سلسلة مؤلفات الشيخ الإمام العلامة المجدد الفقيه المحدث المفسر

(١٩)

مجموعة الرسائل والمقالات الكلامية

مركز تراث الشيخ للأبحاث والدراسات
دار التراث الشريف

شبكة الفكر
alfeker.net

سلسلة آثار المؤتمر العالمي للعلامة المجدد الوحيد البهبهاني

(١٩)

مجموعة الرسائل والمقالات الكلامية

مركز كربلاء للدراسات والبحوث دار التراث النجف الأشرف

مَجْموعَةُ الرَّسَائِلِ وَالْمَقَالاتِ الْكَلامِيَّةِ
سِلْسِلةُ آثَارِ الْمُؤتَمَرِ الْعَالَمِيِّ لِلْعَلَّامَةِ الْمُجَدِّدِ الْوَحِيدِ الْبِهْبَهَانِيِّ ﷺ (١٩)
الإشراف العام: مركز كربلاء للدراسات والبحوث
اهتمام وإشراف: مؤسسة دار التراث ـ النجف الأشرف
الإخراج الفنّي: روح الله جلالي
الطبعة: الأولى ١٤٣٦ هـ / ٢٠١٥ م ـ طبع في ١٠٠٠ نسخة
العنوان: كربلاء المقدسة ـ حي البلدية ـ مقابل مديرية التربية
الهاتف: ٠٠٩٦٤-٧٨١٤١٨٧٦٢٥ ـ ٠٠٩٦٤ـ٧٧١٩٤٩١٢١٠
ص.ب: ٤٢٨
info@c-karbala.com www.c-karbala.com

مراكز التوزيع:
١) كربلاء المقدسة، مراكز المبيعات للعتبة الحسينية المقدّسة،
الهاتف: ٠٠٩٦٤-٧٨٠-١٨٦-٣٣٤١

الدراسات المنشورة لا تعبّر بالضرورة عن وجهة نظر الناشر

جميع الحقوق محفوظة لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أيّ جزء منه أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات أو نقله بأيّ شكل من الأشكال دون إذن خطّي سابق من الناشر

All rights reserved. No part of this book may be reproduced, stored in a retrieval system or transmitted in any from or by any means without prior permission in writing from the publisher.

كَلِمَةُ رَئِيسِ الْمُؤتَمَرِ الْعَالَمِيِّ
لِلْعَلَّامَةِ الْمُجَدِّدِ الْوَحِيدِ الْبِهْبَهَانِيّ

مرّت الحركة العلمية في كربلاء المقدسة بمراحل متعددة بين ازدهار تارة وانحسار تارة اخرى وفقاً للأحوال الاجتماعية والسياسية التي مرت بها المدينة، ففي القرن الرابع الهجري ازدهرت كربلاء وأخذت بالتوسع والعمران ونشطت فيها التجارة فضلاً عن انها أصبحت محط انظار كثير من ارباب العلم والمعرفة بفنونها كافة وعلى الخصوص العلوم الدينية.

وبالرغم من ان نشاط المؤسسة الدينية في بغداد كان هو الأبرز بوجود الشيخ المفيد فيها، إلا ان كربلاء لم تقل أهمية عن بغداد لمكانتها الروحية والعقائدية لدى اتباع الامامية إذ تزعم حميد بن زياد النيبوري الحركة العلمية فيها وانصب سعيه على انشاء جامعة علمية دينية يحاضر فيها العلماء والفقهاء من مختلف البلدان. وبذلك تبوأت كربلاء مكانتها العلمية لمدة ناهزت النصف قرن. ومن ثم نشطت الحركة العلمية في النجف الاشرف على يد الشيخ الطوسي سنة ٤٤٣ هـ.

وخلال هذه الفترة مرّت حوزة كربلاء بمتغيرات عدّة تعرضت من خلالها الى الفتور العلمي الى ان ظهر في ساحتها العلمية وحيد عصره وفريد دهره العلامة البهبهاني في القرن الثاني عشر الهجري فعاد بريقها يشع في سماء العلم والمعرفة على يد هذا المعلم العظيم الذي كان لظهوره الايذان ببدء التغيير في الاتجاه الاصولي بعد ما كان التيار الاخباري في أوج بروزه وامتداده فلقب بـ (مجدد الفقه الامامي). ولقد قال

علي الشرقي بحقه : فكان للشيعة في كربلاء مدرستان تتزاحمان مدرسة الأخباريّة ومدرسة الأصولية وكان الرجحان للمدرسة الأخباريّة، حتى بعث الله ذلك المجدد الكبير، والمصلح الشهير العلامة المعروف بالأغا البهبهاني فبعد ان برز فيها بلغت على يديه الحركة العلمية أوج نشاطها حتى تحولت كربلاء في عهده الى حومة للبحوث العقلية والنقلية ومعهد للدراسات الفلسفية وتتلمذ على يديه كوكبة من المجتهدين والفقهاء والعلماء.

واطلق على عالمنا النحرير (استاذ الكل) و(الأستاذ الأكبر). وقال الشهيد السعيد السيد محمد باقر الصدر في المعالم الجديدة عن عصر البهبهاني: كان عصر الكمال العلمي. ولما كان من مهام مركزنا إحياء تراث كربلاء المقدسة الزاخر بالكنوز الكثيرة فقد انصب سعينا على احياء ذكرى الشيخ محمد باقر البهبهاني الذي تركِ بصماته الواضحة في سماء التشيع ، فشرعنا وبدعم لا محدود من قبل سماحة الشيخ عبد المهدي الكربلائي (دام عزّه) الأمين العام للعتبة الحسينية المقدسة لعقد مؤتمر عالمي حول شخصية الوحيد البهبهاني فتظافرت الجهود لإعداد المؤتمر منذ اذار عام ٢٠١٣ وليومنا هذا لإظهار المؤتمر العالمي بمستوى يتناسب ومكانة الوحيد البهبهاني، وقد وجدنا في مؤسسة دار التراث في النجف الاشرف خير معين على تحقيق ما نصبوا إليه فلله درّهم على كل ما بذلوه معنا.

عبد الامير عزيز القريشي

مدير مركز كربلاء للدراسات والبحوث

التابع للعتبة الحسينيّة المقدسّة

كَلِمَةُ مُدِيرِ اللُّجْنَةِ الْعِلْمِيَّةِ لِلْمُؤْتَمَرِ الْعَالَمِيِّ

لِلْعَلَّامَةِ الْمُجَدِّدِ الْوَحِيدِ الْبِهْبَهَانِيّ ﷺ

الْوَحِيدُ الْبِهْبَهَانِي هَذَا الاسْمُ الْعَظِيمُ ـ كَانَ وَلَا يَزَالُ ـ يُذْكَرُ مَقْرُوناً ـ وَبِكُلِّ إِجْلَالٍ ـ بِمَا لَهُ مِنْ مَسَاعِي مُبَارَكَةٍ وَجُهُودٍ جَبَّارَةٍ قَامَ بِهَا قِبَالَ الْجُمُودِ الْفِكْرِيِّ لِطَائِفَةِ الأَخْبَارِيَّةِ، هَذَا التَّفَكُّرُ المَحْظُورُ الَّذِي هَيْمَنَ عَلَى الحُوزَاتِ الْعِلْمِيَّةِ الشِّيعِيَّةِ طَوَالَ قَرْنٍ مِنَ الزَّمَنِ تَلَاشَا وَانْمَحَى بِبُزُوغِ نَجْمِ هَذَا الرَّجُلِ الْعَظِيمِ فِي سَمَاءِ الْفَقَاهَةِ وَالتَّفَكُّرِ وَالإِيمَانِ، وَكَانَ لِلتَّصَلُّبِ الْعِلْمِيِّ لِلْمَرْحُومِ الْوَحِيدِ ـ رِضْوَانُ اللهِ تَعَالَى عَلَيهِ ـ وَإِرَادَتِهِ الجَبَّارَةِ أَكْبَرُ الأَثَرِ فِي تَبْيِينِ مَفَاسِدِ الْقَوْمِ وَزَيْفِهِمْ مِنْ جَهَةٍ، وَضَلَالِ هَذَا الطَّرِيقِ وَضَعْفِهِ مِنْ جَهَةٍ أُخْرَى، مِمَّا أَوْجَبَ عَلَيْنَا الْيَومَ أَنْ نُشِيدَ ذِكْرَاهُ وَنَبْحَثُ آثَارَهُ، وَذَلِكَ مِنْ خِلَالِ مَا حَوَاهُ مِنْ خَزَائِنَ عِلْمِيَّةٍ وَافِرَةٍ وَمَا كَانَ لَهُ مِنْ تَوفِيقٍ فِي مَوقِفِهِ ـ وَبِكُلِّ شَهَامَةٍ وَقُدْرَةٍ عِلْمِيَّةٍ وَعَمَلِيَّةٍ ـ فِي مَيَادِينِ التَّطَاحُنِ مَعَ المَدَارِسِ الْمُنْحَرِفَةِ، بِتَشْيِيدِهِ وَإِحْيَائِهِ تِلكَ المدْرِسَةَ الْفِقْهِيَّةَ الإِمَامِيَّةَ الَّتِي تَمْتَازُ فِي قِبَالِ سَائِرِ المدَارِسِ بِخُصُوصِيَّةِ التَّعَقُّلِ وَالتَّفَكُّرِ..

وَقَدْ قَامَتْ الْعَتَبَةُ الحُسَيْنِيَّةُ المقَدَّسَةُ مُتَمَثِّلَةً بِـ: «مَرْكَزِ كَرْبَلاء للدِّرَاسَاتِ وَالْبُحُوثِ» بِعَقْدِ مُؤْتَمَرٍ عَالَمِيٍّ حَولَ هَذِهِ الشَّخْصِيَّةِ الْعَظِيمَةِ بِعُنْوَانِ أَوَّلِ مُؤْتَمَرٍ مِنْ مُؤْتَمَرَاتِهَا حَولَ الْعُلَماءِ الْكِبَارِ مِنْ دُفَنَاءِ الْعَتَبَةِ الحُسَيْنِيَّةِ المقَدَّسَةِ، وَذَلِكَ بِمُعَاوِنَةِ «مُؤَسِّسَةِ دَارِ التُّرَاثِ» فِي النَّجَفِ الأَشْرَفِ؛ وَذَلِكَ لِلْأَهْدَافِ التَّالِيَةِ؛

الرؤَى والأَهْدَافُ لانْعِقَادِ هَذَا الْمُؤْتَمَرِ:

١. التَّعْرِيفُ بالسيرَةِ الذاتِيّةِ مِنْ حَياةِ العَلّامَةِ البِهْبَهانِي.

٢. التَّعْرِيفُ بِآراءِ وأفْكارِ العلّامَةِ البِهْبَهانِي، وَبِالعلُومِ الّتِي ابْتكَرَهَا وَنَشَرَهَا.

٣. التَّعْرِيفُ بِمَدْرِسَتِهِ العِلْمِيَّةِ وأساتِذَتِهِ وَتَلامِذَتِهِ.

٤. تَكريمُ مَقامِهِ الْعِلْمِيّ وَالأَخْلاقِيّ.

٥. تَعْرِيفُهُ بِما هُو قُدْوَةٌ في العِلمِ والثَّقافَةِ لِشبابِ الْيَومِ.

٦. التَّعْرِيفُ بِعُلماءِ الحَوزَةِ الْعِلمِيَّةِ الْمُبارَكَةِ الْكِبارِ في كَربلاءِ المقدَّسَةِ وَالْعالَمِ الإِسْلامِيِّ.

٧. التَّعْرِيفُ بِعَوامِلَ السُّمُوِّ إلى القِمَّةِ في الحَوزَةِ العِلْمِيَّةِ، وبِعَوامِلَ التَصدِّي إلى إنخِفاضِ الْمُسْتَوى العِلمِي فِي الْحَوزَةِ الْمُبارَكَةِ ـ لا سامَحَ الله ـ.

وَقَدْ قُمْنا فِي دَارِ التُّراثِ بِتَشْكِيلِ اللُّجَانِ الْعِلمِيَّةِ فِي الْعَراقِ وَإِيرَانِ وَأُورُوبا، لِجَمعِ البُحُوثِ وَالمَقَالاتِ وَالْكُتُبِ، وَلِاسْتِخْراجِ مَحاوِرِ البَحثِ حَولَ سِيرَةِ الوحيدِ البِهبَهانِي وَآرائِهِ وَأفكارِهِ؛ فَاسْتَخْرَجنا المَوضُوعاتِ الكُلِّيّةِ وَالجُزئِيّةِ، ثُمَّ بَدَأنا بِالبَحثِ عَن الخُبَراءِ فِي كُلٍّ مِن مَحاوِرِ الْمُؤتَمَرِ وَالَّذِينَ لَهُم تَأليفٌ أو مَقالَةٌ أو دِراسَةٌ حَولَ تِلكَ المحاوِرِ، وَاستَكْتَبْناهُم وَأجابُونا أَكثَرُهُم وَزَوَّدُونَا بِبُحوثٍ وَمقالاتٍ وَكُتُبٍ ـ وَلله دَرُّهُمْ وَعَلَيهِ أَجْرُهُم ـ.

وَالْمَحاوِرُ الرَّئِيسِيَّةُ أَرْبَعَةٌ؛ وَهِيَ ما يَلِي:

المِحورُ الأوّل: حَيَاتُه وَآثارُهُ؛ فِيهَا بُحُوثٌ مِثْلُ: شَخْصِيّتِهِ الْعِلْمِيَّةِ وَالْعَمَلِيَّةِ، وَالْبارِزِينَ مِن تَلامِذَتِهِ وَالْمُؤَثِّرِينَ مِنهُم، وَعَصرِ الوَحِيدِ الْبِهْبَهانِيّ وَأوضَاعِهِ التَّأرِيخِيَّةِ وَالسِياسِيَّةِ، وَتَأثِيرِ التَّحَوُّلاتِ التأرِيخِيَّةِ عَلَى الاتِّجاهَاتِ الْفِكْرِيَّةِ لِلوَحِيدِ البِهْبَهانِي، وَالصِراعِ الفِكرِي بَينَهُ وَبَينَ الأخبارِيّين، وَعلمِ الأخلاقِ عِندَهُ اِستِناداً إلى الآثارِ الْمَكتُوبَةِ وَالتَّقارِيرِ التّارِيخِيَّةِ.

المِحورُ الثَّانِي: الآراءُ الفِقْهِيَّةُ وَالأُصُولِيَّةُ لِلوَحِيدِ البِهْبَهَانِيّ؛ فِيهَا بُحُوثٌ عنه مِثْلُ: مَكانَةِ الْقُرآنِ فِي استِدْلالاتِهِ، وَالشَّواهِدِ الْقُرآنِيّةِ، وَالْمُقارَنَةِ بَينَ مَدْرَسَتِهِ الأُصُولِيَّةِ وَسائِرِ المَدارِسِ، وَمَدْرَسَتِهِ الفِقْهِيَّةِ وَتَأثِيرِهَا عَلى المُعَاصِرِين لَهُ وَالْمُتَأخِّرِينَ عَنهُ، وَدَورِهِ فِي تَنقِيحِ وَتَطوِيرِ عِلْمِ الأُصُولِ، وَإِبداعَاتِهِ فِي مَجَالِ الفِقهِ وَالأُصُولِ، وَنُقُودِهِ عَلَى الأَخْبارِيِّينَ فِي الْمَسائِلِ الأُصُولِيَّةِ (حُجِّيَّةُ الظَوَاهِرِ الْقُرآنِيَّةِ، حُجِّيَّةُ الإِجْمَاعِ، حُجِّيَّةُ

أَدِلَّـةِ الْـبَرَاءَةِ .. وَأَمْثَالُـهَا)، وَشَرَائِـطِ الِاجْتِهَـادِ وَوَظَـائِفِ الْـمُجْتَهِدِ، وَتَرتِيـبِ الـمُرَجِّحَاتِ، وَأَسْبَابِ اخْتِلافِ الحَدِيثِ فِي مُؤَلَّفَاتِهِ، وَالْـمَنْهَجِ الْاجْتِهادِي وَأَسَالِيبِ الِاسْتِنبَاطِ عِندَهُ، وَمَكانَتِهِ وَدَورِهِ فِي تَطَوُّرِ تَارِيخِ عِلمِ الأُصُولِ وَالْفِقْـهِ لَـدَى الشِّـيعَةِ، وَالتَّعَدِّي عَن مَورِدِ النَّصِّ وَمَـوارِدِهِ فِي آثَـارِهِ، وَمَكانَـةِ العُـرفِ فِي اسْـتِنْباطِ الأَحْكَـامِ الشَّرْعِيَّةِ، وَالحُسنِ وَالقُبحِ (التَحسِينُ وَالتَّقْبِيحُ) العَقْلِيَّانِ، وَالإجمـاعِ وَحُجِّيَّـةِ الإجمـاعِ الْـمَنقُولِ، وَتَنْجِيزِ الْعِلمِ الإجْمَالِي عِندَ الْوَحِيدِ البِهْبَهَانِي، وَقاعِدَةُ قُبحِ الْعِقابِ بِلا بَيـانٍ (مِن ابتِكارَاتِهِ فِي عِلمِ الأُصُولِ).

المِحْوَرُ الثالِثُ: الأَفكَارُ الرِجَالِيَّةِ وَالْـحَدِيثِيَّةِ؛ فِيهَـا بُحُـوثٌ مِثْـلُ: مَكَانَـةِ الوَحِيـدِ البِهْبَهَانِيّ فِي تَطَوُّرِ عِلمِ الرِّجَالِ عِندَ الشِّيعَةِ، وَالتَّوثِيقَاتِ العَامَّةِ عِنْدَهُ، وَالْـمُصْطَلَحَاتِ الْـحَدِيثِيَّةِ فِي مُؤَلَّفَاتِه.

المِحْوَرُ الرَّابِعُ: آثارُ الْوَحِيدِ الْبِهْبَهَانِيّ الكَلَامِيَّـةِ؛ فِيهَـا بُحُـوثٌ مِثْـلُ: دِراسَـةِ آثَـارِهِ الكَلَامِيَّةِ (أُصُـولُ الـدِّينِ، الإمَامَـةُ، نَفْـيُ الرُّؤْيَـةِ، الجَـبْرُ وَالاخْتِيـارُ)، وَتَـأثِيرِ الآرَاءِ الْكَلَامِيَّةِ عَلى اسْتِنْبَاطِ الْأَحكَامِ الشَّرْعِيَّةِ (آرَاءُ العَلّامَةِ الْوَحِيدِ البِهْبَهَانِيّ أُنْمُوذَجاً).

لَقَدْ تَمَّ إنجَازُ العَدِيدِ مِن الْأَعْمَالِ، وَلَكِنَّ الَّـذِي صَـعَّبَ عَلَيْنَـا العَمَـلُ فِي مَـدَارِ أَعْـمَالِ الْـمُؤْتَمَرِ هُو تَعْرِيبُ جَمِيعِ الآثَارِ مِن الْفارْسِيَّةِ وَالإنْجِلِيزِيَّةِ إلى الْعَرَبِيَّةِ؛ حَيثُ صَارَ الِاتِّفَـاقُ عَلَى إصْدَارِ الأَعْمَالِ بِاللُّغَةِ العَرَبِيَّةِ، فَأَرى مِنَ الوَاجِبِ أَنْ أَشْكُرَ كُلًّا من الأُسـتاذِ الـدُّكْتُورِ عَقِيل خُورْشَا والسَّيِّد حَسَنٍ عَلِيٍّ مَطَرِ الهَاشِمِيِّ لِجُهُودِهِمَا فِي تَعْرِيبِ الآثَارِ.

وَأَخِيراً.. صَدَرَ عَنْ إِدَارَةِ الْمُؤتَمَرِ مَا يَلِي مِنَ الأَعْمَالِ حَوْلَ العَلَّامَـةِ المحَقِّـقِ الوَحِيـدِ الْبِهْبَهَانِي ـ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى ـ:

الأَوَّلُ: الكُتُبُ وَالدِّرَاسَاتُ الْمُسْتَقِلَّةُ

خَصَّصْنَا لِكُلٍّ مِنَ المَحَاوِرِ الرَّئِيسِيَّةِ الأَرْبَعَةِ الْـمُتَقَدِّمَةِ للمُؤْتَمَرِ مُجَلَّدَاتٍ مُسْتَقِلَّةٍ مُرَقَّمَـةً

عَلَى حَسَبِ المَوَاضِيعِ بَادِءً بِحَيَاتِهِ وَخَاتِماً بِدَرَاسَاتِهِ عَلَى حَسَبِ الأَهَمِّيَّةِ؛ فَهِيَ كَمَا يَلِي:

١. أُسْتَاذُ الكُلِّ الْوَحِيدُ البِهْبَهَانِي؛ تَأْلِيفُ: الْمَرحُومِ الشَيخ عَلِيّ الدَوَانِيّ.

٢. الوَحِيدُ البِهْبَهَانِي رَجُلُ الْعَقْل؛ تَأْلِيفُ: عَبَّاسِ عَبِيرِي؛ تَعْرِيبُ: كَمال السِيِّد.

٣. الوَحِيدُ البِهْبَهَانِي فِي كُتُبِ التَرَاجِمِ؛ تَأْلِيفُ: مَهْدِي صَفَرزَادِه الهَشْتْرُودِي.

٤. أَعلامُ أُسْرَةِالوَحِيدِ البِهْبَهَانِي؛ تَأْلِيفُ: عَبدُالْحُسَين جَوَاهِرِكَلام.

٥. تُراثُ الوَحِيدِ البِهْبَهَانِي وَأَولادُهُ؛ تَأْلِيفُ: السَيِّدِ جعفَرِ الحُسَيْنِي الإشْكوَرِي.

٦. تَلَامِذَةُ الوَحِيدُ البِهْبَهَانِي؛ تَأْلِيفُ: عَبدِالحُسَيْنِ جَوَاهِرِكَلَام.

٧. دَائِرَةُ الْمَعارِفِ الْوَحِيدِيَّةُ (بِاللُّغَةِ الإنْجِلِيزِيَّةِ)؛ جَمْعُ وَتَرْتِيبُ: مُحَمَّد نُورِيّ.

٨. الوَحِيدُ البِهْبَهَانِي وَآرَاؤُهُ الأُصُولِيَّةُ (جَمْعٌ وَعَرْضٌ)؛ تَأْلِيفُ: سَعِيدِ رَزْمجُو.

٩. مَصَادِرُ استِنْباطِ الأُصُولِيِّين وَالأخْبَارِيِّين؛ تَأْلِيفُ: مُحَمَّدِ مُحسِنِ الغَرَاوِيّ.

١٠. الوَحِيدُ البِهْبَهَانِي وَآرَاؤُهُ الأُصُولِيَّةُ (دِرَاسَةٌ وَتَحْلِيلٌ)؛ تَأليفُ: مُحَمَّدِ مُحسِنِ الغَرَاوِيّ.

١١. شَرحُ الوَافِيَةِ فِي الأُصُولِ (مُجَلَّدَانِ)؛ تَأْلِيفُ: السَيِّدِ صَدرِ الدِّينِ مُحَمَّدِ بنِ مُحَمَّد باقِرِ الحُسَينِيّ الرَّضَوِيّ القُمِّيّ النَّجَفِيّ، أُستَاذُ الوَحِيدِ البِهْبَهَانِيّ، مَعَ حَوَاشِي الوَحِيدِ البِهْبَهَانِيّ، وَالمِيرْزَا أَبُو الْقَاسِمِ القُمِّيّ وَالشَّيخِ مُرْتَضَى الأنْصَارِيّ، تَحْقِيقُ: السَّيِّدِ مُحَمَّد حَسَنِ المُوسَوِيّ آلِ قَارُونِ الزَّاهِدِ البَحْرَانِيِّ.

١٢. الوَحِيدُ الْبِهْبَهَانِي وَآرَاؤُهُ الْفِقْهِيَّةُ؛ مُحَمّد مَهدِيّ رَفِيعپُور.

١٣. مُنْتَهَى المَرَام فِي صَلَاةِ الْقَصْرِ وَالإتْمام؛ تَأْلِيفُ: السَيِّدِ صَدرِ الدِّينِ مُحَمَّدِ بنِ مُحَمَّد باقِرِ الحُسَينِيّ الرَّضَوِيّ القُمِّيّ النَّجَفِيّ، أُستَاذُ الوَحِيدِ البِهْبَهَانِيّ، تَحْقِيقُ: السَّيِّدِ مُحَمَّد حَسَنِ المُوسَوِيّ آلِ قَارُونِ الزَّاهِدِ البَحْرَانِيِّ.

١٤. الوَحِيدُ البِهْبَهَانِيّ مُحَدِّثاً؛ تَأْلِيفُ: أمِين حُسَينِ بُورِي.

١٥. الوَحِيدُ الْبِهْبَهَانِيّ وَآرَاؤُهُ الرِّجَالِيَّةُ؛ تَأْلِيفُ: رُوحِ اللهِ شَهِيدِيّ.

