيمية^٨.

و اجيب عن ذلك بأنه لا ريب فى فائدة النبوة، فان النبى اذا أتى بما يدركه العقول أيدها و أكدها و فائدة التاكيد أوضح من أن يخفى، و ان أتى بما لا يدركه العقول من غير طريق الشرع ففائدتها هى الارشاد والهداية، و أى فائدة أعظم من تلك الفائدة؟ و لعل البراهمة زعموا أن العقول حاكمة بثبوت الفائدة فى بعض الافعال و بعدمها فى بعض اخر، مع أنها حاكمة فى بعضها وليس لها الحكم فى الاخر، فلا منافاة بين العقول التى لا حكم لها و مع الشرع الحاكم، اذ لا مناقضة بين اللاقتضاء والاقضاء كما لا يخفى، و لذلك قال المحقق الطوسى قدس سره فى تجريد الاعتقاد: «البعثة حسنة لاشتمالها على فوائد، كعضادة العقل فيما يدل عليه، واستفادة الحكم فيما لا يدل»^٩.

هذا مضافاً الى فوائد اخر كرفع الشك عن الشبهات الموضوعية للعدل والظلم اللذين كانت العقول مستقلة فيهما. الا ترى أن الناس اختلفوا فى اليوم فى القيمة

٨. راجع الملل و النحل ج ٢ ص ٢٥٥.

٩. شرح تجريد الاعتقاد ص ٣٤٧ الطبعة الحديثة.

الزائدة الحاصلة من عمل الاجير على المواد الطبيعية كالخشب انها لصاحب المواد أو للاجير أو لهما، و كل قوم يدعى أن العدل هو ما ذهب اليه والظلم خلافه، و ليس هذا الاختلاف الا في موضوع حكم العقل الكلى، اذ لا اختلاف في قبح الظلم و حسن العدل بينهم، وفي مثل هذا يحتاج الى الشرع حتى يزول الشك.

و كرفع الغفلة عما حكم به العقل، اذ كثيراً ما تصير الاحكام العقلية مغفولة عنها، فالشرع يرشد الناس الى عقولهم، و ينبئهم بحيث تذكروا مانسوه، خصوصاً اذا بشروهم و أنذروهم بالاثار التي للاعمال بالنسبة الى البرزخ والقيامة والاخرة.

و أضعف مما ذكر من الشبهة حول امكان النبوة وقوعاً، هو ما حكى عنهم أيضاً من أنه دل العقل على أن للعالم صانعاً حكيماً، والحكيم لا يتعبد الخلق بما يقبح في عقولهم، وقد وردت أصحاب الشرايع بمستقبحات من حيث العقل من التوجه الى بيت مخصوص في العبادة والطواف حوله، والسعى و رمى الجمار، والاحرام والتلبية، و تقبيل الحجر الاصم، وكذلك ذبح الحيوان الى أن قال: وكل هذه الامور مخالفة لقضايا العقول^١.

و ذلك لان الموضوع للقبح العقلي هو ما علم خلوه عن المصالح، أو ما علم اشتماله على المفساد، والامور المذكورة ليست كذلك، بل الامر فيها بالعكس، لما علم من الفوائد المهمة والاسرار العظيمة فيها، و هذا التوهم ناش من قلة التدبير حول العبادات، و عدم التوجه الى حقيقتها و أسرارها، و تأثيرها في استكمال الروح الانساني للتقرب والتهذيب، فمثل رمى الجمار يوجب

تذكار رمى آدم - على نبينا وآله و عليه السلام - لعدوه الشيطان، و تبريه منه، و هذا التذكار يوجب أن يعرف الانسان عدوه و يقتدى بأبيه في رميته، و التبرى منه، و هل هذا الا غرض صحيح، فكيف يكون مثل هذا مخالفا للعقل؟ و هكذا الطواف والسعى بين الصفا والمروة و غيرها مشتمل على أسرار و حكم عظيمة، تكون شطر منها مدونة تحت فلسفة الحج فراجع.

وبالجملة فكل أمر صدر عن الحكيم المتعال وجاء به الانبياء مشتمل على الفوائد والمصالح، و ان لم نعلمها بالتفصيل، لانهم أخبروا عن الحكيم المتعال الذي لا يصدر منه القبيح، فليس في الاوامر الشرعية التي جاءت به الرسل والانبياء مفسدة يمكن للعقل أن يعرفها، غايته عدم العلم بوجه المصلحة و هو لا يضر، فلا موجب لقول البراهمة من استحالة وقوع النبوة كما لا يخفى. رابعها: في فوائد البعثة و غاياتها، ولا يخفى عليك انها متعددة.

منها؛ الارشاد الى ما فيه منافعهم و مصالحهم في الدنيا والاخرة، و هذه الغاية لا تقع كاملة الا بالشرع، فان بديهيات العقل محدودة، فلا تكفى للارشاد الى جميع المنافع والمصالح، كما أن التجربات الحاصلة للبشر في طول التاريخ لا يكون وافية بذلك، هذا مضافاً الى أن حاجات الانسان لا تنحصر بالعالم المادى المشهود، و أن ما وراء العالم المادى لا يكشف عادة بالعقل، ولا يكون في حيلة الحس والتجربة، فليس لكل واحد من العقل والحس، منفرداً أو منضماً الى الاخر، أن يحقق حوله لكشف الروابط بين ذلك العالم و بين أفعالنا و عقائدنا حتى ينتظم البرنامج الصالحة لسير الانسان نحو ما ينفعه من سعادته في الدنيا والاخرة.

لا يقال ان الوجدان والفطرة يكفي لذلك، لانا نقول: ان الادراك الفطرى اجمالى يحتاج الى التفصيل، بل مستور فى صميم ذات الانسان، بحيث يحتاج الى الكشف والاثارة والتنبية بوساطة الانبياء والرسل، و لولا ذلك لما نال الى كثير مما يحتاج اليه كما قال تبارك و تعالى: «كما أرسلنا فيكم رسولا منكم يتلوا عليكم آياتنا و يذكركم و يعلمكم الكتاب و الحكمة و يعلمكم ما لم تكونوا تعلمون - البقرة: ١٥١».

فلو اهمل الانسان مع ماله من العقل والوجدان والتجربة، ولم يرسل الانبياء لهم لكان لهم العذر والحجة على الله، لعدم تمكنهم من النيل الى السعادة بدون وساطة الانبياء، ولكن ارسال الرسل يقطع عذرهم و يكون الحجة لله عليهم، واليه يشير قوله عزوجل: «رسلا مبشرين و منذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل و كان الله عزيزاً حكيماً - النساء: ١٦٥».

فالغاية من بعثهم و ارسالهم هو ارشاد الناس نحو مصالحهم و مفسادهم، ليتمكنوا من اتخاذ السعادة التى خلقوا لاجلها، و لئلا يكون للعصاة والكفار حجة على الله، و غاية ارشاد الناس الى مصالحهم و مفسادهم ملازمة مع غاية اتمام الحجة، ولا تنفك عنها، و لعله لذا اكتفى المصنف بذكر الملزوم ولم يشر الى اللازم، كما أن بعض المحققين، اكتفى بذكر اللازم ولم يذكر الملزوم، و كيف كان فكلاهما من الغايات كما لا يخفى. و منها؛ التنزيه والتزكية، ومن المعلوم ان الغرض من ارسال الرسل ليس منحصرأ فى مجرد التعليم، بل التزكية من الاغراض، ولانجاز ذلك اختار الله تعالى للنبوة و الرسالة من بين الناس عباده الصالحين و اوليائه الكاملين، بحيث يكونون اسوة كاملة بين أبناء البشر،

و يسوقون الناس نحو السعادة والكمال بأعمالهم، وغير خفى أن هذا الغرض لا يحصل بمجرد نزول ما يحتاج اليه من السماء بصورة كتاب سماوى فقط، أو بنزول ذلك على عباده المتوسطين، أو بنزول ذلك على غير جنسهم كالملائكة، لان الناس فى هذه الصورة اما أن لا يجدوا الاسوة، و اما أن يزعموا أن الطهارة والتزكية من خصائص الجنس الاخر ولا يمكن للانسان أن ينال الى ذلك.

و لمثل هذا جعل المرسلون من جنس الانسان، كما قال عزوجل: «لقد من الله على المؤمنين اذ بعث فيهم رسولا من أنفسهم يتلوا عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة و ان كانوا من قبل لفي ضلال مبين - آل عمران: ١٦٤». و جعلهم مصطفين من الاخيار كما نص عليه فى الكتاب العزيز: «واذكر عبادنا ابراهيم و اسحاق و يعقوب اولى الايدى والابصار * انا أخلصناهم بخالصة ذكرى الدار * و انهم عندنا لمن المصطفين الاخيار * واذكر اسماعيل و اليسع و ذا الكفل و كل من الاخيار - ص: ٤٨-٤٥».

و منها؛ تعليم الحكمة والمعرفة، ولا يذهب عليك أن ظاهر المصنف أن تعليم الحكمة غير الارشاد الى ما فيه منافعهم و مصالحهم، كما أن ظاهر قوله تعالى «و يعلمهم الكتاب والحكمة» هو المغايرة بين تعليم الكتاب و تعليم الحكمة، فلعل مراد المصنف من الارشاد الى ما فيه منافعهم و مصالحهم، هو بيان الاحكام والمقررات والتعبديات والتشريعات المتعلقة بالاعمال والمعاملات، والمراد من الحكمة المعارف الحققة المطابقة للواقع، التى توجب بصيرة فى الامور والدين و ازدياداً فى معرفة الله تعالى وما يؤدى اليها كمعرفة الامام،

كما هو المستفاد من الايات والابخار كقوله عزوجل: «ولقد آتينا لقمان الحكمة أن اشكر لله ومن يشكر فانما يشكر لنفسه ومن كفر فان الله غنى حميد - لقمان: ١٢».

وقوله تبارك و تعالى: «يؤتى الحكمة من يشاء و من يؤت الحكمة فقد اوتى خيراً كثيراً وما يذكر الا اولوا الالباب - البقرة: ٢٦٩».

و كما روى عن الصادق عليه السلام: «الحكمة ضياء المعرفة، و ميزان التقوى و ثمرة الصدق»^{١١} و عنه عليه السلام: «الحكمة المعرفة والتفقة فى الدين»^{١٢} و عن النبى صلى الله عليه و آله «رأس الحكمة مخافة الله»^{١٣} و عن الصادق عليه السلام: «طاعة الله و معرفة الامام»^{١٤} و يمكن أن يشير اليه ما ذكره العلامة الطباطبائى - قدس سره - بقوله: «الحكمة هى القضايا الحقة المطابقة للواقع، من حيث اشتغالها بنحو على سعادة الانسان، كالمعارف الحقة الالهية فى المبدء و المعاد، والمعارف التى تشرح حقايق العالم الطبيعى من جهة مساسها بسعادة الانسان، كالحقايق الفطرية التى هى أساس التشريعات الدينيه»^{١٥} وما ذكره السيد الشير - قدس سره - حيث قال: «الحكمة العلم النافع، أو تحقيق العلم و اتقان العمل. انتهى» و كيف كان فهى أمر وراء ظواهر الاحكام والمقررات الشرعية، كما لا يخفى، كما أن النسبة بين الحكمة والكتاب عموم من وجه، لا مكان أن يكون حكمة غير مذكورة فى الكتاب،

١١. تفسير آلاء الرحمن ص ٢٣٧.

١٢ و ١٣ و ١٤. تفسير نورالقلين ج ١ ص ٢٣٩.

١٥. تفسير الميزان ج ٢ ص ٤١٨.

كـبعض تفـاصـيل المعـارف الحـقة، كـما يـجـوز أن يـكـون شـيء مـذكـوراً فـى الكـتاب و لـيس مـصدـاقاً لـلحـكـمة كـالاجـتـنـاب عـن النـسـاء فـى المـحـيـض و نـحوه، كـما يـمـكـن أن يـكـون فـى الكـتاب امـور كـانت مـن مـصـادـيق الحـكـمة. و أـما اسـتـعـمال الحـكـمة فـى الفـلسـفة فـهو اصـطـلاح خـاص حـادـث، فـلا يـحـمـل عـليه الـاسـتـعـمـالات القـرآنيـة، و عـلى كـل تـقـديـر فـهـذه المعـارف الحـقة الـاصـيـلة الـالـهـيـة مـما لا يـمـكـن النـيـل اليـها بـدون ارـسـال الرـسل و بعـث الـانـبـيـاء، كـما هـو وـاضـح لـمـن عـرفـها و قـاسـمـها مـع المعـارف البـشـريـة. و مـنـها؛ أـداء الرـسـالـة الـاصـلاحيـة، و أنت خـبـير بـأن المـفـاسـد الـاجـتمـاعيـة مـن الظـلم و الفـحـشـاء و المـنـكـرات و نـحوها، رـبـما تـكـون بـحـيـث يـحـتـاج اـزـالـتها و المـقـابـلة مـعـها الـى رـسـول الـهـى، حـتى يـدـعـو النـاس نـحو الـاصـلاـح و اقـامـة العـدل، و يـدـافـع عـن المـظـلومـين و المـحـرومـين، لـان مـجـرد نـزول الكـتاب و تـعـليم الـاحـكام و التـربـيـة و التـركـيـة بـدون المـجـاهـدة و القـيـام فـى مـقـابـل المـفـاسـد الـاجـتمـاعيـة، غـير كـاف لـدفعـها و رفـعـها، اذ بـعض النـفـوس الشـريـرة كـالمـتـرفـين و المـفسـدين لـن يـتـوجـهـوا الـى ذلـك كـله، و يـظـلمـون و يـصدون عـن سـبـيل الـله و يـفسـدون النـسل و الحـرث، كـما نـشـاهد ذلـك فـى يـومـنا هـذا فـى المـمـالـك الغـربيـة و الشـرقـيـة، الـتى نـبـد فـيـها الكـتب السـماويـة، فـالـلازـم فـى أمـثال ذلـك هـو ارـسـال الرـسل أو الرـجال الـالـهـيـة لـلقـيـام لـلـاصـلاـح، و هـذه الغـايـة مـن مـهـمـات الـغـايـات.

قال الفاضل الشعرانى قدس سره: «ليس فى طبيعة الانسان شىء أعظم قيمة و قدراً من الاستقلال و الحرية و اقامة العدل و حفظ الحقوق و دفع الظلم و التجاوز، و لذا لم ينس الناس حق الرسل الالهية فى

اقامة العدل والاستقلال والحرية و ان نسوا كل شىء من الخدمات المدنية والمادية عن الاخرين»^{١٦}.

«لقد أرسلنا رسلنا بالبينات و أنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط و أنزلنا الحديد فيه بأس شديد و منافع للناس و ليعلم الله من ينصره و رسله بالغيب ان الله قوى عزيز - الحديد: ٢٥».

كما يظهر من بعض الايات أن كل امة من الامم الماضية، لم تخل عن ارسال رسول الهى لاصلاحها، حيث قال تبارك و تعالى: «ولقد بعثنا فى كل امة رسولا أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت - النحل: ٣٦».

و من تلك الرسل موسى بن عمران - على نبينا و آله و عليه السلام - حيث أرسله الله تعالى لنجاة بنى-اسرائيل من أيدي فرعون و أتباعه، و قال عزوجل: «و قال موسى يا فرعون انى رسول من رب العالمين * حقيق على أن لا أقول على الله الا الحق قد جئتكم ببينة من ربكم فأرسل معى بنى اسرائيل - الاعراف: ١٠٥ - ١٠٤».

و يلحق بالرسالة الاصلاحية مجيء الرسل لرفع الاختلافات الدينية والتحريفات اللفظية والمعنوية بين الامة بعد مجيء نبي و نزول كتاب و شريعة معه، فان امة الانبياء كثيراً ما كانوا يختلفون فيما جاءهم بحيث يحتاج الى ارسال رسول لاصلاح الامور الدينية، و ابانة الحق من الباطل، و كيف كان فداء الرسالة الاصلاحية من الفوائد والغايات البينة لارسال الرسل الالهية التى لا يجوز أن تهمل و تترك، و هذه جملة من الغايات والفوائد التى للبعثة والرسالة.

خامسها: فى نتيجة الغايات، و لقد أفاد و أجاد المصنف - قدس سره - فى تبين الغايات لارسال الرسل و بعث الانبياء، فانه جعل غاية الغايات هو امكان النيل الى الكمال اللائق بالانسانية والسعادة فى الدارين، و هذه أحسن من تعليل ارسال الرسل بإعداد السعادة الدنيوية الاجتماعية كتنظيم البلاد والامور الاجتماعية، لان الانسان المحتاج الى نبي و رسول لا ينحصر فى الانسان المدنى الاجتماعى، بل كل فرد من أفراد الانسان يحتاج الى البعثة والرسالة، ولو كان وحيداً فريداً، حتى ينال الى كماله اللائق به فى الدنيا والاخرة، و لذا نقول بأن اللازم هو كون أول فرد من افراد الانسان نبياً أو مصاحباً للنبي ولا حاجة فى لزوم البعثة الى تحقق الاجتماع والتغالب كما يظهر من بعض، اللهم الا أن يكون مقصودهم بيان أحد موارد لزوم البعثة وارسال الرسل، لا اختصاص مورد البعثة و ارسال الرسل بما اذا كان الاجتماع محققاً، و بمثل ذلك يوجه ما فى الشفاء حيث اكتفى فى اثبات النبوة بحفظ النوع الانسانى، حيث قال: «فصل فى اثبات النبوة و كيفية دعوة النبي الى الله تعالى والمعاد اليه - و نقول الان: من المعلوم أن الانسان يفارق ساير الحيوانات بأنه لا يحسن معيشته لو انفرد وحده شخصاً واحداً، يتولى تدبير أمره من غير شريك يعاونه على ضروريات حاجاته، و أنه لا بد من أن يكون الانسان مكفياً بآخر من نوعه، يكون ذلك الامر (الآخر) أيضاً مكفياً به و بنظيره، فيكون هذا مثلاً ييقل لذلك، وذاك يخبز لهذا، و هذا مخيط للآخر، والآخر يتخذ الابرة لهذا، حتى اذا اجتمعوا كان امرهم مكفياً، ولهذا ما اضطروا الى عقد المدن والاجتماعات - الى أن قال: فاذا كان هذا ظاهراً، فلا بد من وجود

الانسان و بقائه من مشاركة، ولا يتم المشاركة الا بمعاملة، كما لا بد فى ذلك من ساير الاسباب التى تكون له، ولا بد من المعاملة من سنة و عدل، ولا بد للسنة والعدل من سان و معدل، ولا بد من أن يكون هذا بحيث يجوز أن يخاطب الناس و يلزمهم السنة ولا بد من أن يكون هذا انساناً، ولا يجوز أن يترك الناس و آراءهم فى ذلك، فيختلفون و يرى كل منهم ماله عدلا وما عليه ظلماً، فالحاجة الى هذا الانسان فى ان يبقى نوع الناس و يتحصل وجوده أشد من الحاجة الى انبات الشعر على الاشفار و على الحاجبين، و تقعير الاخمص من القدمين، و أشياء اخرى من المنافع التى لا ضرر فيها فى البقاء، بل أكثر مالها انها تنفع فى البقاء و وجود الانسان الصالح لان يسن و يعدل ممكن، كما سلف منا ذكره، فلا يجوز أن يكون العناية الاولى تقتضى تلك المنافع ولا تقتضى هذه التى هى اسمها»^{١٧}.

اذ الاكتفاء بذلك فى تعليل الرسالة فى قوة حصر لزوم الرسالة والبعثة فى الانسان الاجتماعى، مع أنه محتاج اليها قبل صيرورته اجتماعياً كما عرفت، على أنه اهمال لامر آخرته، لان تمام الكلام عليه فى بقاء النوع الانسانى فى الدنيا، بحيث يصل حق كل ذى حق اليه، ولا توجه فيه الى سعادته الاخروية، هذا مضافاً الى أن النبوة والرسالة مقام عظيم يكون الحكومة و اقامة العدل شأناً من شؤونه، فلا ينبغى حصرها فيها كما لا يخفى، ولذا قال فى «العقائد الحقة» بعد نقل الطريق المذكور عن الحكماء: «والعجب قصر النظر فى هذا البيان الى اصلاح معاش الناس، وعدم التوجه الى

الآخرة، مع أن الدنيا دارالمجاز والآخرة دارالقرار»^{١٨}.
سادسها: في أمر تعيين النبي والرسول، وقد صرح
المصنف بكونه بيد الله تعالى حيث قال: «كما نعتقد أنه
تعالى لم يجعل للناس حق تعيين النبي أو ترشيحه أو
انتخابه، وليس لهم الخيرة في ذلك، بل امر كل ذلك
بيده تعالى، لانه أعلم حيث يجعل رسالته» وهو واضح
لان التعيين أو الانتخاب فرع علم المعين بوجود من
يصلح للنبوة والرسالة، مع أنه لا علم لاحد بذلك الا
بتعيين الله تعالى، مع اقامة البيئات والمعجزات، كما
أنه لا مجال لتربيته، لان تأديب شخص للنبوة لا يتأتى
عن الناس، الذين لا يعلمون بموقع النبوة والرسالة،
فالنبوة والرسالة سفارة الهية تتعين من ناحيته تعالى،
ولا سبيل للعلم بها الا من جانبه تعالى.

و أيضاً بعد تعيين الله تعالى لا خيرة لغيره فيما
اختاره الله عزوجل، لانه أعلم بمن يكون قابلاً لذلك
المقام، فعلى الناس الطاعة والتبعية، وبالجملة؛ ان
النبوة سفارة، والنبي سفير، وامر السفير لا يكون الا
بيد من أرسله ولا خيرة لاحد فيه.

قال الصادق عليه السلام في جواب زنديق سأل عنه،
من أين أثبت الانبياء والرسول؟ قال: «انا لما أثبتنا أن
لنا خالقاً صانعاً متعالياً عنا، وعن جميع ما خلق، و كان
ذلك الصانع حكيماً متعالياً لم يجز أن يشاهده خلقه، ولا
يلامسوه، فيباشروهم و يباشروه، و يحاجهم و يحاجوه،
ثبت أن له سفراء في خلقه، يعبرون عنه الى خلقه و
عباده و يدلونهم على مصالحهم و منافعهم، وما به
بقاؤهم وفي تركه فناؤهم، فثبت الامرون والناهون عن

الحكيم العليم في خلقه، والمعبرون عنه جل و عز، وهم الانبياء عليهم السلام، و صفوته من خلقه، حكماء مؤدبين بالحكمة، مبعوثين بها، غير مشاركين للناس - على مشاركتهم لهم في الخلق والتركيب - في شيء من أحوالهم، مؤيدين من عند الحكيم العليم بالحكمة، ثم ثبت ذلك في كل دهر و زمان مما أتت به الرسل والانبياء من الدلائل والبراهين، لكيلا تغلو أرض الله من حجة يكون معه علم يدل على صدق مقالته، وجواز عدالته»^{١٩}.

قال المحقق اللاهيجي في ذيل الرواية: «فليعلم أن هذا الكلام الشريف مع وجازته واختصاره، يحتوى خلاصة الاراء والانظار من الحكماء السابقين والعلماء اللاحقين، بل فيه اشارات الى حقائق لم يصل اليها منتهى نظر أكثر المتكلمين، ولو سمعها الفلاسفة الاقدمون لاقروا باعجاز هذا الكلام الالهي»^{٢٠}.

١٩. الاصول من الكافي ج ١ ص ١٦٨.

٢٠. راجع گوهر مراد ص ٢٥٣.

٢- النبوة لطف

ان الانسان مخلوق غريب الاطوار، معقد التركيب في تكوينه و في طبيعته و في نفسيته و في عقله، بل في شخصية كل فرد من افراده، و قد اجتمعت فيه نوازع الفساد من جهة، و بواعث الخير والصلاح من جهة اخرى، فمن جهة قد جبل على العواطف والغرائز، من حب النفس و الهوى والاثرة واطاعة الشهوات، و فطر على حب التغلب والاستطالة والاستيلاء على ما سواه، والتكالب على الحياة الدنيا و زخارفها و متاعها كما قال تعالى: «ان الانسان لفي خسر» و «ان الانسان ليطغى» ان رآه استغنى» و «ان النفس لامارة بالسوء» الى غير ذلك من الايات المصرحة والمشييرة الى ما جبلت عليه النفس الانسانية من العواطف و الشهوات.