الثَّانِيُ: المَقَالاتُ وَالْبُحُوثُ

رَتَّبْنَا الـمَقَالاتِ عَلَى حَسَبِ المَحَاوِرِ الأَرْبَعَةِ الـمُتَقَدِّمَةِ فِي مُجَلَّـدَاتٍ مُسْـتَقِلَّةٍ، ثُـمَّ رَتَّبْنَا المَقَالاتِ فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْمَحَاوِرِ تَرْتِيباً مَنْطِقِيّاً عِلْمِيّاً عَلى حَسَبِ تَرْتِيبِهَا فِي ذَلِكَ الْـمِحَوَرِ، فَصارَتْ مَجْمُوعَةُ الْـمَقَالاتِ فِي ٨ أجزَاءٍ؛ كَالتَالِي:

١. مَجْمُوعَةُ المَقَالاتِ فِي التَرَاجِمِ وَالبِبْلِيوُجرافِيَا (مُجَلَّدٌ وَاحِدٌ).
٢. مَجْمُوعَةُ الْـمَقَالاتِ فِي الحَدِيثِ وَالرِّجَالِ (مُجَلَّدٌ وَاحِدٌ).
٣. مَجْمُوعَةُ الرَّسَائِلِ وَالْـمَقَالاتِ الْكَلاَمِيَّةِ (مُجَلَّدٌ وَاحِدٌ).
٤. مَـجْمُوعَةُ الْـمَقَالاتِ الأُصُولِيَّةِ (٣ مُـجَلَّدَاتٍ).
٥. مَـجْمُوعَةُ الْـمَقَالاتِ الْفِقْهِيَّةِ (مُجَلَّدَانِ)

الثَّالِثُ: مَجَلَّةُ الـمُؤْتَمَر

قُمْنا بِطِباعَةِ مَجَلَّةٍ خَاصَّةٍ بِأَخْبَارِ الْـمُؤْتَمَرِ مُنْذُ القِيَامِ بِأَعْمَالِهِ حَتّىٰ زَمَانِ انعِقَادِهِ، كَـمَا أَضَفْنَا عَلَيهِ فَوَائِدَ وَزَوَائِدَ كَثِيرَةٍ حَولَ الوَحِيدِ البِهْبَهَانِيّ، والأَعْمالِ السّابِقَةِ عَـن الْمُؤتَمَر كَمَا قُمْنَا بِطِبَاعَةِ نُصُوصٍ لِقَاءَاتٍ عَدِيدةٍ مَعَ الشَّخْصِيَّاتِ العِلْمِيَّةِ الكَبِيرَةِ حَولَ الوَحِيدِ البِهْبَهَانِي فِي هذِهِ المَجَلَّةِ.

الرّابِعُ: الفِلْمُ الوَثَائِقِيّ

تَمَّ إِنْتَاجُ فِلْمٍ وَثَائِقِيٍّ عَنِ الوَحِيدِ البِهْبَهَانِيّ بَادِئاً بِحَيَاتِهِ وَمُنْتَهِياً بِدُرُوسِـهِ وَعُلُومِـهِ، وَفِيهِ لِقَاءَاتٌ مَع كَثِـيرٍ مِـنْ الشَّخْصِـيّاتِ الْعِلْمِيَّـةِ الْـمَعْرُوفَةِ، وَأَفْـلاَمٌ مِـن الأَمَـاكِن التَأرِيـخِيَّةِ الَّتِي لَهَا عَلاَقَةٌ بِهَذَا العَالِمِ الْعَظِيمِ، وَيُنْشَرُ هَذِا الفِلْمُ عَلَى شِكْلِ قُرْصٍ مُمَغْـنَطٍ وَفِي الْيُوتِيُوبِ وَالقَنَوَاتِ الفَضَائِيَّةِ.

وَنَظَراً لأَهَمِّيَّة هَذَا المؤْتَمَرِ الدُّوَلِي فَقَدْ سَعَيْنَا جَاهِدِينَ إِلَى تَحصِيلِ مُوَافَقَةِ اللُّجْنَةِ الإِسْتِشَارِيَّةِ الدُّوَلِيَّةِ لِبَرَنَامِجِ ذَاكِرَةِ الْعَالَمِ التَّابِعِ لِمُنَظَّمَةِ الأُمَمِ الْمُتَّحِدَةِ للتَّرْبِيَةِ وَالثَّقَافَةِ

وَالْعُلُومِ الْيُونسْكُو فِي إِدْرَاجِ هَذَا المؤتمَرِ وَكُلِّ مَا يَتَعَلَّقُ بِهِ مِنْ مَقَالَاتٍ وَبُحُوثٍ وَدِرَاسَاتٍ وَكُتُبٍ فِي بَرنَامَجِهِ لِلذَّاكِرَةِ الْعَالَمِيَّةِ، وَبَعْدَ جَهْدٍ مُضْنِي وَمَسَاعٍ حَثِيثَةٍ فَقَدْ اسْتَحْصَلْنَا عَلَى مُوَافَقَةِ مُنَظَّمَةِ الْيُونِسْكُو عَلَى ذَلِكَ وَتَمَّ إِرْسَالُ شُعَارِ المنَظَّمَةِ لإِرْفَاقِهِ فِي كَافَّةِ إِصْدَارَاتِ المؤْتمَرِ، وَلله الْحَمْدُ.

شُكْرٌ وَعِرْفَانٌ

وَهُنَا أَرَى مِنَ الْوَاجِبِ أَنْ أَتَقَدَّمَ بِخَالِصِ الشُّكْرِ وَبَالِغِ الاحْتِرَامِ إِلَى كُلِّ مَنْ آزَرَنِي فِي إِنْجَازِ هَذه الْأَعمَالِ مِنَ العَامِلِينَ فِي مَكْتَبَةِ الْعَلّامَةِ الْمَجْلِسِيِّ فِي قُم المُقَدَّسَةِ وَمَرْكَزِ كَرْبَلاءِ لِلدِّرَاسَاتِ وَالبُحُوثِ وَدارِ التُّراثِ فِي النَّجَفِ الأَشْرَفِ، وَاللُّجانِ الْعِلْمِيَّةِ لِلْمُؤْتمَرِ، وَالبَاحِثِينَ وَالمؤسَّسَاتِ العِلْمِيَّةِ فِي الْعَرَاقِ وَإِيرَانِ..

وأَخُصُّ بِالذِّكْرِ سَمَاحَةَ حُجَّةِ الإِسْلامِ وَالمسلِمِينَ الشَّيْخِ عَبْدِ المهْدِي الْكَرْبَلَائِيّ (وَكِيلَ المرْجَعِ الدِّينِيّ الأَعْلَى سَمَاحَةَ آيَةِ الله العُظْمَى السَّيِّدِ عَلِيٍّ الحُسَيْنِيِّ السِّيسْتَانِي ـ حَفَظَهُ اللهُ ـ الأَمِينِ العَامِّ لِلْعَتَبَةِ الحُسَيْنِيَّةِ المقَدَّسَةِ)..

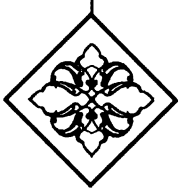
كَمَا لَا أَنْسَى جُهُودَ وَمُتَابَعَةَ الأَخِ العَزِيزِ الأُسْتَاذِ الْفَاضِلِ عَبْدِ الأَمِيرِ الْقُرَيْشِي ـ (مُسْتَشَارِ الأَمِينِ العامِّ وَرَئِيسِ مَرْكَزِ كَرْبَلاء للدِّرَاسَاتِ وَالْبُحُوثِ فِي الْعَتَبَةِ الْحُسَيْنِيَّةِ المقَدَّسَةِ لِشُؤُونِ الإِعْلَامِ وَالْعَلَاقَاتِ الدُّوَلِيَّةِ) الَّذِي لَهُ الْأَيَادِي الْبَيْضَاءُ فِي إِحْياءِ تُرَاثِ مَدِينَةِ الإِمَامِ الحُسَينِ بْنِ عَلِيٍّ صَلَوَاتُ الله عَلَيهِمَا.

حَيَّا اللهُ الْعَامِلِينَ عَلَى إِحْياءِ تُرَاثِ أَهْلِ الْبَيتِ عَلَيهِمُ السَّلامُ وَوَفَّقَهُمْ لِبَثِّ عُلُومِهِمْ وَنَشْرِ مَعَارِفِهِم.

وَكَتَبَ

حَسَنُ الموسَوِيُّ البُرُوجِرْدِيُّ عُفِيَ عَنْهُ

أَوَّلُ رَمَضَانِ المبَارَكِ سَنَةَ ١٤٣٦ هـ



الرسائل الكلاميّة

للعلامة المجدّد الوحيد البهبهاني

وهي هذه الرسائل:

١ ـ أُصول الدين

٢ ـ الإمامة

٣ ـ أصول الإسلام والإيمان

٤ ـ الجبر والاختيار

٥ ـ نفي الرؤية في الآخرة

٦ ـ تسمية بعض أولاد الأئمّة بإسم الخلفاء

تحقيق: داود شيخى الزازراني

ماجستير في الملل والنحل

ملخّص البحث

الوحيد البهبهانيّ فقيه وأصوليّ عاش في القرن الثاني عشر، ويعدّ واحداً من الشخصيّات البارزة والمؤثّرة في الفكر الشيعيّ، في حقل الاجتهاد. وكان متكلّماً ضليعاً في علم الكلام أيضاً. يحاول هذا المقال دراسة مؤلّفات الوحيد البهبهانيّ والوقوف على آرائه الكلاميّة بالنسبة لأصول الدين(التوحيد، العدل، النبوّة، الإمامة، والمعاد) واستعراضها بأسلوب وصفيّ ـ تحليليّ.

درس الوحيد البهبهانيّ في مدرسة أصفهان، وانضمالى التيار العقلانيّ غير الفلسفيّ لهذه المدرسة، الذي كان يعارض الأفكار الفلسفيّة، جنباً إلى جنب التيار العقليّ لمدرسة الحلّة الكلاميّة، واهتمّ بشرح وتوضيح العقائد شأنه شأن متكلّمي مدرسة الحلّة. بيد أنّ عقلانيّة الوحيد التي تنسجم مع التوجّهات النقليّة والحديثيّة، ومن خلال الاعتقاد بالوجوب العقليّ للنظر، أدّت إلى أن يؤمن بالجواز الشرعيّ للمعرفة، وجواز قبول أصول الدين عن طريق النبوّة. وفي هذا الصدد يقبل المعرفة الفطريّة وعالم الذرّ،ويعد معرفة الإمام واجبة على المخلوقين. وقد عمل الوحيد ـ قبل الميرزا القمّيّ ـ على تفكيك أصول الدين إلى أصول الإسلام وأصول الإيمان، ويعد توافر الدليل يستوجب حصول الاطمئنان إلى أصول الدين، كما ويعدّ التقليد في أصول الدين منافياً للعدل الإلهيّ. ومن خلال إيمانه بالمعاد الجسمانيّ والروحانيّ، يشير إلى العدل الإلهيّ بمثابة الدليل العقليّ على جسمانيّة المعاد.

الكلمات الدلاليّة :الوحيد البهبهانيّ، أصول الدين، أمر بين الأمرين، المعرفة الشرعيّة، معرفة الله الفطريّة، مدرسة أصفهان.

المقدّمة

يُعرف الوحيد البهبهانيّ في الغالب بوصفه فقيهاً أصوليّاً متبحّراً في علم الرجال. أمّا الجانب الكلاميّ في شخصيّته العلميّة، فقد بقي مغفولاً عنه ولم يعرف بصفته متكلّماً. بيد أنّ مؤلّفاته في علم الكلام تشير إلى مدى تبحّر هذا الأصوليّ الكبير في هذا العلم، وتدلّ على أنّه لم يكن غافلاً عنه، وكان موضع اهتمامه. وعلى الرغم من أنّ الوحيد استطاع أن يوجد تحوّلاً بارزاً في أصول وفقه الشيعة، وأن يشكّل انطلاقة لتحرك كبير في التصدّي للأخباريّة، كانت لديه ابتكارات ملفتة في هذا المجال. أمّا في مجال علم الكلام، فهو لا يعدّ متكلّماً حتّى تكون لديه مؤلّفات كثيرة، وأن يخوض في دراسة ونقد الآراء العقائديّة للآخرين، بل إنّ نتاجاته الكلاميّة المختصرة يبدوأنّها جاءت بوحي من شعوره بضرورتها ولذا قرّر تدوين هذه الرسائل الموجزة.

يحاول هذا المقال تسليط الضوء على آراء الوحيد وأفكاره الخاصّة بالموضوعات العقائديّة التي تتمحور حول أصول الدين الخمسة (التوحيد، العدل، النبوّة، الإمامة، المعاد) آخذاً بنظر الاعتبار مؤلّفاته الكلاميّة ونتاجاته الأخرى. وبالطبع، فإنّنا نذكر التوحيد تحت عنوان معرفة الله التي تتسمّ بشموليّة أكبر. كذلك نحاول الوقوف على منزلة

الوحيد الكلاميّة كي يتّضح منهجه وأسلوبه في علم الكلام جيّداً، وللتدليل على أنّه مواكب للتيار العقليّ غير الفلسفيّ لمدرسة أصفهان بتوجّهات حديثيّة.

مطارحات الوحيد الكلاميّة

اهتمّ الوحيد بتحصيل علم المعقول، ويتّضح جيّداً مدى إحاطته بهذا العلم من خلال مؤلّفاته وما يقال عنه. يقول الآقا أحمد حفيد الوحيد في هذا الصدد: (كانت لديه يد طولى في المعقولات أيضاً، ولكن وبسبب قلّة فائدتها، تخلى عن تدريسها في أواخر عمره)[١]. إنّ هذه العبارة توضّح جيّداً بأنّ الوحيد كان يهتمّ بتدريس المعقولات. وبالطبع فإنّه هو لم يذكر أيّة كتب كان يقوم بتدريسها، وإلى أيّ حدّ كان يوضّح المعقولات. ومن المؤكّد أنّ الوحيد كان يعدّ علم الكلام والمنطق بمثابة علوم لازمة للاجتهاد وكانت تحظّى بقبوله واهتمامه[٢].

ونظراً لأنّ الوحيد كان يولي أهمّيّة خاصّة لعلم الكلام ويعده من العلوم اللازمة للمجتهد؛ لذا دون رسائل في هذا المجال تحظى بأهمّيّة فائقة في حقلها. ومن الواضح أنّ مؤلّفاته في هذا المجال لم تكن بحجم مؤلّفاته الأخرى، ولكن نفس هذه المؤلّفات التي وصلت إلينا، تعرّفنا إلى حدّ ما بأسلوب ونهج الوحيد في علم الكلام. ويضمّ فهرس

---

(١) مرآة الأحوال جهان نما ١: ١٣.

(٢) الفوائد الحائريّة: ٣٣٦.

الرسائل الكلاميّة المتوافر بين أيدينا المواضيع التالية: رسالة أصول الدين، الإمامة،أصول الإسلام والإيمان، الجبر والاختيار، الردّ على الأشاعرة ونفي الرؤية، تبرير تسمية أولاد الأئمّة بأسماء الجائرين، التقيّة، الحاشية على الحاشية الخفريّة على شرح التجريد، إثبات التحسين والتقبيح العقليّين. وإنّ الأثرين الأوّل والثاني كتبا باللغة الفارسيّة، أمّا الآثار الأخرى فهي باللغة العربيّة. وكما أشرنا، لم تكنكلّ هذه الرسائل كلاميّة، وإذا ما ألقينا نظرة إلى مؤلّفاته سوف يتّضح أنّ بعضها فقهيّ وأصوليّ.

وكما يذكر الوحيد، فإنّ رسالة أصول الدين دوّنها للعامّة، وتعد الرسالة الجامعة الوحيدة في باب العقائد التي كتبها باللغة الفارسيّة، حيث يذكر أوّلاً موجزاً عن أصول الدين الخمسة (التوحيد، العدل، النبوّة، الإمامة، والمعاد)، التي تعدّ لازمة للمكلّف، ومن ثمّ يقوم بتوضيح هذه الأصول بشيء من التفصيل. إنّ الذي يحظى بالأهمّيّة في هذه الرسالة ويعدّ أمراً نادراً في أوساط المتكلّمين الإماميّة، هو تأكيد المؤلّف على قبول أصول الدين عبر النبوّة، وقبول النبوّة عبر المعجزة.

وألّف الوحيد (رسالة الإمامة) استمراراً لرسالة أصول الدين، ويذكر عن الدافع لكتابة هذه الرسالة: (إعلم أنّني كتبت رسالة في أصول الدين وفي مبحث الإمام بقدر مايغني العاقل، وأنّ ما دفعني للكتابة هو أنيّ أردت زيادة الأدلّة، فكتبت هذه الرسالة لاستكمال تلك الرسالة، لأنّي

أحببت أن أخوض بشيء من التفصيل في مبحث الإمامة)[١]. وفي هذه الرسالة تناول الوحيد الجوانب التاريخيّة لمسألة الإمامة بشيء من التفصيل، وأوضح سمات الخلفاء وحادثة الدواة والقلم والسقيفة، وذكر الأدلّة التي تشير إلى عدم رضى الأئمّة عن خلافة الخلفاء، وأحقّيّة التشيّع. وأنّ هذه الرسالة هي (كتاب الإمامة) الذي يذكره آغا بزرگ الطهرانيّ في الذريعة[٢].

وفي رسالة أصول الإسلام والإيمان، يبحث أوّلاً حول الكفر والإيمان، ومن ثمّ يوضّح معنى وحكم الناصبيّ. وإنّ هذه الرسالة تعدّ رسالة فقهيّة أكثر من أن تكون رسالة كلاميّة، ولكنّها تحظى بالأهمّيّة في تاريخ علم الكلام لدى الإماميّة من جهة مّا. إنّ التفكيك بين أصول الدين وأصول المذهب، الذي راج اليوم في علم الكلام الشيعيّ، كان قد وجد طريقه إلى كلام الإماميّة في عصر الميرزا القمّيّ وعلى يديه. وربّما يمكن اعتبار الميرزا القمّيّ مدين في هذا التفكيك للتفكيك الذي قام به أستاذه الوحيد البهبهانيّ بالنسبة لأصول الدين الخمسة (التوحيد، النبوّة، المعاد، الإمامة، والعدل) ،خاصّة وأنّ كاتب رسالة أصول الإسلام والإيمان، استنسخ هذه الرسالة من خطّ الميرزا القمّيّ. وفي هذه الرسالة

---

(١) رسالة أصول الدين الصورة رقم ٢٦؛ لقد تّت كتابة رسالة الإماميّة استمراراً لرسالة أصول الدين.

(٢) الذريعة ٢: ٣٢٢.

عدّ الوحيد العدل والإمامة من أصول الإيمان، والأصول الثلاثة الأخرى من أصول الإسلام. إنّنا وإلى قبل الوحيد البهبهانيّ، لم نشهد مثل هذا التفكيكفيّ علم الكلام في عناوين الأصول الخمسة. وعلى الرغم من أنّ الوحيد نسب التفكيك بين الإسلام والإيمان إلى كبار الفقهاء، إلاّ أنّ هذا التفكيك في الأصول الخمسة ومؤلّفات علم الكلام قد ظهر في عصره، وأنّ الميرزا القمّيّ عبّر عنه بأصول الدين والمذهب[1].

أمّا رسالة الجبر والاختيار فقد جاءت للردّ على الإشكال الذي ورد في كتاب شرح المختصر لابن الحاجب. إذ كان يعتقد بأنّ الأجوبة التي قدّمها كلّ من آغا حسين الخوانساريّ وآغا جمال الخوانساريّ في الردّ على هذا الإشكال لم تكن كافية، وأنّ بعض بحوث الوحيد في هذه الرسالة تمحورت حول كلام آغا حسين الخوانساريّ التي كتبها في الردّ على هذا الإشكال[2]. ويدور أصل الإشكال حول استدلال الفخر الرازيّ لإثبات مسألة الحسن والقبح الشرعيّين، الذي تطرّق إليه ابن الحاجب في كتابه المختصر، وأنّ المحقّق الإيجيّ قدّم توضيحاً مختصراً له لدى شرحه للكتاب. وكما هو واضح أنّ المحقّق الإيجيّ وابن الحاجب لم يقبلا استدلال الفخر الرازيّ وسجّلا العديد من الإشكالات على هذا الاستدلال. وعلى الرغم من أنّ هذا الإشكال يطرح في أجواء علم

---

(١) سوف يأتي تفصيل أكثر في هذا الخصوص.

(٢) الرسائل: ٢٩٧ ـ ٣٠٦.

الأصول، وأنّ مسألة الحسن والقبح تحظى بالأهمّيّة في كلا العلمين، إلا أنّه تمّ إعطاء ردّاً في أجواء كلاميّة تماماً خاصّة وأنّ مسألة الاختيار وفلسفة خلق الأشرار تمّ بحثها في هذه الرسالة.

أمّا رسالة الردّ على الأشاعرة ونفي الرؤية ـ وكما أشار الوحيد في بداية الرسالة ـ فإنّها تتطرق إلى مناظرته مع أحد علماء الأشاعرة حول استحالة رؤية الله يوم القيامة، وأنّ هذه المناظرة كانت عن طريق شخص أشار إليه الوحيد بـ(المرحوم الميرزا محمّد علي). وكانت نتيجة هذه المناظرة اقتناع الأشعري وعدوله عن عقيدة الرؤية. وكما أشار الوحيد البهبهانيّ في بداية الرسالة، أنّ تفاصيل المناظرة تمّ تدوينها بناء على طلب عدد من العلماء، وأضيفت إليها بعض الملاحظات. وتهتمّ الرسالة في الغالب بالجوانب النقليّة بالنسبة لمسألة الرؤية، وأنّ الوحيد يناقش الموضوع في إطار حقيقة الألفاظ ومجازيتها التي تدلّ على رؤية الله، ويتولّى نقد أدلّة الأشاعرة حول رؤية الباري (عزّ وجلّ).

أمّا رسالة تبرير تسمية أولاد الأئمّة بأسماء الجائرين، فهي مختصرة للغاية ولاتتجاوز الصفحتين. وقد كتب الوحيد هذه الرسالة في الردّ على شبهة: لماذا يسمّيأئمة الشيعة أبناءهم بأسماء الخلفاء (أبوبكر وعمر وعثمان).

أمّا رسالة التقيّة فقد كتبها الوحيد في الردّ على بعض الأخباريّين. إذ يعتقد هؤلاء بإنّ حكم التقيّة ليس أن يكون بالضرورة موافقاً لرأي

العامّة، بيد أنّ الوحيد يعدّ موافقة العامّة أو بعضها شرطاً في حكم التقيّة. وبالالتفات إلى فحوى هذه الرسالة، يمكن القول أنّ الرسالة أصوليّة وليست كلاميّة. ويشير آغا بزرگ الطهرانيّ إلى هذه الرسالة في كتابه الذريعة[١]. وتوجد نسخة بهذا العنوان في مكتبة المسجد الأعظم بمدينة قم، ولدي دراسة بدايتها ونهايتها يتّضح أنّها إحدى فوائد كتاب الفوائد الحائريّة[٢].

أمّا الحاشية على الحاشية الخفريّة على شرح التجريد، فقد ذكر الوحيد هذه الحاشية في فهرس مؤلّفاته، وقد دوّن حاشية على بدايتها فقط[٣]. ولم يتمّ العثور على نسخة من هذه الحاشية لحدّ الآن. كما أشار الوحيد في فهرس مؤلّفاته إلى تأليف (رسالةإثبات التحسين والتقبيح العقليّين) التي كتبها للردّ على منكري الحسن والقبح العقليّين[٤]. ومن المحتمل أن تكون هذه الرسالة هي الأخرى إحدى فوائد كتاب الفوائد الحائريّة[٥].

مدرسة أصفهان ومنزلة الوحيد الكلاميّة

على الرغم من أنّ الوحيد أمضى جانباً من دراسته فيمدينة النجف،

---

(١) الذريعة ٤: ٤٠٤.

(٢) الفوائد الحائريّة: ٢٥٦ ـ ٣٥٣.

(٣) الذريعة ٦: ٦٥.

(٤) المصدر ١: ٨٦.

(٥) الفوائد الحائريّة: ٣٣٦ ـ ٣٧٤.

إلاّ أنّه يعدّ في الحقيقة ممّن تربّوا في مدرسة أصفهان، وينبغي متابعة مسيرته الكلاميّة في هذه المدرسة. ورغم أنّ الوحيد كان قد ترك أصفهان إلى الأبد في سنّ الثامنة عشرة، إلاّ أنّه تتلمذ في محضر علماء كبار ينتسبون جميعاً إلى مدرستها. فوالده محمّد أكمل الذي اضطلع بدور أستاذ الوحيد في أصفهان، وأنّ الوحيد يشير إليه بوصفه أستاذ الأساتذة، كان قد نهل في أصفهان من محضر الميرزا محمّد الشيروانيّ، وآغا جمال الخوانساريّ، والشيخ جعفر القاضي والملّا محمّد شفيع الاسترآباديّ[1]. كما أنّ السيّد محمّد الطباطبائيّ البروجرديّ، أستاذ الوحيد في علم المعقول، هو الآخر ممّن تربّوا في حوزة أصفهان، ولديه مؤلّفات عديدة في علم الكلام منها: شرح الزيارة الجامعة الكبيرة، رسالة في دفع شبهة ابن كمونة، رسالة في إثبات عصمة الأئمة عليهم السلام ورسالة في الجبر والاختيار[2]. كذلك السيّد صدر الدين القمّيّ (حوالي ١٠٩٠ هجريّ ـ قبل ١١٦٠للهجرة)، وعلى حدّ قول الزنوزيّ (تلميذ الوحيد) إنّ أكثر دراسة الوحيد كانت لديه، هو الآخر كان ممّن درس في أصفهان على أيدي أساتذة من أمثال آغا جمال الخوانساريّ والفاضل الهنديّ، والشيخ جعفر القاضي، والمدقّق الشيروانيّ، وأنّ من أبرز مؤلّفاته شرح (وافية الأصول). أمّا مؤلّفاته

---

(١) أعيان الشيعة ٩: ١٢٤.

(٢) موسوعة طبقات الفقهاء ١٢: ٢٩٣.

الكلاميّة فهي: البرهان المتين في النبوّة، الدرة البيضاء في البداء، رسالة في المعراج الجسمانيّ، رسالة في حديث الثقلين، ورسالة في العلم[١]. وهناك أساتذة آخرون أشار إليهم الوحيد في إجازاته إلى بعض تلامذته، جميعهم ممّن تربّوا في مدرسة أصفهان، ومن هؤلاء: محمّد بن محمّد زمان الكاشانيّ، الميرزا إبراهيم القاضي، الميرزا علاءالدين گلستانه، والأمير محمّد حسين بن الأمير الصالح الأصفهانيّ[٢].

وإنّ مدرسة أصفهان التي تشكّلت مع ظهور الصفويّة، واكتساب التشيّع رسميّته بوصفه المذهب الرسميّ في إيران، كانت قد اقترنت بثلاثة تيارات فكريّة هامّة في الحوزة الكلاميّة: التيار ذوالنزعة الحديثيّة، والتيار العقليّ الفلسفيّ (الكلام الفلسفيّ)، والتيار العقليّ غير الفلسفيّ[٣].

التيار الأوّل

اكتسب التيار ذوالنزعة الحديثيّة، قوّته في أصفهان على أيدي أشخاص من أمثال: الحسين بن عبد الصمد العامليّ والد الشيخ البهائيّ، ومحمّد تقي المجلسيّ، ومحمّد باقر المجلسيّ، وقد اضطلع العلّامة المجلسيّ بدور بالغ الأهمّيّة في هذا المجال[٤].

---

(١) الوحيد البهبهانيّ: ١٨٥؛ موسوعة طبقات الفقهاء ١٢: ٣٢ ـ ٣٢١.

(٢) الرسائل الفقهيّة (المقدّمة): ١١.

(٣) مدرسة أصفهان: ١١٧.

(٤) المصدر: ١١٨.

والملاحظة التي ينبغي أن لاتغيب عن الأذهان، هي أنّ التوجّه ذا النزعة الحديثيّة لا يعني النزعة الأخباريّة، وإنّما هو عنوان عامّ يطلق على الأشخاص الذين يبحثون عن محوريّة المعارف في ضوء الأحاديث، ويعملون على ترويج الحديث والمعارف الحديثيّة. ويشمل هذا العنوان العامّ أصحاب النزعة الأخباريّة الذين لايعجبهم المنطق والأصول والمعارف العقليّة، ويحاربونها، ويقومون أحياناً بتكفير الطرف الآخر، فضلاً عنه أولئك الذين يحاولون الاستفادة من علم الأصول وعلم الكلام والمعارف العقليّة، من خلال التحلّي بالاعتدال وعدم الابتعاد عن الحديث والمعارف الحديثيّة. ومهما يكن فإنّ مدرسة أصفهان لم تكن تخلومن تيارات الحديث المتطرّفة والمعتدلة.

التيار الثاني

التيار ذوالنزعة العقلانيّة غير الفلسفيّة، الذي يستخدم الأدبيات والمفاهيم الفلسفيّة ولكنّه ينتقد الآراء الفلسفيّة ويقبل آراء المتكلّمين، هو نفس التيار الذي يتحرّك في مسار مدرسة الحلّة الكلاميّة. وكان التيار العقليّ لمدرسة الحلّة الكلاميّة قد ازدهر في القرن السابع على أيدي ابن ميثم البحرانيّ والخواجه نصير الدين الطوسيّ، وتتلمذ العلّامة الحلّيّ على أيديهما. إنّ هاتين الشخصيتين الشيعيّتين البارزتين اللتين أوضحتا الكلام الشيعيّ ذا النزعة العقلانيّة من خلال أدبيّات الفلسفة المشائيّة، وما قام به العلّامة الحلّيّ من شرحه ونشره، وما كان يتمتع به من نفوذ

فقهيّ وسياسيّ، كلّ ذلك استطاع أن يروج لهذه المدرسة ويزيد من انتشارها إلى الحدّ الذي نراه اليوم من النزعة لهذا التيار الفكريّ[1]. ولكن المهمّ هو أنّ العلّامة الحلّيّ ومن بعده تلامذته من أمثال الفاضل المقداد لم يستسلموا لفحوى جميع المواضيع الفلسفيّة، بل وعارضوها أيضاً. وبناء على ذلك، وفيما عدا الخواجه، فإنّ ثمّة متكلّمين آخرين منهم العلّامة الحلّيّ، وفخر المحقّقين، والشهيد الأوّل، والفاضل المقداد، لم يواكبوا فحوى الأفكار الفلسفيّة وعارضوها. إنّ هذا التيار المعارض للتعاليم الفلسفيّة، يستخدم الأدبيّات والمواضيع الفلسفيّة، إلاّ أنّه لايستسلم للقواعد والمواضيع الفلسفيّة، ومتى ما شعر بأنّها لاتنسجم مع التعاليم الدينيّة لايتردّد عن معارضتها. إنّ التعاليم التي عارضها هذا التيار عبارة عن أمور من قبيل: قدم العالم، الواسطة في خلق العالم خاصّة العقول العشرة، قاعدة الواحد، المعاد الروحانيّ، وأمور أخرى التي أضحت موضع نقد متكلّمي مدرسة الحلّة في مقابل الفلاسفة[2]. وفي الحقيقة فإنّ النزعة المعارضة للتعاليم الفلسفيّة هي نفس النزعة التي أشير إليها في مدرسة أصفهان بوصفها التيار العقليّ غير الفلسفيّ. وأنّ أشخاصاً من أمثال آغا جمال الخوانساريّ والملّا إسماعيل الخواجويّ، يعدّون من رموز هذا التيار. وبالطبع ثمّة توجّه واهتمام بالفلسفة داخل

---

(١) مدرسة أصفهان: ١١٣.

(٢) المصدر: ١٢٢.

هـذا التيـار أيضـاً. كمـا قـام كـلّ مـن الخواجـويّ والخوانسـاريّ بشـرح وتـدريس المؤلّفـات الفلسـفيّة، بيـد أنّ هـذا الاهتمـام لا يتعـارض مـع النزعات الكلاميّة وغير الفلسفيّة. كمـا تسـبّبت نزعاتهمـا الحديثيّـة فـي قبولهما المعرفة الفطريّة وعالم الذرّ[1]. وربّمـا نسـتطيع أن نـذكر هـؤلاء الأشخاص تحت عنوان التيار الكلاميّ ـ الحديثيّ؛ لأنّهم يتّخذون اتّجاهاً موازياً للمتكلّمين، وينقدون التعاليم الفلسـفيّة، ويبـدون اهتمامـاً خاصّـاً بالمعـارف الحديثيّـة شـأنهم شـأن أتبـاع الحـديث، خاصّـة آغـا جمـال الخوانساريّ الذي يعتبر قول النبيّ في العقائد حجّـة[2]. وبطبيعـة الحـال فإنّ التحقيق حول هذا التوجّه في مدرسة أصفهان يتطلب بحثاً مستقلاً.

التيار الثالث

تيار علم الكلام الفلسفيّ.. اتّخذ كلام الإماميّة في القرن السابع توجّهاً فلسفيّاً في ظلّ شخصيّة الخواجه نصير، إلاّ أنّه على صعيد المضمون لـم يتمكن من ضمّ بقيّة المتكلّمـين الإماميّـة إليـه، وأنّ المتكلّمـين الإماميّـة استخدموا بعض الأدبيات والمفاهيم الفلسفيّة فقط للبرهنة على أفكارهم الكلاميّـة. إنّ الـذي أدّى لأنّ يقتـرن علـم الكـلام فـي محتـواه بالجانـب الفلسفيّ، فضلاً عنه الأدبيات والمفاهيم، ويتخذ توجّهاً فلسفيّاً، كان أوّلاً في مدرسة فارس ومن خلال شخصيّات شيعيّة من أمثـال صـدر الـدين

---

(١) مدرسة أصفهان: ١٣٠ ـ ١٣١.

(٢) الرسائل: ١٥٠.

الدشتكيّ وغياث الدين الدشتكيّ، وبعد ذلك في مدرسة أصفهان. وفي أصفهان فقد تشكل في البداية تياران فلسفيّان على يد شخصيتين بارزتين هما المير الداماد والميرفندرسكيّ، واقترن بهما تياران بارزان ومتميزان آخران بين تلامذة هذين الفيلسوفين. الأوّل التيار الفلسفيّ للملّا رجب عليّ التبريزيّ، والآخر التيار الفلسفيّ للملّا صدرا.

كان الملّا رجب عليّ يفكر في إطار الفلسفة المشائيّة وكان معارضاً للفلسفة الصدرائيّة، وكانت أفكاره هي السائدة في حوزة أصفهان الفلسفيّة طوال قرن أو قرنين. وبذلك كان لآرائه حول أصالة الماهيّة وفكرة التنزيه في بحث الصّفات الإلهيّة، تأثير كبير على أفكار تلامذته من أمثال محمّد رفيع پيرزاده والقاضي سعيد القمّيّ. ويعدّ التيار الصدرائيّ الذي طرح تحت عنوان الحكمة المتعالية، أبرز المنافسين لأفكار الملّا رجب عليّ. وبشكل عامّ، فإنّ أبحاثاً نظير أصالة الوجود والتشكيك في الوجود والصّفات الإلهيّة من وجهة نظر الملّا صدرا، تتعارض مع آراء الملّا رجب علي. وإنّ هذا التيار لم يتمكن في البداية من التطور جيّداً، حتىّ إنّ اثنين من تلامذة الملّا صدرا وأصهاره ـ الفيض الكاشانيّ وعبد الرزاق اللاهيجيّ ـ اتّبعا تياراً لا ينسجم مع توجّهاته. وإنّ أوّل شخص حاول ترويج هذا التيار الفلسفيّ في أصفهان بعد قرنين من الزمن، هو الملّا عليّ النوريّ[1]. وعلى أيّة حال، فإنّ هؤلاء الفلاسفة

---

(١) مدرسة أصفهان: ١٢٣ ـ ١٣٠.

وتلامذتهم، هم الذين قاموا في مدرسة أصفهان بتبيين فلسفيّ للتعاليم العقائديّة وقدّموا مزيجاً من الكلام والفلسفة.

ومن بين هذه التيارات الفكريّة الثلاثة لمدرسة أصفهان، كان الوحيد البهبهانيّ يتحرّك مواكباً للتيار الأوّل حيناً، وللتيار الثاني حيناً آخر. ففي رسالته أصول الدين يتحرك بأسلوب ونهج المتكلّمين حيناً، أمّا بالنسبة لمسائل نظير الصّفات الإلهيّة وحدوث الزمان فإنّه كان يتّفق مع المتكلّمين. وحيناً آخر كانت لديه نزعة تتفق مع التيار الحديثيّ، خاصّة أنّه كان يعدّ أخبار الرسول كافية في أصول الدين، وكان يقبل الجواز الشرعيّ للمعرفة. وكذلك كان يكتفي في بعض الموارد نظير عصمة الأنبياء ومسألة الخير والشر لأفعال العباد، بالدليل النقلي من دون ذكر الدليل العقليّ. وعليه فإنّ الوحيد البهبهانيّ كان يتحرك في أفكاره العقليّة بالنسبة للمعتقدّات، بما يواكب التيار العقليّ غير الفلسفيّ لمدرسة أصفهان، وكانت لديه ميول حديثيّة مثل آغا جمال الخوانساريّ والخواجويّ.

آراء الوحيد البهبهانيّ الكلاميّة

وجهة نظر الوحيد حول علم الكلام

كان علم الكلام لدى المذهب الإماميّ موضع اتّفاق وخلاف على الدوام. وإنّ الوحيد الذي كان يتحرّك في عصره ضد تيار الأخباريّة، وكان يسعى إلى تفعيل تيار الاجتهاد في ميدان الفقه الإماميّ، يعتقد بأنّ علم الكلام يعدّ أحد العلوم الهامّة واللازمة للمجتهد. وكان يعي جيّداً

مدى احتياج المجتهد إلى علم الكلام للتفقّه، ويعدّ ذلك ضرورياً ولازماً بشكل مباشر في عملية الاستنباط؛ لأنّ بعض المسائل الكلاميّة تؤثر بشكل مباشر في استنباط الأحكام. فمثلاً إذا ما قال فقيه بسهو النبيّ، فإنّه يقبل الأحاديث الواردة في هذا الشأن ويفتي على ضوئها. كذلك إذا ما قبل فقيه بأنّ القرآن لهداية وسعادة البشريّة وأنّ بالإمكان فهمه والاستناد إليه، فإنّه يقبل القرآن بوصفه مصدراً فقهيّاً في عمليّة استنباط الأحكام، ويستند إليه. إنّ عدم الاستناد إلى القرآن، واعتبار القرآن مجمل ومتشابه، وإناطة فهم الآيات بالأحاديث، هو نفس الشيء الذي كان يراه الأخباريون وأستاذهم صدر الدين القمّيّ، وكان يعتبر المعصومين وحدهم المخاطبون بالقرآن[1]، ولهذا كان يقول عن حاجة المجتهد إلى علم الكلام: (إنّ علم الكلام ووجه الاحتياج إليه، هو أنّ العلم بالأحكام يتوقّف على أنّ الله تعالى لا يخاطب بما لا يفهم معناه، ولا بما يراد خلاف ظاهره، فتدبّر. وكذا يتوقّف على العلم بصدق الرسول والأئمّة (صلّى الله عليهم). والاحتياج إليه لتصحيح الاعتقاد لاينافي الاحتياج إليه للاجتهاد، فتدبّر).

في هذه العبارة يشير الوحيد إلى أنّ وظيفة علم الكلام هي تصحيح الاعتقاد، وهو نافع للجميع، حتىّ بالنسبة لمن لايرغب بأن يصبح فقيهاً. وينبغي للفقيه أن يحيط بهذا العلم بسبب التفقّه والحصول على الأحكام الإلهيّة.

---

(١) فرائد الأصول ١: ١٥١ ـ ١٥٣؛ جدير بالذكر أنّ الوحيد ردّ على أدلّة الأخباريّين حول عدم حجّيّة القرآن وظواهره. الرسائل الأصوليّة ٢: ٣٥٩ ـ ٣٦٠.

كذلك يعدّ الوحيد علم الكلام أحد العلوم اللازمة للاجتهاد؛ نتيجة لما يتّسم به من دليل وبرهان، لأنّ المجتهد يستطيع أن يتعرّف في علم الكلام على أصول الدين والأمور المتعلّقة بها من خلال الدليل، وإنّ نفس هذه المعرفة البرهانيّة خير دليل على تمايزه عن المقلّد. ولهذا يقول: (ومن الشرائط الكلام، لتوقّفه على معرفة أصول الدين، وإنّ الحكيم لايفعل القبيح، ولا يكلّف ما لايطاق، وأمثال ذلك بالدليل، وإلا لكان مقلّداً)[1].

وبناء على ما ذُكر، فإنّ وجهة نظر الوحيد إلى علم الكلام وجهة نظر إيجابيّة، ولم تصدر عنه مذمّة لهذا العلم، بل يعده لازماً لتصحيح المعتقدات ويراه ضرورياً للمجتهد من جانبين، الأوّل كونه يتّسم بالدليل والبرهان، والثاني حاجة الفقه لهذا العلم. أما الملاحظة الهامّة التي يؤكّد عليها، فهي أنّه ينبغي للفقيه أن لا يتخلّى عن ذهنيّته العرفيّة، ويتفقّه بذهنيّة كلاميّة أو رياضيّة؛ لأنّ ـ من وجهة نظره ـ التوغل والغور في علم الكلام وأي علم آخر، نظير الرياضيّات وغيرها، يعدّ مخرّباً ومضرّاً بالنسبة لطالب الفقه، ويؤدّي إلى التفقّه بأسلوب تلك العلوم، ومثل هذا يقود إلى تخريب الفقه[2].

ونظراً لهذه الملاحظة، يمكن القول إنّ علم الكلام ـ من وجهة نظره ـ

---

(١) الفوائد الحائريّة: ٣٣٦.

(٢) المصدر: ٣٤٠ ـ ٣٤١.

بقدر ما هو مفيد يمكن أن يكون مضرّاً أيضاً، ولكن ليس بذاته، وإنّما من حيث إمكانيّة إبعاد الفقيه أو طالب الفقه عن مسار التفقّه.

١. رسالة أصول الدين

عدد أصول الدين:

عندما يتمّ البحث اليوم حول أصول الدين، تتبادر إلى الأذهان الأصول العقائديّة الخمسة: التوحيد، العدل، النبوّة، الإمامة، والمعاد. كما أنّ البعض يتناول بحث العدل ضمن مبحث التوحيد، ويرى أربعة أصول اعتقادية للدين[١]. وإنّ بعض كبار علماء الإماميّة يحاولون أن يكرّسوا أبحاثهم حول أصلَي التوحيد والعدل، ويتناولوا بحوث النبوّة والإمامة والمعاد على هامش مفهوم العدل[٢]. وأحياناً توضع أصول الدين في مقابل فروع الدين، وتصبح بمعنى واحد مع علم الكلام، وتقف في مواجهة الفقه.

يتناول الوحيد المعالم العقائديّة (التوحيد، العدل، النبوّة، الإمامة، والمعاد) مرّة بصورة مفكّكة، ومرّة دون ذلك. ففي بداية رسالة أصول الإسلام والإيمان قام الوحيد بالتفكيك وركّز بحثه على أصول الإسلام والإيمان[٣] فهو يعدّ أصول الإسلام ثلاثة: التوحيد والنبوّة والمعاد، وأنّ

---

(١) عقائد الإماميّة: ٣٢.

(٢) جمل العلم والعمل: ٣٧.

(٣) رسالة أصول الإسلام والإيمان، الصورة رقم: ١.

أصول الإيمان تتشكل من هذه الأصول الثلاثة إضافة إلى أصلَي العدل والإمامة. غير أنّه في رسالة أصول الدين لايقوم بهذا التفكيك، ويعدّ أصول الدين الأصول الخمسة ويقول: (أمّا بعد، فأعلم أنّ أصول الدين خمسة: الأوّل: التوحيد، والثاني :العدل، والثالث: النبوّة، والرابع: الإمامة، والخامس: المعاد)[١].

وبالالتفات إلى ما مرّ ذكره، ثمّة أسئلة تطرح: ١- هل ثمّة اختلاف بين مقوّمات أصول الإيمان وأصول الدين من وجهة نظر الوحيد؟. ٢- كيف يمكن تبرير التفكيك أو عدم التفكيك بين الأصول العقائديّة من وجهةنظر الوحيد؟. ٣- هل ثمّة تباين واختلاف بين تفكيك أصول الإسلام وأصول الإيمان الذي يراه الوحيد، وبين تفكيك أصول الدين وأصول المذهب لدى الميرزا القمّيّ؟

للإجابة عن السؤال الأوّل، لا بد من القول: إنّ مقوّمات أصول الدين وأصول الإيمان من وجهة نظر الوحيد، واحدة. ويعدّ الإيمان عين الاعتقاد بأصول الدين، ويقول: (الإيمان هو الاعتقاد بأصول الدين الخمسة بالدليل لا بالتقليد عند علمائنا إلاّ شاذّاً منهم)[٢].

وفي جواب السؤال الثاني ينبغي القول :إنّ الموضع الذي لايقوم فيه الوحيد بالتفكيك بين المقوّمات العقائديّة، فهو لأنّه يرى أصول الدين

---

(١) رسالة أصول الدين، الصورة رقم: ٧.

(٢) مصابيح الظلام: ١: ٤٢٧.

هي ذاتها أصول الإيمان التي تعدّ شرطاً للنجاة والفلاح؛ ولهذا فإنّ هذه الأصول غير قابلة للتفكيك والفصل. ولكن الموضع الذي يقوم فيه بالفصل والتفكيك فهو لأنّه يريد من ذلك البرهنة على كون أبناء السنّة مسلمين، لامؤمنين. وبناء على ذلك، فإنّ هذا التفكيك له نتيجة فقهيّة، وهي تبرير إسلام أهل السنّة، ولا يمكن تصوّر نتيجة كلاميّة له، وأنّ هذه النتيجة واضحة تماماً في كلام الوحيد في رسالة أصول الدين وأصول الإسلام، وأنّ المقارنة بين عبارات هاتين الرسالتين توضّح جيّداً بأنّ هذا التفكيك له نتيجة فقهيّة[1].

وللإجابة عن السؤال الثالث لا بدّ من القول: إنّ الاختلاف بين رؤية الوحيد البهبهانيّ والميرزا القمّيّ إنّما هو اختلاف في التعبير فقط، ويمكن القول إنّ التفكيك والفصل بين أصول الإسلام والإيمان لدى الوحيد البهبهانيّ، والتفكيك والفصل بين أصول الدين والمذهب الذي

---

(١) عبارة أصول الإسلام والإيمان هي: (إعلم أنّ أصول الإسلام عند فقهائنا المشهورين ثلاثة: التوحيد والرسالة والمعاد، فمن أنكر واحداً منها، يكون خارجاً عنه، كافراً بالكفر الإسلاميّ، فإنّ أبطن الإنكار وأظهر الإقرار يكون منافقاً. وإن كان يظهر الإنكار منه من الأمارات المشيرة إليه، كما كانت عادة المنافقين في عهد الرسول فإنّه ﷺ مع هذا كان يتعامل معهم معاملة المسلمين على الظاهر، من عدم القتل والأسر والحكم بالطهارة وعصمة الأموال والفروج وأمثال ذلك. وأمّا أصول الإيمان فخمسة: الثلاثة المذكورة والعدل والإمامة، فمن أنكر أحد الأخيرين، يكون خارجاً من الإيمان وداخلاً في الكفر الإيمانيّ وإن كان مسلماً عندهم).

يراه الميرزا القمّيّ، له نتيجة واحدة، وهي إثبات كون أهل السنّة مسلمين لتبرير المسائل الفقهيّة نظير الطهارة وأمثالها. ولكن من وجهة نظرهما أنّ أهل السنّة (كفرة من الناحية الإيمانيّة)، بمعنى أنّهم غير مشمولين بالنجاة الأخرويّة.

إنّ الميرزا القمّيّ الذي يعدّ واضع أسّس التفكيك بين أصول الدين وأصول المذهب، يشير في بداية رسالة أصول الدين إلى هذه الملاحظة ويقول: (أصول الدين ثلاثة: التوحيد والنبوّة والمعاد، وإنّ كلّ من ينكر واحدة من هذه الأصول الثلاثة يعدّ كافراً وإنّ ذبيحته ليست محلّلة، وتنطبق عليه بقيّة أحكام الكفر. كما أنّ أصول المذهب إثنان: العدل والإمامة، وإنّ من ينكر العدل أو الإمامة لا يعدّ كافراً، ولكنّه ليس شيعيّاً، ولن يكون مشمولاً بالنجاة الأخرويّة)[1].

وفي ضوء ذلك، لايوجد اختلاف بين رأي الوحيد والميرزا القمّيّ. كما أنّه لا يوجد أي تباين واختلاف بين الذين يرون أنّ أحكام الإسلام نافذة على أهل السنّة ويعدون أصول الدين خمسة، وبين أولئك الذين يؤمنون بالفصل والتفكيك؛ لأنّ كلا الفريقين يرى أنّ الإيمان يتحقّق مع الأصول الخمسة، كما أنّه يتحقّق الإسلام مع الأصول الثلاثة. وعليه فإنّ كون أصول الدين خمسة ينشد تحقّق الإيمان، وكونها ثلاثة فإنّها تنشد

---

(١) سبع عشرة رسالة: ١٤٧.

تحقّق الإسلام[1].