و من الجهة الثانية؛ خلق الله تعالى فيه عقلا هادياً يرشده الى الصلاح و مواطن الخير و ضميراً وازعاً يردعه عن المنكرات و الظلم و يؤنبه على فعل ما هو قبيح و مذموم.

و لا يزال الخصام الداخلى فى النفس الانسانية مستمراً بين العاطفة والعقل، فمن يتغلب عقله على عاطفته كان من الاعلىين مقاماً، و الراشدين فى انسانيتهم و الكاملين فى روحانيتهم. و من تقهره عاطفته كان من الاخسرين منزلة و المتتردين انسانية، و المنحدرين الى رتبة البهائم.

و أشد هذين المتخاصمين مراساً على النفس هى العاطفة و جنودها.

فلذلك تجد أكثر الناس منغمسين فى الضلالة و مبتعدين عن الهداية بأطاعة الشهوات، و تلبية نداء العواطف «وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين».

على ان الانسان لقصوره و عدم اطلاعه على جميع الحقائق و أسرار الاشياء المحيطة به، والمنبعثة من نفسه، لا يستطيع أن يعرف بنفسه كل ما يضره و ينفعه، ولا كل ما يسعده و يشقيه، لا فيما يتعلق بخاصة نفسه ولا فيما يتعلق بالنوع الانساني و مجتمعه ومحيطه، بل لايزال جاهلاً بنفسه، و يزيد جهلاً أو ادراكاً لجهله بنفسه كلما تقدم العلم عنده بالاشياء الطبيعية والكائنات المادية.

و على هذا فالانسان في أشد الحاجة ليلبغ درجات السعادة، الى من ينصب له الطريق اللاحب، والنهج الواضح الى الرشاد و اتباع المهدي، لتقوى بذلك جنود العقل حتى يتمكن من التغلب على خصمه اللدود اللجوج عند ما يهيم الانسان نفسه لدخول المعركة الفاصلة بين العقل والعاطفة.

و أكثر ما يشدد حاجته الى من يأخذ بيده الى الخير والصلاح عند ماتخاذعه العاطفة و تراوغه، و كثيراً ما تفعل - فترين له أعماله و تحسن لنفسه انحرافاتهما، اذ تريه ما هو حسن قبيحاً، أو ما هو قبيح حسناً، و تلبس على العقل طريقه الى الصلاح والسعادة والنعيم، في وقت ليس له تلك المعرفة التي تميز له كل ما هو حسن و نافع، و كل ما هو قبيح و ضار، و كل واحد منا صريع لهذه المعركة من حيث يدري و لا يدري الا من عصمه الله.

ولاجل هذا يعسر على الانسان المتمدن المثقف، فضلا عن الوحشي الجاهل، أن يصل بنفسه الى جميع طرق الخير والصلاح و معرفة جميع ما ينفعه و يضره في دنياه و آخرته، فيما يتعلق بخاصة نفسه أو بمجتمعه و محيطه، مهما تعاضد مع غيره من أبناء نوعه، ممن هو على شاكلته و تكاشف معهم، و مهما أقام بالاشتراك معهم المؤتمرات والمجالس والاستشارات، فوجب أن يبعث الله تعالى في الناس رحمة لهم و لطفاً بهم «رسولا منهم يتلوا عليهم آياته و يزيكهم و يعلمهم الكتاب والحكمة» و ينذرهم عما فيه فسادهم، و يبشرهم بما فيه صلاحهم و سعادتهم.

انما كان اللطف من الله تعالى واجباً فلان اللطف بالعباد من كماله المطلق، و هو اللطيف بعباده والحواد الكريم، فاذا كان المحل قابلاً و مستعداً لفيض الوجود واللفظ، فانه تعالى لا بد ان يفيض لطفه، اذ لا يخل في ساحة رحمته، ولا نقص في جوده و كرمه.

وليس معنى الوجوب هنا أن احداً يأمر بذلك فيجب عليه أن يطيع

- تعالى عن ذلك - ، بل معنى الوجوب فى ذلك هو كمنى الوجوب فى قولك: انه واجب الوجود (أى اللزوم واستحالة الانفكاك) (١).

(١) هنا مطالب: الاول ان حاجة الانسان الى الرسل والانبياء من جهات مختلفة، وقد عرفت الاشارة والتنبيه عليها، و حيث أراد المصنف اثبات لزوم اللطف فى المقام، قال ما حاصله ان النبوة لطف، و اللطف لازم كماله و صفاته، فالنبوة لازمة.

ثم أعاد الكلام فى تبين حاجة الانسان الى الرسل والانبياء، لان يتضح صغرى القياس، و حيث كان غاية الغايات من ارسال الرسل عنده، هو بلوغ الانسان الى درجات السعادة، لا حظ سبيل تزكية الانسان، و شرع من أن الانسان مركب من نوازع مختلفة، نوازع خير و نوازع فساد، و بين تلك النوازع منازعة، و لا يزال تخادع الاميال والاهواء مع دواعى الخير، من دون مساواة بينهما، فان الاولى فعلية بفعلية أسبابها كدعوة الشيطان و من تبعه نحو الفساد، بخلاف الثانية فانه لا سبب لفعليتها نوعاً لو لم يكن نبى و رسول أو امام و من تبعهم، و من المعلوم أن وجود النبى و الرسول او الامام فى تلك المنازعة الغير المتساوية من أوضح اللطاف، فانهم يزيدون فى معرفة الناس بالله و المعاد و المعارف الحقّة، الى أن تصير دواعى الخير و الصلاح، قبال نوازع الفساد فعلية معادلة، و يؤكّدون ذلك بالتبشير و التنذير، و الوعد و الوعيد، و يثيرون الفطرة و العقول من القوة الى الفعلية، الى أن لا يسلك سبيل الفساد و الضلالة الا الشقى.

قال مولينا امير المؤمنين عليه السلام: «فبعث فيهم رسله و واتر اليهم أنبياءه ليستأدوهم ميثاق فطرته، و

يذكروهم منسى نعمته، و يحتجوا عليهم بالتبليغ، و يثيروا لهم دفائن العقول، ويروهم آيات المقدرة من سقف فوقهم مرفوع و مهاد تحتهم موضوع^١.

هذا مضافاً الى أن وجود الانبياء والرسل اسوة في الكمالات الانسانية، و له سهم كبير في فعلية دواعي الخير في نفوس الناس و جذبهم نحو السير والسعى نحو الكمال، كما لا يخفى.

هذا كله تمام الكلام في الصغرى، و أما الكبرى فسيأتى الكلام فيها ان شاء الله تعالى.

الثانى: فى معنى كون البعث و ارسال الرسل رحمة و لطفاً فى حق العباد. فاعلم أن المراد من كون ذلك لطفاً ليس الا ما يتمكن به الانسان، من سلوك اختيارى فى طريق السعادة، اذ بدون هذا اللطف لا يعلم الطريق حتى يسلكه، و يجتنب عن طريق الضلالة، فالبعث و ارسال الرسل هو اللطف الممكن الذى لا يستغنى عنه الانسان أصلاً، لا ما اصطلح فى علم الكلام، فان المراد منه هو اللطف المقرب لا الممكن، و لذا عرفوه بأنه ما يقرب العبد الى الطاعة، و يبعده عن المعصية، ولا حظ له فى التمكين، ولا يبلغ الالغاء، و مثلوا له بمن دعا غيره الى طعام و هو يعلم أنه مع كونه مكلفاً بالاجابة، و متمكناً من الامتثال لا يجيبه الا أن يستعمل معه نوعاً من التأدب فالتأدب المذكور يقرب المكلف الى الامتثال و يبعده عن المخالفة، فاذا كان للداعى غرض صحيح فى دعوته، يجب عليه التأدب المذكور تحصيلاً لغرضه، والا نقض غرضه الصحيح و هو قبيح عن الحكيم.

و من المعلوم أن الانسان بالنسبة الى سلوك طريق

السعادة والاجتناب عن طريق الضلالة، ليس كالمدعو الذى ذكر فى المثال متمكناً عن الاجابة والامثال، فان الانسان لا يعلم بجميع ما يصلح له وما يضره الا بالبعثة و ارسال الرسل، فجعل البعث و ارسال الرسل لطفاً بالمعنى المذكور فى الكلام، تنازل عن درجة الحاجة الى البعثة بلاوجه، اذ حاجة الانسان اليها أشد و أزيد من ذلك.

و عليه فلا مورد لتعبير المصنف حيث قال فى بيان الحاجة الى البعثة: «ولاجل هذا يعسر على الانسان المتمدن المثقف، فضلا عن الوحشى الجاهل، أن يصل بنفسه الى جميع طرق الخير والصلاح - الخ» فانه مع عدم العلم بالطريق لا يتمكن من الوصول، لا أنه يتمكن ولكن يعسر عليه فلا تفعل.

الثالث: فى وجوب اللطف و لزومه، و هو كبرى القياس، ولا يخفى عليك أن الادلة الدالة على وجوبه متعددة.

منها؛ ما أشار اليه فى المتن من برهان الخلف، فان اللطف مقتضى كونه تعالى كمالاً مطلقاً، فاذا كان المحل قابلاً و مستعداً لذلك الفيض، كما هو المفروض، فانه تعالى لا بد أن يفيض لطفه، اذ لا يخل فى ساحة رحمته، ولا نقص فى جوده و كرمه، ولا مصلحة فى منعه، و الا لزم الخلف فى كونه كمالاً مطلقاً، أو عدم حاجة الانسان الى البعثة وكلاهما ممنوعان.

و بعبارة اخرى؛ ان حاجة الانسان الى البعثة كما عرفت، أشد من الحاجة الى كل شىء اخر، كانبات الشعر على الاشفار و على الحاجبين و تقعير الاخمص من القدمين، و غير ذلك، فان الانسان بدون البعثة لا يتمكن من السلوك نحو الكمال اللائق به، و النيل الى السعادة

فى الدارين.

فحينئذ نقول كما قال الشيخ أبو على بن سينا، فلا يجوز أن يكون العناية الاولى و علمه تعالى بنظام الخير، تقتضى تلك المنافع، ولا يقتضى هذه التى هى اسماها، مع أنه لا مانع من وجود الانبياء والرسول، لتعليم الناس ما يصلحهم وما يضرهم و لتزكيتهم و سوقهم نحو سعادتهم فى الدنيا والاخرة، بل مقتضى كماله و علمه و قابلية المحل و عدم وجود المانع، هو الاقتضاء المذكور والافاضة، والا لزم الخلف فى كونه عالماً بنظام الخير و كمالاً مطلقاً، هذا مضافاً الى لزوم تكليف الناس بما لا يطيقون، من السلوك نحو السعادة والكمال فى الدارين، من دون ايجاد شرطه، و الى نقض الغرض من خلقه الانسان للاستكمال والنيل الى السعادة، مع عدم اعداد مقدماته، و من المعلوم أنهما لا يصدران عن الكمال المطلق، والا لزم الخلف فى كونه كمالاً مطلقاً. و منها ما استدل به فى علم الكلام من نقض الغرض و تحصيله. قال المحقق الطوسى - قدس سره -: «واللطف واجب لتحصيل الغرض به». قال العلامة الحلى - قدس سره - فى شرحه: «والدليل على وجوبه أنه يحصل غرض المكلف، فيكون واجباً، والا لزم نقض الغرض. بيان الملازمة: أن المكلف اذا علم أن المكلف لا يطيع الا باللطف، فلو كلفه من دونه، كان ناقصاً لغرضه، كمن دعا غيره الى طعام و هو يعلم أنه لا يجيبه الا اذا فعل معه نوعاً من التأدب، فاذا لم يفعل الداعى ذلك النوع من التأدب، كان ناقصاً لغرضه، فوجوب اللطف يستلزم تحصيل الغرض»^٢.

قال المحقق اللاهيجي في تقريبه: «ان ترك اللطف نقض للغرض، و نقض الغرض قبيح، فترك اللطف قبيح»^٣ و هو تعالى لا يفعل القبيح. ثم لا يخفى عليك أن مبنى الدليل المذكور هو الحسن والقبح العقليين، كما أن مبنى الدليل الذي ذكره المصنف هو برهان الخلف.

و منها؛ ما استدل به المحقق اللاهيجي - قدس سره - من وجوب الاصلح فيما اذا لم يكن منافياً لمصلحة كل النظام، لان علمه تعالى يقضى وقوع النظام على أتم وجوهه، لانه مبدء كل خير ولا مانع منه^٤.

و تقريب ذلك الدليل بأن يقال: ان اللطف على الاقل أصلح، فيما اذا لم يكن منافياً لمصلحة كل النظام، كما هو المفروض في البعثة و ارسال الرسل، و الاصلح مما يقضيه علمه تعالى، لانه مبدء كل خير، ولا مانع منه، فاللطف مما يقتضيه، و لا بد من وقوعه، و الا لزم الخلف في كون علمه تعالى يقتضى وقوع النظام على أتم وجوهه، و هذا التقريب يقرب من التقريب الاول الذي أشار اليه المصنف كما لا يخفى.

و هنا تقريب اخر عن المحقق اللاهيجي أيضاً وهو: أنه اذا لم يكن للاصلح مانع مع وجود داعيه، لكان الامسك عن الاصلح و افاضة غير الاصلح قبيحاً، لان ترك الاصلح و أخذ غير الاصلح مذموم عقلاً، فنقول بطريق القياس الاستثنائي: اذا كان ترك الاصلح قبيحاً، كان وجود الاصلح واجباً، و لكن ترك الاصلح قبيح فيكون وجود الاصلح واجباً^٥.

٣. سرمايه ايمان ص ٧٩ الطبعة الحديثة.

٤. گوهر مراد ص ٢٥٠.

٥. سرمايه ايمان ص ٨١.

بل هنا تقريب خامس و هو: أنه اذا لم يكن للاصلح مانع مع وجود داعيه، لكان الامساك عن الاصلح وافاضة غير الاصلح ممتنعاً، لانه ترجيح للمرجوح، وهو ممتنع، لانه يرجع الى ترجح من غير مرجح، و اليه أشار المحقق اللاهيجي في ضمن التقريب السابق فراجع^٦.
ولا يخفى ان الصغرى ليس كل أصلح ولو كان مقروناً بالمانع، بل الاصلح الخاص، و هو الذى لا يكون مقروناً بالمانع مع وجود داعيه، و بهذا التقييد المذكور لا يرد عليه شيء من الايرادات، و بقية الكلام فى محله^٧.
و ارسال الرسل سواء كانت ممكنة كما قلنا أو مقربة أو أصلح، واجبة بالتقريبات المذكورة فتدبر جيداً.

الرابع: فى عمومية مقتضى البرهان، اذ برهان اللطف سواء كان بمعناه الفلسفى أو الكلامى، يقتضى لزوم اتمام الحجة على الناس و ارشادهم و تزكيتهم فى جميع الادوار والامكنة، ولذا نعلم بأن ذلك لا يختص بمناطق الحجاز والشامات والعراق والايان ونظائرها، اذ التكليف أو الغرض، و هو نبيل الانسان الى كماله اللائق به والسعادة فى الدارين، لا يختص بقوم دون قوم، بل كل مكلفون و منذرون، كما نص عليه فى قوله عزوجل: «انا أرسلناك بالحق بشيراً و نذيراً و ان من امة الا خلافها نذير - الفاطر: ٢٤» حيث افادت الاية الكريمة أن لكل جامعة من الجوامع البشرية نذير. نعم، القدر المتيقن منها، هى الجامعة التى لا يمكن لهم الارتباط بالجامعة الاخرى، بحيث لو اكتفى بارسال

٦. سرمايه ايمان ص ٨١.

٧. راجع سرمايه ايمان ص ٨١.

الرسول في غيرها لا يبلغهم دعوة النبي المرسل، ولا يمكنهم الاطلاع من دعوته.

و عليه فنعلم بشمول دعوة الرسل بجميع أقطار الارض و أدوار التاريخ، و ان لم نعلم تفصيل ذلك فانقدح مما ذكر أن دعوى عدم شمولها لبعض القارات كقارة امريكا مجازفة.

و لقد أفاد و أجاد الامام البلاغى - قدس سره - في الجواب عن أنكر شمول دعوة الانبياء لبعض القارات بقوله:

«ما كنت أظن احداً يقدم على هذه الدعوى النافية بالكلية الا أن يستند فيها الى اخبار نبوى، أو يدعى النبوة، أو انه اله متجسد، فان دعوى العلم بمثل هذا النفى، لا يكفى فيها الجهل، فما هى الحجة القاطعة على هذه الدعوى الكبيرة؟ ولا يحسن التشبث لها بخلو التوراة الرائجة من ذكر امريكا و نبواتها، و ذلك لجواز أن لا تكون امريكا مسكونة فى زمان موسى، بل اتفق العبور اليها من جزائر اليابان أو من بوغاز بيرين أو غير ذلك، كما ذكر عبور جماعة من «ايسلاند» الى «كرنيالاند» من امريكا فى القرن الثامن أو التاسع للمسيح، او لان ذكر امريكا و نبواتها لم يدخل فى حكمة التوراة الاصلية - الى أن قال: ولا يمكن التشبث بخلو القرآن الكريم من ذلك، فان التصريح بذكر امريكا و نبواتها مما ينافى حكمة القرآن الكريم و مداراته لجهل الناس، ولكنه بعد أن ذكر الرسل قال فى سورة النساء المدنية الاية ١٦٢ «و رسلا قد قصصناهم من قبل و رسلا لم نقصصهم عليك» كما قال فى سورة المؤمن المكية الاية ٧٨ «ولقد أرسلنا رسلا من قبلك منهم من قصصنا عليك و منهم من لم نقصص عليك» فالقرآن صريح بأنه لم يستوعب ذكر

الرسول. *بما ربينا نؤمن به وما خلقنا الا لخدمة له كما كنا*
 ألا و ان المؤمن الذي يعترف لله بعموم الرحمة و
 قيام الحجة، لا بد له من أن يدعن اجمالاً بعموم الرحمة
 و قيام الحجة على أهل امريكا و ان لم يعرف وجه ذلك
 تفصيلاً، و ان التاريخ يذكر عن قارة اميركا بنوعها و
 أقطارها قبل انكشافها شيئاً من التدين بالالهية والعبادة
 والصلاة والصوم والمعمودية، والاعتماد على المخلص
 والتخليص من الجحيم، و اغواء الشيطان و بقاء النفس
 بعد الموت، و غير ذلك من التقاليد كما فى المكسيك
 والبيرو والبرازيل و كندا و مايانوكاتلن والامير و
 كويسبين واديسيو والاحبوايو و نوع أميركا، و هذا
 يقوى الظن بأن مادة هذه التعاليم والديانات انما هى من
 دعوة نبوية رسولية نشأت فى قارتهم أو بلغتهم من قارة
 اخرى، ولكن الالهواء شوهت صورتها بتلويث التوحيد
 بالثليث والعبادة الاصنامية، و تأليه البشر، و يلزم من
 هذه الالهواء تبديل الشريعة كما هى العادة الالهوائية،
 و ابتلاء الاديان بعواصفها الوبئية الى أن قال: ثم ان
 كان نظر الكلام الى بلوغ دعوة الاسلام الى أميركا، فلا
 يعلم تأخره الى حين اكتشافها، و من الممكن بلوغ
 الدعوة حينما ارتبطت «كرينلاند» بحماية تزوج وكثرة
 تردد أهل الشمال اليهما كما يقال، ولا يلزم فى بلوغ
 الدعوة وصول مبشرها، بل يكفى فى بلوغها و قيام
 الحجة فى لزوم النظر فى امرها مجرد وصول خبرها، و
 ان كان من جاحديها، ولو قلنا بتأخر بلوغها الى أميركا
 الى حين اكتشافها، لم يلزم من ذلك الا كون الفترة
 عندهم، أكثر من الفترة فى أقطار القارات الاخر حسبما
 اقتضته حكمة الله فى الارسال، و سير الدعوة بالمسرى

الطبيعى العادى فى الاقطار»^٨ و هو حسن، ولكن كلامه الاخير لا يخلو عن التأمل والاشكال، فان الفترة بدون حجة الله ممنوعة. نعم هنا احتمالات اخرى: أحدها؛ أن يكون من سكن فيها من نسل من خرج عن دار الايمان الى دار الكفر، ثم اتفق عبوره اليها و سكن فيها بالاختيار أو الاضطرار، فانه عصى بخروجه عن دار الاسلام التى يمكن اقامة شعائر الايمان فيها، و من خرج عمداً عنها الى دار الكفر التى لا يمكن له اقامة شعائر الايمان فيها، لا يستحق بعصيانه أن يأتيه دعوة الانبياء، و هذا الحرمان أمر يتحقق من نفسه فى حق نفسه وفى حق نسله، فهو ظالم لنفسه و لنسله فى هذا الحرمان. و ثانيها؛ أنه كانت هذه القارة متصلة بقارة اخرى التى جاءتهم دعوة النبى، ثم انفصلت عنها، كما احتمل ذلك فى علم الجغرافى على المحكى، فتأمل. و ثالثها؛ انه جاءهم الانبياء و الحجج، ولكن قتلوهم ولم يقبلوهم، و كيف ما كان، فلا مجال لدعوى نقض البرهان بمثل هذا، فان غايته أنه مجمل ولا يرفع اليد عن المعلوم بالمجمل، بل يحمل المجمل على المبين.

٣- عقيدتنا في معجزة الانبياء

نعتقد أنه تعالى اذ ينصب لخلق هادياً و رسولا، لابد أن يعرفهم بشخصه و يرشدهم اليه بالخصوص على وجه التعيين، و ذلك منحصر بأن ينصب على رسالته دليلا و حجة يقيمها لهم، اتماماً للطف و استكمالاً للرحمة.

و ذلك الدليل لابد أن يكون من نوع لا يصدر الا من خالق الكائنات و مدير الموجودات (أى فوق مستوى مقدور البشر) فيجريه على يدى ذلك الرسول الهادى، ليكون معرقاً به و مرشداً اليه. و ذلك الدليل هو المسمى بـ «المعجز أو المعجزة» لانه يكون على وجه يعجز البشر عن مجاراته و الاتيان بمثله.

و كما أنه لابد للنبي من معجزة يظهر بها للناس لاقامة الحجة عليهم، فلا بد أن تكون تلك المعجزة ظاهرة الاعجاز بين الناس، على وجه يعجز عنها العلماء و أهل الفن فى وقته، فضلا عن غيرهم من سائر الناس، مع اقتران تلك المعجزة بدعوى النبوة منه، لتكون دليلا على مدعاه و حجة بين يديه، فاذا عجز عنها أمثال اولئك علم أنها فوق مقدور البشر و خارقة للعادة، فيعلم إن صاحبها فوق مستوى البشر بما له من ذلك الاتصال الروحى بمدير الكائنات.

و اذا تم ذلك لشخص من ظهور المعجز الخارق للعادة، و ادعى مع ذلك النبوة و الرسالة، يكون حينئذ موضعاً لتصديق الناس بدعواه، و الايمان برسالته، و الخضوع لقوله و أمره، فيؤمن به من يؤمن و يكفر به من يكفر.

ولاجل هذا وجدنا أن معجزة كل نبي تناسب ما يشتهر فى عصره من العلوم و الفنون، فكانت معجزة موسى عليه السلام هى العصا التى تلقف السحر و ما يافكون، اذ كان السحر فى عصره فناً شائعاً، فلما جاءت

العصا بطل ما كانوا يعملون، و علموا أنها فوق مقدورهم، و أعلى من فنيهم، و أنها مما يعجز عن مثله البشر و يتضاءل عندها الفن و العلم، و كذلك كانت معجزة عيسى عليه السلام و هي ابراء الاكمه و الابرص، و احياء الموتى، اذ جاءت في وقت كان فن الطب هو السائد بين الناس، و فيه علماء و أطباء لهم المكانة العليا فعجز علمهم عن مجازاة ما جاء به عيسى عليه السلام.

و معجزة نبينا الخالدة هي القرآن الكريم، المعجز ببلاغته و فصاحته في وقت كان فن البلاغة معروفًا، و كان البلغاء هم المقدمون عند الناس، بحسن بيانهم و سمو فصاحتهم فجاء القرآن كالصاعقة، أضلهم و أدهشهم و أفحمهم، انهم لاقبل لهم به فخنعوا له مهطعين عندما عجزوا عن مجاراته و قصروا عن اللحاق بغياره و يدل على عجزهم انه تحداهم باتيان عشر سور مثله، فلم يقدرؤا، ثم تحداهم أن يأتوا بسورة من مثله فنكصوا، ولما علمنا عجزهم عن مجاراته مع تحديه لهم، و علمنا لجوءهم الى المقاومة بالسنان دون اللسان علمنا أن القرآن من نوع المعجز، و قد جاء به محمد بن عبد الله صلى الله عليه وآله مقرونا بدعوى الرسالة فعلمنا أنه رسول الله جاء بالحق و صدق به صلى الله عليه و آله (١).