ولا بدّ هنا من التذكير بأنّ الشخص إذا كان يقصد بالدين الأديان التوحيديّة واختار الأصول الثلاثة: التوحيد والمعاد والنبوّة كأصول للدين، لا يستطيع أن يطبق أحكام الإسلام على أهل الكتاب. أوّلاً: لأنّ الهدف من هذا التفكيك بين أصول الدين والمذهب هو لتمييز أحكام الإسلام الخاصّة بأهل السنّة. وثانياً: إنّ طهارة أهل الكتاب لا تتعلّق بإيمانهم بالأصول الثلاثة، وإنّما بدليل الأحاديث التي يستند إليها الفقهاء بالنسبة للطهارة، كما أنّ ثمّة روايات تعدّ ملاكاً بالنسبة لطهارة أهل السنّة والمسائل المتعلّقة بإسلامهم، وعليه فإنّ مثل هذا التفكيك يكون بناء على هذه الأحاديث واستناداً إلى اجتهاد الفقهاء. كما أنّ بعض الفقهاء يعدون أهل السنّة كفرة إسلاميّين، وإنّ هذا التفكيك لا معنى له بالنسبة لهذه الفئة من الفقهاء. كما أنّه لا يوجد سند روائي ولا دليل عقليّ على أنّ أصول الدين خمسة، ولهذا فإنّ عدداً من كبار العلماء انتقد التركيبة

---

(١) أُثير مثل هذا السؤال في عصر الميرزا القمّيّ أيضاً، وسئل من الملّا أحمد النراقي عن أصول الدين هل هي خمسة أوثلاثة؟ فحاول التركيز حول معنى أصول الدين والمذهب وعدّ النزاع نزاعاً لفظياً. كما أنّ الشيخ جعفر كاشف الغطاء حاول التفكيك بين أصول الإسلام والإيمان نظير أستاذه الوحيد البهبهانيّ. والملّا أحمد النراقي يشير في معرض اعتراضه على هذا التفكيك، إلى أنّ المراد من أصول الدين (التوحيد، النبوّة، المعاد) هوأصول الإسلام. والمراد من أصول المذهب هوأصول الإيمان. الرسائل والمسائل ٢: ١٤٧و٢: ١٥١ ـ ١٥٢.

الخماسيّة لأصول الدين وحاول أن يجد مبرّراً لها[١].

البحث في أصول الدين

المشهور بين المتكلّمين وفقهاء الإماميّة أنّه لا يجوز التقليد في أصول الدين، فلا بدّ من التحقيق في هذا المجال وإحراز العلم واليقين. كان الوحيد البهبهانيّ أيضاً من جملة الذين يعدّون التحقيق في أصول الدين ضروريّاً، ولا يجيز التقليد في هذه الأصول. ولكن هل أنّ إحراز اليقين والمعرفة من وجهة نظر الوحيد، ضروريّاً بالنسبة للاعتقاد الجزميّ المطابق للواقع واليقين المنطقيّ على ما يصطلح، أم مطلق الاعتقاد الجزميّ بما في ذلك اليقين المنطقيّ وعلى ما يصطلح الاطمئنان واليقين النفسيّ[٢].

يتحدّث الوحيد بصراحة عن الاطمئنان واليقين النفسيّ، ولا يعدّ بلوغ اليقين المنطقيّ متعلّق التكليف. المهمّ بالنسبة للوحيد هو الاطمئنان في المسائل العقائديّة، وأنّ مثل هذا الاطمئنان الذي يأتي عن طريق الاستدلال أو المعجزة، يعدّ كافياً من وجهة نظره. وبالطبع فإنّ الاعتقاد المستمد من الدليل، لا يعني من وجهة نظر الوحيد الاستدلالات الكلاميّة للمتكلّمين، أو تبديد الشكوك العقائديّة، بل إنّ

---

(١) الرسائل والمسائل ٢: ١٤١ – ١٤٧؛ ماوراء الفقه ١٠: ٢٨٧ ـ ٢٨٩؛ مجموعة الآثار ٣: ٩٦ ـ ٩٨.

(٢) القوانين المحكمة في الأصول ٤: ٣٦٨ فما بعدها.

الاطمئنان الذي يحصل بالدليل البسيط يعدّ كافياً أيضاً. كما أنّه يرفض الاطمئنان الحاصل عن طريق التقليد. وبناء على ذلك يقول: (ويقصد علماء الشيعة بالدليل، بالقدر الذي يحقّق اطمئنان النفس، وهو قدر سهل وميسور لكلّ شخص، إلاّ أن يكون الشخص مستضعفاً، أي يفتقد إلى القوة المميّزة، فليس من اللازم عليه جزماً؛ لأنّه تكليف ما لا يطاق، بل لا حرج في الدين... أمّا بالنسبة لتحصيل الدليل الذي يحقّق اطمئنان النفس، فهو في غاية السهولة بسبب نهاية ظهوره، بل إنّ الناس إذا بذلوا عُشر مِعشار[1]، ما يبذلوه بتحصيل المعاش في تحصيل أدلّة أصول الدين، فإنّهم يحقّقون الأدلّة في غاية القوّة... وليس ما يقصدونه بالدليل ما يذكره العلماء في الكتب الكلاميّة؛ لأنّه صعب للغاية، بل أنّه لا يتيسّر لهم. كما لا يقصدون بأنّه يرفع جميع الشكوك والشبهات؛ لأنّ هذا العمل هو من عمل الأنبياء والأئمّة، ومن بعدهم عمل الفقهاء الذين ينبغي لهم إرشاد الناس وهدايتهم)[2].

فهو يعْدّ الاطمئنان الحاصل من المعجزة دليلاً يمكن من خلاله إثبات كافّة أصول الدين؛ لأنّ المعجزة هي الدليل على أحقّيّة النبيّ وأنّ كلّ ما يقوله حقّاً، ولهذا يقول: (إعلم، أيّدك الله تعالى، أنّه في أزمنة الأنبياء والعصور السابقة، إنّ نفس هذه العناية بثبوت أحقّيّة النبيّ، كانت وحدها

---

(١) عشر المعشار أي واحد بالعشرة من واحد بالعشرة.

(٢) رسالة أصول الدين، الصورة رقم: ١١.

كافية للدلالة على أنّه نبيّ حقّاً مرسل من قبل الله، ولم تكن ثمّة حاجة إلى شيء آخر للبرهنة على ذلك؛ لأنّ كلّ مايقول النبيّ حقّ جزماً؛ لأنّه إذا ما كان نبيّاً جزماً، فبالطبع كلّ ما يقوله حقّاً جزماً؛ لأنّ النبيّ الحقّ لا يقول الباطل جزماً؛ لذا فإنّ أصول دينهم كانت قد ثبتت بالدليل اليقينيّ تماماً، ولذا تحصل المرتبة النهائيّة لليقين؛ لأنّهم كانوا يتمتعون باطمئنان النفس وبالنسبة لنا، متى ما حصل اليقين بأنّ نبيّناﷺ على حقّ، ويثبت ذلك بالدليل، فسوف يحصل اليقين بثبوت أصول الدين بالدليل وليس بالتقليد)[1].

بالنسبة لمسألة عدم جواز التقليد في أصول الدين، يورد الوحيد دليلاً عقليّاً علىعدم الجواز قائماً على العدل الإلهيّ، ويعدّ الثواب والعقاب القائمين على التقليد مخالفين للعدل الإلهيّ. ولهذا يقول: (الثواب والعقاب بأنواع الفعل الاختياريّ للمكلّف بقاعدة العدالة، فالمقلّد طالماً كان يقلّد كافراً، فإنّه يتحمل العذاب الإلهيّ، فيقول له بما أنّك أصبحت كافراً لذا أعذبك عذاب الكفّار. وطالماً المقلّد يقلّد مؤمناً شيعيّاً فإنّه يكون خالداً في الجنّة متنعّماً، فيقول له بما أنّك آمنت لذا أعطيناك الثواب. إنّ هذا الأمر لا ينسجم مع العدل؛ لأنّ المقلّدين كانوا شركاء ومتساوين في الأفعال الاختياريّة التي تصدر عنهم، فكما أنّ ذلك مقلّداً فإنّ هذا مقلّداً أيضاً، الشيء الذي حدث بحكم الصدفة، هو أنّ التقليد

---

(١) رسالة أصول الدين، الصورة رقم: ١٢.

الأوّل كان سيّئاً وخاطئاً، والتقليد الثاني جيّداً وسليماً، ولم يكن مجرّد حدث من جملة أفعاله، فكيف يكون مصدر عذاب أبديّ شديد وهو عذاب الكافر، وموجب ثواب عظيم وهو ثواب المؤمن، وأنّ ذلك يتنافى مع العدالة والحكمة الإلهيّة).

وبناء على كلام الوحيد هذا، فإنّه يعدّ التقليد في أصول الدين، سواءكان الدين حقّاً أم غير حقّ، غير صحيح؛ لأنّ أحقّيّة أو بطلان دين تقليديّ مّا، ليس من اختيار المكلّف، وأنّ الثواب والعقاب يتعلّق بالتكليف الاختياريّ، وإذا أثاب الله مقلّد الدين الحقّ وحده فإنّه يخالف العدل الإلهيّ؛ لأنّ كلا من مقلّد الدين الحقّ أو الباطل كانت ظروفهم واحدة، وأنّ أحقّيّة الدين وبطلانه لم يكن في متناول أيديهم. وأنّ هذا الرأي يعارض رأي أشخاص أمثال آغا جمال الخوانساريّ الذي يعدّ تقليد الدين الحقّ نابعاً عن تقليد مفيد لكونه مسلماً ولا يعدّ الشخص كافراً وواجب الخلود في جهنم. غاية الأمر، إنّ ترك التحقيق في أصول الدين، بمثابة ترك الواجب، وأنّ الشخص يستحقّ العقاب فقط بسبب ترك ذلك الواجب، وهو فاسق وغير مؤمن وليس كافراً[1].

أسلوب معرفة أصول الدين

يؤكّد الوحيد في رسالة أصول الدين، على قبول أصول الدين عن طريق النبوّة، ويعدّ قبول النبوّة عن طريق المعجزة. وهو يعدّ هذا

---

(١) الرسائل: ١٤٩.

الأسلوب في قبول أصول الدين أمراً واقعاً، وأنّ الناس يتعلّمون أصول الدين عن هذا الطريق من خلال اليقين والعلم بالمعجزة، وأنّ ما يؤكّد عليه هو، نظراً لأنّ المعجزة من الأمور التي لا يمكن أن تحدّث على أيدي البشر، وأنّ العلم العادّي والجزميّ الذي يحصل للإنسان بإنّ المعجزة من فعل الله. وبناء على ذلك، فإنّه مع رؤية المعجزة يحصل التصدّيق بالنبوّة، ومع تصدّيق النبوّة فإنّ كلّ ما يقوله يقبل بوصفه من أصول الدين وفروعه[1].

فهو لايقبل الإشكال الذي يرى أنّ إثبات النبوّة وصدقها يتوقّف على إثبات الله، ويجيب عن ذلك بالقول: (قام مائة وأربعة عشرون ألف نبيّ بالدعوة من آدم ولحدّ الآن، وبمجرّد أن يتّضح أنّهم جاءوا بمعجزة لإثبات دعوتهم يصدّقهم أهل العالم تماماً ويثقوا بنبوّتهم، خاصّة وأنّ الكثير منهم كانوا في غاية الإباء والإصرار عليه، وأنّ أيّاً من الاحتمالات التي تذكرها غير واردة. ولم يتعرّض لها أحد ويصرخ هؤلاء بأنّ احتمالاتك تتنافى مع البداهة، بل حتّى مع أكثر البديهيّات بداهة، ولهذا كان العالم بأسره يؤمن بوجود الله ولم يكن ينكر أحد هذا المعنى ولم ينكره، اللّهمّ إلاّ بعض الحمقى الذين كانوا يشيعون بأنّ الله هو الدهر أو نظير ذلك، إلا أنّهم لم ينكروا أصل وجود الله)[2].

---

(١) رسالة أصول الدين، الصورة رقم: ١٢.

(٢) المصدر: ١٤.

إنّ ما أثبته الوحيد البهبهانيّ هو الجواز الشرعيّ للنظر، أي يمكن بلوغ معرفة أصول الدين بداية عن طريق الشرع، كما تحصل مثل هذه المعرفة عن طريق العقل، أو بعبارة أخرى كان يعدّ النقل حجّة في العقائد في عرض العقل.

ويعدّ الجواز الشرعيّ للنظر عند الوحيد صحيحاً في حالتين:

١ـ أن نؤمن بالمعرفة الفطريّة، أي أنّ الجميع يؤمن بالله، وأنّ معرفة الله أمر بديهيّ ليس بحاجة إلى استدلال. ففي هذه الحالة فإنّ ثبوت النبوّة لا يتوقّف على إثبات وجود الله ولا تكون هناك ضرورة للدور، أو أنّه ينتفي الدور من خلال المعرفة الإجماليّة أو التفصيليّة، وفي هذه الحالة فإنّ معرفة النبيّ تتوقّف على ثبوت المعرفة الإجماليّة بالله، ولكن معرفة الله التفصيليّة لا تتوقّف على إثبات النبوّة. وربّما يمكن أن نسميّ المعرفة الإجماليّة بالله بالمعرفة الفطريّة التي يتحدّث عنها الوحيد، خاصّة أنّ هذه المعرفة من وجهة نظر الوحيد تتّضح في الظروف الصّعبة.[١]

٢ـ إنكار العلاقة المنطقيّة الموجودة بين صدق ادّعاء النبوّة والمعجزة واعتبارها علاقة إقناعيّة، حيث يحصل الاعتقاد بصدق مدّعي المعجزة بعد رؤية المعجزة؛ لأنّ العلاقة المنطقيّة بين المعجزة ومدعي النبوّة قائمة على عدّة أمور هي: (الأوّل: إنّ الخالق عادل لا يجور، وحكيم لا يفعل ما يناقض الحكمة. الثاني: أنّه سبحانه يريد هداية الناس ولا

يرضى بضلالتهم وكفرهم. الثالث: إنّ المعجزة إنما تعدّ سنداً لصدق دعوى النبوّة إذا كان حاملها واجداً لشرطين: أوّلاً: أن تكون سيرته نقيّه الثوب، وبيضاء الصحيفة،لم يسوّدها شيء من الأعمال المشينة. ثانياً: أن تكون شريعته مطابقة للعقل، وموافقة للفطرة، أو على الأقل لا يرى فيها ما يخالف العقل والفطرة)[1]. وعلى هذا الأساس، فإنّ العلاقة المنطقيّة تكون موجودة إذا ما تمّ إثبات وجود الله وصفاته قبل ذلك، وإلا فإنّ مجرّد رؤية المعجزة لا يمكن أن تؤدّي إلى القبول العقليّ بصدق النبيّ.

ومع الأخذ بنظر الاعتبار هاتين الحالتين، أوّلاً: إنّ المعرفة الفطريّة من وجهة نظر الوحيد ـ وكما سيأتي ـ لا تعني عدم الحاجة إلى الاستدلال، فضلاً عن أنّه يعدّ المعرفة النظريّة ضروريّة. وثانياً: إنّ المعجزة من وجهة نظر الوحيد بمثابة دليل إقناعيّ يدعو للاطمئنان، وبناء على ذلك يقول: (إعلم أنّه قد اتّضح بالتواتر أنّ النبيّ ﷺ ادّعى النبوّة، وبناء على دعوته جاء بالمعجزة، لذا فهو نبيّ جزماً؛ لأنّ العلم العادي يدل على أنّ المعجزة من فعل الله وخارجة عن قدرة البشر، وأنّ العقول والضمائر تؤكّد هذا المعنى). وعليه فإنّ الجواز الشرعيّ للمعرفة، ممكن من خلال القبول بالمعرفة الفطريّة ـ وفقاً للتبرير أعلاه ـ والاطمئنان النفسيّ الحاصل بعد رؤية المعجزة.

---

(١) الإلهيّات على هدي الكتاب والسّنّة والعقل ٣: ٩٤ ـ ٩٥.

إنّ الأسلوب الذي اتّخذه الوحيد لإثبات وجود الله لا ينسجم مع أسلوب القائلين بالوجوب العقليّ للنظر؛ لأنّ الذين يؤمنون بوجوب النظر لاينفون وجود الدور، ويرون أنّ ثبوت النبوّة يتوقّف على إثبات وجود الله، فضلاً عن أنّ الوحيد يعدّ من القائلين بوجوب النظر ويعتبر ذلك عقليّاً[1].

بيد أنّ ثمّة سؤالاً يطرح نفسه، كيف يمكن الجمع بين الجواز الشرعيّ للمعرفة ووجوبها العقليّ؟. وللإجابة عن ذلك يمكن القول: يكون الجواز الشرعيّ للمعرفة صحيحاً عندما تنشدّ اليقين الروحيّ واطمئنان النفس، ففي هذه الحالة يكون لليقين ثمرة فقهيّة؛ لأنّ الشخص ـ ومن خلال رؤيته للمعجزة ـ يحصل له اطمئنان بصدق النبيّ ويؤمن بأصول الدين. وحسب رأي الوحيد، أنّ هذا الشخص قبل أصول دينه من خلال الدليل ولا تكليف له. ولكن كوننا ننشدّ اليقين المنطقيّ ويكون الملاك الاعتقاد بالإيمان المطابق للواقع، فإنّ هذا الأمر يكون ممكناً من خلال الوجوب العقليّ للمعرفة؛ لأنّه في هذه الحالة تتوقّف النبوّة على ثبوت وجود الله ويمكن أن يرفع الدور. وعليه إذا كنّا ننشد الحجّة ونكون معذورين عند الله، فإنّ الاطمئنان في أصول الدين يعدّ كافياً. ولكن إذا كنّا نتطلّع إلى الاعتقاد المطابق للواقع واليقين المنطقيّ، فإنّ الاطمئنان وحده لا يكفي؛ لأنّه لا يلزم أن يستند الاطمئنان

---

(١) حاشية مجمع الفائدة والبرهان: ٥٨٥.

على البرهان والمقدّمات البرهانيّة الخالياً من الخطأ، بل إنّ الاستدلال غير البرهانيّ نظير الجدل يوجب الاطمئنان أيضاً.

من الممكن أن يقال، أنّ القول بالجواز الشرعيّ للمعرفة ذكره الوحيد في رسالة أصول الدين، ولم يذكر مثل هذا الرأي في مؤلّفاته الأخرى، وبناء على ذلك يمكن أن يكون قد ألّف هذه الرسالة في وقت كانت لديه ميول أخباريّة، ومن ثمّ تخلّى عن هذا الاعتقاد بعد أن توجّه للاجتهاد والأصول[1]. غير أنّ هذا الاحتمال مستبعد؛ لأنّه أوّلاً: إنّ تاريخ تأليف رسالة الأصول والفترة الزمنيّة التي كان الوحيد يميل فيها للأخباريّة ليست معلومة ـ وأنّ ما يتّضح من عبارة حفيده لدى شرح سيرة حياته، هو أنّه كان لديه مثل هذا الاعتقاد في شبابه وعندما كان يتتلمذ لدى صدر الدين القمّيّ ـ حتىّ يمكن تصور أنّه ألّف الرسالة في تلك الفترة. وثانياً: إنّ الاهتمام بالأدلّة العقليّة في العقائد وعدم جواز التقليد في أصول الدين، لا ينسجم مع نهج الأخباريّة. وثالثاً: إنّ هذا الرأي ليس له علاقة بالأخباريّة؛ لأنّ آغا جمال الخوانساريّ، فقيه أصوليّ، وله مثل هذا التصور، وأنّ عبارة آغا جمال توضّح بأنّ هذا الرأي كان موجوداً قبله، وأنّ التباين بين الوحيد وآغا جمال يكمن في أنّ آغا جمال لا ينفي الدور[2].

---

(١) مرآة الأحوال جهان نما: ١: ١٣٠.

(٢) الرسائل: ١٥٠.

وبناء على ما ذكر أعلاه، فإنّه يمكن الجمع بين الجواز الشرعيّ للمعرفة والوجوب العقليّ في حالة قبول الجواز الشرعيّ بمثابة مسألة فقهيّة، ولكن الوحيد لم يقبل الدور، وهذا يعني أنّه يؤمن بالجواز الشرعيّ من الناحية المعرفيّة، لا الفقهيّة، ومن الناحية المعرفيّة لا يمكن الجمع بين الجواز والوجوب.

معرفة الله

في مؤلّفات الوحيد يمكن مشاهدة نوعين من معرفة الله العقليّة والفطريّة. وإنّ المعرفة العقليّة قائمة على الاستدلال العقليّ، فيما المعرفة الفطريّة قائمة على فطرة الإنسان.

أ ـ معرفة الله العقليّة

يستخدم الوحيد في رسالة أصول الدين طريقين إنّي ولمّي لإثبات وجود الله. في الطريق الإنّي يستخدم المعلول لِلوصول إلى العلّة، حيث يعدّ وجود السماوات والأرض والكائنات والموجودات دليلاً على وجود الله، ويقول: (إنّ كلّ عاقل عند ما يرى أثراً مّا، يعلم بالبداهة أنّ أحداً أوجد هذا الأثر. فكيف وُضعت بنفسها هذه السماءالمرفوعة والأرض المبسوطة، وما عليها من الخلائق الذين لا يعدّون ولا يحصون، وعجائب الصنائع وغرائب البدائع وكلّ هذا النظم والنسق؟. لا شكّ أنّ من يتأمل في خلقه تعالى يدرك بأنّ كلّ ذلك لم يوجد من تلقاء

نفسه ولم يخلقها موجود عاجز مثله)[١]. فمن خلال هذا البرهان الإنّي حاول الوحيد إثبات وجود الله وتوضيح ذلك.

والبرهان الإنّي الآخر الذي يمكن أن نجده في كلام الوحيد لإثبات وجود الله، فهو برهان المعجزة، لافتاً إلى أنّه من خلال مشاهدة المعجزات من مدّعي النبوّة يحصل العلم بصدقه، ويعدّ قوله حجّة في كلّ ما يقول، سواء عن وجود الله، أمعن صفاته. أمّا بالنسبة للبرهان اللمّي، الذي يكون عن طريق العلّة وإلى المعلول وإثبات الواجب عن طريق البحث عن حقيقة الوجود. إذ يوضّح بأنّ الواحب إذا لم تكن ثمّة ضرورة لوجوبه يكون ممكن الوجود، وسوف يحتاج إلى واجب آخر، ويكتفي بذلك ولم يتطرق إلى أي بحث حول التسلسل أو الدور لإثبات الواجب[٢]. وبناء على ذلك يقول: (وجود الله نابع من ذاته المقدّسة ومقتضى ذاته، وليس الأمر من أنّ ذاته قابلة للوجود والعدم، بل يستحيل عليه العدم، وإلاّ يكون ممكن الوجود شأنه شأن بقيّة الممكنات، ويحتاج إلى إله يخلقه)[٣]. وفي الحقيقة، إنّ هذا التوضيح تقرير ناقص عن برهان الإمكان والوجوب، حيث إنّ الوحيد لم يحاول إثبات وتقرير هذا البرهان كما يحاول الفلاسفة والمتكلّمون؛ لأنّه ألّف

---

(١) رسالة أصول الدين، الصورة رقم: ١٦.

(٢) كشف المراد: ٢٨٠.

(٣) رسالة أصول الدين، الصورة رقم: ١٨.

رسالة أصول الدين للعموم ولم يكن يسعى للاستدلال الكلاميّ والفلسفيّ.

يعرّف الوحيد التوحيد بالقول: (إعلم أنّ معنى التوحيد هو أن تعرف أنّ الله تعالى واحد، ولا واحد سواه، بل غيره محال)[١]. وإنّ الاستدلال الوحيد الذي يذكره للتوحيد الإلهيّ هو: (مائة وأربعة وعشرون ألف نبيّ قالوا جميعهم إنّ الله واحد، لذا فإذا ما كان (والعياذ بالله) هناك إله آخر، ينبغي أن يرسل نبيّاً لإثبات وجوده، وأنّه لا يخدع الناس)[٢]. وبناء على ذلك فإنّ الاستدلال على وحدانيّة الله قائم على أنّ الإله الثاني يقوم بهداية العباد أيضاً، ويبلغ أوامره ونواهيه إلى عباده عن طريق أنبيائه كي لايضلّوا. وبما أنّ هؤلاء الأنبياء لم يأتوا من الإله الثاني، فهذا يعني عدم وجود إله آخر غير الإله الأوّل[٣]. إنّ هذا الاستدلال يشير إليالتوحيد العدديّ، وأنّ عبارته في تعريف التوحيد تشير إلى التوحيد الوجوديّ.

الصّفات الإلهيّة

يذكر الوحيد ـ متناغماً مع المتكلّمين ـ ثماني صفات ثبوتيّة لله وسبع صفات سلبيّة. والصّفات الثبوتيّة عبارة عن: القادر، المختار، العلم،

---

(١) رسالة أصول الدين، الصورة رقم: ٧.

(٢) المصدر، الصورة رقم: ١٨.

(٣) يبدو أنّ الوحيد أخذ هذا الاستدلال من كلام الإمام علي عليه السلام الذي يقول فيه: (وإعلم يا بنيّ أنّه لوكان لربّك شريك لأتتك رسله، ولرأيت آثار مُلكه وسلطانه، ولعرفتَ أفعالهُ وصفاته، ولكنّه إله واحد كما وصف نفسه). نهج البلاغة، الكتاب: ٣١.

الحياة، الإرادة والكراهة، الإدراك، الأزليّة والأبديّة، المتكلّم والصدق. أمّا الصّفات السلبيّة فهي عبارة عن: ليس بمركّب، ليس بجسم ولا عرض، لا يُرى بالأبصار، ليس موضعاً للحوادث، ليس له شريك، ليس له معان ولا أحوال غير محتاج[١]. وطبعاً فإنّه يستخدم صفة السميع والبصير بدلاً من صفة الإدراك، وفسّر ذلك بأنّه عالم بالمسموعات والمرئيّات، وكتب يقول: (سميع وبصير، أي أنّه يسمع دون أذن، ويرى دون عين؛ لأنّه منزه من العين والأذن واليد والقدم وغير ذلك من الأعضاء الجسميّه وغير الجسميّة؛ لأنّه ليس بجسم وغير محتاج)[٢]. وبناء على ذلك فإنّ صفة الإدراك هي ذاتها صفة السميع والبصير، أي عالم بالمدركات[٣].

الحدوث الزّمانيّ

يعدّ حدوث العالم وقدمه إحدى مسائل الخلاف بين المتكلّمين والفلاسفة. إذ إنّ المتكلّمين ينفون قدم الزمان ويعتقدون بأنّ العالم حادث زمانيّاً، واتخذوا موقفاً في مقابل عقيدة الفلاسفة وانتقدوا أدلّتهم[٤]. وكان الوحيد أيضاً من الذين يرون ماسوى الله حادث، ويعدّ

---

(١) رسالة أصول الدين، الصورتان رقم: ١٠ ـ ١١.

(٢) المصدر، الصورة رقم: ١٠.

(٣) كشف المراد: ٢٨٩.

(٤) اللوامع الإلهيّة: ١٤٥ ـ ١٥٠.

خلق الخلق من كتم العدم. ويؤمن كغيره من المتكلّمين بأنّ العالم حادث زمانيّاً، ولا يوجد قديم في العالم سوى الله. ولهذا يشير إلى نفي الشريك في الصّفات السلبيّة، وينفي كلّ قدم لغير الله، ويقول: (وليس معه شريك في القِدَم، أي لا يوجد قديم سوى الله تعالى، بل إنّ كلّ ما سواه حادث)[1]. وبالطبع ،فإنّه لم يشر إلى الحدوث الذاتيّ أو الحدوث الزمانيّ، ولكن نجله الآقا محمّد عليّ لفت بوضوح إلى الحدوث الزمانيّ، وتحدّث عن كفر القائلين بالقدم الزمانيّ[2]. ولهذا فإنّ ثمّة احتمال قويّ بأنّه هو أيضاً كان يؤمن بذلك. وربّما أنّ الذين كانوا يؤمنون بالحدوث الزمانيّ، كانوا يعتقدون بأنّ ثمّة بحثاً عن الحدوث الزمانيّ قد ورد في الروايات والأحاديث ولم يرد بحث عن الحدوث الذاتيّ. على سبيل المثال، فإنّ آغا جمال الخوانساريّ الذي يعدّ من مدرّسي الفلسفة وشارحيها، كان يعتقد بأنّ حدوث العالم حدوث زمانيّ، ويعدّ مثل هذا التصوّر مستوحى من الروايات[3]. وعلى أيّة حال يمكن -جمل كلام الوحيد على أساس الحدوث الزمانيّ.

---

(١) رسالة أصول الدين، الصورة رقم: ١١.

(٢) يقول الآقا محمّد علي: (القدم الذاتيّ لايقول به أي كافر، وأنّ النزاع بين الكفار والمسلمين هوفي القدم الزمانيّ. وأنّ جميع المسلمين؛ حتّى جميع الملّيين يؤمنون بالحدوث الزمانيّ). مقامع الفضل ٢: ٣١١.

(٣) الرسائل: ١٩٠.

ب ـ معرفة الله الفطريّة

كانت المعرفة الفطريّةموضع خلاف في كلام الإماميّة،وقد نفى بعض العلماء هذا النوع من المعرفة، وعدّوا المعرفة منحصرة في الاستدلال والاكتساب[١]. وعلى الرغم من أنّ الوحيد البهبهانيّ لم يستخدم في رسالة أصول الدين لفظ الفطرة ومعرفة الله الفطريّة، إلاّ أنّه يؤمن بأنّ الناس جميعاً يؤمنون بالله وأنّ هذا الإيمان يتجلّى أثناء البلاء والمصيبة، فالجميع في هذه الحالة ينادون الله،وبناء على ذلك يقول: (يتّضح ممّا ذكرناه، أنّ التوحيد وأحديّة الله، من جملة البديهيّات. وإنّنا في حالة شدّة الاضطرار والاضطراب نتوسّل بإله، وإنّنا على يقين من أنّ الذي نتوسّل به ونتضرع إليه واحد أحد، ولسنا متحيّرين بأنّه واحد، أو أكثر ولو افترضنا أنّهم أكثر من واحد، هل نتوسّل بهم جميعاً، أم بأي منهم؟كلّ ذلك واضح لدينا)[٢]. أنّه يصرح ببداهة معرفة الله، ويعدّ إخفاء هذه البداهة وسوسة وصدأ القلب، إذ يقول: (وعليه يتّضح أنّ هذه البديهيّات والضرورات تصبح أحياناً خافيّة عنّا بسبب صدأ الوسواس وغير ذلك، كحال كثير الشكّ الذي يشكّ فيما قام به، وهل أنّه ركع ركعتين أو ثلاث، ونظير ذلك. على الرغم من أنّ ذلك يعدّ من البديهيّات)[٣].

---

(١) الذخيرة في علم الكلام: ١٦٨.

(٢) رسالة أصول الدين، الصورة رقم: ١٥.

(٣) المصدر.

لا يعدّ الوحيد معرفة الله الفطريّة الاعتقاد بالله منذ الولادة، ويعتقد بأنّ المولود يفتقر للعقيدة أثناء الولادة: (لكن كون تولّد المولود على الفطرة معناه أنّه يعتقد العقائد الحقّة فاسد بالضرورة، أو أنّه يحكم شرعاً بأنّه يعتقد بها، محلّ تأمّل، مع أنّه حين التولّد لا عقيدة له البتة)[1]. وعليه فهو يتحدّث عن الفطرة بكلّ صراحة ويرى أنّها منحصرة في معرفة الله ويعتقد بأنّ هذه الأمور الفطريّة وإن كانت فطريّة إلا أنّها ـ ونتيجة للأمور الدنيويّة التي تطرأ للإنسان ـ تصبح فكريّة وتحتاج إلى استدلال ودليل: (والذي دلّ عليه الأخبار والاعتبار، أنّ هذه الفطرة ليست سوى معرفة الربّ وتوحيده، والإيمان غير منحصر فيها بالبديهة، مع أنّهما في الغالب يصيران نظريّين بسبب الحوادث الدنيويّة اللازمة، فلذا احتاج المكلّفون إلى الأدلّة؛ لأنّ القرآن والحديث مملوءان بالأدلّة عليهما؛ ولأنّ العقول تحتاج إلى الدليل العقليّ بالوجدان)[2].

ويمكن أن نستنتج من كلام الوحيد هذا أوّلاً: أنّه لا يعدّ الفطرة بمعنى الاعتقاد بالله وإنّما مجرّد معرفة الله، وأنّ هذه المعرفة غير مقرونة بالتصديق والالتزام؛ لأنّ الاعتقاد بالله أمر اختياريّ، وأنّ الشخص يستطيع أن يتنكّر أيضاً من خلال امتلاك المعرفة. وثانياً: في اعتقاده أنّ معرفة الله ليست بديهيّة بالنسبة للجميع، وأنّ الشخص وجداناً بحاجة

---

(١) مصابيح الظلام ١: ٤٥٠.

(٢) المصدر: ٤٥١.

إلى الدليل العقليّ والاستدلال لمعرفة الله. وثالثاً: أنّ المعرفة الفطريّة لا تعني الإيمان بالأصول الخمسة، وأنّ الشخص بحاجة إلى دليل حتىّ يسمّى مؤمناً؛ ولهذا يقول: (كون المؤمن من يعرف الأصول الخمسة بالدليل، إجماعيّ الشيعة ومقتضى أدلّتهم العقليّة والنقليّة)[1].

ولتلخيص رأي الوحيد في مسألة الفطرة لا بد من القول: إنّ كون الاعتقاد فطريّاً من وجهة نظر الوحيد يعني بداهة معرفة الله، أي لا تحتاج إلى الدليل، ذلك أنّ الوحيد في رسالة أصول الدين يصرّح ببداهة معرفة الله، وأنّ اعتبار المعرفة الفطريّة نظريّة وتقابل البداهة يؤيّد هذا المعنى أيضاً. ومع الأخذ بنظر الاعتبار أنّ الوحيد يعتقد بأنّ وجود الله ليس بحاجة إلى إثبات، وأنّ المعجزة دليل على صدق ادّعاء النبوّة دون الحاجة إلى برهنة مسبقة على وجود الله. كذلك فإنّ الوحيد وعلى الرغم من أنّه يعدّ معرفة الله أعمّ من الإيمان والاعتقاد به، إلا أنّ عبارة رسالة أصول الدين (وإنّ كلّ من يؤمن بالله) تشير إلى أنّه يعدّ معرفة الله مساويّة للاعتقاد بالله؛ ولهذا فإنّه في هذه الرسالة يشير إلى أنّ اختفاء هذا الاعتقاد يتطلّب تذكّراً. ولكن في المقابل وفي كتاب مصابيح الظلام، يعدّ المعرفة الفطريّة أعمّ من الاعتقاد، ويرى أنّ هذه المعرفة بإمكانها أن تتحوّل إلى المعرفة العقليّة التي تتطلب استدلالاً. وربّما يمكن الجمع بين مقولتي الوحيد بهذا النحو وهو أنّه لا توجد المعرفة الحصوليّة

---

(١) مصابيح الظلام ١: ٤٥١.

لشخص في بداية الولادة، وأنّ الاعتقاد بالله بهذا المعنى لن يتحقّق للشخص، غير أنّ المعرفة الحضوريّة متوافرة بالنسبة لهذا الإنسان، وإن كان لم يحصل له العلم بهذا الإدراك[1]. ومهما يكن، فإنّ المعرفة الفطريّة غير واضحة في كلام الوحيد بشكل دقيق، ولم ترد إشارة عن حصول أو حضور هذه المعرفة حصوليّة كانت، أو حضوريّة، ولكن يمكن القول إجمالاً أنّه يؤمن بالمعرفة الفطريّة، وأنّ الإنسان يتمتع بمتطلّبات معرفة الله التي منحه الله إيّاها، أو أنّه أقرّ بها من قبل في عالم الذرّ.

العدل الإلهيّ

العدل أيضاً يعدّ أحد صفات الله وأحد أصول الدين لدى الشيعة. وينظر إلى هذه الصفة بأهمّيّة بالغة في الفكر الشيعيّ. وقد أولاها الوحيدأيضاً أهمّيّة خاصّة، وقد استند دليله العقليّ على عدم جواز التقليد في أصول الدين، أو على جسمانيّة المعاد، على هذا الأصل. وفي تعريفه للعدل يقول الوحيد: (والعدل هو أن تعلم بأنّ الله تعالى عادل ولايظلم، ولايرضى بذرّة من الظلم)[2]. ومع الأخذ بنظر الاعتبار هذا التعريف، فإنّ صفة العدل تعدّ من صفات الفعل، وتكون بمعنى (إعطاء كلّ ذي حقّ حقّه). ولكن إذا ما استخدمت صفة العدل مرادفة

---

(١) الحكمة المتعاليّة في الأسفار العقليّة الأربعة ١: ١٦١.

(٢) رسالة أصول الدين، الصورة رقم: ٨.

للحكمة وبمعنى (معرفة الأشياء ومواضعها اللائقة بها)، فإنّها تعدّ من صفات الذات[١].

وإنّ من المسائل الهامّة لمبحث العدل مسألة الجبر والاختيار. ويمكن تناول هذه المسألة من وجهة نظر الوحيد في موضعين: ١- ملاك الفعل الاختياريّ. ٢- معنى بين الأمرين.

١- ملاك الفعل الاختياريّ: ضمن كلامه في رسالة الجبر والاختيار، ثمّة إشارة تدلّ على أنّ الوحيد يعدّ القدرة على الفعل والترك ملاكاً؛ كون الفعل اختياريّاً. وقد كتب في ذلك يقول: (فإنّ المراد من الاختياريّ ما يتمكّن من فعله ومن تركه)[٢]. ومع الأخذ بنظر الاعتبار هذا التعريف، فإنّ الاضطراريّ يعرّف كالآتي: ما لايتمكّن من فعله ومن تركه.

وفي كلا الموضعين ثمّة إشارة توضّح بأنّ الوحيد يرفض تعريف الاختيار على أساس شعور الإرادة. ففي بداية رسالة الجبر والاختيار، ولدى حديثه عن فرق الإرادة من وجهة نظر آغا حسين الخوانساريّ، يعدّ ذلك مجرّد مصطلح، حيث يقول: (والفرق بين الاختياريّ والاضطراريّ، هو أنّ الاختياريّ يجب صدوره عن الفاعل بسبب وجود الإرادة مع عدم القاسر وإن كان وجود الإرادة ليس باختياره. والاضطراريّ يصدر عنه إمّا بغير شعور أو بقسر قاسر... وأنّ التفرقة

---

(١) الفوائد البهيّة في شرح عقائد الإماميّة: ١: ٢٥٦.

(٢) الجبر والاختيار، الصورة رقم: ٧٠.

المذكورة مجرّد اصطلاح فراراً عن الكفاح)[١]. والثاني هذا التعريف: (الاضطراريّ عند القوم هو ما لايكون بالشعور والإرادة، أمّا ما كان معها فهو اختياريّ وإن لم يتمكّن الفاعل من الترك)[٢].

ويرفض الوحيد هذا التعريف للاختياريّ ويعدّه اضطراريّاً؛ ولهذا فإنّ ملاك الاختياريّ من وجهة نظر الوحيد هو القدرة على الفعل أو الترك. ولكن لماذا يرفض الوحيد الاختيار على أساس الشعور والإرادة؟؛ لأنّه وفقاً لهذين التعريفين، ومع وجود العلم والإرادة، يكون صدور الفعل واجباً ولا يتخلف؛ ولهذا يقول: (إذ بناؤه على أنّ الإرادة جزء أخير للعلّة التامّة، وأنّ تخلّف المعلول عنها محال، من دون فرق بين أن يكون المعلول صادراً من المختار أو لا)[٣].

وعليه، فإنّ الفعل الاختياريّ هو الذي يكون على أساس القدرة على الفعل والترك، غير أنّ دليل ذلك من وجهة نظر الوحيد ـ حسبما يفهم من رسالة الجبر والاختيار ـ هو الوجدان، أي أنّ الإنسان يعلم بالوجدان أنّ له مثل هذا الاختيار، فعلى سبيل المثال يقول: (يجوز أن يكون الخالق (عزّ شأنه)، خلق خلقاً قادراً على أن يفعل عند قدرته على الترك، وأن يترك حين تمكّنه من الفعل، كما نجده من أنفسنا)[٤]. بناء على

---

(١) الجبر والاختيار، الصورة رقم: ٦٥.

(٢) المصدر: ٧٠.

(٣) المصدر.

(٤) المصدر: ٦٨.

ذلك يفهم الإنسان أنّ لديه الاختيار بالوجدان، فضلاً عنه أنّ هذا الاختيار أعطي للإنسان من ناحية أخرى.

ويعتقد آغا حسين الخوانساريّ أنّ ذات الفاعل (الصالح أو الطالح) نظراً لعلمه بالمنفعة بالنسبة للفعل، يصدر الفعل عنه[١]. بيد أنّ الوحيد يصرح بأنّ ذات الفاعل لا توجب صدور الفعل، وأنّ صدور الفعل عن ذات الفاعل يوجب الجبر، ولكنّه يعتقد بأنّ الإنسان وبناء على الاختيار الإجباريّ الذي أعطي له، يمتلك القدرة على الترك والفعل. وبتعبير آخر، من وجهة نظر آغا حسين أنّ الذي يتمتع بالموضوعيّة هو العلم والإرادة المتوافرة في ذات الفاعل، ومن خلال الالتفات إليها يصدر الفعل. ولكن من وجهة نظر الوحيد، فإنّ الذي يتّسم بالموضوعيّة هو امتلاك القدرة على الفعل والترك، حيث أعطيت هذه القدرة للإنسان جبراً. وبالطبع، فإنّ دراسة وجهة نظر كلّ من آغا حسين والوحيد تتطلّب بحثاً مفصّلاً.

معنى بين الأمرين

لم يشر الوحيد بوضوح إلى (بين الأمرين)، بل أنّه كتب في ذيل شبهة عدم كون الإرادة اختياريّة. يقول: (ثمّ أقول: ممّا ذكرت، لعلّه يظهر حلّ وجيه لقوله عليه السلام (لاجبر ولاتفويض، بل أمر بين الأمرين)[٢]. إنّ

---

(١) الجبر والاختيار، الصورة رقم: ٦٥؛ الرسائل: ٢٩٨ ـ ٢٩٩.

(٢) الجبر والاختيار، الصورة رقم: ٧١.

هذه الشبهة تعدّ من معضلات بحث الجبر والاختيار، وإنّ علماء كبار حاولوا إيجاد حلول لها[1]. وقد ذكر الوحيد الشبهة وجوابها على النحو الآتي: (فإنْ قلت: إرادته صادرة منه أم من غيره. وعلى الثاني يكون فعله اضطراريّاً. وعلى الأوّل صادرة منه باختياره أم لا. وعلى الثاني يكون أيضاً اضطراريّاً. وعلى الأوّل لا بدّ من إرادة أخرى؛ لأنّها فعل، والفعل إذا صدر بالاختيار لم يكن بغير إرادة وانتقل الكلام إلى الثانية وهكذا، فيلزم التسلسل، وهو محال. فتعيّن أن يكون بغير اختياره، فيكون الفعل اضطراريّاً. فالدليل الأوّل وإن أجيب عنه إلاّ أنّ هذا دليل قطعيّ. قلنا: الإرادة صادرة منه وباختياره، ولا نسلّم احتياج صدورها إلى إرادة أخرى، فإنّ المختار من كان فعله بالإرادة، لا من كان إرادته أيضاً بالإرادة... العقل يحكم بأنّ الفعل إذا كان اختياريّاً، لا بد أن يكون بالإرادة، فلا يوجد هذا الحكم منه بالنسبة إلى الإرادة فإنّ فرض صدورها بالاختيار)[2].

إنّ جواب الوحيد هذا هو أشبه بجواب الملّا صدرا على هذا الإشكال، حيث يقول: (المختار ما يكون فعله بإرادته لا ما يكون إرادته بإرادته وإلا لزم أن لا تكون إرادته عين ذاته، والقادر ما يكون بحيث إنْ أراد الفعل صدر عنه الفعل وإلاّ فلا، لا ما يكون إنْ أراد الإرادة للفعل فعل وإلا لم

---

(١) الإلهيّات على هدى الكتاب والسّنّة والعقل ٢: ٣٠٧ ـ ٣١٠.

(٢) الجبر والاختيار، الصورة رقم: ٧٠.

يفعل)[١]. وبالطبع فإنّ هذا الشبه لا يعني أنّ الوحيد متأثّر بالملّا صدرا؛ لأنّه لا يوجد دليل على ذلك، إلاّ أنّه يشير إلى أنّ تأمّلات أحد الفلاسفة وأحد الأصوليّين، قدّمت إجابة متشابهة وإن كانت مبادئهم متباينة.

وعليه، فإنّ الوحيد كان يعدّ وجود الإرادة جبريّاً، ولكن هذا لا يعني أنّه ليس مختاراً، بل يعدّ امتلاك الاختيار أمراً جبريّاً مسبوقاً بالإرادة، وأنّ الإرادة ذاتها غير مسبوقة بإرادة أخرى. وبناء على ذلك، فإنّ الوحيد ـ وقبل أن يطرح هذه الشبهة ـ يلفت النظر إلى جبريّة الاختيار موضّحاً: (يجوز أن يكون الخالق (عزّ شأنه) خلق خلقاً قادراً على أن يفعل عند قدرته على الترك، وأن يترك حين تمكنه من الفعل، كما نجده من أنفسنا)[٢]. أو أنّه (يمكن أن يكون الفاعل المذكور (لا يرجّح إلاّ بالمرجّح) مفطوراً على حالة بها يختار ويريد الراجح عنده، وحالة بها يتمكن ويقدر على ذلك الراجح وعلى مرجوحه)[٣]. أو (أنّا نختار أنّ الإرادة بغير اختياره أعمّ من أن يكون من غيّره ـ مثل ما ادّعى الإجماع عليه، بل ادّعى حكم الوجدان به ـ أو لا)[٤].

ونظراً إلى جواب الوحيد هذا، يمكن تفسير (بين الأمرين) بشكلين، الأوّل أن يفهم بين الأمرين وفقاً لما يراه الملّا صدرا، حيث يقول: (إنّه

---

(١) الحكمة المتعاليّة في الأسفار العقليّة الأربعة: ٦: ٣٨٨.

(٢) الجبر والاختيار، الصورة رقم: ٦٨.

(٣) المصدر: ٦٩.

(٤) الجبر والاختيار، الصورة رقم: ٧٠.

مختار من حيث أنّه مجبور، ومجبور من الوجه الذي هو مختار، وأنّ اختياره بعينه اضطراره). إنّ هذا المعنى ينسجم مع مبادئ الملّا صدرا في الربط بين الواجب والممكن، وأنّ مثل هذا التفسير مستبعد بالنسبة لكلام الوحيد. والتفسير الثاني مزيج من الجبر والتفويض، بمعنى امتلاك الاختيار أمر جبريّ، ولكن بوسع المختار أن يختار كلّ فعل.

النبوّة والإمامة بالنسبة لمسألة النبوّة، يرى الوحيد البهبهانيّ أنّ الهدف من إرسال الرسل يكمن في انتظام الأمور الدنيويّة والأخرويّة واطّلاع الناس على أصول الدين وفروعه. ويعتقد بأنّ جميع الأنبياء منزّهين من العصيان والخطأ والسهو والنسيان. ومن دون أن يشير إلى الدليل العقليّ على عصمة الأنبياء، يعتقد بأنّ عصمة الأنبياء وصلت إلينا عن طريق أهل البيت[1]. وبالطبع، فإنّ عدم ذكر الدليل العقليّ لا يعني الإنكار وعدم القبول، بل ونظراً لمبادئ الوحيد في حجيّة أخبار المعصومين ومعرفة أصول الدين عن هذا الطريق، فإنّه يمكن تبرير هذه المسألة، لأنّ المخبر الصادق قد أخبر عن العصمة، لذا فإنّ قوله حجّة ويمكن الاستناد إليه.

يشير الوحيد إلى أنّ الإمامة امتداد للنبوّة، ويعتقد أنّ أموراً من قبيل نظم المعاد والمعاش ونظير ذلك التي كانت بعهدة الرسول، وأصبحت بعده بعهدة الإمام، مع هذا الفارق وهو أنّ الرسول يتعهّد هذه الأمور

---

(١) رسالة أصول الدين، الصورة رقم: ٩.

بالأصالة والإمام بالنيابة. الفارق الثاني الذي يشير إليه بين النبيّ والإمام هو مسألة الوحي، إذ أنّه لا يوحى إلى الإمام على عكس النبيّ، وأنّه يقوم بإبلاغ أحكام الشرع إلى الناس عن طريق الرسول وبتوصية منه[١].

الدليل العقليّ الذي يذكره بالنسبة لضرورة الإمامة هو، أنّ الشؤون الدينيّة والدنيويّة للناس، والتي تؤدّي ـ على أساس الحكمة والعدالة ـ إلى نجاتهم، لن يتسنى لهم بدون الإمام؛ لذا وجب على الله تعيين الإمام. ولهذا يقول: (والعقل يحكم أيضاً بوجوب إرسال الرسل وتعيين النوّاب الذين يقومون مقامهم؛ لأنّه أظهر من الشمس. أنّ أمر معاد العباد ومعاش الناس في البلاد ـ بالنحو الذي يكون وفقاً للعدالة والحكمة وبما يوجب نجاة الرعيّة ـ لا يتناغم وينسجم من دون رئيس من قبيل النبيّ ﷺ أو الإمام؛ لذا فمن الواجب على الله تعيين الإمام، كما يجب عليه توفير أرزاق العباد وحفظهم من الهلاك والفساد)[٢].

إنّ استدلال الوحيد هذا هو نفسه استدلال المتكلّمين لنصب الإمام، حيث يعدون ذلك واجباً على الله من باب اللطف[٣].

يصرّح الوحيد بنصب الإمام عن طريق اللطف، ويعتقد بأنّ معرفة الإمامفي عرض معرفة الله والرسول، أيفكما إنّ معرفة الله والرسول

---

(١) الباب الحادي عشر: ٣٤.

(٢) رسالة أصول الدين، الصورة رقم: ٩.

(٣) الباب الحادي عشر: ٤٠ ـ ٤١.

واجبة على الجميع، فإنّ معرفة الإمام هي كذلك؛ لذلك يقول: (وإنّ في الكتب الكلاميّة مذكور أنّ الشيعة يقولون في نصب الإمام: لطف واجب من الله تعالى، وأنّه يجب معرفته، وأنّ العقل حاكم بذلك بعنوان العلم واليقين، فجعل من أصول دينهم كمعرفة الله تعالى ومعرفة الرسول صلى الله عليه وآله، من دون فرق بين أصناف المكلّفين على جميع الكفّار والمسلمين)[1].