(١) ينبغي هنا ذكر امور: أحدها؛ أن الاعجاز في اللغة بمعنى فعل أمر يعجز الناس عن الاتيان بمثله، و في الاصطلاح كما هو في تجريد الاعتقاد؛ ثبوت ما ليس بمعتاد، أو نفى ما هو معتاد مع خرق العادة و مطابقة الدعوى^١.

قال الفاضل الشعراني في شرح العبارة: «ان المراد من ذكر خرق العادة هو اخراج نواذر الطبيعة كالطفل الذي له ثلاثة أرجل، فان النواذر و ان كانت خلاف المعتاد ولكنها موافقة للعادة في الجملة، اذ قد يتفق وقوعها، هذا بخلاف المعجزات، فانها مما لم يتفق

وقوعها في الطبيعة، و إنما أوجدها الله تعالى تصديقاً للنبي، فالمعجزة ثبوت ماليس بمعتاد مع خرق العادة كصيرورة عصا موسى ثعباناً، أو نفى ما هو معتاد مع خرق العادة كمعجز شجاع في حال شجاعته و سلامته عن رفع سيف مثلاً، فانهما مما لا يتفق عادة كما لا يخفى»^٢. ثم ان المراد من مطابقة الدعوى، هو أن اطلاق الاعجاز بحسب الاصطلاح فيما اذا وقع خارق العادة عقيب دعوى النبي بعنوان شاهد صدق لدعويه، و الا فان لم يكن له دعوى اصلاً فلا اعجاز، نحو ما يظهر من الاولياء من دون دعوى للنبوة أو الامامة، فانه كرامة أو ارهاص ولذا اشترطوا في اطلاق الاعجاز التحدى، كما أنه ان كانت الدعوى متحققة، ولكن خارق العادة لا يكون مطابقاً لما اعاده، فلا اعجاز، لانه حينئذ يكون شاهد كذب المدعى، كما حكى في المسيلمة الكذاب، حيث انه أراد ازدياد ماء البئر ليكون معجزاً على دعواه، فتفل فيه فصار ماؤه غائراً.

ثم ان المراد من التحدى، هو أن يكون المعجز عقيب دعوى النبي و مطالبته للمقابلة، أو الجارى مجرى ذلك، و نعى بالجارى مجرى ذلك هو أن يظهر دعوة النبي بحيث لا يحتاج الى اعادتها، بل يكتفى فيه بقرائن الاحوال كما صرح به العلامة المجلسى رحمه الله - حيث قال: «ومن جملة الشرائط هو أن يكون مقروناً بالتحدى ولا يشترط التصريح، بل يكفي قرائن الاحوال».

ثم علم مما ذكر، خروج ما يظهر من السحرة أو بعض المرتاضين، من حقيقة الاعجاز، فان تلك الامور

ليست بخارق العادات، فان لها اسباباً خاصة يمكن تعلمها وسلوكها كما لا يخفى. فهذه الامور خارجة بنفسها عن التعريف، فلا حاجة الى اضافة قيد آخر للاحتراز عنها كما زعمه بعض المحققين، و زاد في التعريف قيداً آخر لا يحتاج اليه، حيث قال: «ان المعجزة هو فعل على خلاف مجارى العادة والطبيعة، متكئاً على قدرته تعالى، و طريق معرفتها هو العلم بأنه لا يكون صادراً من جهة التعلم والتعليم، ولا يصير مغلوباً عن ناحية اخرى» فانه بعد تحقق العلم يكون ما يظهر منه خارقاً للعادة، لا حاجة الى القيد الاخير فى كلامه «و طريق معرفتها هو العلم بأنه لا يكون صادراً من جهة التعلم - الخ» اذ هو بالعلم بكونه خارق العادة حاصل. و أما قيد الاتكاء على قدرته تعالى، فهو أيضاً حاصل بقاعدة اللطف، اذ بعد ظهور ما يعجز عنه الناس بيد مدعى النبوة لو كان كاذباً، وجب عليه تعالى تكذيبه، و الا لزم الاغراء الى الضلالة، و هو قبيح عنه تعالى، بل محال، فمجرد اظهار المعجزة فى يد مدعى النبوة مع التحدى، يكفى للعلم بأنه من ناحية الله تعالى فلا تغفل.

ثم لا يخفى عليك أن العلامة - قدس سره - زاد شروطاً اخر لتمامية الاعجاز.

الاول: أن يعجز عن مثله أو عما يقاربه الامة المبعوث اليها، ولكن أورد عليه الفاضل الشعرانى بأن فعل ما يقاربه ان كان معتاداً، فلا يكون خرقاً للعادة، فالقدرة عليه لا تكون دليلاً على القدرة على المعجز، فلا يكون العجز عن فعل المقارب شرطاً.

الثانى: ان يكون المعجز من قبل الله تعالى أو بأمره، ولكن أورد عليه الفاضل الشعرانى - قدس سره -

بقوله: «انى لم أعلم المقصود من هذا الشرط، لان كل شىء باذنه و أمره، فان أراد منه ان المعجز هو الذى ليس له سبب ظاهر، ففيه منع الاشتراط، لجواز أن يكون المعجز مما له سبب ظاهر، كدعاء النبى على معاند فسلط الله عليه أسداً أكله.

الثالث: ان يكون صدور المعجز فى زمان التكليف، لان العادة تخرق عند أشراط الساعة، و يمكن أن يقال: ان العادة و ان انتقضت عند أشراط الساعة، ولكن صدور ما وقع فى ذلك الحين لا يكون عن الانسان عادياً كما لا يخفى.

الرابع: ان يحدث عقيب دعوى المدعى للنبوة أو جارياً مجرى ذلك، و نعى بالجارى مجرى ذلك أن يظهر دعوى النبى فى زمانه، و أنه لا مدعى للنبوة غيره، ثم يظهر المعجز بعد أن ظهر معجز آخر عقيب دعواه، فيكون ظهور الثانى كالمتعقب لدعواه، لانه يعلم تعلقه بدعواه، و أنه لاجله ظهر كالذى ظهر عقيب دعواه. و فيه أن ذلك يفهم من قول المصنف حيث قال: «و مطابقة الدعوى، لانه يدل على أمرين: أحدهما؛ وجود الدعوى و ثانيهما؛ مطابقة المعجز لدعواه و حيث يكون شاهد صدق له، فلا حاجة الى اشتراطه.

الخامس: أن يكون المعجز خارقاً للعادة و فيه أن الشرط الخامس من مقومات المشروط، اذ المعجز لا يتحقق بدون خرق العادة، فكيف يمكن أن يجعل من شرائطه، مع أن صريح كلامه - قدس سره - هكذا «و لا بد فى المعجزة من شروط احدها - الى أن قال: الخامس ان يكون خارقاً للعادة».

ثانيها: ان الفرق بين المعجزة و بين السحر والشعبذة و نحوها واضح، بعد ما عرفت من أن لتلك

الامور اسباباً خاصة عادية، ولو كانت فى خفاء، حيث يمكن تعلمها و تعليمها، بخلاف المعجزة، فانها ليست الا من ناحيته تعالى، و لذلك أتى النبى بالمعجز، فيما اذا كانت الحاجة الى اقامته بما يريده الناس، بخلاف السحرة و نحوهم، فانهم لا يتمكنون من اقامة ما يريده الناس، بل أتوا بما تعلموه و هو محصور فى امور خاصة يمكن تعلمها^٣.

ثالثها: ان الاعجاز لا يكون خارجاً عن أصل العلية، فان العلل المعنوية أيضاً من العلل، و مشمولة لتلك القاعدة، كما أن العلل الطبيعية لا تنحصر فى العلل الموجودة المكشوفة، لا مكان اكتشاف علل طبيعية اخرى فى الاتى، و عليه فالاعجاز معلول من المعاليل، و له علة معنوية، و هذه العلة المعنوية قد تستخدم فى الاعجاز الاسباب الطبيعية، كما دعا النبى صلى الله عليه و آله فى حق معاند فسلط الله عليه سبعا فأكله، و قد يكتفى بالعلل المعنوية كاحياء الموتى أو انبات شجر مثمر فى دقائق قليلة، و كيف كان، فالنظام الاعجازى يقدم على النظام الجارى بارادته تعالى، و مشيئته، فليس المعجزة بلا سبب و علة، حتى يقال بأنه نقض لأصل العلية و مما ذكر يظهر ما فى مزعمة الماديين حول الاعجاز حيث تخيلوا أنه ينافى أصل العلية.

رابعها: أنه لا يلزم تكرار المعجزة للتصديق بالنبى، لان اللازم هو حصول العلم بصدق النبى و هو يحصل بمعجزة واحدة، بل لا يلزم رؤية المعجزة، لان نقلها متواتراً يوجب العلم بوقوع المعجزة، و كونها شاهدة لصدق النبى، و أما وقوع المعجزات المتكررة عن

٣. راجع أنيس الموحدين ص ١٨٤ الطبعة الحديثة.

بعض الانبياء، فلعله لبقاء الحاجة اليها لصيرورة نقلها متواتراً للغائبين و غير الموجودين، حتى يحصل لهم العلم بوقوعها كالشاهدين، ومن ذلك ينقذح أن المعجزات المتكررة لا تخرج عن عنوان المعجزة لوقعت بعد العلم بنبوته النبي، بدعوى أنها مجرد كرامة وليست واقعة لحصول العلم بالنبوته بعد دعوة النبوته والتحدى، لان هذه المعجزات المتكررة موجبة لحصول العلم للغائبين و غير الموجودين من النسل الاتي، فليست مجرد كرامة. و كيف كان فقد أفاد و أجاد الامام البلاغى -قدس سره- حيث قال: «ان الذى يحتاج اليه فى تصديق الرسالة ومنقولها هو العلم بالمعجز لا خصوص مشاهدته ولا تكراره»^٤.

و مما ذكر يظهر أيضاً وجه عدم اجابة الانبياء لبعض الاقتراحات الواردة من المنكرين لخروجها عن كونها اتماماً للحجة، هذا مع ما فى طلبهم من المحالات كمجىء الله سبحانه و تعالى، مع أنه محيط على كل شىء «و قالوا لن تؤمن لك حتى... تأتى بالله... قبيلابنى اسرائيل: ٩٢-٩٥».

خامسها: ان المعجزة ليست طريقة منحصرة لتعريف النبي أو الامام، لا مكان تعريفه بسبب تعريف نبي آخر بالبشارة عليه ان لم يكن موجوداً حال التعريف، كما ورد بشارات متعددة عن الانبياء السالفة فى حق نبينا محمد صلى الله عليه و آله، كما قال تعالى: «و اذ قال عيسى بن مريم يا بنى اسرائيل انى رسول الله اليكم مصدقاً لما بين يدي من التوراة و مبشراً برسول يأتى من بعدى اسمه أحمد فلما جائهم بالبينات قالوا هذا

سحر مبين - الصف: ٦». .
 أو بالنص عليه ان كان موجوداً حاله، كتنصيب
 بعض الانبياء على بعض آخر، فلا وجه لحصر تعريف
 النبي أو الامام في المعجزة، كما يظهر من عبارة المصنف،
 حيث قال: «نعتقد أنه تعالى ان ينصب لخلقه هادياً و
 رسولا، لا بد ان يعرفهم بشخصه ويرشدهم اليه بالخصوص
 على وجه التعيين، و ذلك منحصر بأن ينصب على رسالته
 دليلاً و حجة يقيمها لهم اتماماً للطف و استكمالاً للرحمة
 - الى أن قال: و ذلك الدليل هو المسمى بالمعجز أو
 المعجزة - انتهى».

ثم ان لزوم التعريف بالمعجزة أو البشارة أو
 التنصيب فيما اذا لم يكن حال النبي و صدقه و أمانته
 موجباً للعلم بنبوته، و الا فهو فضل في حق من عرف،
 ولكن حيث لم يعرف أكثر الناس بهم الا بالتعريف،
 فاللازم هو لزوم التعريف مطلقاً حتى يتم الحجة عليهم
 ولا يبقى عذر لهم.

سادسها: أن المعجزة لزم ان تكون ظاهرة الاعجاز
 بين الناس، على وجه يعجز عنها جميع الناس مع اقتران
 المعجزة بدعوى النبوة والتحدى، لتكون دليلاً على
 مدعاه، وهذا ظاهر لا كلام فيه، ولكن الكلام في دعوى
 المصنف حيث قال: «ولاجل هذا وجدنا أن معجزة كل
 نبي تناسب ما يشتهر في عصره من العلوم والفنون -
 الخ». فان فيه أولاً انا لا نعلم بوجود المعجزة لكل نبي،
 لاحتمال أن يكون التعريف في بعض الانبياء بالبشارة
 أو التنصيب كما عرفت جواز الاكتفاء بهما.

لا يقال: ان مقتضى قوله تعالى: «لقد أرسلنا رسلاً
 بالبينات - الحديد: ٢٥» ان لكل رسول معجزة، لانا
 نقول: اولاً؛ ان البينات أعم من المعجزة، و ثانياً؛ انه

لو سلمنا وجود المعجزة لكل نبي فالمناسبة لما يشتهر في عصره غير معلومة، و انما اللازم هو كون المعجزة ظاهرة الاعجاز.

سابعها: ان معجزة القرآن ليست منحصرة في بلاغته و فصاحته كما سيأتى التصريح بذلك عن المصنف أيضاً حيث قال: «٢١- عقيدتنا في القرآن الكريم. نعتقد أن القرآن هو الوحي الالهي المنزل من الله تعالى على لسان نبيه الاكرم، فيه تبيان كل شيء، وهو معجزته الخالدة التي أعجزت البشر عن مجاراتها في البلاغة و الفصاحة، و فيما احتوى من حقائق و معارف عالية لا يعترية التبديل والتغيير والتحريف - الخ» فلعل الاكتفاء بهما في المقام لكونه في مقام بيان المعجزة المناسبة لما اشتهر في عصره من العلوم والفنون فلا تغفل.

ثامنها: ان الدليل على لزوم اقامة المعجز و تعريف النبي والرسول، هو الدليل على لزوم ارسال الرسل، اذ لو لم يقيم المعجز لا يتم الحجة، و لما تمكن الناس من معرفة ما يحتاجون اليه من المصالح والمفاسد، مع أنه لازم أو واجب في عنايته الاولى و حكمته الكبرى.

٤- عقيدتنا في عصمة الانبياء

و نعتقد أن الانبياء معصومون قاطبة، و كذلك الائمة عليهم جميعا التحيات الزاكيات، و خالفنا في ذلك بعض المسلمين فلم يوجبوا العصمة في الانبياء فضلا عن الائمة.

والعصمة هي التنزه عن الذنوب والمعاصي صفائرها و كبائرها و عن الخطأ و النسيان وان لم يتمتع عقلا على النبي ان يصدر منه ذلك. بل يجب ان يكون منزها حتى عما ينافي المروة كالتبذل بين الناس من أكل في الطريق أو ضحك عال و كل عمل يستهجن فعله عندالعرف العام.

والدليل على وجوب العصمة أنه لوجاز أن يفعل النبي المعصية أو يخطأ وينسى و صدر منه شيء من هذا القبيل، فاما أن يجب اتباعه في فعله الصادر منه عصيانا أو خطأ أو لايجب، فان وجب اتباعه فقد جوزنا فعل المعاصي برخصة من الله تعالى، بل أوجبنا ذلك و هذا باطل بضرورة الدين والعقل، و ان لم يجب اتباعه فذلك ينافي النبوة التي لا بد أن تقترن بوجوب الطاعة أبداً.

على أن كل شيء يقع منه من فعل أو قول فنحن نحتمل فيه المعصية أو الخطأ، فلا يجب اتباعه في شيء من الاشياء، فتذهب فائدة البعثة، بل يصبح النبي كسائر الناس ليس لكلامهم و لا لعملهم تلك القيمة العالية التي يعتمد عليها دائماً، كما لا تبقى طاعة حتمية لاوامره و لا ثقة مطلقة بأقواله و أفعاله.

و هذا الدليل على العصمة يجرى عينا في الامام، لان المفروض فيه أنه منصوب من الله تعالى لهداية البشر خليفة للنبي على ما سيأتي في فصل الامامة(١).

(١) يقع الكلام في مقامات:

الاول: في حقيقة العصمة وهي لغة: المصونية. قال في المصباح المنير: «عصمه الله من المكروه يعصمه من باب ضرب: حفظه و وقاه، واعتصمت بالله: امتنعت به، والاسم العصمة انتهى» وفي الاصطلاح: العصمة موهبة الهية يمتنع معها صدور الذنوب و الخطأ والنسيان، و هي على أقسام اما عن المعاصي و الذنوب، و اما عن العقائد الفاسدة، و اما عن الاحكام و الاراء الباطلة، و اما عن الخطأ والنسيان في تلقي الوحي و ابلاغه وغيره. عرف المحقق اللاهيجي - قدس سره - العصمة، بأنها غريزة يمتنع معها صدور داعية الذنب و بسببه يمتنع صدور الذنب مع القدرة عليه ثم الفرق بين العصمة والعدالة، أن العدالة ملكة اكتسابية يمنع عن صدور الذنب لامن داعية الذنب، وكان منعها عن الذنب غالبيا ايضاً، ولذا لا يمتنع صدور الذنب مع ملكة العدالة، ولكن مع العصمة يمتنع صدور داعية الذنب فضلا عن نفسه مع القدرة عليه، اذ الامتناع بسبب عدم الداعي، لا ينافي القدرة، كما أن وجوب الصدور بسبب وجود الداعي لا ينافيها^١ وفيه أن هذا التعريف أخص، لاختصاصه بالعصمة عن الذنوب، مع أن العصمة كما عرفت على أقسام و أنواع ثم ان القدرة على الخلاف صحيحة في بعض أقسامها، كالمعاصي و الذنوب، فان هذه الموهبة لا تسلب عنهم الاختيار بالنسبة اليها، وأما العصمة عن الخطأ والسهو والنسيان في تلقي الوحي و ابلاغه، و التفسير والتبيين وغيره، فهي أمر لا يقع باختيارهم، بل يقع باذنه تعالى بدون وساطة اختيارهم، فلا يعد من أفعالهم.

فالاولى في التعريف أن يقال: انها موهبة الهية
يتمتع معها صدور الخطأ و النسيان عنهم، كما يتمتع
صدور الذنوب والمعاصي، او اتخاذ العقائد الفاسدة
والآراء الباطلة مع القدرة عليه.

و كيف كان، فقد ظهر مما ذكرناه أن تعريف
المصنف - قدس سره - بان العصمة هي التنزه عن
الذنوب و المعاصي صفائرها و كبائرها، و عن الخطأ
والنسيان، و ان لم يتمتع عقلا على النبي أن يصدر منه
ذلك، من باب تعريفها باللازم والاثر. ثم ان العصمة
على ما عرفت اختيارية و غير اختيارية، والاولى فضيلة
لهم، لانهم هم الذين يتركون داعية الذنوب فضلا عن
نفسها بالاختيار، وكفى به فضلا، والثانية ليست بنفسها
فضيلة لعدم مدخلة اختيارهم فيها، ولكن اختصاص
هذه الموهبة بهم يكشف عن لياقتهم لايهاب هذا اللطف
العظيم في علم الله الحكيم و هي فضيلة غاية الفضيلة.
ثم ان ترك داعية الذنوب فضلا عن نفسها بالاختيار،
اماناش عن علمهم بالحقائق و تأثير المعاصي في الدنيا
والآخرة علماً بيناً لاسترة فيه، أو حبهم بالله تعالى
خالصاً لا يخلطه شيء آخر.

الثاني: في مختار الامامية، ولا يذهب عليك أن
مذهبهم في عصمة الانبياء هو عدم جواز صدور الذنب
منهم مطلقاً، سواء كان الذنب صغيرة أو كبيرة، عمداً كان
أو سهواً، قبل البعثة كان أو بعدها، كما انه لا يجوز
عندهم أن يصدر منهم الخطأ و النسيان في تلقى الوحي
و ابلاغه و في تفسيره و تبينه و نحو ذلك^٢ قال
العلامة - قدس سره - «ذهبت الامامية كافة الى أن

٢. راجع گوهر مراد ص ٣٥١ - ٢٩٩، سرمایه ایمان ص ٩١ و غير ذلك.

الانبياء معصومون عن الصغائر و الكبائر، منزهون عن المعاصي، قبل النبوة وبعدها، على سبيل العمد والنسيان، و عن كل رذيلة و منقصة، و ما يدل على الخسة والضعة، و خالفت اهل السنة كافة في ذلك و جوزوا عليهم المعاصي و بعضهم جوزوا الكفر عليهم قبل النبوة و بعدها و جوزوا عليهم السهو و الغلط - الخ»^٢.

الثالث: ان الدليل على العصمة لا يمكن أن يكون شرعياً محضاً، لأنه قبل اثبات العصمة لا يجدى الدليل الشرعى لاحتمال السهو و الخطاء في نفس الدليل القائم على العصمة، و لا دافع لذلك الاحتمال، اذ المفروض في هذا الحال عدم ثبوت العصمة، فاللازم هو أن يكون دليل العصمة دليلاً عقلياً محضاً، أو دليلاً مركباً من الدليل العقلى الدال على عصمتهم في مقام التبليغ، و من الدليل الشرعى الدال على عصمتهم في سائر المقامات.

الرابع: في ذكر الادلة الدالة على العصمة، و قد استدلووا بوجوه متعددة، و هذه الوجوه مختلفة في افادة تمام المراد و عدمها. فاللازم أن ننظر فيها، و ان كانت دلالة جملة منها على العصمة بلا كلام، و لذا نشير هنا الى عمدة الوجوه.

منها: نقض الغرض، و هو أن النبي لو لم يكن معصوماً لزم نقض الغرض. بيان ذلك: أن المقصود من ارسال الرسل و بعث الانبياء كما عرفت، هو ارشاد الناس نحو المصالح و المفاسد الواقعية، و اعداد مقدمات معها يمكن تربيتهم و تزكيتهم و اقامة العدل و القسط الواقعي، و هو لا يحصل بدون العصمة، اذ مع الخطأ والنسيان أو العصيان لا يقع الارشاد الى المصالح

و المفساد الواقعية، كما لا يمكن تربية الناس وتزكيتهم و اقامة العدل والقسط الواقعي، و من المعلوم أن تصديق الخاطي و العاصي نقض للغرض من ارسال الرسل وهو خلاف الحكمة، فلا يصدر منه تعالى، و عليه فيكون رسله و أنبيأؤه معصومين عن الخطأ و النسيان و العصيان لئلا يلزم نقض الغرض.

و هذا دليل تام، ولكنه أخص من المذهب المختار، لانه لا يشمل قبل البعثة، فيحتاج في افادة تمام المراد الى ضمنية الأدلة الاخرى، كالأدلة السمعية الدالة على أن النبوة شأن المخلصين من العباد، والمصطفين من الاخيار ممن لا سلطة للشيطان عليهم.

و هنا تقريب آخر يظهر من تجريد الاعتقاد و شرحه و هو كما في الثاني «أن المبعوث اليهم لو جوزوا الكذب على الانبياء و المعصية، جوزوا في أمرهم و نهيمهم و أفعالهم التي أمرهم باتباعهم فيها ذلك، و حينئذ لا ينقادون الى امثال أوامرهم، و ذلك نقض للغرض من البعثة. انتهى» و فيه أنه لايفيد الا العصمة عن المعصية، و أما العصمة عن الخطأ و النسيان، فلا تعرض له، هذا مضافاً الى امكان أن يقال: ان الوثوق بالصدق بسبب قيام المعجزات و البيئات حاصل، فلا يجوزون الكذب في امرهم و نهيمهم و أفعالهم التي أمرهم باتباعهم فيها، و ان جوزوا الكذب و المعصية على الانبياء في غير أمرهم و نهيمهم و أفعالهم، و لعل المقصود من قول المحقق الطوسي - قدس سره - «و يجب في النبي العصمة، ليحصل الوثوق فيحصل الغرض» هو ما ذكره السيد المرتضى - قدس سره - كما سيأتي ان شاء الله، فافهم.

و منها أصلحية العصمة، و بيان ذلك: أن العصمة

بمالمها من المعنى الاصطلاحي أحسن و أصلح و أرجح و أدخل في تحقق الغرض، وحيث لا مانع منها مع امكانها، يجب في حكمته تعالى تحققها، و الا لقبح أو استحيل تركها، لانه يرجع الى ترجيح المرجوح كما لا يخفى.

قال المحقق اللاهيجي - قدس سره -: «لا شك في أن العصمة بمعناها التي هي مذهب الامامية، أدخل في اللطف، و أدعى في اتباع الناس، و عدم تنفرهم، و المفروض أنها ممكنة، و لا مانع منها، فالحق مذهب الامامية في كلا المقامين، أعنى وجوب العصمة في تمام العمر، و في جميع الامور من الافعال و الآراء و الاحكام و الاقوال»^٤.

لا يقال: ان ذلك فرع العلم بعدم وجود المانع، وهو غير حاصل، لأننا نقول ان وجوه المفسدة منحصرة وليس شيء منها في مراعاة العصمة، فالعلم حاصل بعدم المانع، و معه فلا اشكال في وجوب العصمة، لأنها أصلح.

و منها ما أشار اليه في أنيس الموحدين و نسبه الى الحكماء، و هو أنه من المعلوم أنه لا يصلح النبوة الا من أطاع جميع قواه من الطبيعية و الحيوانية و النفسانية لعقله و انقادت له، فمن يكون جميع قواه كذلك، يستحيل صدور المعصية منه، لان جميع المعاصي عند العقل قبيحة، و من صدر عنه معصية غلب أحد قواه المذكورة كالغضب أو الشهوة على عقله، ثم استحسن ذلك الدليل وقال: انه في كمال القوة و المتانة^٥.

و فيه أنه اخص من المدعى، لانه لا يثبت الا العصمة عن الذنوب، و لا تعرض له بالنسبة الى العصمة عن الخطأ

٤. راجع گوهر مراد ص ٣٥١.

٥. انيس الموحدين ص ٩٩ الطبعة الحديثة.

والنسيان فتدبر جيداً. و منها ما يظهر من «تنزيه الانبياء» و حاصله؛ أن عصيان النبي سواء كان حال نبوته أو قبلها يوجب تنفر الناس عن قبول قوله و استماع وعظه، فلا يسكن نفوس الناس الى العاصي و من يجوز صدور العصيان و القبائح عنه، كسكون نفوسهم الى من لم يصدر عنه عصيان، ولا يجوز عليه صدوره، مع أن اللطف واجب^٦ و اليه يشير ما حكى عن العلامة - قدس سره - في ضمن ما يلزم من انكار العصمة «و منها سقوط محله و رتبته عند العوام، فلا ينفقون الى طاعته فتنتفى فائدة البعثة»^٧.

و فيه أولاً، ان هذا البرهان لا يثبت عصمة النبي عن المعصية في الخلوات ولا عن السهو و النسيان و الخطأ و الاشتباه، اذا اول مستور، و الثاني لا يكون قبيحاً عندهم، ولا يوجب التنفر الا اذا صدر السهو و النسيان و نحوهما كثيراً، بحيث يسلب الاعتماد عنهم، فهذا الدليل و ان عم قبل النبوة لكنه أخص من المختار.

و ثانياً؛ ان الغرض في ارسال الرسل هو ارشاد الناس الى ما يصلح للداعوية و الزاجرية، وهو يحصل بمجيء النبي الصادق، فيما جاء به، و ان كان عاصياً في أعماله و افعاله الشخصية، لان المفروض هو العلم بنبوته و صدقه مع اظهار المعجزة، اذ مع قيام المعجزة تسكن النفوس اليهم، كما تسكن النفوس نحو ما يرشد اليه الاطباء الحاذقون، و ان كانوا مرتكبين للمعاصي و الفجور، و لا يقاس النبي بالواعظ الغير العامل المرتكب للمعاصي، لظهور الفرق بينهما، وهو وجود الشاهد على

٦. تنزيه الانبياء: ص ٥ - ٦.

٧. دلائل الصدق ج ١ ص ٤٢٧.

صدقه فى الانبياء دون الوعاظ والعلماء الغير العاملين،
فالدليل المذكور لا يثبت عصمتهم فى أفعالهم الشخصية،
ولكن الانصاف أن الصلاحية المذكورة ذو مراتب مختلفة،
والمرتبة العالية منها التى يمكن معها سوق عموم الناس
الى الاطاعة والانقياد، لا تحصل عادة بدون العصمة فى
أفعالهم الشخصية، هذا مضافاً الى أن الغرض من البعثة
و ارسال الرسل لا ينحصر فى الارشاد، لما عرفت سابقاً
من أن الغرض امور متعددة منها التربية والتزكية ومن
المعلوم أنها لا تحصل بدون كون الانبياء والمرسلين
اسوة فى الفضيلة والطاعة كما لا يخفى.

و منها ما فى متن «تجريد الاعتقاد» من لزوم اجتماع
الضدين لو لم يكن الانبياء معصومين، حيث قال: «و يجب
فى النبى العصمة... ولوجوب متابعتة و ضدها» قال
الشارح العلامة - قدس سره - فى توضيحه: «ان النبى
صلى الله عليه وآله يجب متابعتة، فاذا فعل معصية فاما
يجب متابعتة أولاً و الثانى باطل، لانتفاء فائدة البعثة،
و الاول باطل، لان المعصية لا يجوز فعلها. ثم قال: و
أشار بقوله «و لوجوب متابعتة و ضدها» الى هذا الدليل،
لانه بالنظر الى كونه نبياً يجب متابعتة، و بالنظر الى
كون الفعل معصية لا يجوز اتباعه انتهى»^٨.

و فيه اولاً أنه اخص مما ذهب اليه الامامية،
لاختصاصه بالعصمة عن الذنوب حال النبوة، و ثانياً ان
التضاد بين الاحكام على فرض صحته، لا يوجب استحالة
الاجتماع، الا اذا كان الموضوع واحداً، وفى المقام
ليس كذلك. فان موضوع الحرمة هو فعل الذنوب و
موضوع الوجوب هو الاتباع عن النبى، و من المعلوم
أنهما متعددان و متغايران، فيجوز اجتماعهما بناء على

جواز اجتماع الامر والنهي، كما قرر في محله. نعم يلزم من فعلية الحكمين التكليف بالمحال، لعدم تمكن المكلف من امتثالهما، فلو ابدل الدليل وقيل: يجب العصمة و الا لزم التكليف بالمحال، لثم كما لا يخفى.

و منها ما في متن «تجريد الاعتقاد» أيضاً من لزوم الانكار على النبي لو لم يكن معصوماً وهو حرام لحرمة ايذائه حيث قال «و يجب في النبي العصمة... ولوجوب الانكار عليه» قال العلامة - قدس سره - في شرحه: «انه اذا فعل معصية وجب الانكار عليه لعموم وجوب النهي عن المنكر، وذلك يستلزم ايذائه وهو منهي عنه»^٩.

و فيه اولا أنه اخص من المدعى، لاختصاصه بالعصمة عن الذنوب حال نبوته، و ثانياً ان حرمة الايذاء لا تختص بالنبي، بل ايذاء المؤمن أيضاً حرام، فلو كان حرمة الايذاء مانعة عن النهي عن المنكر في النبي، لزم أن يكون كذلك في غيره وهو كما ترى، و ليس ذلك الا لحكومة أدلة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر على ادلة حرمة الايذاء، اللهم الا أن يقال بأن اطلاق فعلية حرمة الايذاء في النبي من دون استثناء، يكشف عن عدم صدور الذنب منه أصلاً و الا فلا مورد لذلك الاطلاق السارى.

ومنها ما في المتن من أنه مع جواز صدور المعصية عمداً أو خطأً و نسياناً، فاما يجب اتباعه فيما صدر منه، اولا يجب فان وجب لزم الترخيص في فعل المعاصي، بل ايجابها للزوم المتابعة، و ذلك باطل بضرورة الدين والعقل، و ان لم يجب اتباعه كان ذلك منافياً للنبوة التي لا يد أن تقترن بوجوب الاطاعة أبداً. هذا فيما اذا علم أن الصادر معصية، و أما اذا لم يعلم و احتمال فلا يجب اتباعه لاحتمال كونه معصية أو خطأ فتذهب فائدة البيعة.

و فيه أولاً: أنه أخص مما ذهب اليه الامامية، لاختصاصه بالعصمة عن الذنوب، بل لا يثبت العصمة لارتفاع المحذور باثبات العدالة، اذ مع العدالة لا يكون اتباعه باطلاً، ولو كان في الواقع خاطئاً، كالاتباع عن الفقهاء والحكام والعدول، مع احتمال الخطأ فيهم، والترخيص في اتباعهم، ولو كان خلاف الواقع، لا مانع منه اذا كان مصلحة الاتباع راجحة، كما هو كذلك في حجية الفتاوى والاحكام و شهادة العدول، اللهم الا أن يقال ان اتباع الانبياء لدرك المصالح الواقعية، والبعد عن المفسدات الواقعية، وهو لا يحصل بالعدالة، و لكنه دليل آخر الذي أشرنا اليه كالدليل الاول، و كيف كان ففي ما ذكر غنى و كفاية لاثبات مذهب الامامية.

الخامس: في أن للذنب مراحل ومراتب متعددة، فان الذنب قد يكون للتخلف عن القوانين، و من المعلوم ان التخلف عنها اذا كانت من الشارع أو مما أمضاه الشارع، حرام، والنبي والامام معصومان عنه لما مر من الادلة. و قد يكون الذنب ذنباً اخلاقياً، و من المعلوم أن ارتفاع شأن النبي والامام لا يناسبه، فلذا كانت الانبياء والرسول والائمة الطاهرون متخليقين بأحسن خلق ومكرمة اخلاقية، كما نص عليه في قوله تعالى «و انك لعلى خلق عظيم - القلم: ٤»، «وانهم عندنا لمن المصطفين الاخير - ص: ٤٧»، «و جعلناهم ائمة يهدون بأمرنا و اوحينا اليهم فعل الخيرات و اقام الصلوة و ايتاء الزكوة و كانوا لنا عابدين - الانبياء: ٧٣».

هذا مضافاً الى اقتضاء كونهم مبعوثين للتزكية، أن يكونوا متصفين بمكارم الاخلاق و أعلاها، اذ هذه الغاية التي أوجبت في حكمته تعالى أن يرسل الرسل والانبيا، لا يمكن حصولها عادة الا بكون الرسل

والانبياء والائمة، ائمة في الاتصاف بالاخلاق الحسنة. «لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة - الاحزاب: ٢١».

وقد يكون الذنب ذنباً عند المقربين والمحبين، و هذا الذنب ليس تخلفاً عن القوانين ولا يكون اثر الاخلاق السيئة والرذيلة، بل هو قصور أو تقصير في بذل تمام التوجه نحو المحبوب، فالغفلة عنه عندهم ولو لفعل مباح أو راجح، ذنب، و هذا الذنب أمر لا ينافيه الادلة الدالة على العصمة عن الذنوب ولا يضر بشيء مما مر من الغايات، من ارشاد الناس و تزكيتهم و غيرهما، ولكن مقتضى الادلة السمعية هو أنهم على حسب مراتبهم في المعرفة ارادوا ترك هذا، و مع ذلك اذا ابتلوا به رأوا أنفسهم قاصرين و مقصرين في مقام عبوديته و محبته تعالى، و كثيراً ما عبروا عن هذا القصور والتقصير بالعصيان و الذنب، و بكوا عليه بكاء شديداً و مستمراً و خافوا عنه جداً في الخلوات والجلوات، والشاهد عليه ما نراه من سيرة رسولنا محمد صلى الله عليه وآله، و أئمتنا الاطهار عليهم السلام، في ادعيتهم و مناجاتهم و بكائهم و عباداتهم و خوفهم من البعد عن الله تعالى، و تعبيرهم عن انفسهم بالمدنبيين والقاصرين والمقصرين، و قد يعبر عنه بترك الاولى ولا بأس به. نعم قد يراد من ترك الاولى هو فعل المكروه أو عمل مرجوح، وهو و ان لم يكن معصية و تخلفاً عن القوانين، ولا يكون رذيلة من الرذائل الاخلاقية ولكن لا يناسب صدوره عن عظمائهم كرسولنا و أئمتنا عليهم السلام والصلوات، الالجهة من الجهات كبيان الاحكام و نحوه، و كيف كان؛ فيمكن أن يشير اليه قولهم «حسنات الابرار سيئات المقربين».

ومما ذكر ينقدح وجه الجواب عما استدل به المنكرون للعصمة من الآيات والروايات المعبرة بصدور العصيان

٥- عقيدتنا في صفات النبي (ص)

و نعتقد أن النبي كما يجب أن يكون معصوماً، يجب أن يكون متصفاً بأكمل الصفات الخلقية و العقلية و أفضلها، من نحو الشجاعة و السياسة و التدبير و الصبر و الفطنة و الذكاء حتى لا يدانيه بشر سواه فيها (١).

(١) قال المحقق الطوسي - قدس سره - في تجريد الاعتقاد في مقام بيان وجوب اتصاف النبي بالاصناف المذكورة: «و كمال العقل و الذكاء و الفطنة و قوة الرأي و عدم السهو و كل ما ينفر عنه من دناءة الالباء و عمر الامهات و الفظاظلة - الخ» و تبعه العلامة الحلبي في شرحه^١ و هكذا صرح المحقق اللاهيجي - قدس سره - بوجوب اتصاف النبي بالصفات المذكورة، حيث قال: «و أيضاً يجب اتصاف النبي بجميع الصفات الكمالية و الاخلاق الحميدة و الاطوار الجميلة، كما يجب أن يكون نزيهاً من جميع الصفات الرذيلة و العيوب و الامراض المنفرة»^٢ و لا يخفى عليك أن ظاهر هذه العبارات و وجوب اتصاف الانبياء بالكمال، في الصفات الكمالية و الاخلاق الحميدة، و تنزههم عن المنفريات، و لا اشكال و لا خلاف فيه عدا ما يتراءى من قواعد المرام حيث قال: «ينبغي أن يكون

١. شرح تجريد الاعتقاد ص ٣٤٩ الطبعة الحديثة في قم المشرفة.

٢. گوهر مراد ص ٣٥١.

منزهاً عن كل أمر تنفر عن قبوله اما في خلقه كالرذائل النفسانية من الحقد والبخل والحسد والحرص و نحوها، أو في خلقه كالجدام والبرص، أو في نسبه كالزنا و دناءة الالباء» ولكن التأمل في كلامه، يقضى بأن مراده من كلمة «ينبغي» ليس مطلق الرجحان، لانه علل بما يقتضى - الوجوب، حيث قال: «لان جميع هذه الامور صارف عن قبول قوله، و النظر في معجزته، فكانت طهارته عنها من اللطاف التي فيها تقريب الخلق الى طاعته، و استمالة قلوبهم اليه»^٣

ثم ان الظاهر من عبارة المصنف هو وجوب اتصافهم بالاكمل من الصفات الخلقية والعقلية و أفضلها، من نحو - الشجاعة والسياسة والتدبير والصبر و الفطنة والذكاء و غير ذلك، و هذا هو صريح كلام المحقق القمي - قدس سره - أيضاً حيث قال في مقام شرائط النبوة: «الشرط - الثاني هو أن يكون النبي أفضل و أعلم من جميع الامة لقبح تبعية الافضل من غيره الذي يكون بالنسبة اليه مفضولاً، بل يكون وجوب تبعية المساوي عن مثله أيضاً قبيحاً، لكونه ترجيحاً من غير مرجح، فلا بد من أن يكون أعلى مرتبة من غيره، حتى يحسن الامر فيه تعالًى باتباعه، و هكذا في جميع الصفات الحسنة لزم أن يكون افضلهم و اعلاهم^٤ و نحوه في اللوامع الالهية^٥ و شرح الباب الحادى عشر^٦ و هو كذلك لما اشير اليه في كلام المحقق القمي و غيره، و سيأتى توضيحه في ذكر الادلة ان شاء الله تعالى.

٣. قواعد المرام ص ١٢٢.

٤. اصول دين ص ٢٦ منشور جهلستون مسجد جامع بطهران.

٥. اللوامع الالهية ص ٢١١. ترجمان لفظها ص ٢١٦ و تفسيرها ص ٢١٧.

٦. شرح الباب الحادى عشر ص ٣٨ الطبعة الحديثة. ١٣٧٠ هـ.

لانه لولا ذلك لما صح أن تكون له الرئاسة العامة على جميع الخلق و لا قوة ادارة العالم كله(٢).

(٢) ولا يخفى عليك ان الدليل المذكور و ان كان صحيحاً متيناً، و لكنه أخص من المدعى، فان ما يلزم للرئاسة العامة و لادارة العالم، بعض الصفات لاجميعها، كالاكملية في الزهد و الانقياد و العبودية. هذا مضافاً الى أن الغاية من ارسال الرسل و الانبياء لا تنحصر في الرئاسة العامة و ادارة العالم، بل الغرض الاقصى هو هداية الانسان نحو الكمال، و ارشادهم الى سعادتهم في الدارين، و الحكومة و الرئاسة العامة، ليست من الاهداف النهائية و ان كانت من الاهداف المتوسطة و شأناً من شؤون الامامة، على أن كل نبي لا يكون مبعوثاً للرئاسة العامة و ادارة العالم، اذا الانبياء على درجات مختلفة. فالدليل لا يثبت الاتصاف بالصفات المذكورة في جميعهم. فالاولى في مقام الاستدلال أن يقال: ان الغرض من بعث النبي، حيث كان استكمال نفوس من بعث اليه، فاللازم هو أن يكون في الصفات أفضل من المبعوث اليهم، حتى يتمكن له أن يهديهم و يستكملهم، فان كان مبعوثاً الى قوم خاص فاللازم هو أن يكون هو الافضل منهم في جميع الصفات الخلقية و العقلية، و ان كان مبعوثاً الى العالمين في عصر، فاللازم أن يكون أفضل منهم في ذلك الزمان، و ان كان مبعوثاً الى العالمين الى يوم القيمة، فاللازم هو أن يكون افضل من جميعهم حتى يتمكن من ان يهديهم و يستكملهم.

و ذلك واضح اذ لو كان في المبعوث اليه، من هو أفضل منه، أو كان مساوياً معه، لما اهتموا بهدايته و ارشاده، و لم يصلوا الى كمالهم، مع أن الغرض هو

هداية جميع الناس و استكمالهم، و نقض الغرض كما يكون في الكل قبيحاً، يكون كذلك بالنسبة الى بعض النفوس. فجميع النفوس مستعدون للاستكمال، فاللازم هو بعث النبي الذي فاق الاخرين في الصفات المذكورة حتى يتمكن من هدايتهم في أى درجة و مرتبة كانوا. و لقد أفاد و أجاد في توضيح المراد حيث قال: «اعلم أن الانسان من حيث الكمال لا يقف على حد، بل في كل حد منه كان له امكان أن يجوز الى حد بعده، ان اجتمعت الشرائط، فمقتضى لطفه وجوده تعالى أن يكون بين الناس من يتيسر له تزكية الناس، و تكميل كل أحد و ترقيته من أى حد الى ما فوقه، بتقريب الشرائط، و هو النبي أو مثله ممن يقوم مقامه، فلا بد أن يكون هو في حد كامل بحيث يتيسر منه ذلك في جميع المراتب، و ينقاد الامة للتعلم عنده والخضوع لديه»^٧ و لعل من اقتصر على اصل الصفات لا الاكلمية زعم أن النبي مخبر عن الله تعالى، و لم يلتفت الى أن التزكية و التربية أيضاً من شؤونه، فيجب أن يكون في الصفات أعلى مرتبة.

و قد يستدل على اتصاف النبي بأفضل الصفات الخلقية والعقلية، بأنه يجب أن يكون أفضل أهل زمانه، لقبح تقديم المفضول على الفاضل عقلاً و سمعاً. قال الله تعالى: «أفمن يهدى الى الحق أحق أن يتبع أمن لا يهدى الا أن يهدى فما لكم كيف تحكمون - يونس: ٣٥»^٨

ثم لا يخفى عليك ان من اشترط اتصاف الانبياء بكمال العقل والذكاء والفتنة و لم يشترط الاكلمية

٧. توضيح المراد ج ٢ ص ٦٥٥.

٨. شرح الباب الحادى عشر ص ٣٨ الطبعة الحديثة في طهران - اللوامع الالهية ص ٢١١.

كما يجب أن يكون طاهر المولد أميناً صادقاً منزهاً عن الرذائل قبل بعثته أيضاً، لكي تطمئن إليه القلوب و تركز إليه النفوس بل لكي يستحق هذا المقام الالهي العظيم (٣).

فيها، استدل له بأنه لولاه لكان منفراً، كما قال العلامة الحلي - قدس سره - في شرح تجريد الاعتقاد: «و يجب أن يكون النبي في غاية الذكاء والفتنة و قوة الرأي، بحيث لا يكون ضعيف الرأي، متردداً في الامور متحيراً، لان ذلك من أعظم المنفرات»^٩ و وجهه واضح، اذ عدم الاتصاف بالمذكورات من المنفرات. هذا بخلاف ما اذا اعتبرنا الاكتمالية فيها، فان عدم الاكتمالية لا يكون من المنفرات اذا كان متصفاً بالكمال فيها، فالدليل على لزوم اتصافهم بالاكتمال من الصفات هو الذي ذكرناه.

(٣) و لقد أشار المصنف لاثبات تنزيه الانبياء عن المذكورات الى دليلين:

أحدهما: هو الذي ذكره أكثر المتكلمين، و حاصله؛ ان هذه الامور مما يوجب تنفير الناس عنهم، و معه لا يحصل الانقياد التام الذي يكون غرضاً لبعث الانبياء و ارسالهم، و لذلك قال المحقق اللاهيجي: «نزاهة النبي عن الصفات المنقصة و الاخلاق الرذيلة و العيوب والامراض المنفرة، معتبرة لكون ذلك داعياً الى قبول أوامره و نواهيه، و الانقياد له و التأسي به فيكون اقرب الى الغرض المقصود من البعثة، فيكون لطفاً لامحالة واجباً لا يجوز على الله تركه»^{١٠} و هذا الدليل هو الذي اعتمد عليه السيد المرتضى في تنزيه الانبياء، لاثبات

٩. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ص ٣٤٩ الطبعة الحديثة.

١٠. گوهر مراد ص ٣٠١.

عصمتهم قبل النبوة و بعدها من الصفائر و الكبائر، و تبعه الاخرون، و حيث ان الدليل عام لا يختص بالعصمة عن الذنوب، استدلوا به في نزاهة الانبياء عن المنقرات، ولو لم تكن من الذنوب كالعيوب و الامراض المنفرة، و دناءة الاباء و عمر الامهات و الفظاظلة و الغلظة و الاشتغال بالصنائع الموهنة و المبتذلة، ولذا صرح المحقق الطوسى - رحمه الله - في ضمن كلامه بوجوب تنزه النبي عن كل ما ينفر عنه^{١١} و صرح العلامة - قدس سره - في الباب الحادى عشر بأنه يجب أن يكون منزهاً عن دناءة الاباء و عمر الامهات و عن الرذائل الخلقية و العيوب الخلقية، لما فى ذلك من النقص، فيسقط محله من القلوب و المطلوب خلافه،^{١٢} و قال الشيخ الطوسى - قدس سره -: «و دليل التنفير الذى اعتمدهنا ينفى عنهم جميع القبائح فى حال النبوة و قبلها، و كبائر الذنوب و صفائرها، لان النفوس الى من لا يعهد منه قط فى حال من الاحوال قبيح لاصغير ولاكبير، أسكن و أميل ممن كان بخلاف ذلك، فوجب بذلك نفي الجميع عنهم فى كل حال^{١٣} و كيف كان فلاوجه لاقتصار المصنف رحمه الله فى المذكورات، بل كان عليه أن يذكر تنزه النبي عن الامراض المنفرة و العيوب الخلقية (بكسر الخاء)، و كل ما ينفر عنه، ولو كان هو السهو و النسيان فى اموره الشخصية، لعمومية الدليل. هذا مضافاً الى أن ذكر الامانة و الصدق لايناسب المقام، لان عدم الامانة خيانة و عدم الصدق كذب، و هما من المعاصى التى قد فرغنا عن عصمتهم فيها، فلاوجه

١١. كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد ص ٣٤٩ الطبعة الحديثة فى قم المشرفة.