من الملاحظات الهامّة الأخرى في فكر الوحيد هي أنّه في مسألة الإمامة، وضمن قبوله بعالم الذرّ وأخذ الميثاق في ذلك العالم، يعدّ معرفة الإمام واجبة على جميع الخلائق، ويعتقد بأنّ الأئمّة المعصومين حجّة على العالم أجمع، ويقول: (الإمامة من أصول الدين على ما توجبه الأدلّة العقليّة والنقليّة، متّفق عليه بين علماء الشيعة، وخالفهم في ذلك العامّة، على أنّ الأخبار الواردة في هذا الكتاب وغيرها ـ أيضاً ـ متواترة في أنّ معرفتهم عليهم السلام واجبة على جميع المكلّفين، بل وعلى جميع المخلوقين، وأنّه لا يعذر أحد في جهالتهم، وأنّ الجميع والكلّ محتاجون إلى الرسل، وأنّ الله تعالى في عالم الذرّ أخذ الميثاق من الكلّ بأن يعترفوا ويقروا بإمامتهم وولايتهم، كما آخذ الميثاق بالإقرار بربوبيّته تعالى من دون تفاوت وأنّهم (صلوات الله عليهم) حجج على الناس أجمعين، بل وعلى أهل السماوات أيضاً فضلاً عن أهل الأرضين)[2].

---

(١) حاشية الوافي: ١٠٨.

(٢) المصدر.

المعاد

يعدّ الوحيد المعاد ضروريّاً ويذكر دليلاً عقليّاً على ذلك بالقول: إنّ عدالة الله تعالى تقضي بأن يكون هنا كيوم للجزاء؛ لأنّنا نرى في هذه الدنيا أناساً كثيرين يظلمون وتضيّع حقوقهم. وفي المقابل، هناك أناس كثر يظلمون ويعتدون، وفي هذا العالم لا ينال لا الظالم ولا المظلوم جزاء أعمالهم؛ ولهذا فلا بد من وجود يوم يقضى بالعدل بين الناس، وتترجم وعود الثواب ووعيد العقاب عمليّاً. كذلك ثمّة عدة تعاني وتتعذب في هذه الدنيا وبحاجةإلى تلافي ذلك، وإنّ الإيمان بالمعاد يحقّق ذلك[1]. وهذا نفس الدليل الذي يشير إليه الخواجه والعلّامة الحلّيّ[2].

وإنّ الوحيد وفضلاً عن الأدلّة النقليّة التي تدل على المعاد الجسمانيّ، يذكر أيضاً بأنّ الدليل العقليّ يدلّ على العدل الإلهيّ في المعاد الجسمانيّ. فمن وجهة نظره أنّ عدالة الله تقتضي مراعاة المماثلة في اللذة والألم، وإلاّ فيلزم الظلم، أي أنّ الله منح الكافر لذّة جسمانيّة في هذه الدنيا؛ لذا يجب أن يمنح المؤمن في الآخرة لذة جسمانيّة أيضاً. وكما الحقّ الكافر بالمؤمن ألماً جسمانيّاً؛ لذا يجب أن يتحمّل في الآخرة ألماً جسمانيّاً أيضاً. وبناء على ذلك يقول: (المعاد الجسمانيّ

---

(١) رسالة أصول الدين، الصورتان رقم: ١٨ ـ ١٩.

(٢) كشف المراد: ٢٠٦؛ الباب الحادي عشر: ٥٣.

أنسب إلى عدالة الله؛ لأنّ ما تمت مشاهدته هو أنّ جميع اللذائذ الجسمانيّة التي حصل عليها السيّئون والأشرار والظلمة والفجّار في الدنيا، فإنّ ما يناسبها هو إعطاء اللذائذ الجسمانيّة إلى الطيّبين والمظلومين، بما يستحقّونه ويتناسب مع ذات الباري تعالى، فعلى الرغم من أنّه فيّاض على الإطلاق، ففي كلّ مرّة بوسعه إعطاء النعماء الجسمانيّ في أعلى درجاته ومع ذلك لا يعطي ويبخل، فهذا غاية الظلم، وقس على هذا الآلام الجسمانيّة، والله يعلم)[1].

فالوحيد يقبل كلاً من المعاد الجسمانيّ والروحانيّ، ويعدّ المعاد الروحانيّ موافقاً للروايات، ويعتقد بأنّ المعاد الروحانيّ ولأنّه لم يشكّك فيه أحد لذا لم يحظَ بالاهتمام كثيراً، غير أنّ الاهتمام به يعدّ لازماً. إنّ روحانيّة وجسمانيّة المعاد تتجلّى من خلال ملاكين: الأوّل، على أساس العلاقة التدبيريّة للنفس والبدن، التي تستوجب أن تبعث الروح والبدن معاً، لا أن يبعث الجسم أو الروح فقط. أمّا الملاك الآخر فهو الثواب والعقاب الذي يتعلّق بكلّ من الروح والبدن[2]. وبطبيعة الحال، فإنّ قبول أحد الملاكين لا يعني إنكار الملاك الآخر. إنّ المبنى الذي يتّخذه الوحيد لجسمانيّة وروحانيّة المعاد، يستند إلى الثواب والعقاب اللذين يتحمّلهما الجسم والروح؛ ولهذا يقول حول اللذة والألم الروحانيّ:

---

(١) رسالة أصول الدين، الصورة رقم: ٢٠.

(٢) الإلهيّات على هدى الكتاب والسّنّة والعقل ٤: ٢٧٧ ـ ٢٨٨.

(وأمّا المعاد الروحانيّة فهو أنّ الروح في الآخرة سوف تجد اللذائذ الروحانيّة والآلام الروحانيّة دون شكّ)[١]. ومن وجهة نظره أنّ الصراط والميزان والجنّة والنار، كلّها جسمانيّة، ويعدّ الدليل على ذلك تواتر الروايات، ويرى ليس من الجائز تأويل ذلك، ويعتقد أيضاً أنّ المرء يُسأل في القبر عن فروع الدين أيضاً فضلاً عن أصول الدين[٢].

الاستنتاج

يعدّ الوحيد البهبهانيّ الفقيه والأصوليّ الذي عاش في القرن الثاني عشر من كبار الشخصيّات المؤثّرة في الفكر الشيعيّ وفي ميدان الاجتهاد. كما أنّه يعدّ متكلّماً ضليعاً في علم الكلام.. نشأ الوحيد وتربى في مدرسة أصفهان، وواكب التيار العقليّ غير الفلسفيّ لهذه المدرسة الذي كان يقف في مواجهة الأفكار الفلسفيّة، بموازاة التيار العقليّ لمدرسة الحلّة الكلاميّة، وعمل على توضيح وتبيين العقائد بأسلوب عقليّ شأنه شأن متكلّميّ الحلّة. وإنّ آرائه في مسائل نظير إثبات وجود الله، الحدوث الزمانيّ للعالم، الصّفات الإلهيّة، قاعدة اللطف لإثبات الإمام، والدليل العقليّ على ضرورة المعاد، هي أشبه بآراء متكلّميّ مدرسة الحلّة. وفضلاً عن توجّهاته العقليّة، كانت لديه ميول حديثيّة ونقليّة، ممّا أدّت إلى إيمانه بالجواز الشرعيّ للمعرفة على الرغم من

---

(١) رسالة أصول الدين، الصورة رقم: ١٩.

(٢) المصدر.

اعتقاده بالوجوب العقليّ للنظر. ويرى قبول أصول الدين عن طريق النبوّة جائزاً، وفي العقائد يعدّ النقل عرض العقل حجّة. وفي ضوء ذلك، يعتقد بمسألة الفطرة وعالم الذرّ، ويرى معرفة الإمام واجبة على المخلوقين. وقد عمل الوحيد على تفكيك أصول الدين إلى أصول الإسلام وأصول الإيمان، قبل أن يقوم الميرزا القمّيّ بذلك. ويرى ضرورة الدليل الذي يقود إلى حصول الاطمئنان في أصول الدين، ويعتبر التقليد في أصول الدين يتنافى مع العدل الإلهيّ. وفي الوقت الذي يؤمن بالمعاد الجسمانيّ والروحانيّ، يشير إلى العدل الإلهيّ بمثابة دليل عقليّ على جسمانيّة المعاد. كما أنّه يفسّر الأمر بين الأمرين بمزيج من الجبر والتفويض.

منهج تحقيق الرسائل الكلاميّة للوحيد البهبهانيّ:

إنّ من بين الرسائل المصحّحة هناك رسالتان باللغة الفارسيّة، وهما: رسالة «أصول الدين»، ورسالة «الإمامة»، وأما سائر الرسائل الأخرى فهي مكتوبة باللغة العربيّة بأجمعها. ومن هنا فقد توليت تصحيح النصّ الفارسيّ، ثمّ عمد الإخوة في مؤسّسة العلامة الوحيد البهبهانيّ في مدينة قم المقدّسة إلى تحمّل أعباء ترجمتهما إلى اللغة العربيّة؛ ليتمّ نشر هذه الترجمة ضمن النصّ الفارسي. وبالإضافة إلى التصحيح ومقابلة نسخ المخطوطات، وتوثيق الأحاديث والآيات والمصادر التي أحال إليها المؤلّف أو أشار إليها في حدود الإمكان. كما قمنا بتوضيح معاني

الكلمات المعقدة في الرسائل الفارسيّة من خلال الاستعانة بالمعاجم اللغويّة، ولا سيّما «لغت نامه دهخدا»، وأدرجناها في الهوامش. وفي تصحيح الرسائل الفارسيّة اعتمدنا على رسم الحروف المصادق عليه من قبل «فرهنگستان علوم» في عام ١٣٨٤ هـ ش.

عمدنا في الرسائل الفارسيّة إلى إدخال العناوين بين معقوفتين []، وهي في غالبيتها قد جرت مسامحة، ولا يمكن اعتبارها عناوين دقيقة، ويعود السبب في ذلك إلى أن العلامة الوحيد البهبهانيّ لم يؤلف هذه الرسائل على أساس ترتيب وتنظيم دقيق، وكأنّه أمسك بالقلم وترك له حرّيّة كتابة كلّ ما يمليه عليه ذهنه.

وفيما يلي ندخل في بيان كيفية تصحيح ومقابلة رسائل الوحيد البهبهانيّ، كما سنذكر فهرسة بالنسخ المخطوطة للرسائل.

٢ ـ «أصول الدين والإمامة»:

تمّ اختيار ثلاث نسخ من بين مخطوطات هذه الرسالة، وإحدى هذه النُسخ بالالتفات إلى اكتمالها ـ نسخة مكتبة الگلپايگاني ـ قد تمّت كتابتها في حياة المؤلّف، وبالالتفات إلى خاتمتها يغلب الظنّ على أن كاتبها هو أحد تلاميذ الوحيد البهبهانيّ. وهناك سقط بمقدار بضعة صفحات من بداية هذه المخطوطة. والنسختان الأخريّان لا فضل لإحديهما على الأخرى، ولذلك فقد جعلنا واحدة من النسخ الثلاث لتكون هي المحور للتصحيح ومقابلتها بالنسختين الأخيرتين. وبطبيعة الحال فقد تمّت

ملاحظة الشواهد والقرائن في الرسالة أيضاً، وفي موارد وجود الخطأ أو النقص في بعض مواضع النسخة المحوريّة من خلال النظر في النسختين الأخريّين، وفي هذا المورد كنّا نتوخّى ما يقصده المؤلّف. وقد سعينا في التصحيح إلى بيان الاختلاف في كلّ واحدة من هذه النسخ الثلاث بوضوح.

خصائص النُسخة الأصل

١ ـ المكتبة المركزيّة في جامعة طهران، النسخة رقم ١ ، ٦٩٩٠، بخط النسخ، القرن ١٣، ١٨ سطراً.

٢ ـ مكتبة آية الله العظمى الگلپايگاني، محمّد عليّ بن محمّد يوسف ابن شرف الدين المازندرانيّ؛ النسخة رقم: ٣ ، ٩٧٢ ـ ٦٢ ، ٦، بخطّ النسخ، الكاتب: ذي القعدة، ١١٨٣، ٢٢ سطراً.

اختلاف النُسَخ: نرمز إلى نسخة مكتبة الگلپايگاني بـ (گ)، ونسخة مكتبة جامعة طهران بـ (ت)، ونرمز لاختلاف نسخة مركز الإحياء في الموارد اللازمة عن (النسخة الأمّ) برمز (ح).

٣ ـ «أصول الإسلام والإيمان»:

في هذه الرسالة اعتمدنا على نسخة استنسخها تلميذ الوحيد البهبهانيّ عن خطّ الميرزا القمّيّ. وتمّت مقابلة هذه النسخة بنسخة أخرى محفوظة في مكتبة آية الله الگلپايگانيّ.

خصائص النسخة الأمّ، محمّد بن عبد الوهّاب السريانيّ التونيّ؛

مكتبة آية الله المرعشيّ النجفيّ، النسخة رقم: ٨ ، ٨٥٦٥، بخطّ النسخ، الكاتب: ١١٨٣، ٢٢ سطراً.

خصائص نسخة المقابلة:

مكتبة آية الله الگلپايگاني. رقم النسخة: ١٦ ، ١٨٣٢ ـ ١٤٢ ، ١٠، بخطّ النسخ، من دون اسم الكتاب، من دون تاريخ، ١٩ سطراً، أدرج في الفهرست اسم «رسالة في كفر النواصب والخوارج»، تمّت الإشارة إلى اختلاف هذه النسخة بالرمز (گ).

٤ ـ «الجبر والاختيار»:

اعتمدنا في هذه الرسالة على نسخة كتبها تلميذ الوحيد البهبهانيّ، وتمّت مقابلتها بنسختين أخريّين.

تحتوي النسخة الأم على نسبة أقل من الأخطاء، وفي بعض الموارد لوحظت الشواهد والقرائن في النصّ أيضاً، وفي موارد وجود الخطأ أو النقص في بعض مواضع النسخة المحوريّة من خلال النظر في النسختين الأخريّين، وفي هذا المورد كنّا نتوخّى ما يقصده المؤلّف. وقد سعينا في التصحيح إلى بيان الاختلاف في كلّ واحدة من هذه النسخ الثلاث بوضوح.

خصائص النسخة الأمّ:

المكتبة العامّة في مراغة، النسخة رقم: ٧ ، ٢٣، الكاتب: محبّ عليّ ابن مراد عليّ اللاهيجانيّ؛ بخطّ النسخ، ١٤ ، شوّال ، القرن الثاني عشر،

عدد السطور: مختلف، يعود تاريخ كتابتها إلى عصر المؤلّف؛ والدليل على ذلك أنّ كاتب الرسالة ـ وهو من تلاميذ المؤلّف ـ يُعبّر في بعض مواضع الرسالة عنه بقوله: «مدّ الله تعالى أيّام إفادته على رؤوس تلاميذه». وقد أشرنا إلى هذه النسخة بالرمز (غ).

خصائص نسخ المقابلة:

١ ـ مكتبة مجلس الشورى الإسلاميّ، النسخة رقم: ١ ، ١٠٢٨١، بخط النسخ والنستعليق، من دون تاريخ، عدد السطور مختلف، يرمز إلى هذه النسخة بـ (ج).

٢ ـ المكتبة الوطنيّة في الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة، العدد: ١١ ، ٢٣٢٤، الكاتب: أحمد بن إبراهيم؛ ١١٧٥ و١١٧٦، ٢٢ سطراً. تقع هذه النسخة ضمن مجموعة من الحواشيّ المصحّحة، وفي بعض أوراق هذه النسخة هناك مسائل توضيحيّة من قبل المؤلّف وبخطّ النستعليق، بيد أنّه لا توجد حاشية كاملة من قبل المؤلّف على هذه الرسالة. نرمز لهذه النسخة بـ (م). كما يلاحظ الكثير من السقط في موضع هذه الرسالة من قبل الكاتب.

٥ ـ «نفي الرؤية في الآخرة»:

اعتمدنا في هذه الرسالة على نسخة مركز الإحياء، والتي تمّت مقابلتها بالنسخة الأصليّة بواسطة واحدة، كما تمّت مقابلة هذه النسخة بنسخة أخرى كتبها تلميذ الوحيد البهبهانيّ.

خصائص النسخة الأمّ:

مركز إحياء التراث الإسلاميّ، رقم النسخة: ١٤ ، ٢٧٧، بخط النسخ، الكاتب: إسماعيل بن محمّد زمان الإصفهاني، ١١٩٧ ـ ١٢٠٠، ٢٣ سطراً، مصحّحة وتحتوي على هوامش من المؤلّف، وأمّا الرسالة مورد التصحيح فلا تشتمل على هوامش للمؤلّف.

خصائص نسخة المقابلة:

المكتبة العامّة في مراغة، النسخة رقم: ٧ ، ٢٣، الكاتب: محبّ عليّ ابن مراد عليّ اللاهيجاني، بخطّ النسخ، ١٤ ، شوال ، القرن الثاني عشر، عدد السطور: مختلف، وقد تمّت الإشارة إلى اختلاف هذه النسخة بالرمز (م).

٦ ـ «تسمية بعض أولاد الأئمّة باسم الخلفاء»:

لا يوجد لهذه الرسالة سوى نسخة واحدة، وهناك سقط في وسطها.

خصائص النسخة: المكتبة الوطنية، النسخة رقم: ٢ ، ٢٣٢٤، الكاتب: أحمد بن إبراهيم؛ ١١٧٥ و١١٧٦، ٢٢ سطراً.

المصادر:

١ ـ التوحيد، محمّد بن عليّ ابن بابويه؛ الطبعة الأولى، جامعة المدرّسين، قم المقدّسة، ١٣٩٨ هـ.

٢ ـ عيون أخبار الرضا عليه السلام، محمّد بن عليّ ابن بابويه؛ الطبعة الأولى، نشر جهان، طهران، ١٣٧٨ هـ.

٣ ـ الأمالي، محمّد بن عليّ ابن بابويه؛ الطبعة السادسة، كتابجي،

طهران، ١٣٧٦ هـ ش.

٤ ـ علل الشرائع، محمّد بن عليّ ابن بابويه؛ الطبعة الأولى، مكتبة داوري، قم المقدّسة، ١٣٨٥ هـ ش.

٥ ـ كمال الدين وتمام النعمة، محمّد بن عليّ ابن بابويه؛ الطبعة الثانية، الإسلاميّة، طهران، ١٣٩٥ هـ.

٦ ـ هفده رساله، رضا أستاديّ؛ آستان قدس رضوي، مشهد المقدّسة، ١٣٧٥ هـ ش.

٧ ـ شرح نهج البلاغة، عبد الحميد بن هبة الله ابن أبي الحديد المعتزلي؛ الطبعة الأولى، مكتبة آية الله المرعشيّ النجفيّ، قم المقدّسة، ١٤٠٤ هـ.

١. رسالة اُصول دين
(الفارسية)

«بسم الله الرَّحمن الرَّحيم»

«الحمدلله ربّ العالمين وصلّى الله على محمّد وآله الطّاهرين».

«اللّهم وفّق عبادک وأهدهم وأيّدهم وسدّدهم ونفعهم وخُذ بناصيتهم إلى كُلّ ما تُحبّ وحلّ بينهم وبين كلّ ما تكره ويكرهون فإنّک الربّ».

[اُصول دين]

امّا بعد، بدان كه اُصول دين پنج است[1]: اوّل: توحيد؛ دويّم: عدل؛ سيّم: نبوّت؛ چهارم: امامت وپنجم: معاد.

واينها را اُصول دين گويند به جهت آنكه، هر كه معرفت يكى از اينها را نداشته باشد، دين ندارد اصلاً، وايمان ندارد مطلقا، وكافر است به اين معنى كه از جمله مؤمنين محسوب نيست، اگر چه معامله مسلمين با او بشود.

---

(١) در نسخه های فارسی کلمه «است» بدون الف آمده، که برای روان شدن متن الف اضافه شده است.

وامّا اگر انکار یکی از آنها نماید: اگر انکار توحید یا نبوّت یا معاد نماید، کافری است که هیچ معامله مسلم با او نشود مثل: مشرکین ویهود ونصاری وگبران[1] وامثال ایشان؛ واگر انکار عدل یا امامت نماید کافری است به کفر مقابل ایمان، که معامله مومن وشیعه با او نشود، مثل: سنّی وزیدی وامثال ایشان.

وامّا فروع دین بسیار است؛ چه هر چه در دین پیغمبر صلی الله علیه و آله هست، همه فروع دین هستند غیر از پنج تایي که گفتیم که اصول دین هستند.

وفروع دین بر سه قسم است:

قسم اوّل: چیزهایی است که بالبدیهه معلوم اند از پیغمبر صلی الله علیه و آله مثل: نماز وروزه وزکات وحجّ وجهاد وامثال اینها؛ وهر کس انکار این قسم را نماید کافر است به کفر مقابل اسلام که معامله مسلم با او هیچ نمی شود مثل: مشرکین وغیرهم.

قسم دویّم: چیزهایی هستند که بالبدیهه معلوم‌اند از امامان ما علیهم السلام مثل: حلال بودن متعه وغیر این؛ وهر کس انکار این قسم نماید کافر است به کفر مقابل ایمان وهیچ معامله مؤمن با او نمی‌شود.

قسم سیّم: چیزهایی هستند که بالبدیهه معلوم نیستند نه از پیغمبر

---

(١) گبران یعنی آتش‌پرستان وزردشتیان واطلاق بر زنادقه وبی‌خدایان هم شده است به طور مطلق واطلاق بر هر نامسلمانی هم شده است. فرهنگ معارف اسلامی، سیّدجعفر سجادی ٣: ١٦٢٣.

ونه از یکی از امامان علیهم‌السلام مثل: واجب بودن نماز جمعه در زمان غیبت امام زمان عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف وامثال آن، ومنکر این قسم را کافر نمی دانند، اگر به اعتبار شبهه انکار نماید، واگر با شبهه انکار نماید با اینکه معترف باشد که در دین پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌وآله چنین است، لیکن [بگوید] من قبول ندارم یا امثال این عبارت را، پس بلا شکّ کافر است.

وچه این رساله را وضع نمودم برای معرفت اُصول دین، لهذا متعّرض فروع دین نمی شوم.

وهر گاه شناختی معنی اُصول دین را واینکه اگر معرفت یکی از آنها نباشد، دین وایمان ندارند اصلاً، پس باید تعریف نماییم هر یک [از اُصول دین] را.

[اوّل: توحید]

بدان که معنی توحید آن است که دانی که خدای تعالی یکی است وغیر یکی نیست، بلکه غیر آن محال است.

وباید بشناسی خدا را وبدانی که خدا هست وبه هیچ چیزی نمی‌ماند، وهیچ چیز جز به او نمی‌ماند، وهر چه در خیال تودرآید که بلکه خدا آن باشد، جزماً خدا آن نیست وخدا را نمی‌توان تصور کرد وبه خیال کسی در نمی‌آید ذات مقدّسش[1]. وکنه او را نمی‌توان یافت به

---

(۱) در روایتی از امام باقر علیه‌السلام به این معنی اشاره شده است: «کُلُّ ما میّزتُموه بأوهامِکم في أدقِّ معانیه، مخلوق مصنوع مثلکم مردود إلیکم». بحار الأنوار ٦٦: ۲۹۳.

هیچ وجه من الوجوه؛ چه هر چه به خیال درآید وتصوّر شود عقل محال نمی‌داند که معدوم باشد وتجویز می‌کند نیستی آن را، چنانکه تجویز می‌کند هستی آن را، وهیچ یک را نسبت به آن محال نمی داند، وچنین چیزی جزماً ممکن‌الوجود است؛ چه خواهی دانست که خدا واجب الوجود است یعنی قابلیت نیستی ندارد ونیستی نسبت به ذات او محال است؛ چه هر چه به فهم درآید [سه قسم است]:

[قسم اوّل] یا آن است که ذات آن قابل هستی نیست به هیچ وجه، مثل اجتماع ضدّین یا نقیضین، مثل چیزی که همه آن سفید باشد وهمه آن سیاه باشد، یا همه آن سفید باشد وهمه آن سفید نباشد؛ چه شکّی نیست که قابلیّت هستی ندارد اصلاً.

[قسم دوّم] ویا آن است که قابلیت هستی ونیستی هر دو دارد، مثل: انسان یا حیوان یا شجر وغیر اینها از موجودات که در عالم است؛ چه عقل محال نمی داند که نباشند ومحال نمی داند که باشند، ومی باید که اباءِ از هستی ندارند، هم چنانکه اباء از نیستی نیز ندارند؛ واینها ممکن الوجوداند ونمی توانند که خدا باشند چنانکه خواهی دانست، چنانکه قسم أوّل نیز نمی تواند خدا باشد؛ چه خدا باید موجود باشد وآن قابلیت موجود بودن ندارد جزماً.

وقسم سیّم آن است که ذات آن قابلیت نیستی ندارد وعکس قسم اوّل، یعنی ذات آن محال است بدون هستی مثل: عدد ثلاثه، یعنی سه عدد که محال است بدون طاق بودن، وعدد چهار محال است بدون

جفت بودن، واین قسم سوّم خداست[۱] چنانکه خواهی دانست.

ومعلوم است که آنچه در ذهن، ذات آن درآید، یا از قسم أوّل است، یا از قسم دویّم[۲]، وقسم سیّم، ذات [الهي] در فهم در نمی‌آید؛ پس هر چه در فهم درمی‌آید، ذاتش البته خدا نیست.