١٢. شرح الباب الحادى عشر ص ٣٩ الطبعة الحديثة فى طهران.

١٣. كتاب تمهيد الاصول فى علم الكلام ص ٣٢١.

لتكرارهما هنا عند ذكر اتصافهم بالكمالات و تنزههم عن المنقصات الخلقية و الخلقية .

ثم ان هذا الدليل يرجع الى اثبات تنزههم عن المذكورات من جهة سكونة الناس و اعتمادهم و جلبهم نحوه ليحصل الغرض من البعث و الارسال على الوجه الاتم ، و أما من جهة اقتضاء نفس مقام النبوة و تلقي الوحي فهو ساكت ، و لذا أشار اليه المصنف بالدليل الثاني .

و ثانيهما : ان مقام النبوة مقام لا يناله ايدي الناس ، و الا لا وحي اليهم ، و لا حاجة الى ارسال سفير اليهم . بل هو مقام شامخ لا نصيب فيه الا للمقربين ، و من المعلوم أن المقربين يكونون منزهين عن الرذائل الاخلاقية كالجهل و الجبن و الحقد و الحسد و الخشونة و البخل و الحرص و أشباهها ، فاستحقاق مقام النبوة موقوف على تنزههم عن الامور التي تنافيه و هو كذلك ، ولكن هذا الدليل أخص من المدعى ، فان بعض الامور التي تكون من المنفرات لا تكون من المنقصات المعنوية ، فيمكن أن يكون الناس متنفرين من بعض الامراض أو بعض العيوب الخلقية (بكسر الخاء) و لكنها لا تكون من المنقصات المعنوية كما لا يخفى .

٤- عقيدتنا في الانبياء و كتبهم

نؤمن على الاجمال بأن جميع الانبياء والمرسلين على حق، كما نؤمن بعصمتهم و طهارتهم وأما انكار نبوتهم أو سبهم أو الاستهزاء بهم فهو من الكفر والزندقة، لان ذلك يستلزم انكار نبينا الذي أخبر عنهم و صدقهم (١).

أما المعروفة أسماؤهم و شرائعهم كآدم و نوح و ابراهيم و داود و سليمان و موسى و عيسى و سائر من ذكرهم القرآن الكريم بأعيانهم، فيجب الايمان بهم على الخصوص و من أنكر واحداً منهم فقد أنكر الجميع و أنكر نبوة نبينا بالخصوص (٢)

(١) اما استلزام انكار نبوتهم لانكار نبينا فواضح، فانه أخبر عن نبوتهم و صدقهم، فاذا أنكرهم منكر يرجع انكاره الى انكار اخبار نبينا محمد صلى الله عليه و آله بنبوة من انكره وهو كفر وخروج عن الاسلام. هذا مضافاً الى أن انكار نبوة من أنكره كفر في نفسه، لانه انكار نبوة من ثبت نبوته بالمعجزات، كموسى و عيسى على نبينا وآله وعليهما السلام، اللهم الا أن يقال: ان نبوة غير نبينا بعد مرور الدهور و العصور لم تثبت لنا الا بالقرآن الكريم و اخبار النبي صلى الله عليه و آله فافهم.

(٢) أما ان انكار واحد منهم مستلزم لانكار نبوة نبينا صلى الله عليه و آله، فلما عرفت من أنه صلى الله عليه و آله أخبر بنبوته، و أما استلزام انكار واحد منهم لانكار الجميع، فغير واضح، اللهم الا أن يقال: ان انكار

و كذلك يجب الايمان بكتبهم وما نزل عليهم، و أما التوراة والانجيل الموجودان الان بين أيدي الناس، فقد ثبت أنهما محرّفان عما انزلا، بسبب ما حدث فيهما من التغيير والتبديل والزيادات و الاضافات، بعد زمانى موسى و عيسى عليهما السلام، بتلاعب ذوى الاهواء والاطماع. بل الموجود منهما أكثره أو كله موضوع بعد زمانهما من الاتباع و الاشياء (٣).

بعث نبى بعد ثبوت نبوته، انكار الله فى البعث و الارسال مطلقا، اذ لا خصوصية لمورد الانكار، فتدبر جيداً. و كيف كان فمقتضى ايماننا بالرسول الاعظم نبينا محمد صلى الله عليه وآله، هو الايمان بجميع الانبياء الذين أخبر عنهم بالاجمال و التفصيل. هذا مضافاً الى أنه مقتضى حكم العقل بأنه تعالى بعث الانبياء و المرسل لهداية الناس «آمن الرسول بما انزل اليه من ربه و المؤمنون كل آمن بالله و ملائكته و كتبه و رسله، لان فرق بين أحد من رسله و قالوا سمعنا و أطعنا غفرانك ربنا و اليك المصير - البقرة: ٢٨٥»

(٣) لا اشكال و لا ريب فى كون التوراة و الانجيل الموجودين محرّفين، كما يشهد له الاختلافات و الاشتباهات و الموهونات الموجودة فيهما، و عليك بما ألف فى ذلك من المحققين، و من أحسنه هو «الهدى الى دين المصطفى» و «الرحلة المدرسية» أثران للعلامة آية الله الشيخ محمد جواد البلاغى - رحمه الله -^{١٤} ولكن الكلام فيما ادعاه المصنف - قدس سره - من احتمال أن كله موضوع، و هو مشكل، لا مكان دعوى العلم بوجود فقرات من الانجيل أو التوراة الاصيلين، اللهم الا أن يقال: نعم،

ولكن حيث لا تكون تلك الكلمات مشخصة فيهما، فلاحجية لها و ان كانت مأخوذة من الانجيل أو التوراة الاصيلين.

٧- إ عقيدتنا في الاسلام

نعتقد ان الدين عندالله الاسلام و هو الشريعة الالهية الحققة التي من خاتمة الشرايع و أكملها و أوقفها في سعادة البشر، و أجمعها لمصالحهم في دنياهم و آخرتهم وصالحة للبقاء مدى الدهور و العصور، لا تتغير ولا تتبدل، و جامعة لجميع ما يحتاجه البشر من النظم الفردية والاجتماعية والسياسية، ولما كانت خاتمة الشرايع ولا يترقب شريعة اخرى تصلح هذا البشر المنغمس بالظلم والفساد، فلا بد أن يأتي يوم يقوى فيه الدين الاسلامي فيشمل المعمورة بعدله و قوانينه(١).

(١) ان جامعية الاسلام و أكمليته واضحة لمن راجع القرآن الكريم و الروايات الواردة عن النبي و أهل بيته عليهم الصلوات والسلام، فانهما يحتويان الكليات الأساسية التي تقدر على بيان حاجات الناس في جميع امورهم من الاعتقادات والاخلاقيات والسياسيات والاجتماعيات والمعاملات و الاداب والسنن وغيرها، كمامرت الاشارة الى اعتراف فحول فن الفلسفة بأكمالية ما في الاصول الاسلامية في مسائل التوحيد، بحيث لم يبلغه العقول الا بعد القرون العديدة، و هكذا في الفقه و غيره.

قال الفاضل الشعراني - قدس سره -: «ليس فقه الاسلام ناقصاً، بل لنا كليات يمكن استخراج حكم المسائل المستحدثة منها في كل عصر و زمان، و هذا أمر رائع

من زمان الشيخ الطوسي الى زماننا هذا، و لعل مسائل تحرير العلامة تقرب أربعين الفاً، و هى تستخرج من ألفين أو ثلاثة آلاف من المنصوصات^١ و أيضاً الاخلاق الاسلامى فاق الاخلاق اليونانى وغيره، لانه مضافاً الى كونه مبيناً للوظائف الاجتماعية والفردية والتخلق بالاخلاق الحسنة و الاعتدال فيها، يوجه الانسان نحو الغاية القصوى، و هو القرب الى الله تعالى، و بالجملة كلما زاد عمر الاسلام، ازداد نوراً و ظهوراً، و من نظر فى محتوى القرآن و الاصول الاسلامية الواصلة الينا من طريق أهل البيت عليهم السلام، اعترف بعظمته و خضع فى ساحته، الا أن يكون معانداً، اذ ليس مكتب من المكاتب بمثل مكتب الاسلام فى الغنى و الاحتواء لجميع ما يحتاج الناس اليه و فى الأقومية و الاتقان. هذا حقيقة واضحة بل ضرورية لكل من اطلع على محتوى الاسلام، و لارشاد الناس الى هذه الحقيقة ورد الاثار و الروايات الكثيرة المتواترة، و من جملتها ما رواه محمد بن يعقوب عن ابي الحسن موسى عليه السلام حديثاً و فيه: «قال سماعة فقلت: أصلحك الله! أتى رسول الله الناس بما يكتفون به فى عهده؟ قال: نعم و ما يحتاجون اليه الى يوم القيامة، فقلت: فضع من ذلك شىء؟ فقال: لا، هو عند أهله»^٢ فالاسلام هو الدين الجامع الذى يقدر لرفع احتياج الناس و ادارة الامور و سوق الناس نحو سعادتهم الدنيوية و الاخروية، و سيأتى ان شاء الله حاكمية هذا الدين على جميع أقطار الارض بظهور ولى الله الاعظم مولانا المهدي الحجة بن الحسن أرواحنا فداه.

١. راجع كتاب راه سعادت ص ٢١٤.

٢. الاصول من الكافي ج ١ ص ٥٢.

ولو طبقت الشريعة الاسلامية بقوانينها فى الارض تطبيقاً كاملاً صحيحاً لعم السلام بين البشر و تمت السعادة لهم، و بلغوا أقصى ما يحلم به الانسان من الرفاه و العزة والسعة و الدعة و الخلق الفاضل، و لانتشع الظلم من الدنيا، و سادت المحبة و الاخاء بين الناس أجمعين، و لانمحي الفقر و الفاقة من صفحة الوجود.

و اذا كنا نشاهد اليوم الحالة المخجلة و المزرية عند الذين يسمون أنفسهم بالمسلمين، فلان الدين الاسلامى فى الحقيقة لم يطبق بنصه و روحه ابتداء من القرن الاول من عهودهم، و استمرت الحال بنا - نحن الذين سمينا أنفسنا بالمسلمين - من سوء الى أسوأ، الى يومنا هذا، فلم يكن التمسك بالدين الاسلامى هو الذى جر على المسلمين هذا التأخر المشين، بل بالعكس، ان تمردهم على تعاليمه و استهانتهم بقوانينه و انتشار الظلم و العدوان فيهم من ملوكهم الى صعايكلهم، و من خاصتهم الى عامتهم، هو الذى شل حركة تقدمهم، و أضعف قوتهم و حطم معنوياتهم، و جلب عليهم الويل و الثبور، فأهلكهم الله تعالى بذنوبهم.

«ذلك بأن الله لم يك مغيراً نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم» تلك سنة الله فى خلقه «انه لا يفلح المجرمون»، «و ما كان ربك ليهلك القرى بظلم و أهلها مصلحون»، «و كذلك أخذ ربك اذا أخذ القرى و هى ظالمة ان أخذها أليم شديد».

وكيف ينتظر من الدين أن ينتشل الامة من وهبتها وهو عندها حبر على ورق لا يعمل بأقل القليل من تعاليمه. ان الايمان و الامانة و الصدق و الاخلاص و حسن المعاملة و الايثار و أن يحب المسلم لآخيه ما يجب لنفسه و اشبابها من أول أسس دين الاسلام، و المسلمون قد ودعوها من قديم أيامهم الى حيث نحن الان، و كلما تقدم بهم الزمن وجدناهم أشتاتاً و أحزاباً و فرقاً يتكالبون على الدنيا و يتطاحنون على الخيال و يكفر بعضهم بعضاً بالاراء غير المفهومة، أو الامور التى لا تعنيهم، فانشغلوا عن جوهر الدين و عن مصالحهم و مصالح مجتمعهم بأمثال النزاع فى خلق القرآن، و القول بالوعيد و الرجعة و أن الجنة و النار مخلوقتان أو سيخيلقان و نحو هذه النزاعات التى أخذت منهم بالخناق و كفر بها بعضهم بعضاً، وهى و ان دلت على شىء فانما تدل على انحرافهم عن سنن الجادة المعبدة لهم الى حيث الهلاك و الفناء، و زاد الانحراف فيهم

بتداول الزمان حتى شلهم الجهل والضلال وانشغلوا بالتوافه والقشور
وبالاتعاب و الخرافات و الاوهام و بالحروب و المجادلات و المباهاة،
فوقعوا بالاخير فى هاوية لاقعر لها يوم تمكن الغرب المتيقظ العدو
اللدود للاسلام من أن يستعمر هذه البقاع المنتسبة الى الاسلام و هى
فى غفلتها و غفوتها، فيرمى بها فى هذه الهوة السحيقة ولا يعلم الا
الله تعالى مداها ومنتهاها «و ما كان ربك ليهلك القرى بظلم و أهلها
مصلحون».

ولا سبيل للمسلمين اليوم و بعد اليوم الا أن يرجعوا الى أنفسهم
فيحاسبوها على تفریطهم، و ينهضوا الى تهذيب أنفسهم و الاجيال
الاتية بتعاليم دينهم القويمه، ليمحوا الظلم و الجور من بينهم، و بذلك
يتمكنون من أن ينجوا بأنفسهم من هذه الطامة العظمى، و لا بد بعد
ذلك أن يملأ الارض قسطا و عدلا بعد ما ملئت ظلماً و جوراً، كما
وعدهم الله تعالى و رسوله، و كما هو المترقب من دينهم الذى هو
خاتمة الاديان و لا رجاء فى صلاح الدنيا و اصلاحها بدونه، و لا بد من
امام ينقى عن الاسلام ما علق فيه من أوهام و ألق فيه من بدع و ضلالات،
وينقذ البشر و ينجيهم مما بلغوا اليه من فساد شامل و ظلم دائم و
عدوان مستمر و استهانة بالقيم الاخلاقية و الارواح البشرية - عجل الله
فرجه سهل مخرجه -.

٨- عقيدتنا في مشروع الاسلام

نعتقد أن صاحب الرسالة الاسلامية هو محمد بن عبدالله صلى الله عليه وآله وهو خاتم النبيين و سيد المرسلين و أفضلهم على الإطلاق، كما أنه سيدالبشر جميعاً، لا يوازيه فاضل في فضل و لا يدانيه أحد في مكرمة، و لا يقاربه عاقل في عقل و لا يشبهه شخص في خلق، وانه لعلى خلق عظيم، ذلك من أول نشأة البشر الى يوم القيمة(١).

(١) اما ان صاحب الرسالة الاسلامية هو محمد بن عبدالله صلى الله عليه وآله، فهو ضروري، يعلمه كل احد بادنى التفات الى الاسلام و صاحبه، كما صرح به فى القرآن الكريم «محمد رسول الله و الذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعاً سجداً يبتغون فضلاً من الله و رضواناً - الفتح: ٢٩» و اما أن رسالته هي رسالة عالمية فهو أمر واضح لاسترة فيه، كما نص عليه فى كتابه العزيز «قل يا أيها الناس انى رسول الله اليكم جميعاً - الاعراف: ١٥٨»، «و اوحى الى هذا القرآن لاندركم به و من بلغ - الانعام: ١٩».

أما انه خاتم النبيين فهو أيضاً ضروري يعلمه كل مسلم و لا خلاف فيه، و يدل عليه الايات و الروايات المتواترة، و من جملة الايات قوله تعالى «ما كان محمد أباً أحد من رجالكم و لكن رسول الله و خاتم النبيين - الاحزاب: ٤٥»، لان المراد من الخاتم هو ما يختم به،

باعتبار كونه كثيراً ما منقوشاً باسم صاحبه و يختم به الكتب بعنوان اتمام الكتاب، كما أن الطابع (بفتح الباء) بمعنى ما يطبع به، فهو يدل بهذا الاعتبار على أن محمداً صلى الله عليه و آله بالنسبة الى الانبياء ما يختم به، بمعنى أن به يتم باب النبوة و به يصدق نبوتهم، كما صدقهم النبي صلى الله عليه و آله، و لولاه لما حصل العلم بنبوة أكثرهم أو جلهم، مع اختلاف التواريخ و التحريف و التبديل، و يشهد لما ذكر، استعمال «خاتم النبيين» في الروايات و الادعية و الخطب الواردة عن الائمة المعصومين عليهم السلام بمعنى آخر النبيين^١ فانه دليل على أن المقصود منه هو آخر النبيين. لا يقال: الخاتم (بالفتح) هو حلقة تدخل في الاصبع للزينة، فالمقصود أن محمداً صلى الله عليه و آله زينة الانبياء، لاننا نقول: ان استعمال الخاتم لافادة الزينة ليس بشايع، بل لايناسب مقام النبي مع كونه أفضل من جميع الانبياء أن يشبه بحلقة في أيدي الانبياء، ولعل التعبير الشايع هو ان النبي صلى الله عليه و آله مثلاً تاج الانبياء^٢، و لو سلمنا أن الخاتم (بالفتح) مستعمل في التركيب المذكور بمعناه المعروف و هو الحلقة، فلا بد أن يكون كناية عن كونه آخر النبيين، لان التلبس به لا يمكن الا بعد وجود المتلبس. فلا يقال: ان هذا خاتم زيد، الا بعد وجود زيد و تلبسه به، و عليه كان محمد صلى الله عليه و آله بمنزلة الخاتم لجميع النبيين، فمقتضى اضافة الخاتم اليهم، أنهم جميعهم كانوا قبله موجودين، فهو متأخر عنهم و آخرهم. فالمقصود من أنه خاتم النبيين هو الكناية عن

١. راجع كتاب خاتمت آخرين پیامبر: تأليف مظفری، ص ١٥ طبع قم المشرقة.

٢. راجع معارف قرآن: جلسته ٧٩ ص ٧٩٢.

كونه آخر النبيين. هذا كله بناء على قراءة عاصم الموجودة في القرآن، و أما بناء على قراءة بقية القراء السبعة، فالامر أوضح، لان الخاتم (بكسر التاء) هو اسم فاعل من ختم يختم، و معناه أن محمداً صلى الله عليه و آله أتمهم بوجوده، فلانبي بعده. ثم ان مفاد الاية الشريفة أنه خاتم النبيين و آخرهم، و حيث ان النبي أعم من المرسل، فاذا كان محمد صلى الله عليه وآله خاتم النبيين كان أيضاً خاتم المرسلين فلا رسول بعده أيضاً. و من جملة الايات هو قوله تعالى «هو الذي أرسل رسوله بالهدى و دين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون - التوبة: ٣٣» سواء كان المراد من الظهور هو الغلبة في الحجة أو الغلبة الخارجية، فان مفاد الاية ان الاسلام و دين الحق يغلب على الدين كله، فلو فرض مجيء دين آخر بعد الاسلام، كان ناسخاً له و غالباً عليه، فهو ينافى مع صريح الاية فلايجيء دين آخر بعد هذا الدين القويم، فيبقى نبوة نبينا الى يوم القيمة، و فرض النبي الحافظ مع وجود الامام الحافظ لغو و لايجتمع الحافظان في وقت واحد، الى غير ذلك من الايات^٣. و من جملة الروايات الحديث المروى بطرق كثيرة من العامة و الخاصة عن النبي صلى الله عليه و آله أنه قال لعلى عليه السلام: «أنت منى بمنزلة هارون من موسى الا أنه لانبي بعدى» والنكرة في سياق النفي يفيد العموم و حيث كان النبي أعم من المرسل فنفي النبي يلازم نفي المرسل أيضاً كما لا يخفى.

و من جملة الروايات الحديث الصحيح المروى في

٣. راجع كتاب خاتمت آخرين پیامبر و غيره من الكتب.

من لا يحضره الفقيه عن أبي جعفر عليه السلام قال فى حديث: «قال النبى صلى الله عليه وآله والمسلمون حوله مجتمعون: أيها الناس انه لانبى بعدى، و لا سنة بعد سنتى، فمن ادعى بعد ذلك، فدعواه و بدعته فى النار، فاقتلوه، و من اتبعه فانه فى النار».^٤

و من جملة الروايات أيضاً ما عن عبد العظيم الحسنى قال: «دخلت على سيدى على بن محمد عليهما السلام فلما بصربى قال لى: مرحباً بك يا أبا القاسم! أنت ولينا حقاً، قال: فقلت له: يا ابن رسول الله انى اريد أن أعرض عليك دينى، فان كان مرضياً ثبت عليه حتى ألقى الله عزوجل فقال: هات يا أبا القاسم، فقلت: انى أقول: ان الله تبارك و تعالى واحد ليس كمثلته شيء - الى أن قال: و أن محمداً عبده و رسوله خاتم النبيين فلانبى بعده الى يوم القيامة، و ان شريعته خاتمة الشرايع، فلا شريعة بعدها الى يوم القيمة - الى أن قال: فقال على بن محمد عليهما السلام يا أبا القاسم، هذا والله دين الله الذى ارتضاه لعباده، فاثبت عليه، ثبتك الله بالقول الثابت فى الحياة الدنيا و الآخرة».^٥

و من جملتها ما فى نهج البلاغة قال على عليه السلام حين يلى غسل رسول الله صلى الله عليه وآله و آله و تجهيزه: «بأبى أنت و امى يا رسول الله، لقد انقطع بموتك ما لم ينقطع بموت غيرك من النبوة».^٦

و من جملتها ما روى فى الصحاح الستة من أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «فضلت على الانبياء بست:

٤. من لا يحضره الفقيه: ج ٤، ص ١٢١، ح ٤٢١.

٥. كمال الدين: ج ٢ ص ٣٧٩.

٦. نهج البلاغة: خطبة ٢٣٥ ص ٣٥٥.

أعطيت بجوامع الكلم، و نصرت بالرعب، و احلت لى
الغنائم، و جعلت لى الارض طهوراً و مسجداً، و ارسلت
الى الخلق كافة و ختم بى النبيون»^٧.

و من جملتها ما رواه فى الوسائل عن أبى عبدالله
عليه السلام أنه قال: «ان الله بعث محمداً صلى الله عليه
و آله فختم به الانبياء، فلانبى بعده، و أنزل عليه كتاباً
فختم به الكتب فلا كتاب بعده»^٨ - الى غير ذلك من
الروايات الكثيرة المتواترة الدالة عليه، أو ردمنها فى
كتاب «خاتمة آخرين پیامبر» أزيد من المائتين فراجع.
و هنا سوالات. منها ان الاستفادة من بعض الايات

أن باب النبوة ليس منسداً، فكيف يكون محمد صلى الله
عليه و آله آخر النبيين، و من الايات قوله عزوجل: «يا
بنى آدم اما يأتينكم رسل منكم يقصون عليكم آياتى فمن
اتقى و أصلح فلاخوف عليهم ولاهم يحزنون - الاعراف:
٣٥» و يمكن الجواب عنه بأن الاية حاكية عن خطاب
تعالى لبنى آدم بعد هبوط آدم و حواء، حيث قال بعد
الاية ٢٤: «قال اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم فى الارض
مستقر و متاع الى حين * قال فيها تحيون و فيها تموتون و
منها تخرجون * يا بنى آدم قد أنزلنا عليكم لباساً يوارى
سواتكم و ريشاً و لباس التقوى ذلك خير - الى أن قال:
يا بنى آدم لا يفتننكم الشيطان كما أخرج أبويكم من الجنة
- الى أن قال عزوجل: يا بنى آدم خذوا زينتكم عند كل
مسجد - الى أن قال تبارك و تعالى: يا بنى آدم اما
يأتينكم رسل منكم... الاعراف: ٢٤-٣٥» فالاية فى
سياق خطاباته لبنى آدم بعد الهبوط، و لانظر لها بالنسبة

٧. فضائل الخمسة من الصحاح الستة: ج ١، ص ٤٥.

٨. الوسائل: ج ١٨ الباب ١٣، ح ٦٢.

الى بعد النبي، نظير قوله: «قلنا اهبطوا منها جميعاً فاما يأتينكم منى هدى فمن تبع هداى فلاخوف عليهم و لاهم يحزنون - البقرة: ٣٨» و لذا قال العلامة الطباطبائى فى ذيل قوله «يا بنى آدم اما يأتينكم رسل»: «والاية احدى الخطابات العامة المستخرجة من قصة الجنة المذكورة ههنا و هى رابعها و آخرها يبين للناس التشريع الالهى العام للدين باتباع الرسالة و طريق الوحي، و الاصل المستخرج عنه هو مثل قوله فى سورة طه «قال اهبطا منها جميعاً بعضكم لبعض عدو فاما يأتينكم منى هدى...»^٩ فبين أن اتيان الهدى منه انما يكون بطريق الرسالة»^٩ هذا مضافاً الى أن الجملة الشرطية لاتدل على مجيئهم، فلايمكن رفع اليد عن الضرورة و الادلة المتواترة بمثل هذه الاية التى لاتنافيها، و غايتها أنها مجملة فيرفع اجمالها بضرورة الخاتمية.

و منها، ما الحكمة فى تعطيل النبوة مع أن استكمال البشر لا توقف له، الم تحسن أن تدوم النبوة مع دوام استكمال البشر؟ و الجواب عنه أن حكمة ذلك عند الله تعالى، لانه أعلم بالامور، و لكن يظهر للمتأمل بعض المقربات، لان علل تجديد النبوة فيما مضى من الزمان امور كلها منفية بعد ظهور الاسلام، لان من العلل تحريف ما نزل من الله الى الناس، فيحتاج الى بعث النبي الجديد ليرفع التحريف، و يهدى الناس الى الواقع مما نزل، و منها أن البرنامج المذكورة ربما تكون عصريةاً و مختصاً بزمان خاص، و ليست بصورة الكلليات، لعدم امكان تحملهم لها، فاذا تغيرت الامور، و احتاجت الى البرنامج الجديدة، يحتاج الى بعث النبي الجديد لتغيير البرنامج

طبق الاحتياجات، و منها أن تفاصيل الوحي النازل يحتاج الى تبیین و تطبيق، فيحتاج الى بعث النبي الجديد لذلك، و ليس في الاسلام و القرآن شيء من هذه الامور، لان القرآن الكريم مصون عن التحريف بحفظه تعالى، كما نص عليه «انا نحن نزلنا الذكر و انا له لحافظون - الحجر: ٩».

و هكذا لا نقص و لا فقد في الاسلام بالنسبة الى ما يحتاج اليه الناس الى يوم القيمة، فلا حاجة الى ظهور شرع جديد لبيان حاجاتهم، كما نص عليه في قوله تبارك و تعالى «اليوم أكملت لكم دينكم و أتممت عليكم نعمتي و رضيت لكم الاسلام ديناً - المائدة: ٣».

وهكذا ورد روايات كثيرة دالة على أن كل ما يحتاجه الناس، بينه الله للنبي صلى الله عليه و آله، و هو بينه للناس و سيما لاهل البيت عليهم السلام، و من جملتها ما روى عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: «ان الله لم يدع شيئاً يحتاج اليه الامة الى يوم القيمة الا أنزله في كتابه و بينه لرسوله»^{١٠}.

و منها أيضاً ما روى عن أبي جعفر عليه السلام قال سئل على عليه السلام عن علم النبي صلى الله عليه و آله: فقال «علم النبي علم جميع النبيين، و علم ما كان و علم ما هو كائن الى قيام الساعة، ثم قال: و الذي نفسى بيده اني لاعلم علم النبي صلى الله عليه و آله، و علم ما كان و ما هو كائن فيما بيني و بين قيام الساعة»^{١١}.

و أيضاً بين في الاسلام الاصول و القواعد الكلية الثابتة، بحيث لا تحتاج الى التغيير و التبديل، لكليتها

١٠. بصائر الدرجات: ص ٦.

١١. بصائر الدرجات: ص ١٢٧.

و وفقها مع الحاجات التي تقتضيها الفطرة كالزواج و المعاملات و الاخلاقيات و الروابط الداخلية و الروابط الخارجية و الدفاع و غير ذلك، و التغيير انما هو في ناحية الموضوعات كالامتعة، فانها تتغير بتغير الزمان، ولكن أحكام المعاملة لا تتغير، و كالسلاح فانها تتغير بمرور الزمان، و لكن أحكام الدفاع بالسلاح لا تتغير، وهكذا، و أيضاً من الاصول الكلية التي لا تتغير فيها هو أصل نفي الضرر و الضرار، و أصل نفي العسر و الحرج و نحوهما، مما لهما الدخول التام في حل المشاكل العصرية و المشاكل الفردية. هذا مضافاً الى الاحكام الموقته السلطانية، و مما ذكر يظهر أن موجبات تجديد النبوة لا تكون موجودة بعد ظهور الاسلام و جامعيتها، نعم يبقى الحاجة الى البيان و التفسير و التطبيق، و لكنها محولة الى الائمة عليهم السلام، فمع وجودهم لا حاجة الى النبي الجديد أصلاً، و لعله لذا ختم النبوة^{١٢}.

و منها أن لازم ختم النبوة هو قطع ارتباط الامة مع المبدء الاعلى، و فيه أن الارتباط بالمبدء الاعلى لا ينحصر في النبوة اذ الارتباط بواسطة الائمة و اوليائه ميسور و ممكن، اذ الامامة غير منقطعة الى يوم القيامة، و الامام محدث و الملائكة تنزل اليهم و يخبرهم بما يكون في السنة من التقدير و القضاء و الحوادث، و بأعمال العباد و غير ذلك، لتواتر الروايات الدالة على ذلك، و من جملة ما روى عن الباقر عليه السلام: «ان أوصياء محمد عليه و عليهم السلام محدثون»^{١٣}.

و أما ان النبي صلى الله عليه و آله سيد المرسلين

١٢. راجع معارف قرآن: جلسته ٧٩ ص ٧٩٤.

١٣. الاصول من الكافي: ج ١ ص ٢٧٥ - راجع كتاب نبوت: ص ١٨٥-١٧٩.

و أفضلهم على الاطلاق فيكفيه رسالته العامة الدائمة الى يوم القيامة، فانها لم تكن لاحد من الانبياء، و هكذا القرآن النازل اليه، فانه لم يشبهه كتاب من الكتب النازلة، و صحيفة من الصحف النازلة، و من المعلوم أن الامرين المذكورين يدلان على عظمة النبي و شأنيته لتلك الرسالة العظمى، و لمعرفة القرآن الكريم الذي لا نهاية له، كما ورد: «انما يعرف القرآن من خوطب به» فهو عارف بحقائق لم يعرفها الانبياء سابقاً، و مرسل الى امة لا سابقة له في الماضين. هذا مضافاً الى تخلقه بالاخلاق الفاضلة و الاداب و السنن، و قد أشار المصنف بقوله « و انه لعلى خلق عظيم» الى الاية الشريفة: «و انك لعلى خلق عظيم - القلم: ٤» الدالة على تخلقه بالخلق العظيم، و قد أورد العلامة الطباطبائي - قدس سره - في المجلد السادس من تفسير الميزان جملة من روايات سننه، التي فيها مجامع أخلاقه التي تلوح الى أدبه الالهي الجميل، مع كونها مؤيدة بالايات الشريفة القرآنية، و هذه الروايات الدالة على أخلاقه و سننه و آدابه تقرب مائة و ثمانين^{١٤} فراجعه و غيره من الجوامع، و كيف كان؛ يكفي في عظمة أخلاقه توصيف الله اياه بأنه عظيم، مع أنه لم يوصف نبي بأن خلقه عظيم.

و هكذا الروايات الدالة على أن النبي صلى الله عليه و آله سيد المرسلين و أفضلهم كثيرة. منها ما روى في عيون أخبار الرضا عليه السلام من المأمون، سأل على بن موسى الرضا عليه السلام أن يكتب له محض الاسلام على الايجاز و الاختصار. فكتب عليه السلام له: «و من جملته، و أن محمداً عبده و رسوله و أمينه و

صفيه و صفوته من خلقه، و سيد المرسلين و خاتم النبيين، و أفضل العالمين، لا نبي بعده، و لا تبديل لملكته، و لا تغيير لشريعته و أن جميع ما جاء به محمد بن عبدالله هو الحق المبين»^{١٥}.

و أيضاً الروايات الدالة على أن كل ما للانبياء، فهو لنبينا محمد صلى الله عليه و اله تدل على أفضليته منهم، لان له ما لجميعهم و أزيد، و من جملتها ما رواه في الكافي عن ابي بصير، عن ابي عبدالله عليه السلام قال: «قال لى يا أبا محمد! ان الله عزوجل لم يعطى الانبياء شيئاً الا و قد أعطاه محمداً، قال: و قد أعطى محمداً جميع ما أعطى الانبياء، و عندنا الصحف التى قال الله عزوجل: صحف ابراهيم و موسى. قلت: جعلت فداك، هى الالواح؟ قال: نعم»^{١٦}.

و من جملتها أيضاً ما رواه فى الكافي عن ابي الحسن الاول عليه السلام قال: «قلت له: جعلت فداك، أخبرنى عن النبي صلى الله عليه و آله و ورث النبيين كلهم؟ قال: نعم، قلت: من لذن آدم حتى انتهى الى نفسه؟ قال: ما بعث الله نبياً الا و محمد صلى الله عليه و آله أعلم منه. قال: قلت: ان عيسى بن مريم كان يحيى الموتى باذن الله، قال: صدقت، و سليمان بن داود كان يفهم منطلق الطير، و كان رسول الله صلى الله عليه و آله يقدر على هذه المنازل - الحديث»^{١٧}.

و أيضاً الروايات الدالة على تقدم خلقه روح النبي على غيره، و منها ما رواه فى الكافي عن جابر بن يزيد قال: قال لى أبو جعفر عليه السلام: «يا جابر ان الله

١٥. عيون اخبار الرضا: ج ٢ ص ١٢٥ - ١٢٠.

١٦. الاصول من الكافي ج ١ ص ٢٢٥.

١٧. الاصول من الكافي ج ١ ص ٢٢٦.

أول ما خلق، خلق محمداً صلى الله عليه و آله و عترته الهداة المهتدين فكانوا اشباح نور بين يدي الله - الحديث»^{١٨}.

و منها ما رواه في الكافي عن أبي عبد الله عليه السلام «ان بعض قريش قال لرسول الله صلى الله عليه و آله بأى شيء سبقت الانبياء و أنت بعثت آخرهم و خاتمهم؟ قال: انى كنت أول من آمن بربى، و أول من أجاب حين أخذ الله ميثاق النبيين و أشهدهم على أنفسهم، ألسنت بر بكم؟ قالوا: بلى، فكنت أنا أول نبي قال بلى، فسبقتهم بالاقرار بالله»^{١٩}.

الى غير ذلك من الادلة و الشواهد الكثيرة، وكيف كان، فسيادة النبي على المرسلين و أفضليته منهم من المسلمات لا مجال للتأمل فيها، فاذا كان أفضل من الانبياء فهو أفضل من غيرهم بطريق أولى و الافضلية مقام يناسبه.

١٨. الاصول من الكافي ج ١ ص ٤٤٢.

١٩. الاصول من الكافي ج ١ ص ٤٤١.

٩- عقيدتنا في القرآن الكريم

نعتقد ان القرآن هو الوحي الالهي المنزل من الله تعالى على لسان نبيه الاكرم، فيه تبيان كل شيء و هو معجزته الخالدة التي أعجزت البشر عن مجاراتها في البلاغة والفصاحة، وفيما احتوى من حقائق و معارف عالية (١) لايعتريه التبديل والتغيير والتعريف، و هذا الذي

(١) و لقد أفاد و أجاد في عدم اختصاص وجوه الاعجاز بالبلاغة و الفصاحة، اذ القرآن من جميع جهاته يكون معجزة، و تحدى القرآن لا يختص بوجه من وجوهه، بل اطلاق التحدى به كما صرح به العلامة الطباطبائي - قدس سره - يشمل جميع ما يمكن فيه التفاضل في الصفات. فالقرآن آية للبلغ في بلاغته، و للفصيح في فصاحته، و للحكيم في حكمته، و للعالم في عمله، و للاجتماعي في اجتماعه و للمقننين في تقنينهم و للسياسيين في سياستهم و للحكام في حكومتهم، و لجميع العالمين فيما لا ينالونه جميعاً كالغيب،^١ و يشهد له أن التحدى بالقرآن لو كان ببلاغة القرآن و فصاحته فقط، لم يتعد عن العرب، مع أن التحدى لا يختص بالانسان بل يعم الجن. «قل لئن اجتمعت الانس و الجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله و لو كان بعضهم لبعض ظهيراً - الاسراء: ٩٠».

لا يقال: ان التحدى بالنسبة الى العرب بالمباشرة و بالنسبة الى غيرهم بالتسبيب، فالاية لا تنافى انحصار وجوه الاعجاز فى الفصاحة و البلاغة. لانا نقول: ان ظاهر الاية هو التحدى بالنسبة الى جميع افراد البشر و الجن على نحو واحد، و التفصيل بين الافراد بالمباشرة و التسبيب خلاف الظاهر. هذا مضافاً الى شهادة العيان بعجز البشر عن الاتيان بمثله فى جميع الجهات، من الفصاحة و البلاغة و المعارف الحقيقية و الاخلاق و الاحكام التشريعية و الاخبار المغيبة و اسرار الخلقة و غير ذلك، و اعترف بذلك اهل الانصاف من فحول العلوم، و اليه اشار العلامة آية الله الشيخ محمد جواد البلاغى - قدس سره - حيث قال: «ان اعجاز القرآن لم يكن بمجرد الفصاحة و البلاغة، و ان كفى ذلك فى الاعجاز و الحجة على دعوى الرسالة على اتم الوجوه فى المعجز و أعمها، فاين أنت عن عرفانه العظيم الذى هو لباب المعقول و صفوة الحكمة، و أين أنت عن أخلاقه التى هى روح الحياة الادبية و الاجتماعية، و أين أنت عن قوانينه الفاضلة و شرائعه العادلة، و محلها من العدل و المدنية، و أين أنت عن انبائه بالغيب التى ظهر مصداقها فى المستقبل و هلم النظر الى أقصر سور القرآن و ما عرفناه من عجائبها الباهرة. انظر الى سورة التوحيد و أنوار عرفانها الحقيقى فى ذلك العصر المظلم، و انظر الى سورة تبت و انبائها بهلكة أبى لهب و امرأته بدخول النار، و ظهور مصداق ذلك بموتهما على الكفر، و حرمانهما من سعادة الاسلام الذى يجب ما قبله، و انظر الى سورة النصر و انبائها بغيب النصر و الفتح، كما ظهر مصداقه بعد ذلك - الى أن قال: و أين أنت عن جامعته و استقامته فى جميع ذلك من دون أن تعترضه

زلة اختلاف أو عشرة خطأ أو كبوة تناقض، فان في ذلك أعظم اعجاز يعرفه الفيلسوف و الاجتماعي و السياسي المدني. «أفلا يتدبرون القرآن و لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً - النساء: ٨٤».

فهل يكون كل ذلك من انسان لم يقرأ ولم يكتب ولم يترب في البلاد الراقية، و انما كان بدوياً من البلاد المنحطة في كل ادب، المدرسة الابتدائية في موطنه انما هي بساطة آعراب البادية و خلوهم عن المعارف، و المدرسة الكلية تنظم تعاليمها من الوثنية الالهوائية و خشونة الوحشية و الجبروت الاستبدادي و العدوان و عوائد الضلال و الجور، و الشرائع القاسية، و لئن سمعت الاحتجاج باعجاز القرآن في فصاحته و بلاغته، فانما هو لاجل عموم هذا الاعجاز و أنه هو الذي يدعن به العرب الذين ابتدأهم الدعوة، و تناله معرفتهم حسب ما عندهم من الادب، الراقين فيه، فتقوم الحجة عليهم و على غيرهم و تبقى سائر وجوه الاعجاز للفيلسوف و الاجتماعي و السياسي المدني يأخذ منها كل منهم بمقدار حظه من الرقي»^٢.

و مما ذكر يظهر أن نفس القرآن بفصاحته و بلاغته و محتواه معجزة و بعبارة اخرى، اعجازه داخل في معنى أنه على كيفية يعجز عنه الآخرون من الجن و الانس، و عليه فما نقل عن النظام و السيد المرتضى، و احتمله المحقق الطوسي - قدس سره - في متن تجريد الاعتقاد، و العلامة الحلبي في شرحه من الصرفة بمعنى أن الله تعالى صرف العرب و منعهم عن المعارضة، و الا فالعرب كانوا قادرين على الالفاظ المفردة و على التركيب، و انما

منعوا عن الاتيان بمثله تعجيزاً لهم عما كانوا قادرين عليه، فى غاية الضعف، فان كثيراً ممن تصدوا لمعارضة القرآن فلم يستطيعوا، اعترفوا بأن القرآن فى درجة، عجز عن مثله البشر، فان لم يكن القرآن معجزاً بنفسه، لزم أن يعترف العاجز بمجرد العجز عن الاتيان بمثله، وقد روى قاضى عياض فى اعجاز القرآن أنه ذكر أبو عبيد أن اعرابياً سمع رجلاً يقرأ «فاصدع بما تؤمر» فسجد، وقال: سجدت لفصاحته، و حكى الاصمعى انه سمع كلام جارية، فقال لها: قاتلك الله ما أفصحك! فقالت: او يعد هذا فصاحة بعد قول الله تعالى «و أوحينا الى ام موسى أن أرضعيه فاذا خفت عليه فالقيه فى اليم و لا تخافى و لا تحزنى انا رادوه اليك و جاعلوه من المرسلين - القصص: ٧» فجمع فى آية واحدة بين أمرين و نهيين و خبرين و بشارتين.

و سمع اخر رجلاً يقرأ «فلما استيئسوا منه خلصوا نجياً - يوسف: ٨٥» فقال: أشهد أن مخلوقاً لا يقدر على مثل هذا الكلام، و لذلك أيضاً لما سمع الوليد بن المغيرة من النبى صلى الله عليه و آله «ان الله يأمر بالعدل و الاحسان - الاية» قال: و الله ان له لحلاوة، و ان عليه لطلاوة (حسن و بهجة) و ان أسفله لمغدق (من اغدق: اتسع و كثر فيه الخير) و ان أعلاه لمثمر، ما يقول هذا البشر. و لعله لذاك أيضاً لما سمع كلام النبى صلى الله عليه و آله و سلم الوليد بن المغيرة، و قرأ عليه القرآن رق فجاءه أبوجهل منكراً عليه، قال: و الله ما منكم أحد أعلم بالاشعار منى، و الله ما يشبه الذى يقول شيئاً من هذا.

و بالجملة: كل هذا و نظائره مما يشهد على أن نفس القرآن، كلام يعجز عن اتيانه البشر و الجن. هذا

مضافاً الى ما في «البيان» من أنه لو كان اعجاز القرآن بالصرفة، لوجد في كلام العرب السابقين مثله، قبل أن يتحدى النبي البشر و يطالبهم بالاتيان بمثل القرآن، و لو وجد ذلك لنقل و تواتر، لتكثر الدواعي الى نقله، و اذ لم يوجد و لم ينقل كشف ذلك عن كون القرآن بنفسه اعجازاً الهياً و خارجاً عن طوق البشر^٣.

و زاد عليه العلامة الطباطبائي - قدس سره - بما في تفسيره من أن هذا قول فاسد، لا ينطبق على ما يدل عليه آيات التحدى بظاھرھا، كقوله تعالى «قل فاتوا بعشر سور مثله مفتریات و ادعوا من استطعتم من دون الله ان كنتم صادقين * فان لم يستجيبوا لكم فاعلموا انما انزل بعلم الله - هود: ١٣-١٤» فان الجملة الاخيرة ظاهرة في أن الاستدلال بالتحدى انما هو على كون القرآن نازلاً، لا كلاماً تقوله رسول الله صلى الله عليه و آله، و أن نزوله انما هو بعلم الله، لا بانزال الشياطين كما قال تعالى: «أم يقولون تقوله بل لا يؤمنون * فليأتوا بحديث مثله ان كانوا صادقين - الطور: ٣٣-٣٤» و قوله: «و ما تنزلت به الشياطين * و ما ينبغي لهم و ما يستطيعون * انهم عن السمع لمعزولون - الشعراء: ٢١٢-٢١٠» و الصرف الذي يقولون به، انما يدل على صدق الرسالة بوجود آية هي الصرف، لا على كون القرآن كلاماً لله، نازلاً من عنده، ونظير هذه الآية، الآية الاخرى و هي قوله تعالى: «فاتوا بسورة مثله و ادعوا من استطعتم من دون الله ان كنتم صادقين * بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه و لما يأتهم تأويله - يونس: ٣٨-٣٩» فانها ظاهرة في أن الذي يوجب استحالة اتیان البشر

بمثل هذا القرآن، و ضعف قواهم و قوى كل من يعينهم على ذلك من تحمل هذا الشأن، هو أن للقرآن تأويلاً لم يحيطوا بعلمه، فكذبوه و لا يحيط به علماً الا الله، فهو الذى يمنع المعارض عن أن يعارضه لا أن الله سبحانه يصرفهم عن ذلك مع تمكنهم منه لولا الصرف بارادة الله تعالى، و كذا قوله تعالى: «أفلا يتدبرون القرآن و لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً - النساء: ٨١» فانه ظاهر فى أن الذى يعجز الناس عن الاتيان بمثل القرآن، انما هو كونه فى نفسه على صفة عدم الاختلاف لفظاً و معنى، و لا يسع لمخلوق أن يأتى بكلام غير مشتمل على الاختلاف، لا أن الله صرفهم عن مناقضته باظهار الاختلاف الذى فيه. هذا، فما ذكره من أن اعجاز القرآن بالصرف كلام لا ينبغى الركون اليه^٤.

ثم لا يذهب عليك ان دعوى الرسالة من النبى كما هى صريح بعض الايات، كقوله تعالى: «قل يا أيها الناس انى رسول الله اليكم جميعاً - النجم: ٢» مع ظهور المعجز فى يده و هو القرآن الكريم، كما عرفت، يكفى لاثبات نبوته و رسالته، اذ لو كان كاذباً لزم الاغراء بالجهل، و هو ممتنع الصدور عنه تعالى، لعدم مناسبته مع اطلاق كماله و حكمته، ولكن مع ذلك أكد و زاد على كونه معجزاً بنفسه بدعوة الناس الى المعارضة باتيان مثل القرآن، ثم تنازل عنه و سلك مسلك الانصاف و المماشاة و تحدى الناس و ناداهم باتيان عشر سور «أم يقولون افتريه قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات و ادعوا من استطعتم من دون الله ان كنتم صادقين * فان لم

يستجيبوا فاعلموا انما انزل بعلم الله - هود: ١٤-١٣»
ثم تنازل عنه لتثبيت العجز، و تحداهم و ناداهم باتيان
سورة واحدة «أم يقولون افتريه قل فأتوا بسورة مثله
وادعوا من استطعتم من دون الله ان كنتم صادقين -
يونس: ٣٨».

ثم لم يكتف بذلك بل دعاهم بالاتيان والمعارضة
و الاستمداد من كل من حضر «و ان كنتم فى ريب مما
نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم
من دون الله ان كنتم صادقين - البقرة: ٢٣».

ثم أكد التأكيدات بالاخبار الاعجازى بأن السعى فى
طريق المعارضة لا نتيجة له الا الخسارة و الافتضح و
لو اجتمع الجن و الانس و استظهر بعضهم ببعض لا
يمكن أن يأتوا بمثله الى الابد.

كما نص عليه «فان لم تفعلوا و لن تفعلوا فاتقوا
النار - البقرة: ٢٤»، «قل لئن اجتمعت الانس و الجن
على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله و لو كان
بعضهم لبعض ظهيراً - الاسراء: ٩٠».

و هذا هو السبب لتسمية القرآن بالمعجزة الخالدة
اذ لا يختص اعجازه بعصر و لا زمان، بل هو معجزة الى
الابد، كما أخبر عنه فى قوله «و لن تفعلوا» و فى قوله
«و لا يأتون».