[دوّم: عدل]

وعدل آن است که دانی که خدای تعالی عادل است وظلم نمی‌کند وذرّه [ای] ظلم را روا ندارد. ونه چُنین است که جبریّه می‌گویند که بندگان مجبور اند در کردهای خود[۳]، واشاعره می‌گویند همه کارهای بندگان کار خداست، [و] از بنده، ارادهٔ غیر مؤثره عاجزه است[۴].

---

(۱) منظور این است که وجود عین ذات خداوند است وانفکاك آن از ذات الاهی محال است.

(۲) ح: دیّم.

(۳) شهرستانی این گروه را جبریّه خالصه می نامد که جهمیّه نام دارند وپیروان جهم ابن صفوان هستند. الملل والنحل، عبدالکریم شهرستانیّ ۱: ۹۷.

(۴) نک: مقالات الإسلامیّین واختلاف المصلّین، ابوالحسن أشعریّ: ۲۹۱؛ وحید بهبهانی در مورد این عقیده اشاعره می نویسد: «ممّا أنکره الأشاعرة وخالفوه جمیع أرباب العقول: کون العبد فاعلا لفعله، ویقولون: إنّ الفاعل حقیقة هو «اللّه» تعالی، والفعل فعله تعالی بحکم العقل، وإن کان فعل العبد بحسب اللّغة والعرف. ولازم قولهم، بل نفس قولهم أنّ الزّاني واللائط والسّارق والمفسد والمکذّب للرسل وقاتل الأنبیاء والأولیاء وغیر ذلك من الفواحش والقبائح هواللّه تعالی حقیقة عند العقل، وبحسب نفس الأمر، تعالی عن جمیع ذلك علوّا کبیر». الفوائد الحائریة: ۳۷۵.

وصوفي ها می گویند، هر چه می شود از خیر وشرّ چه از افعال غیر بندگان وچه از افعال بندگان، تماماً مظهر صفات خدا است؛ چه همه این[۱] قول ها عین کفر است ولازم می‌آید که خدای تعالی کارهای قبیح وفاحش ومنکر کند؛ ومع ذلک عذاب کند بندگان را، که چرا بد کردید وحال آنکه ایشان نکرده باشند، بلکه خودش کرده باشد.

و(خداوند) با اینها[۲] «العیاذ بالله» دروغ‌گوی نیز باشد، چه گوید: چرا کردید؟ وشما کردید وعذاب می‌کنم شما را به سبب فعل های خودتان[۳]؛ وگوید: هر مصیبت که بر سر شما می‌آید همه به جهت کرده های خودتان است[۴]، وبا اینها عتاب های شدید وتوبیخ های عظیم کند.

---

(۱) ح: این همه.

(۲) منظور با اقوال این سه گروه است.

(۳) اشاره به آیاتی نظیر: ﴿هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا ما كُنْتُمْ تَعْمَلُون﴾ آیا جز آنچه می‌کردید سزا داده می‌شوید نمل: ۹۰؛ ﴿لا تُجْزَوْنَ إِلَّا ما كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ جز در برابر آنچه کرده‌اید پاداشی نخواهید یافت. یس: ٥٤؛ ﴿ذُوقُوا عَذابَ الْخُلْدِ هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا بِما كُنْتُمْ تَكْسِبُون﴾؛ «عذاب جاوید را بچشید. آیا جز به [کیفر] آنچه به دست می‌آوردید، جزا داده می‌شوید؟» یونس: ٥٢؛ ﴿وما تُجْزَوْنَ إِلَّا ما كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ وجز آنچه می‌کردید جزا نمی‌یابید. صافات: ۳۹.

(۴) اشاره به آیه ﴿وما أَصابَكُمْ مِنْ مُصيبَةٍ فَبِما كَسَبَتْ أَيْديكُم﴾ وهر [گونه] مصیبتی به شما برسد به سبب دست آورد خود شماست. شوری: ۳۰ ونیز آیه ﴿وما أَصابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾ وآنچه از بدی به تومی‌رسد از خود توست. نساء: ۷۹.

وهمچنین کفر است اگر کسی گوید خدای تعالی در افعال بندگان شرکتی دارد؛ زیرا که چگونه اقوی شریکین بر سر اضعف شریکین در همان کاری که با هم کرده‌اند، آن مصیبت‌ها وعذاب های شدیده وعتاب های اکیده می آورد؛ بلکه طریقهٔ یقینیّه از معصومین «صلوات‌الله علیهم» این است که افعال خیر وشرّ بندگان، از بندگان است؛ لیکن خیر به توفیق الهی است وشرّ به عدم توفیق او تعالی[۱]. وگاه است که [خدا بنده را] مقهور بر طاعتی می سازد، به سبب نیکی هایی که در بنده هست، ویا بنده را به خودش وا می‌گذارد در معصیتی، به سبب بدی ها که در آن [بنده] هست، که به آن سبب مستحقّ این معنی[۲] می شود،

وأیضاً خواهد آمد که خدای تعالی حکیم است وقبیح از حکیم سر نمی‌زند جزماً؛ خصوص چنان حکیمی، وخصوص این همه قبایح واین قبیح ها، وخصوص با این قدرت کامله وعدم حاجت به ظلم وقبیح اصلاً، وخصوص با این همه رأفت وشفقّت ورحمت.

[سوّم: نبوّت]

وامّا نبوّت پس مراد آن است که خدای تعالی پیغمبران را که از اولاد

---

(۱) روایتی که دقیقاً این معنا را برساند پیدا نکردم، امّا در روایتی اینگونه آمده است: ﴿ورُوِيَ أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ الْقَضَاءِ والْقَدَرِ فَقَالَ لَا تَقُولُوا وَكَلَهُمُ اللَّهُ عَلَى أَنْفُسِهِمْ فَتُوَهِّنُوهُ ولَا تَقُولُوا أَجْبَرَهُمْ عَلَى الْمَعَاصِي فَتُظَلِّمُوهُ ولَكِنْ قُولُوا الْخَيْرُ بِتَوْفِيقِ اللَّهِ والشَّرُّ بِخِذْلَانِ اللَّهِ وكُلٌّ سَابِقٌ فِي عِلْمِ اللَّه﴾. الإحتجاج ۱: ۲۰۹.

(۲) یعنی عذاب وعقاب.

آدم بودند برگزید وبه رسالت نزد بندگان فرستاد، وبرای پیغام ها[۱] ودین ها وشرع ها وانتظام نمودن دنیا وآخرت ایشان وشناساندن اُصول دین به ایشان وفروع دین.

واین پیغمبران صد وبیست وچهار هزار بودند وآخر همه وخاتم ایشان وافضل از همه، پیغمبر آخرالزمان پیغمبر ما[۲]، محمّدﷺ پسر عبدالله وپسر آمنه وجدّ پدریش عبدالمطّلب ابن هاشم که نسب شریفش مي رسد به حضرت اسماعیل، پسر حضرت ابراهیم «علی نبیّنا وعلیه‌السّلام».

واز هیچ یک از پیغمبران عصیان یا سهو ویا نسیان یا خطاء وطغیان سر نزده، از أوّل عمر تا آخر؛ بلکه همه معصوم‌اند از همه [این امور]. واین بالضروره از همه أئمّه هدی(صلوات‌الله علیهم) به ما رسیده است، وهمچنین رسیده است از ایشان که منزّه هستند از کفر آباء[۳] وعدم طهارت امّهات از زنا وغیره، ومنزه اند نیز از نقص خلقت وهر چیزی که موجب نفرت خلق ودنائت[۴] ایشان شود «العیاذ بالله منه».

---

(۱) ت: پیغام های دین ها.

(۲) نسخه «گ» از این جا شروع می شود.

(۳) ت: أبا.

(۴) پستی.

[چهارم: امامت]

وامّا امامت پس امام خود را[۱] شناختن واعتقاد كردن است واگر نشناخت، ايمان ندارد جزماً، چنانكه شناختى.

بدان كه امام، آن جانشين پيغمبر است كه، بعد از پيغمبرﷺ جاى او نشيند وجميع كارها كه از پيغمبر به عمل مى‌آيد، از او به عمل آيد، غير آنكه پيغمبر وحى از خدا به او مى رسد به واسطه جبرييل يا نحوى ديگر- و[۲] پيغام ها از خدا به عنوان وحى به او مى رسد واو به مردم مى رساند آنچه را بايد رساند، ولهذا او را پيغامبر[۳] مى‌گويند، وبه عربى رسول ونبىّ- وامّا امام وحى به او نمى رسد، بلكه به واسطه پيغمبر ووصيّت او، احكام شرع وغير آن به او مى رسد، واو به مردم مى رساند آنچه را بايد رساند.

وامّا نظم ونسق وريّاست وسلطنت ونظم معاد ومعاش، نسبت به پيغمبر وامام، هر دو يک نحو است، ليكن از پيغمبر بالاصالة است واز امام بالنّيابة است، يعنى نيابت پيغمبر.

ودر عصمت از گناهان واز خطاء واز نقص خلقت وغير اينها از آنچه گذشت هر دو شريک اند وحالشان يكى است.

---

(۱) ت، گ: ـ را.

(۲) گ: ـ و.

(۳) ت، گ: پيغمبر.

وامام ما[۱] بعد از پیغمبر[۲] صلی الله علیه و آله[۳] پسر عمّ او، علی ابن ابی طالب است، ونام ابوطالب عبد مناف بوده، ونام مشهور عندالعوام عمران، ومادر آن معصوم، فاطمه بنت اسد بود. وابوطالب مُسلم، بلکه نائب انبیاء ووصیّ ایشان بود نزد ما، نه آنکه «العیاذ بالله» کافر بود، چنانکه مخالفین می گویند.

ولقب علی ابن ابی طالب، امیرالمؤمنین علیه السلام بود از جانب خدا، وخاصّ او بود ودیگری را روا وجایز نیست این لقب[۴]. واسم متعدّد داشت ولقب متعدّد، چنانکه رسول خدا صلی الله علیه و آله نیز چنین بود. واحوال واوصاف آن معصوم، اظهر من الشمس بود، بلکه فوق مراتب سایر بشر بود که به آن سبب، جماعتی از کوره بیرون رفته، او را خدا دانستند. «العیاذ بالله منه».

وبعد از آن حضرت امام دوّیم امام حسن، فرزند او که مادرش حضرت فاطمه زهرا؛ وبعد از آن امام سیّم امام حسین برادر او از یک

---

(۱) گ: ـ ما.

(۲) ت: + ما.

(۳) ت: صلی الله علیه واله.

(۴) در این زمینه روایتی از امام صادق وجود دارد: «سَأَلَهُ رَجُلٌ عَنِ الْقَائِمِ يُسَلَّمُ عَلَيْهِ بِإِمْرَةِ الْمُؤْمِنِينَ قَالَ لَا ذَاكَ اسْمٌ سَمَّى اللَّهُ بِهِ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ علیه السلام لَمْ يُسَمَّ بِهِ أَحَدٌ قَبْلَهُ ولَا يَتَسَمَّى بِهِ بَعْدَهُ إِلَّا كَافِرٌ قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ كَيْفَ يُسَلَّمُ عَلَيْهِ قَالَ يَقُولُونَ السَّلام عَلَيْكَ يَا بَقِيَّةَ اللَّهِ ثُمَّ قَرَأَ بَقِيَّتُ اللَّهِ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِين». الكافي ۱: ۴۰ ـ ۴۱.

مادر وپدر بودند[۱]؛ وبعد از آن، امام چهارم فرزند امام حسین، امام زین‌العابدین، وبعد از آن امام، پنجم امام محمّد باقر وبعد از آن امام ششم، امام جعفر صادق وبعد از آن امام هفتم امام موسی کاظم، وبعد از آن امام هشتم، امام علی‌ابن موسی ملقب به رضا وبعد از آن امام نهم، امام محمّد تقی وبعد از آن امام دهم، امام علی نقی وبعد از آن امام یازدهم، امام حسن عسکری وبعد از آن امام دوازدهم، امام[۲] مهدی هادی صاحب این عصر وزمان «صلوات‌الله علیهم اجمعین» که زنده است وامام این ازمنه است؛ وهیچ زمانی خالی از امامی یا پیغمبری نمی‌باشد.

واین دوازده امام، هر یک نسبت به دیگری پدر وفرزند بودند که همین که پدر از دنیا می رفت، امام بعد از آن[۳] که جای او می‌نشست، فرزند او بود که جای پدر می‌نشست؛ غیر امام حسن وامام حسین علیهما السلام وبس، که دو برادر بودند دوّم جای أوّل نشست، وهمه در احوال امامت شریک‌اند.

[پنجم: معاد]

وامّا معاد آن است که اعتقاد نماید که مرگ حقّ است؛ وهمچنین

---

(۱) ت: بود.

(۲) گ: +محمّد .

(۳) ت: بعد از او.

سؤال در قبر به نحوی که در شرع وارد شده؛ وهمچنین حشر بدن ها با روح‌ها، وحساب در قیامت، ومیزان اعمال که ترازوی سنجیدن اعمال باشد، وصراط که پلی است بر روی جهنّم. وبهشت وجهنّم وثواب وعقاب همه به طریقه [ای] که در شرع وارد شده است، حقّ است.

[شناخت کافي در اُصول دین]

وباید دانست که آنچه پیغمبرﷺ از جانب خدای تعالی آورده است حقّ است، وهمین قدر از امر اُصول دین کافي است؛ وزیاده بر این معرفت برای دین وایمان داشتن، ضرور نیست. ومعرفت خدا تعالی به نحوی که در توحید گفتیم، بس است؛ واگر صفات ثبوتّیه وسلبیه را به تفصیل شناسند بهتر[1] [است].

[توضیح صفات ثبوتیّه وسلبیّه]

[صفات ثبوتیّه]

وصفات ثبوتیّه این است که خدای تعالی ازلی وابدی است، یعنی همیشه بوده وهمیشه خواهد بود، نه اوّلی برای وجود او هست ونه آخری.

وقادر مختار است، یعنی به اختیار خود چیزها ومخلوقات را خلق کرده ومی‌کند، نه به غیر اختیار، چنانکه آتش که به غیر اختیار می‌سوزاند؛ وقدرت بر هر چیزی دارد حتّی بر محالات هم، لیکن محال قابلیّت قدرت ندارد.

---

(۱) گ: برتر.

وعالم است به هر معلومی، وتغیّر وتفاوتی در علم او نمی‌باشد.

وسمیع وبصیر است، یعنی می یابد هر چه شنیدنی است، بدون آلت گوش، ومی یابد هر چه دیدنی است بدون آلت چشم؛ چه منزه است از چشم وگوش ودست وپا وغیر اینها از آلات جسمیّه وآلات غیر جسمیّه؛ چه جسم نیست ومحتاج نیست.

وحیّ است، یعنی آثار زنده ها از او سر می‌زند، از دانستن وتوانستن، نه آنکه روح در بدن دارد «العیاذ بالله منه».

ومرید وکاره است، یعنی چیزهایی را که[1] اراده دارد، وبه اراده واختیار به عمل می‌آورد، وچیزهایی را که[2] اراده ندارد، به عدم اراده به اختیار ترک می‌نماید، نه آنکه ملجأ است به کردن ونکردن.

وصادق است ودروغ بر وی روا نیست؛ ومتکلّم است یعنی واقعاً وحقیقةً تَکلّم می نماید وحرف می زند، نه به آلت زبان ومخارج حروف، بلکه به ایجاد کلام وحروف وصدا های آنها در جسمی مثل: هوا یا غیر آن.

[صفات سلبیّه]

وصفات سلبیّه که خدای تعالی ندارد آن است که مثل ندارد، وجوهر نیست، وعرض نیست، ومرکب از دوجزء یا بیشتر نیست، ومتّحد با

---

(۱) گ: ـ که.

(۲) گ: ـ که.

چیزی[نیست] ومخلوق نیست. وحلول بر وی روا نیست، یعنی به آدمی یا غیر، حلول نمی‌کند، چنانکه صوفي ها یا نصاری می گویند، متّحد می شود ومی شده؛ یا حلول نموده ومی نماید در عیسی علیه السلام ودر مشایخ صوفیه وامثال این مزخرفات.

ومحل حوادث نیست مثل: سهو ونسیان وخواب وپینکی[1] ولذّت والَم وصحّت ومرض وعجز وپیری وجوانی، وغیر اینها از هر حادثی وتغییری وتفاوتی؛ ومکانی ندارد وجهتی نمی دارد، وهیچ طرف نمی-باشد؛ ودر قیامت نیز دیدنی نیست، ومحال است دیدن او به چشم؛ چه نه جسم است ونه جسمانی ونه در جهت.

ودر قِدَم شریکی با خود ندارد، یعنی قدیمی سوای خدای تعالی نمی‌باشد، بلکه غیر اوهمه چیزها حادث است.

[دلیل عقلی ونقلی بر عدم جواز تقلید در اُصول دین]

بدان أیّدک الله که علمای شیعه برآن اند که اُصول دین باید به دلیل شناخته شود، عکس علماء اهل سنّت که تجویز می‌کنند تقلید را در اُصول دین. وادلّه عقلیّه ونقلیّه موافق گفته علمای شیعه است، چنانکه تحقیق شده در موضعش واشاره به بعضی می‌کنم از عقل ونقل.

[الف: دلیل عقلی]

امّا عقل، وآن این است که ثواب وعقاب به ازاء فعل اختیاری مکلّف

---

(۱) چرت زدن.

است به قاعده عدالت، پس هر گاه مقلّد کافر را، تا باشد جناب الهی عذاب نماید که چرا کافر شدی، پس عذاب کفّار را به تو می کنم؛ ومقلّد مومن شیعه را، تا باشد در بهشت جاودانی متنعّم سازد، به جهت آنکه ایمان آوردی، لهذا ثواب به تو دادیم؛ این با عدالت جمع نمی‌شود؛ زیرا که مقلّد ها در فعل اختیاری که از ایشان سر زده شریک ومساوی بودند؛ چه چنانکه آن یک تقلید نمود، این یک نیز تقلید کرد[۱]، چیزی که شده به حسب اتّفاق، تقلید اوّلی بد افتاده وغلط بوده، وتقلید دوّمی خوب افتاده وصحیح بوده، ومجرد اتّفاق که تحت وداخل فعلشان نبوده، چگونه[۲] منشأ عذاب شدید ابدی که عذاب کافر است شود، وموجب ثواب عظیم که ثواب مومن است گردد، واین منافي عدالت وحکمت الهی است.

[ب: دلیل نقلی]

وامّا نقل، در خبر وارد شده که ملکین در قبر که سؤال نمودند ومیّت جواب گفت، گویند به او که از کجا دانستی، گوید شنیدم از دیگری یعنی تقلید کردم، پس تازیانه به این سبب بر آن میّت زنند که قبر او پر از آتش شود[۳]،

---

(۱) ت: آن یک تقلید نمود.

(۲) در نسخه «گ» به جای (چگونه) (چگانه) است.

(۳) در روایت درباره پرسش نکیر ومنکر آمده است: «...فَیَقُولَانِ لَهُ مَنْ رَبُّكَ فَیَتَلَجْلَجُ وَیَقُولُ قَدْ سَمِعْتُ النَّاسَ یَقُولُونَ فَیَقُولَانِ لَهُ لَا دَرَیْتَ وَیَقُولَانِ لَهُ مَا دِینُكَ فَیَتَلَجْلَجُ فَیَقُولَانِ لَهُ لَا دَرَیْتَ وَیَقُولَانِ لَهُ مَنْ نَبِیُّكَ فَیَقُولُ قَدْ سَمِعْتُ النَّاسَ یَقُولُونَ فَیَقُولَانِ لَهُ⇦

واخبار دالّ[۱] بر این معنی متعدّد است[۲].

[کفایت اطمینان نفس در اُصول دین]

ومراد علمای شیعه از دلیل، آن قدری است که اطمینان نفس به عمل آید، واین قدر سهل است وهمه کس را میسّر است، مگر کسی که مستضعف باشد، یعنی قوّت ممیّزه نداشته باشد، پس بر او لازم نیست جزماً؛ چه تکلیف ما لایطاق، بلکه حرج نیست در دین.

وامّا تحصیل دلیلی که به آن اطمینان نفس حاصل شود، به غایت سهل می باشد، به سبب نهایت ظهورش، بلکه اگر (مردم) عُشر مِعشار[۳] تحصیلی که در تحصیل معاش می کنند، در تحصیل ادلّه اُصول دین کنند، ادلّه در نهایت قوت تحصیل می کنند؛ لیکن بسیاری که کوتاهی می‌کنند، با آنکه از اقوال علمای شیعه وادلّه ایشان ظاهر است که کوتاهی جایز نیست در آن اصلاً. ومع ذلک آنچه میّسرشان می شود سعی در روزی می‌کنند، با آنکه خدای تعالی متکفّل روزی شده

⇦ لَا دَرَيْتَ ويُسْأَلُ عَنْ إِمَامِ زَمَانِهِ قَالَ فَيُنَادِي مُنَادٍ مِنَ السَّمَاءِ كَذَبَ عَبْدِي افْرُشُوا لَهُ فِي قَبْرِهِ مِنَ النَّار وأَلْبِسُوهُ مِنْ ثِيَابِ النَّارِ وافْتَحُوا لَهُ بَاباً إِلَى النَّارِ حتّى يَأْتِيَنَا ومَا عِنْدَنَا شَرٌّ لَهُ فَيَضْرِبَانِهِ بِمِرْزَبَةٍ ثَلَاثَ ضَرَبَاتٍ لَيْسَ مِنْهَا ضَرْبَةٌ إِلَّا يَتَطَايَرُ قَبْرُهُ نَاراً لَوضُرِبَ بِتِلْكَ الْمِرْزَبَةِ جِبَالُ تِهَامَةَ لَكَانَتْ رَمِيما». الكافي ۳: ۲۳۹ ـ ۲۴۰.

(۱) گ: ادلّه.

(۲) نک: الكافي ۳: ۲۳۷ ـ ۲۴۰؛ بحار الأنوار ٦: ۲۲۱ ـ ۲۲٦.

(۳) عشر معشار: منظور یک دهم از یک دهم است که یک صدم می شود.

وقسم یاد نموده که روزی را می دهم، لیکن خواهش نموده از بندگان[۱]، طلب کردن اجمالی در تحصیل معاش به جهت انتظام معاش ومعاد مردم ومصالح دیگر.

ومرادشان از دلیل آن نیست که علما در کتب کلامیّه گفته‌اند؛ چه به غایت صعب است بر عوام، بلکه میسّر نیست ایشان را.

وهمچنین مرادشان آن نیست که رفع جمیع شکوک وشبهات شود؛ چه این کار، کار پیغمبران وامامان وبعد از ایشان کار فقها است که هدایت مردم را باید بنمایند، ورفع همه شبهات که مردم گاهي مبتلی می‌شوند به اینها[۲]، باید بنمایند. واین واجب کفایی است که همین برایشان واجب است در وقتی که شبهه به هم رسد نه مطلقا؛ نعم باید مادّه وعلم به آن را تحصیل نمایند وخود را مهیّا سازند ومرتبه‌اش را تحصیل نمایند؛ چه گاه باشد که در حین وقوع واقعه میّسر نشود. پس لهذا ما در این رساله چیزی را ذکر می‌نمایم که به کار عامهٔ خلق بیاید نه به کار خصوص فقها ومجتهدین.

[اثبات اُصول دین از طریق اثبات نبوّت]

پس بدان «ایّدک الله تعالی» که در ازمنه پیغمبران وعصرهای سابقه، همین عنایت به ثبوت حقّ بودن پیغمبر بود که همین که معلوم می شد

---

(۱) ت: بنده گان.

(۲) ت: آنها.

که واقعاً پیغمبر است از جانب خدا، دیگر چیزی نمی‌خواستند که ثابت شود برایشان؛ چه هر چه پیغمبر می‌گفت همه حقّ بود جزماً؛ چه هرگاه جزماً پیغمبر باشد، جزماً هر چه می گوید البته حقّ است؛ چه پیغمبر بر حقّ، باطل نمی‌گوید یقیناً، پس اُصول دینشان تماماً به دلیل یقینی ثابت شده بود، پس نهایت مرتبه یقین حاصل می شد؛ چه جای آنکه اطمینان نفس داشتند[۱].

وحال برای ما نیز هر گاه یقین شود که پیغمبر ما ﷺ بر حقّ است، واین به دلیل ثابت شود، یقین که جمیع اُصول دین به دلیل ثابت شده خواهد بود، نه به تقلید.

پس هر دلیلی که دلالت می‌کند بر حقّ بودن پیغمبر[۲] ﷺ، همان دلیل بعینه دلیل است بر آنکه هر چه پیغمبر ما ﷺ فرموده، همه عین حقّ است ومحض صدق وصواب است.

چه جمیع آنچه گفتیم در اُصول دین تا این جا، همه از پیغمبر ﷺ به عنوان تواتر وآحاد محفوف به قرینهٔ یقینیه ثابت شده [است]؛ چه یک پاره[۳] در قرآن، ویک پاره از اخبار یقینیّه، ویک پاره اجماعی مسلمین

---

(۱) یعنی وقتی نهایت مرتبه یقین حاصل می شود به طریق اولی اطمینان نفس حاصل می شود.