قال العلامة آية الله الشيخ محمد جواد البلاغى
- قدس سره -: «و قد مضت لهم مدة و أعوام و دعوة
الرسالة و الاعذار و الانذار دائمة عليهم، و هم فى
أشد الضجر منها و الكراهية لها و الخوف من عاقبتها
و التألم من آثارها و تقدمها و ظهورها، و فى أشد
الرغبة فى أهوائهم و عوائدهم و رياضاتهم، و العكوف
على معبوداتهم، و مع ذلك لم يستطيعوا معارضة شىء

بين أيدينا نتلوه هو نفس القرآن المنزل على النبي، ومن ادعى فيه غير ذلك فهو مخترق كاذب، أو مغالط، أو مشتبه وكلهم على غير هدى، فانه كلام الله الذي «لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه» (٢) ومن دلائل

من القرآن الكريم، و لا الايتان بسورة من مثله، لكى تظهر حجتهم، و تسقط حجة الرسول و يستريحوا من عناهم من الدعوة التى شئت جامعتهم الاوثانية، وقاومت رياضاتهم الوحشية و تشريعاتهم الاهوائية، و فرقت بين الاب و بنيه، و الاخ و أخيه، و الزوج و زوجته، و القريب و قريبه و كدرت صفاء قبائلهم، و نافرت بين عواطفهم، و لم يجدوا لذلك حيلة الا الجحود الواهى، و العناد الشديد و الاضطهاد القاسى، و الاستشفاع بأبى طالب وغيره تارة والمثابرة الوحشية اخرى، مع تقحم الاهوال و قتال الاقارب و مقاساة الشدائد، و أهوال المغلوبية، فلماذا لم يتظاهروا بأجمعهم عشر سنوات أو أكثر و يأتوا بشيء من مثل القرآن الكريم، و يفاخروه و يحاكموه فى المراسم و المحافل التى أعدوها لمثل ذلك، فتكون لهم الحجة و الغلبة فى الحكومة، و قرار النصفه، و ينادوا بالغلبة و يستريحوا من عناء هذه الدعوة، و هم هم، و مواد القرآن فى مفرداته و تراكيبه من لغتهم، و اسلوبه من صناعتهم التى لهم التقدم و الرقى فيها و لله الحجة البالغة^٥.

(٢) يدل على حفظ القرآن و بقاءه من دون تغير و تبديل امور:

أحدها: الايات الدالة على أن الله سبحانه ضمن

اعجازه انه كلما تقدم الزمن و تقدمت العلوم و الفنون فهو باق على طراوته و حلاوته، و على سمو مقاصده و افكاره، و لا يظهر فيه خطأ في نظرية علمية ثابتة، و لا يتحمل نقض حقيقة فلسفية يقينية، على العكس من كتب العلماء و أعظم الفلاسفة مهما بلغوا في منزلتهم العلمية و مراتبهم الفكرية، فانه يبدو بعض منها على الاقل تافهاً، أو نايياً، أو مغلوطاً، كلما تقدمت الابحاث العلمية، و تقدمت العلوم بالنظريات المستحدثة، حتى من مثل أعظم فلاسفة اليونان كسقراط و أفلاطون و أرسطو الذين اعترف لهم جميع من جاء بعدهم بالابوة العلمية و التفوق الفكرى.

و نعتقد أيضاً بوجوب احترام القرآن الكريم، و تعظيمه بالقول و العمل، فلا يجوز تنجيس كلماته حتى الكلمة الواحدة المعتبرة جزءاً منه، على وجه يقصد انها جزء منه، كما لايجوز لمن كان على غير طهارة أن يمس كلماته أو حروفه «لايمسه الا المطهرون» سواء كان محدثاً بالحدث الاكبر كالجنابة والحيض و النفاس، و شبيهها أو محدثاً بالحدث الاصغر حتى النوم، الا اذا اغتسل أو توضأ على التفاصيل التى تذكر فى الكتب الفقهية.

كما أنه لا يجوز احراقه و لا يجوز توهينه بأى ضرب من ضروب التوهين الذى يعد فى عرف الناس توهيناً مثل رميه أو تقديره أو سحقه بالرجل، أو وضعه فى مكان مستحقر، فلو تعمد شخص توهينه و تحقيره بفعل واحد من هذه الامور و شبيهها فهو معدود من المنكرين للاسلام و قدسيته المحكوم عليهم بالمروق عن الدين و الكفر برب العالمين.

حفظه كقوله «انا نحن نزلنا الذكر و انا له لحافظون— الحجر: ٩».

ثانيها: ان الاستفادة من الايات الدالة على التحدى بالقرآن، هو أنه معجزة خالدة، و مقتضاه هو بقاءه على ما هو عليه، حتى يكون معجزة خالدة، والا فالمزيد فيه ممكن المعارضة، فلا يكون بتمامه معجزة خالدة كما لا يخفى.

ثالثها: أن الائمة عليهم السلام استشهدوا بالايات القرآنية و أرجعوا الاصحاب الى الاستشهاد بها، و هو

دليل على حجية الكتاب، فلو كان فيه احتمال التغيير و التبديل، لم يكن حجة كما هو ظاهر.

رابعها: ان النبي صلى الله عليه و آله صرح بترك الثقيلين الى يوم القيامة، و التأكيد على أن التمسك بهما لا يوجب الضلالة، حيث قال: «انى تارك فيكم الثقيلين كتاب الله و عترتى، ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا أبداً» فهو دليل على مصونيته عن التبديل و التغيير، و الا فالتمسك به لا يخلو عن الضلالة.

خامسها: الروايات الدالة على المراجعة الى القرآن و الاستضاءة بنوره، اذ مع التغيير و التبديل لا مجال لذلك كما لا يخفى.

سادسها: الروايات الدالة على أن الروايات المخالفة للقرآن باطل و زخرف، فانه مع التغيير و التبديل لا مجال للحكم بكون المخالف باطلاً أو زخرفاً، فالمعلوم من هذه الروايات أن القران معيار تشخيص الحجة عن اللاحجة، فما لم يكن بنفسه حجة لا يصلح لذلك.

سابعها: الروايات الدالة على أن الموافقة للكتاب من المرجحات فى الروايات المتعارضات، مع أنه لو لم يكن فى نفسه حجة لا يصلح لذلك.

ثامنها: ان القرآن الكريم كان من عهد النبى مورداً للاهتمام و التوجه، بحيث لا مجال للتغيير و التبديل فيه، و كان النبى صلى الله عليه و آله هو الاكثر توجهاً بذلك، كيف لا يكون كذلك، مع أنه أصل و اساس للاسلام. فالعقل يشهد بأن اهتمامه به كثير فى زمان حياته، و لذا ذهب الاصحاب الى حفظه و قراءته و مقارنته بحيث صار الكتاب محفوظاً و منشوراً فى عصره قال الفاضل الشعرانى: «قال النبى صلى الله عليه و آله ليؤمكم أقرأكم» فرغب الناس الى حفظ القرآن و

كتابتته (بمثل هذا البيان) الى أن حفظ عدد غير محصور من المسلمين في أقطار الحجاز، كل واحد من السور القرآنية بالتحفظ الذهني أو الکتبی. مثلاً حفظ عشرة آلاف نفر سورة يس و عشرون ألفاً سورة الرحمن و هكذا، و لم يكن سورة لا يحفظها جمع كثير. عدة منهم حفظوا عشر سور، و عدة اخرى حفظوا خمسين سورة، و عدة منهم حفظوا كل ما نزل كعبدالله بن مسعود و أبي بن كعب و أمير المؤمنين عليه السلام.

ثم ان تركيب سور القرآن من الايات و عددها و موضع الاية النازلة بالنسبة الى أى سورة، عينه النبي صلى الله عليه و آله من ناحية الله تعالى، و لكل سورة اسم مخصوص معروفة به في زمانه صلى الله عليه و آله، بحيث اذا قال النبي صلى الله عليه و آله، سورة طه، أو سورة مريم، أو سورة هود علمه الناس وفهموه. مثلاً لما قال النبي صلى الله عليه و آله شيبتنى سورة هود، علمه الناس لان الوقفاً منهم حفظها أو كتبها. كل ذلك معلوم بالتواتر و لاشك فيه - الى أن قال ما محصله: فهم حفظوا القرآن الكريم بتمام الدقة حرفاً بحرف، و كلمة بكلمة الى عهدنا هذا، و الله تعالى ختم على نفسه حفظه كما قال: «ان علينا جمعه و قرآنه - القيامة: ١٨» وأنجز الله تعالى هذا الوعد، و المسلمون راعوا ضبط القرآن مع كمال المواظبة، و سلكوا مسلك الاحتياط الى أنه لو كتب في الصدر الاول رسم الخط القديم على خلاف القواعد المعمولة، حفظوه بتلك الصورة و لم يجوزوا تغييره، مثلاً بعد واو الجمع لزم ذكر الالف طبقاً للقواعد المعمولة في رسم الخط، و هذه القاعدة كانت مرعية في القرآنات التي كتب في عهد الصحابة الا في كلمة «جاؤ» و «فاؤ» و «باؤ» و «سعو في آياتنا» في سورة سبأ

و «عتوعتوا» فى الفرقان و «الذين تبوءوا الدار» فى الحشر، فان الالف فى الموارد المذكورة لم يكتب فى تلك القرآنا، و تبعهم المتأخرون فى ترك الالف فى الموارد المذكورة، و لم يجوزوا زيادتها حتى نعلم انهم حفظوا و ضبطوا القرآن بأمانة و دقة، و لم يكن سبيل للتحريف و التغيير فيه - الى أن قال: نعم فى عهدنا لم يلتفت بعض الناشرين فى ايران الى النكتة المذكورة، و لم يراعوا ذلك و زادوا الالف فى المواضع التى تركه الصحابة، و هذا موجب للاسف من جهة عدم توجه الناشرين الى هذه النكتة الهامة، مع أن المسلمين فى الممالك الاخر راعوا ذلك كمال الرعاية»^٦.

و قال فى البيان: «و قد اطلق لفظ الكتاب على القرآن فى كثير من آياته الكريمة، و فى قول النبى صلى الله عليه و آله «انى تارك فيكم الثقلين كتاب الله و عترتى» و فى هذا دلالة على أنه كان مكتوباً مجموعاً، لانه لا يصح اطلاق الكتاب عليه و هو فى الصدور، بل و لا على ما كتب فى اللخاف (الحجارة البيض الرقاق) و العسب (الجرائد) و الاكتاف الا على نحو المجاز و العناية، و المجاز لا يحمل اللفظ عليه من غير قرينة، فان لفظ الكتاب ظاهر فيما كان له وجود واحد جمعى، و لا يطلق على المكتوب اذا كان مجزئاً غير مجتمع، فضلا عما اذا لم يكتب و كان محفوظاً فى الصدور فقط»^٧ و قال فى موضع آخر: «ان اسناد جمع القرآن الى الخلفاء أمر موهوم مخالف للكتاب و السنة و الاجماع و العقل، فلا يمكن للقائل بالتحريف

٦. كتاب راه سعادت: ص ١٣٥ - ١٣٣.

٧. تفسير البيان: ص ١٦٧.

أن يستدل به على دعواه، ولو سلمنا أن جامع القرآن هو أبو بكر في أيام خلافته، فلا ينبغي الشك في أن كيفية الجمع المذكورة في الروايات المتقدمة مكذوبة، و أن جمع القرآن كان مستنداً الى التواتر بين المسلمين، غاية الامر ان الجامع قد دون في المصحف ما كان محفوظاً في الصدور على نحو التواتر، نعم لاشك أن عثمان قد جمع القرآن في زمانه، لا بمعنى أنه جمع الايات و السور في مصحف، بل بمعنى أنه جمع المسلمين على قراءة امام واحد، و أحرق المصاحف الاخرى التي تخالف ذلك المصحف، وكتب الى البلدان أن يحرقوا ما عندهم منها، و نهى المسلمين عن الاختلاف في القراءة، و قد صرح بهذا كثير من أعلام أهل السنة. قال الحارث المحاسبى: «المشهور عند الناس أن جامع القرآن عثمان، و ليس كذلك، انما حمل عثمان الناس على القراءة بوجه واحد، على اختيار وقع بينه و بين من شاهده من المهاجرين والانصار، لما خشى الفتنة عند اختلاف أهل العراق والشام في حروف القراءات، فاما قبل ذلك فقد كانت المصاحف بوجوه من القراءات المطلقات على الحروف السبعة التي انزل بها القرآن» (الاتقان: النوع ١٨ ج ١ ص ١٠٣) أقول: أما ان عثمان جمع المسلمين على قراءة واحدة، و هى القراءة التي كانت متعارفة بين المسلمين و التي تلقوها بالتواتر عن النبي صلى الله عليه و آله، و أنه منع عن القراءات الاخرى المبتنية على أحاديث نزول القرآن على سبعة أحرف، التي تقدم توضيح بطلانها، أما ان هذا العمل من عثمان، فلم ينتقده عليه أحد من المسلمين، و ذلك لان الاختلاف في القراءة كان يؤدي الى تكفير بعضهم بعضاً - الى أن قال: و لكن الامر الذي انتقد عليه هو

احراقه لبقية المصاحف، و أمره أهالي الامصار باحراق ما عندهم من المصاحف، و قد اعترض على عثمان في ذلك جماعة من المسلمين، حتى سموه بحراق المصاحف»^٨.

تاسعها: انك قد عرفت أن مقتضى الادلة القطعية المذكورة، هو أن الموجود بأيدينا هو جميع القرآن المنزل على النبي الاعظم، و هو الذي أيده الله في عصرنا هذا، فان عندنا في ايران رجلا من اهل تويسركان أشرقه الله بنور القرآن، و هو مع كونه عاميا و غير قادر على قراءة اللغة العربية و الفارسية، حفظ باسراقه تعالى دفعة واحدة في لحظة واحدة جميع القرآن، و امتحنه بعض الافاضل من الحوزة العلمية بقم، بامتحانات دقيقة ظريفة و ظهر صدقه و اشتهر امره، و كان القرآن الذي حفظه عين الموجود بأيدينا من دون فرق.

بقي شيء؛ و هو أن هنا روايات قد يستدل بها للتحريف ولكنها على طوائف: منها مربوطة بالقراءات، و منها بيان المصاديق للعناوين الكلية في الايات، و منها بيان التحريف المعنوي عن المبطلين، لا التحريف الاصطلاحى، و منها بيان التأويل، و منها ضعيفة السند لا يعتنى بها، و لو سلم تمامية بعضها من جهة السند الدلالة، فلاشك في كونها مردودة بالادلة المذكورة لانها مخالف للكتاب والسنة والايخبار المتواترة فلا تغفل.

١٠- طريقة اثبات الاسلام و الشرايع السابقة

لو خاصمنا أحد في صحة الدين الاسلامي نستطيع أن نخصمه باثبات المعجزة الخالدة له، و هي القرآن الكريم على ما تقدم من وجه اعجازه، و كذلك هو طريقنا لاقناع نفوسنا عند ابتداء الشك و التساؤل للذين لا يد أن يمرا على الانسان الحر في تفكيره عند تكوين عقيدته أو تثبيتها (١).

(١) هذا مضافاً الى تواتر المعجزات الاخر، التي رواها المحدثون و المؤرخون في جوامعهم. قال العلامة الحلبي - قدس سره - في شرح تجريد الاعتقاد: «نقل عنه صلى الله عليه و آله معجزات كثيرة كنبوع الماء من بين أصابعه حتى اكتفى الخلق الكثير من الماء القليل بعد رجوعه من غزوة تبوك، و كعود ماء البئر الحديبية لما استسقاها أصحابه بالكلية، و تنشفت البئر، و دفع سهمه الى البراء بن عازب، و أمره بالنزول، و غرزه في البئر فغرزه فكثر الماء في الحال، حتى خيف على البراء من الفرق، و نقل عنه عليه السلام في بئر قوم شكوا اليه ذهاب ماءها في الصيف، فتفل فيها حتى انفجر الماء الزلال منها، فبلغ أهل اليمامة ذلك، فسألوا مسيلمة لما قل ماء بئرهم ذلك، فتفل فيها فذهب الماء

١. و في نسخة كغور ماء، و لعلها أصح بناء على أن قوله بالكلية قيد للغور، فيكون كغور الماء بالكلية.

أجمع، و لما نزل قوله تعالى: «و أنذر عشيرتك الاقربين» قال لعلى عليه السلام: شق فخذ شاة، و جئني بعس من لبن، و ادع لى من بنى أبيك بنى هاشم، ففعل على عليه السلام ذلك، و دعاهم. و كانوا اربعين رجلاً فأكلوا حتى شبعوا، ما يرى فيه الا أثر أصابعهم، و شربوا من العس حتى اكتفوا واللبن على حاله، فلما أراد ان يدعوهم الى الاسلام، قال أبو لهب: كاد ما سحركم محمد، فقاموا قبل أن يدعوهم الى الله تعالى، فقال لعلى عليه السلام: افعل مثل ما فعلت، ففعل فى اليوم الثانى كالاول، فلما أراد أن يدعوهم عاد أبو لهب الى كلامه، فقال لعلى عليه السلام: افعل مثل ما فعلت، ففعل مثله فى اليوم الثالث، فبايع علياً عليه السلام على الخلافة بعده و متابعتة.

و ذبح له جابر بن عبد الله عناقاً يوم الخندق، و خبز له صاع شعير، ثم دعاه عليه السلام فقال: أنا و أصحابي؟ فقال: نعم، ثم جاء الى امرأته و أخبرها بذلك، فقالت له: ءأنت قلت امض و أصحابك؟ فقال: لا، بل هو لما قال: أنا و أصحابي قلت: نعم، فقالت: هو أعرف بما قال، فلما جاء عليه السلام، قال: ما عندكم؟ قال جابر: ما عندنا الا عناق فى التنور و صاع من شعير خبزناه، فقال عليه السلام: أقعد أصحابي عشرة عشرة، ففعل فأكلوا كلهم.

و سبح الحصا فى يده عليه السلام، و شهد الذئب له بالرسالة، فان اهبان بن أوس^٢ كان يرعى غنماً له فجاء ذئب فأخذ شاة منها فسعى نحوه، فقال له الذئب: أتعجب من أخذى شاة، هذا محمد يدعو الى الحق فلا تجيبونه

٢. و فى نسخة رهبان بن أوس و فى شرح الفاضل الشعرانى و هبان بن أوس.

فجاء الى النبي و أسلم، و كان يدعى مكلم الذئب .
 و تفل في عين على عليه السلام لما رمدت فلم
 ترمد بعد ذلك ابدأ، و دعا له بأن يصرف الله تعالى عنه
 الحر و البرد، فكان لباسه في الصيف و الشتاء واحداً، و
 انشق له القمر، و دعا الشجرة فأجابته و جاءته تخد
 الارض من غير جاذب و لا دافع، ثم رجعت الى مكانها،
 و كان يخطب عند الجذع فاتخذ له منبراً فانقل اليه
 فحن الجذع اليه حنين الناقة الى ولدها فالتزمه فسكن .
 و أخبر بالغيوب في مواضع كثيرة، كما أخبر بقتل
 الحسين عليه السلام و موضع الفتك به^٣ فقتل في ذلك
 الموضع، و أخبر بقتل ثابت بن قيس بن الشماس فقتل
 بعده عليه السلام، و أخبر بفتح مصر و أوصاهم بالقبط
 خيراً فان لهم ذمة و رحماً، و أخبرهم بادعاء مسيلمة
 النبوة باليمامة، و ادعاء العنسي^٤ النبوة بصنعاء، وانهما
 سيقتلان، فقتل فيروز الديلمي العنسي قرب وفاة النبي
 صلى الله عليه و آله، و قتل خالد بن الوليد مسيلمة .
 و أخبر علياً عليه السلام بخبر ذي الثدية و سيأتي،
 و دعا على عتبة بن أبي لهب لما تلا عليه السلام «والنجم»
 فقال عتبة: كفرت برب النجم، بتسليط كلب الله عليه،
 فخرج عتبة الى الشام فخرج الاسد، فارتعدت فرائضه
 فقال له أصحابه: من أى شىء ترتعد؟ فقال: ان محمداً
 دعا على فو الله ما أظلت السماء على ذى لهجة أصدق
 من محمد، فأحاط القوم بأنفسهم و متاعهم عليه، فجاء
 الاسد فلهس رؤوسهم واحداً واحداً^٥ حتى انتهى اليه،

٣. أى القتل على غفلة، و فى بعض النسخ و موضع القتل به.

٤. و فى نسخة، العيسى.

٥. و فى نسخة، فجاء الاسد يبهش رؤوسهم واحداً واحداً، و كيف كان لحص، أى
 لعق، و همش، أى عض.

فضغمه ضغمة،^٦ ففزع منه و مات، و أخبر بموت النجاشي، و قتل زيد بن حارثة يموتة، فأخبر عليه السلام بقتله في المدينة و ان جعفرأ أخذ الراية، ثم قال: قتل جعفر، ثم توقف وقفة، ثم قال: و أخذ الراية عبدالله بن رواحة، ثم قال: و قتل عبدالله بن رواحة و قام عليه السلام الى بيت جعفر و استخرج ولده، و دمعت عيناه و نعى جعفرأ الى أهله، ثم ظهر الامر كما أخبر عليه السلام، و قال لعمار: تقتلك الفئة الباغية، فقتله أصحاب معاوية، و لاشتهاار هذا الخبر لم يتمكن معاوية من دفعه، و احتال على العوام، فقال: قتله من جاء به، فعارضه ابن عباس و قال: لم يقتل الكفار اذن حمزة، و انما قتله رسول الله صلى الله عليه و آله، لانه هو الذي جاء به اليهم حتى قتلوه.

و قال لعلى عليه السلام: ستقاتل بعدى الناكثين و القاسطين و المارقين، فالناكثون طلحة و زبير، لانهما بايعاه و نكثا و القاسطون هم الظالمون و هم معاوية و أصحابه، لانهم ظلمة بغاة، و المارقون هم الخارجون عن الملة و هم الخوارج، ثم قال العلامة الحلبي - قدس سره -: و هذه المعجزات بعض ما نقل و اقتصرنا على هذا القدر لكثرتها و بلوغ الغرض بهذه، و قد أوردنا معجزات اخرى منقولة في كتاب نهاية المرام»^٧.

و اشار الى بعض المعجزات الاخر العلامة آية الله الشيخ محمد جواد البلاغي و أنا اشير الى ما لم ينقله العلامة الحلبي - قدس سره - قال: «فمنها تظليل الغمامة له في مسيره، و التصاق الحجر بكف أبي جهل لما أراد

٦. ضغمه، أى عضه بملء فمه.

٧. كشف المراد ص ٣٥٧ - ٣٥٥ الطبعة الحديثة بقم المشرفة.

أن يرميه به، و نسج العنكبوت، و تفريخ الحمامة فى ساعة على باب الغار، و نزول قوائم مهر سراقه بن جشعم فى الارض و خروجها بدعائه لما تبعه، و مسحه على ضرع العنز الحائل، حتى در لبنها و ارتووا منه، و كذا شاة ام معبد و غيرها، و رده لعين قتادة بن النعمان الى موضعها بعد ما قلعت فصارت أحسن عينيه، و ابرائه المجذوم من جهينة بمسحه بالماء الذى تفل فيه، و ابرائه رجل عمرو بن معاذ يوم قطعت اذ تفل عليها، و يد معاذ ابن عقراف فى بدر، و اخباره فى القرآن الكريم بأن الله كفاه المستهزئين، و بظهوره على الدين كله، و بدخول المسلمين المسجد الحرام آمنين محلقيين و مقصرين، و بغلبة الروم فى بضع سنين، و اخباره و هو محصور فى الشعب بشأن صحيفة قريش القاطعة، و اخباره بفتح المسلمين مصر و الشام و العراق، و بموت كسرى فى يومه، و بأن فاطمة ابنته اول اهله لحوقاً به، و بأن أباذر يموت وحده، و يسعد بدفنه جماعة من أهل العراق، و أن احدى نساءه تنبجها كلاب الحوآب، و قتل ذى الثديية، و يقتل على عليه السلام فى شهر رمضان، و أن كريمته الشريفة تخضب من دم رأسه، و أن ولده الحسين عليه السلام يقتل بكر بلا الى غير ذلك، و من معجزاته استجابة دعائه، و سقيا المطر باستقائه فى موارد كثيرة جداً، و قد أنهت كتب الحديث و التاريخ موارد معجزاته صلى الله عليه و آله و كراماته من نحو ما ذكرناه و غيره الى أكثر من ثلاثة آلاف، و ان الكثير منها فى عصره و ما بعده هو قسم المستفيض أو المشهور أو المتواتر، ولكن عادة المصنفين على الاقتصار على سند المشيخة فكسته هذه العادة فى الظاهر ثوب رواية الاحاد، لكن

الاعجاز المشترك بينهما، الشاهد على الرسالة يزيد على حد التواتر و يبلغ درجة الضروريات و هاهى كتب الحديث و التاريخ»^٨.

و هذا مضافاً الى البشارات التى صدرت من الانبياء الماضين فى حق نبوة نبينا محمد صلى الله عليه و آله و أوصافه، و هذه البشارات كانت واضحة بحيث لا مجال لانكار نبوته كما نص عليه فى القرآن الكريم بقوله عزوجل: «الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وان فريقاً منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون - البقرة: ١٤٥»، و صرح بأن موسى و عيسى على نينا و آله و عليهما السلام بشرا به حيث قال تعالى: «الذين يتبعون الرسول النبى الامى الذى يجدونه مكتوباً عندهم فى التوراة و الانجيل يأمرهم بالمعروف و ينهاهم عن المنكر - الاعراف: ١٥٧»، و قال عزوجل: «و اذ قال عيسى بن مريم يا بنى اسرائيل انى رسول الله اليكم مصداقاً لما بين يدى من التوراة و مبشراً برسول يأتى من بعدى اسمه أحمد - الصف: ٦». قال فى البيان: «و قد آمن كثير من اليهود و النصارى بنبوته فى زمن حياته و بعد مماته، و هذا يدلنا دلالة قطعية على وجود هذا البشارة فى الكتابين المذكورين فى زمان دعوته، و لو لم تكن هذه البشارة مذكورة فيها لكان ذلك دليلاً كافياً لليهود و النصارى على تكذيب القرآن فى دعواه و تكذيب النبى فى دعوته»^٩ و فى التوراة و الانجيل المحرفين مواضع يمكن استظهار البشارة منها على نبينا محمد صلى الله عليه و آله و قد تصدى جمع لذلك

٨. انوار الهدى: ص ١٣٧ - ١٣٥.

٩. تفسير البيان: ص ٩٠.

و إما الشرائع السابقة كاليهودية والنصرانية، فنحن قبل التصديق بالقرآن الكريم أو عند تجريد أنفسنا عن العقيدة الاسلامية، لا حجة لنا لاقتناع نفوسنا بصحتها، ولا لاقتناع المشكك المتسائل، اذ لا معجزة باقية لها كالكتاب العزيز، و ماينقله إتباعها من الخوارق والمعاجز للانبياء السابقين، فهم متهمون فى نقلهم لها أو حكمهم عليها.

و ليس فى الكتب الموجودة بين أيدينا المنسوبة الى الانبياء كالتوراة والانجيل، ما يصلح ان يكون معجزة خالدة تصح أن تكون حجة قاطعة، و دليلاً مقنعاً فى نفسها قبل تصديق الاسلام لها.

و انماصح لنا نحن المسلمين أن نقر و نصدق بنبوة أهل الشرائع السابقة، فلانا بعد تصديقنا بالدين الاسلامى، كان علينا أن نصدق بكل ما جاء به وصدقته، ومن جملة ما جاء به و صدقه، نبوة جملة من الانبياء السابقين على نحو ما مر ذكره.

و على هذا فالمسلم فى غنى عن البحث والفحص عن صحة الشريعة النصرانية وما قبلها من الشرائع السابقة، بعد اعتناقه الاسلام، لان التصديق به تصديق بها، والايمان به ايمان بالرسل السابقين، والانبياء المتقدمين، فلايجب على المسلم أن يبحث عنها و يفحص عن صدق معجزات أنبيائها، لان المفروض أنه مسلم قد آمن بها بايمانه بالاسلام و كفى.

نعم لو بحث الشخص عن صحة الدين الاسلامى، فلم تثبت له صحته وجب عليه عقلاً - بمقتضى وجوب المعرفة والنظر - أن يبحث عن صحة دين النصرانية، لانه هو آخر الاديان السابقة على الاسلام، فان فحص ولم يحصل له اليقين به أيضاً، وجب عليه أن ينتقل فيفحص عن آخر الاديان السابقة عليه، و هو دين اليهودية حسب الفرض... و هكذا ينتقل فى الفحص، حتى يتم له اليقين بصحة دين من الاديان أو يرفضها جميعاً (٢).

و أغمضنا عن ذكرها للاختصار^١.

(٢) و لا يخفى عليك أنه بعد قيام الادلة العقلية

١٠. راجع الهدى الى دين المصطفى - الرحلة المدرسية - انيس الاعلام - بشارات المهدين - كتاب راه سعادت: ص ١٩٥ - ١٦٨.

و على العكس فيمن نشأ على اليهودية أو النصرانية، فان اليهودى لا يغيثه اعتقاده بدينه عن البحث عن صحة النصرانية والدين الاسلامى، بل يجب عليه النظر و المعرفة بمقتضى حكم العقل، و كذلك النصرانى ليس له أن يكتفى بايمانه بالمسيح عليه السلام، بل يجب أن يبحث و يفحص عن الاسلام وصحته، ولا يعذر فى القناعة بدينه من دون بحث و فحص، لان اليهودية و كذا النصرانية لا تنفى وجود شريعة لاحقة لها، ناسخة لاحكامها، و لم يقل موسى ولا المسيح عليهما السلام أنه لا نبي بعدى.

فكيف يجوز لهؤلاء النصارى واليهود أن يطمئنوا الى عقيدتهم، ويركنوا الى دينهم قبل أن يفحصوا عن صحة الشريعة اللاحقة لشريعتهم، كالشريعة النصرانية بالنسبة الى اليهود، و الشريعة الاسلامية بالنسبة الى اليهود والنصارى، بل يجب بحسب فطرة العقول أن يفحصوا عن صحة هذه الدعوى اللاحقة، فان ثبتت لهما صحتها انتقلوا فى دينهم اليها، و الاصح لهم فى شريعة العقل حينئذ البقاء على دينهم القديم و الركون اليه.

على لزوم البعثة، نعلم اجمالاً بوجود المبعوثين من الانبياء والرسل فى الازمنة السابقة، فاللازم على من تفحص ولم يثبت عنده صحة الاديان الموجودة، هو الايمان بهم على الاجمال، فان علم من أوامرهم ونواهيهم شيئاً، فعليه العمل بعلمه، فان كان علماً تفصيلياً فهو و الا فبمقتضى القواعد من الاحتياط فيما اذا أمكن و لا عسر، و من التخيير فيما اذا لم يمكن، و بالجملة فالحكم بالرفض مطلقاً محل تأمل بل منع. ثم ان رضى الامم السابقة بالتهمة فى جميع ما ينقلون عن أنبيائهم من المعجزات، ليس بسديد، بل اللازم هو المراجعة الى كتبهم المختلفة، فان حصل فى مورد تواتر النقل، ولو كان تواتراً اجمالياً فهو، و الا فلا وقع لما لا يفيد العلم، كما لا يخفى و بالجملة فالتفصيل المذكور فى منقولاتهم أحسن من رضى جميع منقولاتهم بالتهمة فلا تغفل.

أما المسلم كما قلنا، فانه اذا اعتقد بالاسلام لايجب عليه الفحص، لاعن الاديان السابقة على دينه، ولا عن اللاحقة التي تدعى. أما السابقة فلان المفروض أنه مصدق بها، فلماذا يطلب الدليل عليها، وانما فقط قد حكم بأنها منسوخة بشريعة الاسلامية فلايجب عليه العمل بأحكامها و لا بكتبها، و أما اللاحقة فلان نبي الاسلام محمد صلى الله عليه وآله قال: «لاني بعدى» و هو الصادق الامين كما هو المفروض «لاينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى» فلماذا يطلب الدليل على صحة دعوى النبوة المتأخرة ان ادعاها مدع.

نعم على المسلم بعد تباعد الزمان عن صاحب الرسالة واختلاف المذاهب و الاراء، و تشعب الفرق والنحل أن يسلك الطريق الذي يثق فيه انه يوصله الى معرفة الاحكام المنزلة على محمد صاحب الرسالة، لان المسلم مكلف بالعمل بجميع الاحكام المنزلة في الشريعة كما انزلت، ولكن كيف يعرف انها الاحكام المنزلة كما انزلت، والمسلمون مختلفون والطوائف متفرقة، فلا الصلاة واحدة ولا العبادات متفقة، و لا الاعمال في جميع المعاملات على وتيرة واحدة... فماذا يصنع؟ بأية طريقة من الصلاة - اذن - يصلى؟ و بأية شاكلة من الاراء يعمل في عباداته و معاملاته كالنكاح والطلاق والميراث والبيع والشراء و اقامة الحدود والديات وما الى ذلك؟

ولا يجوز له أن يقلد الاباء، ويستكين الى ما عليه أهله وأصحابه، بل لا بد أن يتيقن بينه وبين نفسه، وبينه وبين الله تعالى، فإنه لا مجاملة هنا ولا مهادنة ولا تحيز ولا تعصب، نعم لا بد أن يتيقن بأنه قد اخذ بامثل الطرق التي يعتقد فيها بفراغ ذمته بينه و بين الله من التكاليف المفروضة عليه منه تعالى، و يعتقد أنه لاعقاب عليه ولاعتاب منه تعالى باتباعها، و أخذ الاحكام منها، و لايجوز أن تأخذه في الله لومة لائم «أيحسب الانسان ان يترك سدى»، «بل الانسان على نفسه بصيرة»، «ان هذه تذكرة * فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا» و أول مايقع التساؤل فيما بينه و بين نفسه أنه هل يأخذ بطريقة آل البيت أو يأخذ بطريقة غيرهم. و اذا أخذ بطريقة آل البيت فهل الطريقه الصحيحة طريقة الامامية الاثني عشرية أو طريقة من سواهم من الفرق الاخرى (٣).

ثم اذا أخذ بطريقة أهل السنة فمن يقلد من المذاهب الاربعة أو من غيرهم من المذاهب المدرسة؟

هكذا يقع التساؤل لمن أعطى الحرية فى التفكير والاختيار حتى يلتجئ من الحق الى ركن وثيق. ولجل هذا وجب علينا بعد هذا أن نبعث عن الامامة و أن نبعث عمايتبعها فى عقيدة الامامية الاثني عشرية.

طريقة الامامية الاثني عشرية عند قوله «عقيدتنا فى طاعة الائمة عليهم السلام» ان شاء الله تعالى، و سنبين باذنه تعالى و توفيقه، معنى الامامة و مغزاها و علو شأنها، و ان الاعمال الصالحة لا تكون عند الله تعالى مقبولة الا بالاعتقاد بالامامة، و انه لايكفى فى الاعتقاد بالامامة مجرد الرجوع اليهم فى أخذ الاحكام، فان غايته أنهم كالرواة الثقات، و أين هذا من مقام الامامة الشامخة، و المصنف ذكر لزوم الرجوع اليهم فى أخذ الاحكام من باب المماشاة و الحد الاقل من الرجوع اليهم مع اخواننا العامة، فانهم لا يرجعون فى القضاء والفتاوى الى جوامع أحاديثنا، مع أن اصولنا أصح سنداً و أتقن متناً، اذ كلها صادرة من أهل البيت الذين هم معصومون عن الخطأ و الاشتباه، بنص قول النبي صلى الله عليه و آله كما سيأتى ان شاء الله بيبانه، و النقلة عنهم هم الموثقون، فلا حجة لهم فى الاعراض عن جوامع أحاديثنا بل الحجة عليهم.

ذهب السيد آية الله العظمى البروجردى - قدس سره - بعد نقل الادلة الكثيرة الدالة على وجوب الرجوع الى الائمة الطاهرين عليهم السلام الى استظهار أمور.
الاول: ان رسول الله صلى الله عليه و آله لم يترك الامامة بعد سدى، مهمة بلا امام هاد، و بيان شاف، بل عين لهم ائمة هداة دعاة سادة قادة حفاظاً، و بين لهم المعارف الالهية، و الفرائض الدينية و السنن والاداب

و الحلال و الحرام و الحكم و الاثار، و جميع ما يحتاج اليه الناس الى يوم القيامة، حتى أرش الخدش، و لم يأذن صلى الله عليه و آله لاحد أن يحكم أو يفتى بالرأى و النظر و القياس، لعدم كون موضوع من الموضوعات أو أمر من الامور خالياً عن الحكم الثابت له من قبل الله الحكيم العليم، بل أملى صلى الله عليه و آله جميع الشرائع و الاحكام على الامام على بن أبى طالب عليه السلام، و أمره بكتابتته و حفظه و رده الى الائمة من ولده عليهم السلام، فكتبه عليه السلام بخطه و أداه الى أهله.

و الثانى: انه صلى الله عليه و آله، أملى هذا العلم على على بن أبى طالب عليه السلام فقط، و لم يطلع عليه فى عصره صلى الله عليه و آله غيره أحد، و أوصى اليه أن يكون هذا الكتاب بعده عند الائمة الاحد عشر فيجب على الامة كلهم أن يأخذوا علم الحلال و الحرام و جميع ما يحتاجون اليه فى أمر دينهم بعد رسول الله صلى الله عليه و آله من على بن أبى طالب و الائمة من ولده عليهم السلام، فانهم موضع سر النبى صلى الله عليه و آله، و خزان علمه، و حفاظ دينه ... الخ^{١١} و سيأتى ان شاء الله تحقيق ذلك و الحمد لله.

فهرس امهات المطالب

الصفحة	العنوان
٥	المقدمة

تمهيد

٩	١- عقيدتنا في النظر و المعرفة
١٩	٢- عقيدتنا في التقليد بالفروع
٢١	٣- عقيدتنا في الاجتهاد
٢٣	٤- عقيدتنا في المجتهد

الفصل الأول

الآيات

٢٧	١- عقيدتنا في الله تعالى
٢٧	الامر الاول في اثبات المبدء المتعال
٤٤	الامر الثاني في صفاته تعالى

- ٤٧ الامر الثالث فى علمه تعالى
 ٥١ الامر الرابع فى قدرته و اختياره تعالى
 ٥٤ الامر الخامس فى توحيدته تعالى
 ٦٣ ٢- عقيدتنا فى التوحيد
 ٧٥ ٣- عقيدتنا فى صفاته تعالى
 ٨٩ دفع شبهات
 ٩٩ ٤- عقيدتنا بالعدل
 ١٠٥ كلمات الاكابر حول مسألة التحسين و التقبيح
 ١١٠ ويستفاد من كلماتهم امور
 ١٢٧ بحث حول الشرور
 ١٤٥ ٥- عقيدتنا فى التكليف
 ١٥٧ ٦- عقيدتنا فى القضاء و القدر
 ١٩٧ ٧- عقيدتنا فى البداء
 ٢٠٩ ٨- عقيدتنا فى احكام الدين

الفصل الثاني

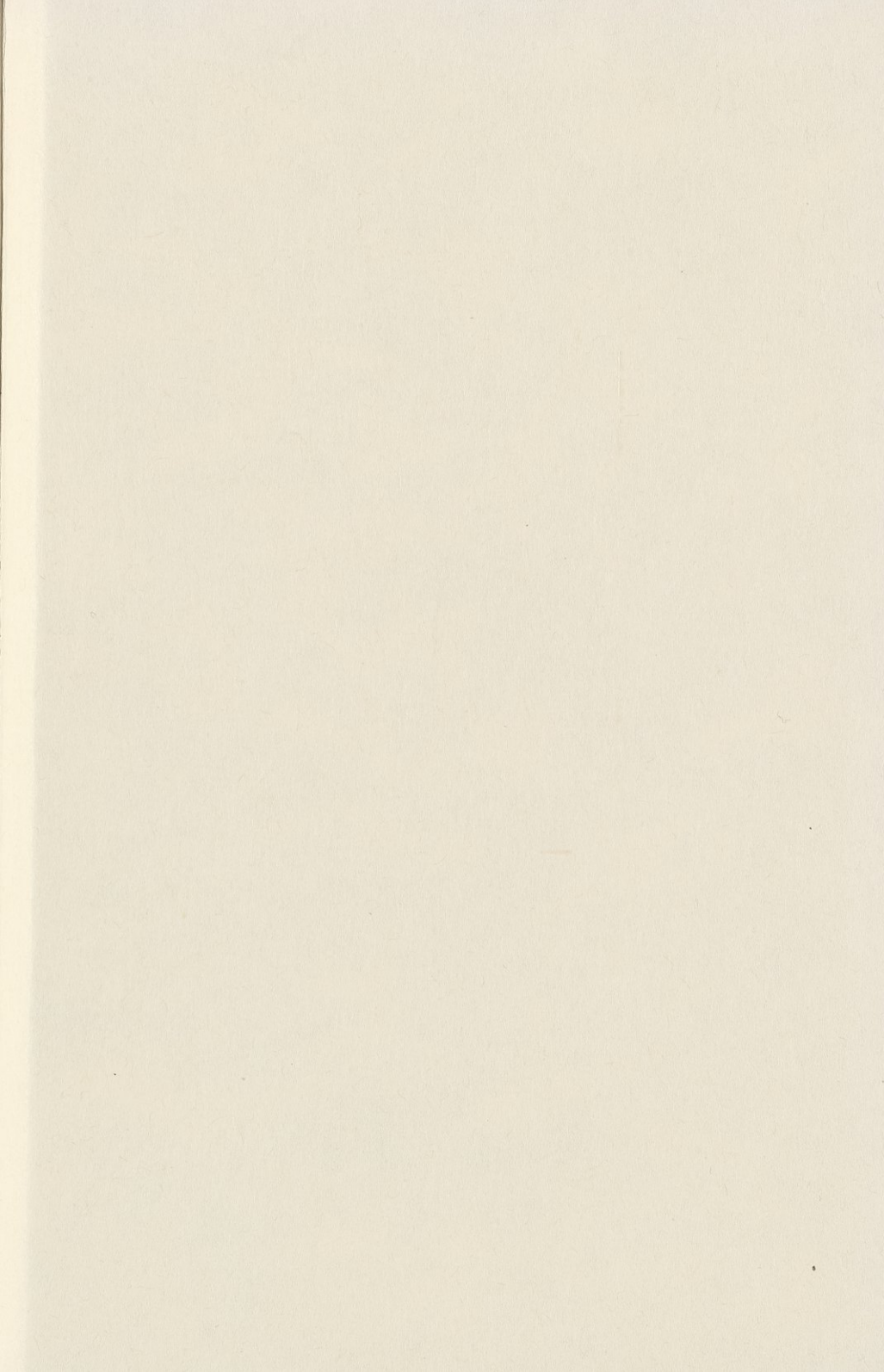
النبوة

- ٢١٥ ١- عقيدتنا فى النبوة
 ٢٣٣ ٢- النبوة لطف
 ٢٤٥ ٣- عقيدتنا فى معجزة الانبياء

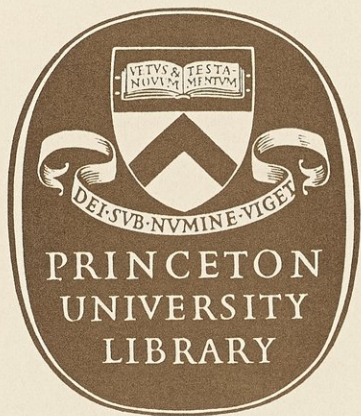
العنوان	الصفحة
٤- عقيدتنا في عصمة الانبياء	٢٥٥
٥- عقيدتنا في صفات النبي (صلى الله عليه وآله)	٢٦٧
٦- عقيدتنا في الانبياء و كتبهم	٢٧٥
٧- عقيدتنا في الاسلام	٢٧٩
٨- عقيدتنا في مشروع الاسلام	٢٨٣
٩- عقيدتنا في القرآن الكريم	٢٩٥
١٠- طريقة اثبات الاسلام و الشرايع السابقة	٣٠٩

المقدمة	١
الجزء الأول	
الفصل الأول	١
الفصل الثاني	١٠
الفصل الثالث	٢٠
الفصل الرابع	٣٠
الفصل الخامس	٤٠
الفصل السادس	٥٠
الفصل السابع	٦٠
الفصل الثامن	٧٠
الفصل التاسع	٨٠
الفصل العاشر	٩٠
الفصل الحادي عشر	١٠٠
الفصل الثاني عشر	١١٠
الفصل الثالث عشر	١٢٠
الفصل الرابع عشر	١٣٠
الفصل الخامس عشر	١٤٠
الفصل السادس عشر	١٥٠
الفصل السابع عشر	١٦٠
الفصل الثامن عشر	١٧٠
الفصل التاسع عشر	١٨٠
الفصل العشرون	١٩٠
الفصل الحادي والعشرون	٢٠٠
الفصل الثاني والعشرون	٢١٠
الفصل الثالث والعشرون	٢٢٠
الفصل الرابع والعشرون	٢٣٠
الفصل الخامس والعشرون	٢٤٠
الفصل السادس والعشرون	٢٥٠
الفصل السابع والعشرون	٢٦٠
الفصل الثامن والعشرون	٢٧٠
الفصل التاسع والعشرون	٢٨٠
الفصل الثلاثون	٢٩٠
الفصل الحادي والثلاثون	٣٠٠
الفصل الثاني والثلاثون	٣١٠
الفصل الثالث والثلاثون	٣٢٠
الفصل الرابع والثلاثون	٣٣٠
الفصل الخامس والثلاثون	٣٤٠
الفصل السادس والثلاثون	٣٥٠
الفصل السابع والثلاثون	٣٦٠
الفصل الثامن والثلاثون	٣٧٠
الفصل التاسع والثلاثون	٣٨٠
الفصل الأربعون	٣٩٠
الفصل الحادي والأربعون	٤٠٠
الفصل الثاني والأربعون	٤١٠
الفصل الثالث والأربعون	٤٢٠
الفصل الرابع والأربعون	٤٣٠
الفصل الخامس والأربعون	٤٤٠
الفصل السادس والأربعون	٤٥٠
الفصل السابع والأربعون	٤٦٠
الفصل الثامن والأربعون	٤٧٠
الفصل التاسع والأربعون	٤٨٠
الفصل الخمسون	٤٩٠
الفصل الحادي والخمسون	٥٠٠
الفصل الثاني والخمسون	٥١٠
الفصل الثالث والخمسون	٥٢٠
الفصل الرابع والخمسون	٥٣٠
الفصل الخامس والخمسون	٥٤٠
الفصل السادس والخمسون	٥٥٠
الفصل السابع والخمسون	٥٦٠
الفصل الثامن والخمسون	٥٧٠
الفصل التاسع والخمسون	٥٨٠
الفصل الستون	٥٩٠
الفصل الحادي والستون	٦٠٠
الفصل الثاني والستون	٦١٠
الفصل الثالث والستون	٦٢٠
الفصل الرابع والستون	٦٣٠
الفصل الخامس والستون	٦٤٠
الفصل السادس والستون	٦٥٠
الفصل السابع والستون	٦٦٠
الفصل الثامن والستون	٦٧٠
الفصل التاسع والستون	٦٨٠
الفصل السبعون	٦٩٠
الفصل الحادي والسبعون	٧٠٠
الفصل الثاني والسبعون	٧١٠
الفصل الثالث والسبعون	٧٢٠
الفصل الرابع والسبعون	٧٣٠
الفصل الخامس والسبعون	٧٤٠
الفصل السادس والسبعون	٧٥٠
الفصل السابع والسبعون	٧٦٠
الفصل الثامن والسبعون	٧٧٠
الفصل التاسع والسبعون	٧٨٠
الفصل الثمانون	٧٩٠
الفصل الحادي والثمانون	٨٠٠
الفصل الثاني والثمانون	٨١٠
الفصل الثالث والثمانون	٨٢٠
الفصل الرابع والثمانون	٨٣٠
الفصل الخامس والثمانون	٨٤٠
الفصل السادس والثمانون	٨٥٠
الفصل السابع والثمانون	٨٦٠
الفصل الثامن والثمانون	٨٧٠
الفصل التاسع والثمانون	٨٨٠
الفصل التاسعون	٨٩٠
الفصل الحادي والتاسعون	٩٠٠
الفصل الثاني والتاسعون	٩١٠
الفصل الثالث والتاسعون	٩٢٠
الفصل الرابع والتاسعون	٩٣٠
الفصل الخامس والتاسعون	٩٤٠
الفصل السادس والتاسعون	٩٥٠
الفصل السابع والتاسعون	٩٦٠
الفصل الثامن والتاسعون	٩٧٠
الفصل التاسع والتاسعون	٩٨٠
الفصل المائة	٩٩٠

8828



WERT
BOOKBINDING
Granville, Pa.
JULY-AUG. 1992
We're Quality Bound



Princeton University Library



32101 058179274

۸۰۰ وصال



مرکز دیریت حوزه علمیه قم

(۴)