(۲) ت: + ما.

(۳) بعضی.

است؛ ومع ذلک اکثر آنها دلیل عقلی نیز دارد. پس اوّلاً باید اثبات حقّ بودن پیغمبری پیغمبرﷺ[۱] نماییم.

[معجزه، دلیل بر حقّانیت پیامبر]

بدآن که به تواتر معلوم شده که پیغمبرﷺ دعوای پیغمبری نمود، وبر طبق دعوایش معجزه می‌آورد، پس جزماً پیغمبر بود؛ چه علم عادی حاصل است که معجزه کار خداست، وخرق عادت بشر است، وذهن ها ووجدان ها به این معنی جازم اند. ولهذا صد وبیست وچهار هزار پیغمبر که دعوی می نمودند، امّتشان مطالبه معجزه می نمودند وبعد از آنکه (معجزه) می‌آوردند، لجوج ها وعنودها که نمی‌خواستند متابعت نمایند، نسبت سحر وکهانت[۲] وامثال اینها- از اموری که معجزه نبوده وخاصّ پیغمبران نمی بود- می دادند، واز باب «الغریق یتشبّث بکلّ حشیش»[۳] هزار نامربوط می گفتند که جواب دهند، وقبول پیغمبری نکنند. و[منکران معجزه] نمی‌گفتند که معجزه از کجا دلالت می کند بر صدق دعوای شما، بلکه متّفق بودند بر دلالت،

---

(۱) ت: صلی الله علیه و آله.

(۲) یعنی پیشگویی.

(۳) یعنی کسی که در حال غرق شدن است به هر خاروخاشاکي چنگ مي زند تا نجات پیدا کند واین یک ضرب المثل عربی است ودر جایی استعمال می شود که شخص برای قبول نکردن وانجام ندان کاری، بهانه وعذر بسیار می آورد.

وانکار تحقّق آن می کردند. وحالا[۱] نیز بالبدیهه همه می دانند که معجزه امری است از جانب خدا وغیر متمشّی از بشر وبدون کردن خدا یا اذن از جانب خدا از بشر دست به هم نمی دهد.

وایضاً زیاد از حدّ تواتر ثابت است که جماعتی که از پیغمبران مشاهده معجزه می کردند، واعتقاد می‌نمودند که از جانب خدا است، واین تصدیق خداست، برای دعوای پیغمبران، چنان که همه این[۲] حالت داشته وداریم؛ لهذا إلجاءً[۳] ایمان می‌آوردند وتصدیق می کردند واعانت پیغمبران می کردند در حرب ها، ومردم را می‌کشتند واسیر می‌نمودند وغارت می کردند، اگر چه برادر[۴] ونور دو چشم ایشان بودند، ویقین داشتند که حقّ با پیغمبران است وخدای تعالی مطّلع بود ومی دانست که معجزه را تصدیق خدا برای دعوای پیغمبران می دانند.

پس اگر پیغمبران «العیاذ بالله» بر حقّ نبودند، پس تقصیر خداست که باعث گول خوردن مردم شد وفریفته نمود مردم را؛ چه (خدا) بایست منع نماید معجزه را ونگذارد که به عمل آید ومردم فریفته شوند. واین (عدم منع) نهایت فحشا وقبیح ومنکر است که خدا مردم

---

(۱) ح: + ها، ت: حالا هم.

(۲) ت: + همین.

(۳) إلجاء، مصدر باب افعال از ریشه «لجأ» به معنای اجبار واضطرار است وگاهی به معنای تکیه گاه گرفتن وپناه بردن نیز آمده است. العین ٦: ۱۷۸؛ الصحّاح ۱: ۷۹.

(۴) ت: برادران.

ضعیف بی چاره را گول بزند وباز به جهنّم فرستد، با وجود آنکه هیچ تقصیر نداشته باشند در فهم معجزه وتشخیص امر؛ نعم اگر تقصیر داشته باشند، چنانکه حال بعضي مقصّران بود در تصدیق بعض مدعیّان نبوّت که کاذب بودند در دعوي، به نحوی که تقصیر ایشان ظاهر بود، آن وقت تقصیر خدا نیست.

وشکّی نیست که پیغمبران کارها می‌کردند که مردم عاجز بودند از مثل آنها، به نحوی که هیچ شبهه در عجز مردم قاطبةً[۱] نبود، ولهذا جماعتی ایمان می آوردند با غایت حمّیّت[۲] که داشتند ونمی‌خواستند ایمان را[۳]، وجماعتی که ایمان نمی‌آوردند، می گفتند [معجزه] سحر وکهانت است.

ودانستی که بایست خدا مردم را گول نزند ومنع نماید که در طبق دعوای [در صورت ادّعای پیغمبری]، دروغ اینها به عمل نیاید ومردم گول نخورند؛ پس هلاک شوند با آنکه یکی از معجزات او قرآن است که در آن مذکور است که مثل این یا[۴]سوره[۵] مثل این بیارید یا ایمان،

---

(۱) به معنای همگی.

(۲) زیرکی.

(۳) یعنی علی رغم زیرکی وفرار از معجزه بودن آن، می پذیرفتند وایمان می آوردند.

(۴) ت، گ: ـ مثل این یا .

(۵) اشاره به آیات: ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ والْجِنُّ عَلى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هذَا الْقُرْآنِ لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ ولَوكانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهيراً﴾بگو: «اگر انس وجن گرد آیند تا نظیر ⇦

یا اگر نه، مقاتله واسیر[١] وغارت را آماده باشید، وایشان از آن زمان تا حال قتل وجزیه دادن واسیر[٢] را قبول می‌کنند.

وعاجزاند از آوردن سوره با آنکه عرب‌اند، وأفصح عرب بودند وإلی الآن هستند، وعاجزاند؛ با آنکه عادت انسانی این است که تاب نمی‌آورد که در برابر مدعی صاحب کمالی، کمالش را نیاورد هر چند هیچ ضرری نداشته[٣]، خصوص نسبت به متعصبان ومعلوم است که عرب در غایت عصبیت هستند.

با آنکه از قرآن معجزات دیگر مشاهده می‌کنیم، از آیات برای شفاء وردّ ضالّه، وبیدار شدن در همان وقت که می خواهند، وعلوم جفر واعداد، وحفظ وحراست در آیات حفظ، وفرج در آیات فرج، با آنکه در نهایت تکرار خوانده می شود وهیچ ملال حاصل نمی شود، بلکه بسیار است که لذّت زیاد برده می شود؛ وآیات برای استخاره[٤] که امور غریبه

⇦ این قرآن را بیاورند، مانند آن را نخواهند آورد، هر چند برخی از آنها پشتیبان برخی [دیگر] باشند.»؛ ﴿وإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنا عَلى عَبْدِنا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ واذْعُوا شُهَداءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِين﴾ «واگر در آنچه بر بنده خود نازل کرده‌ایم شك دارید، پس ـ اگر راست می‌گویید ـ سوره‌ای مانند آن بیاورید؛ وگواهان خود را ـ غیر خدا ـ فرا خوانید.»

(١) ت: اُسر.

(٢) ت: اُسر.

(٣) ت: + وهیچ داعی دیگر نباشد.

(٤) ت: استخارها.

عجیبه در نهایت تعجب وغرابت از قبیل معجزه ها دیده ایم وبسیار دیده - ایم. وقسم خوردن به قرآن ومتضرّر شدن به آن وبه استخفاف دیگر، مکرّراً مشاهده می شود؛ وبرکت در خانه ها که پر تلاوت [است] وبسیار مراعات آن می شود ودفع ضررها وآزارها وغم ها وحلّ مربوطه ها، وغیر اینها از امور دیگر مثل: تعبیر خواب ها وغیر آن.

وبدیهی است که معجزه بودن قرآن با امور دیگر که اشاره شده، هیچ ربطی به سحر وکهانت ندارد، بلکه معجزات مثل شقّ قمر را نیز ربطی به سحر وکهانت ندارد؛ چه ساحر را در افلاک، چه تسلّطی است، با آنکه اموری که از آن حضرت سر زد به حدّ احصاء نیست، وهر یک به عالمي است جداگانه، [که] یک نسق نیستند تا توان گفت که سحراند؛ چه از ساحر همین سحر به عمل می‌آید از او، نه غیب گفتن وعجایب دیگر که هر چیزی از عاملی جداگانه است.

وحکایت خبردادن های غیبی که در قتل عمّار یاسر[1]، وحکایت حُوأَب[2][3]،

---

(۱) نک: صحیح البخاری ۱: ۹۱؛ ج ٤: ۲۱؛ السنن الکبری ۷: ٤٦٦؛ مسند الإمام احمد ابن حنبل ۱۷: ۲۵۷.

(۲) ح: خواب.

(۳) ماجرای حوأب در متون تاریخی از این قرار است که وقتی لشکر جمل به آبگاه حوأب رسید، سگهای حوأب برعایشه پارس کردند. عایشه به محمّد بن طلحه گفت: اینجا کجاست؟ محمّد گفت: اینجا حوأب است. عایشه گفت مرا برگردانید. محمّد گفت: برای چه؟ عایشه گفت: از رسول خدا شنیدم که به زنان خود می گفت: ⇦

وشهادت امیرالمؤمنین[١]، وحسنین[٢] وغیر اینها ممّا لایحصی که هر یک، هر یك به سر حدّ یقین رسیده است، مثل آنکه معاویه در صدد این بود که حقّ با او است، ومع ذلک نتوانست او ونه احدی از عسکرش[٣] که، انکار حدیث «عمّار تقتله[٤] الفئة الباغية»[٥] کنند؛ بلکه توجیه ظاهرالفسادی کردند از راه لاعلاجی. وقس علی هذا حال حَوأب[٦] وغیره را که راه شبهه برای مطّلع به آنها باقی نمی‌ماند که آن حضرت جزماً این خبرها را داده بودند.

⇦ روزی را می بینم که سگهای حوأب به یکی از شما زنان پارس می کنند، حمیرا مبادا تو باشی. نک: البداية والنهاية، اسماعيل بن عمر بن كثير دمشقیّ ٧: ٢٣٠ – ٢٣١؛ الامامة والسياسة، عبد الله بن مسلم ابن قتيبة دينوری ١: ٨٢؛ تاريخ الأمم والملوك، محمّد بن جرير طبریّ ٤: ٤٥٧؛ تاريخ اليعقوبیّ ٢: ١٨١.

(١) نک: الاستيعاب، يوسف بن عبد الله ابن عبد البرّ ٣: ١١٢٥؛ أسد الغابة ٣: ٦١٤؛ البدايةوالنهاية ٧: ٣٢٣.

(٢) خبر شهادت امام حسن: الأمالی، محمّد بن علیّ ابن بابويه: ١٢٢ ـ ١٢٣و ٦٣٧؛ كتاب سلْيم بن قيس هلالی ٢: ٨٣٩،

خبرشهادت امام حسين: أسدالغابة ١: ١٤٦، البدايةوالنهاية ٨: ١٩٩؛ تاريخ‌الإسلام، محمّد بن احمد ذهبیّ ٥: ١٠٣؛ الإصابة، احمد بن علیّ ابن حجر العسقلانیّ ١: ٢٧١.

(٣) لشكرش.

(٤) در نسخه ها کلمه «يقتله» است ولی در بیشتر منابع «تقتله» آمده است.

(٥) صحيح البخاری ١: ٩١؛ ج ٤: ٢١؛ سنن الكبرى ٧: ٤٦٦؛ مسند الإمام احمد بن حنبل ١٧: ٢٥٧.

(٦) ح: خواب.

واز جملهٔ شواهد حقیقت پیغمبری او ﷺ، معجزات لا تعدّ ولا تحصی است که از حضرت امیرالمؤمنین ﷺ سر زد، تا به حدّی که ارباب عقول او را خداش خواندند. وهمچنین حال معجزات هر یک، هر یک از أئمّه ﷺ که حدّ ندارد، وسنّی وشیعه وغیرهم در کتب ذکر نموده‌اند، ودر اَلسنه دائر[۱]، وامارات بر آنها ظاهر است. با آنکه ایشان را نیز جماعتی از ارباب عقول خدا خواندند به سبب معجزات؛ چه معلوم است که تمام، فرع حقّ بودن پیغمبر وشاهد بر صدق پیغمبریش بودند.

وهمچنین کرامات وخوارق عادت[۲] که از امام‌زاده ها وعلما وصلحا وزهاد امّت او ﷺ واز قبور ایشان مثل: قبر حضرت عباس(ره) وقبر ابو الفضائل[۳] وغیر ایشان، ممّا لا یحصی کثرةً، که همه جهاراً وعلانیةً وعلی رؤس الاشهاد مشاهده شده[است.]

واز جمله معجزاتش[۴] نظم ونسق شریعت غرّایش در اخلاق وافعال وغیرهماست که دفعةً از او سر زد، بدون درس نزد جماعتی، بلکه شخصی بود در شهری که همه عاری از شرایع واخلاق شهری که

---

(۱) بر سر زبانها جاری است.

(۲) ت: عادات.

(۳) گویا مراد سیّد ابن طاووس باشد.

(۴) منظور معجزات پیامبر اسلام است.

الحال محطّ رحال ارباب كمال كلّ عالم[۱] شده، اگر كسى مشاهده نمايد، مى‌بينند كه چگونه جماعتى هستند.

واز جمله خواب ها كه مى‌بينند آن حضرت را وآثار خواب ها، وكذا معجزاتى كه از قبر مقدّسش واز الجاء[۲] مردم به آن حضرت واستشفاع نزد خدا وتوسّل به آن، وكذا به سائر أئمّه وصلحا وزهّاد، كه في الجمله رابطه به آن حضرت به هم رسانيده‌اند. وهمچنين استجابت دعاهايشان واستجابت دعا نزد قبور ايشان، وبه توسّل واستشفاع به ايشان.

وبالجمله انواع واجناس معجزات آن حضرت به حدّ احصاء نمى آيد چه جاى اشخاص[۳]. و[ايشان] مجمع ومجموع همهٔ اينها بود، پس چه مناسبت دارد كه «العياذ بالله» نسبت به ساحرى يا كاهني يا هر دوبا هم داده شود.

[اشكال در روش اثبات اُصول دين از راه نبوّت]

اگر گويى كه: به ثبوت نبوّت پيغمبرى فرع آن است كه خدايى باشد وآن خدا عالم به دعواى نبوّت آن حضرت باشد، ومع ذلك قادرى

---

(۱) يعنى شهرى كه هم اكنون پايگاه بزرگان وصاحبان كمال شده است (محط رحال: محل فرود آمدن بارها)

(۲) پناه بردن.

(۳) يعنى جنس معجزه پيامبر بى حدّ است چه رسد به افراد ومصاديق اين اجناس. مثلاً شفاء دادن مريض يک جنس از معجزات ايشان است كه مى تواند افراد زيادى داشته باشد.

باشد که اینها اثر قدرت او باشد، یا آنکه تواند مانع شود ومانع نشود، ومع‌ذلک حکیم وعادلی باشد آن خدا که دروغ گفتن وفریفته کردن وامثال اینها از قبایح از او سر نزند واو را نشاید، اینها همه از کجا ثابت شد؟

[جواب]

جواب گوییم که: صد وبیست وچهار هزار پیغمبر که دعوی نمودند از زمان آدم تا حال، اهل عالم تماماً به مجرد آنکه معلوم می شد که معجزه می‌آورند بر طبق دعوایشان، البته تصدیقشان می کردند ویقین به پیغمبری ایشان به هم می رسانیدند؛ وخصوصاً که بسیاری از ایشان در نهایت إبا واصرار در إبا بودند، هیچ یک این احتمالات که توگفتی احتمال ندارد واحدی متعرّض نشد؛ بلکه آن جماعتی که اعتراف نکردند به پیغمبری ایشان واختیار قتل واُسر وغارت وغیر اینها نمودند، به غیر از جواب آنکه، اینها سحراند وامثال اینها.

اصلاً از مقوله احتمالات تو از هیچ یک سر نزد، با آنکه «الغریق یَتَشَبَّثُ بکُلِّ حَشیش» به هر نحوی که راهی می بردند، هر چند راه نبود که باز دست وپا می زدند، ومع‌ذلک هیچ تعرّضي از احدی از ایشان، از زمان آدم الی الآن، با این همه کثرت ووفور ونهایت شدت انکار ونفور به انواع پا در هواها، که دست وپا زدند که هیچ جایش نبود، به چیزی از احتمالات توسر نزد. واینها فریاد می زنند که

احتمالات تو مخالفت با بداهت دارد، بلکه بدیهی ترین بدیهی ها؛ ولهذا جمیع عالم قائل به وجود خدا بودند وهیچ کس انکار این معنی نمی‌کرد ونکرد، مگر آنکه بعض احمق هایشان تجویز می کردند که خدا دهر باشد یا امثال آن، امّا انکار اصل خدا نمی کردند.

[خداشناسي فطري[1]]

وهر کسی که قائل است به خدا، البته خدا را عالم به همه چیز وقادر بر همه چیز وحکیم منزه از فحشا مثل: دروغ گفتن وگول زدن وتغریر نمودن می دانستند حتّی آنکه بتی را که اعتقاد می کردند که شریک خدا وشفیع نزد خدا است، این صفات مذکوره را در او قائل بودند؛ وهمچنین سایر چیزهایی که خدایش یا شریک خدایش وشفیع نزد او می دانند. ملاحظه کن تا عنایت یقین تو را حاصل شود.

ولهذا در وقتی که در کشتی نشسته طوفانی شدیم ودست امیدمان بریده شد، بی‌اختیار ملتجی می شویم به خدا، به حالی که از آفتاب روشن‌تر است در نظر ما که خدا است ومطّلع است به حال ما، وقادر بر نجات ما به هر نحوی که خواهد، وحکیمی است که به الحاصل وجود خدا وعموم علمش وعموم قدرتش وحکمتش ضروری است در نظر ما در آن وقت وهمچنین است حال ما، اگر مثل آن شدّت در

---

(۱) ظاهراً مطالب این قسمت با این عنوان سازگار است علاوه بر اینکه وحید به معرفت فطری قائل است. نک: مصابیح الظلام، بهبهانی ۱: ۴۵۱.

صحراها به ما رو دهد، یا در بلا یا غیر [آن][1].

---

(١) در برخی آیات قرآن کریم به این گونه خداشناسی که در چنین مواردی برای انسان حاصل اشاره شده است:

١. ﴿وإذا غَشِيَهُمْ مَوْجٌ كَالظُّلَلِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ فَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وما يَجْحَدُ بِآياتِنا إِلَّا كُلُّ خَتَّارٍ كَفُورٍ﴾ لقمان: ٣٢. یعنی «و چه موجی کوه آسا آنان را فرا گیرد، خدا را بخوانند واعتقاد [خود] را برای او خالص گردانند، و[لی] چه نجات شان داد وبه خشکی رساند برخی از آنان میانه رو هستند، ونشانه های ما را جز هر خائن ناسپاسگزاری انکار نمی‌کند».

٢. ﴿هُوَ الَّذي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ والْبَحْرِ حَتّى إِذا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وجَرَيْنَ بِهِمْ بِريحٍ طَيِّبَةٍ وفَرِحُوا بِها جاءَتْها ريحٌ عاصِفٌ وجاءَهُمُ الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكانٍ وظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحيطَ بِهِمْ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصينَ لَهُ الدِّينَ لَئِنْ أَنْجَيْتَنا مِنْ هذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرين﴾ یونس: ٢٢؛ «اوکسی است که شما را در خشکی ودریا می‌گرداند، تا وقتی که در کشتیها باشید وآنها با بادی خوش، آنان را ببرند وایشان بدان شاد شوند [بناگاه] بادی سخت بر آنها وَزَد وموج از هر طرف بر ایشان تازد ویقین کنند که در محاصره افتاده اند، در آن حال خدا را پاکدلانه می‌خوانند که: «اگر ما را از این [ورطه] برهانی، قطعاً از سپاسگزاران خواهیم شد».

٣. ﴿قُلْ مَنْ يُنَجِّيكُمْ مِنْ ظُلُماتِ الْبَرِّ والْبَحْرِ تَدْعُونَهُ تَضَرُّعاً وخُفْيَةً لَئِنْ أَنْجانا مِنْ هذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرينَ *قُلِ اللَّهُ يُنَجِّيكُمْ مِنْها ومِنْ كُلِّ كَرْبٍ ثُمَّ أَنْتُمْ تُشْرِكُونَ﴾ انعام: ٦٣ ـ ٦٤؛ بگو: «چه کسی شما را از تاریکیهای خشکی ودریا می‌رهاند؟ در حالی که او را به زاری ودر نهان می‌خوانید: که اگر ما را از این [مهلکه] برهاند، البته از سپاسگزاران خواهیم بود.» بگو: «خداست که شما را از آن [تاریکیها] واز هر اندوهی می‌رهاند، باز شما شرك می ورزید».

٤. ﴿وإذا مَسَّ الْإِنْسانَ ضُرٌّ دَعا رَبَّهُ مُنيباً إليه﴾. زمر: ٨؛ یعنی «وچه به انسان آسیبی رسد، پروردگارش را ـ در حالی که به سوی اوبازگشت‌کننده است ـ می‌خواند».

پس معلوم می‌شود که اینها بدیهی ها وضروری ها هستند که به سبب زنگ وسواس وغیره بر ما گاهی خفي می شوند، مثل حال کثیر الشکّ که فعلی که از خود الحال سر زند، نمی داند که دو است یا سه ـ مثلاً ـ یا این را الحال گفتم؟ یا کردم؟ یا نه؟ با این که اینها از جمله بدیهی ها هستند.

واز آنچه گفتیم معلوم است[1] که توحید ویگانه بودن خدا نیز از این جمله بدیهی ها است؛ زیرا که در حال شدّت اضطرار واضطراب به یک خدا متوسّل می شویم ویقین داریم که یکی است آنکه ما به آن متوسّل ومتضرع می‌شویم، وسرگردان نیستیم که آیا یک است یا بیشتر، وبر تقدیر بیشتر به همه متوسّل شویم یا به یك کدام؛ واینها واضح اند.

ولهذا جمیع به خدا قائل اند و[اورا] یکی می دانند، ودیگری را مخلوق او می‌دانند، اگر چه مشرک هستند؛ چه این نحوشریک را[2] خدا می دانند که مخلوق خدا ومقرّب نزد خدا می دانند وهمه خدا را عالم به همه چیز وقادر به همه چیز وحکیم می دانند به نحوی که گفتیم.

ودلیل دیگر بر ثبوت خدا واین صفات او، آن است که مکرر مشاهده می‌کنیم بندگان را که حاجات خود را از خدا طلب می‌کنند

---

(۱) ت: می شود.

(۲) ح: ـ را.

مثل: دفع بليّات یا دادن مطلوب ها، چه آمدن باران وحصول دنیا وروزی وعزّت وولد وغیر اینها از مطالب دنیویّه، بلکه مطالب اخرویّه هم مثل: علم وعبادت وحبّ خدا ورفتن به حج وزیارات وغیر اینها؛ چه دائماً مخلوقات از خالق خود حاجات خود می طلبند والحاح وتضرّع وادعیه وتصدّقات واستخارات وافعال دیگر [را از او می خواهند]؛ واقلّاً امید او داشتن وقطع امید از غیر او کردن، واستشفاع به مقرّبان خدا نمودن، وبه امکنه واوقات توسّل واستعانت نمودن وامثال اینها، مطالب خود را می‌یابند؛ واز آن جمله پناه بردن به خدا یا مقرّبان در رفع شرّها حتّی از حیوانات، گاهی ملاحظهٔ این معنی می شود.

وایضاً ملاحظه می‌شود که هر که بی دست وپاتر است، روزی گشاده تر است از آنکه کمال دست وپا وحذاقت[1] دارد، وبه اینها مغرور است. وایضاً کسی که به کسی بدی کرد واو به خدایش سپرد ومؤاخذه نکرد، خدایش زود انتقامش کشیده [است].

وأیضاً کسی که از خلق امیدی در مظاهرت[2] ومعاونت نداشته، متوسّل به خدا شده، امرش بهتر انجام می‌یابد؛ وامثال این امور که دلیل اند بر وجود خدا با آن صفات به دلالت بسیار واضح که به رأی العین[3] محسوس

---

(۱) مهارت، زیرکی.

(۲) حمایت، دستگیری.

(۳) دیدن با چشم.

همه کس است، بسیار است واز حدّ شماره بیرون است.

[خداشناسی عقلی]

وبا وجود اینها ادّله عقلیه بر ثبوت خدا وآن صفات او، بسیار در غایت وضوح وسهولت است؛ چه هر عاقلی که اثری را می‌بیند بالبدیهه می داند که کسی این اثر را کرده،[۱] پس چگونه آسمان های به این رفعت وزمین‌های به این وسعت با خلایق بیرون از حدّ وحصر که در اینها است وعجایب صنایع وغرایب بدایع ونظم ونسق چنینی، خود به خود به هم رسیده‌اند.

بلکه تامّل که در خلقت خودش که می‌کند، می داند که خودش، خودش را به هم نرسانیده وهمچنین مثل خودش مخلوقی عاجزی، او را به هم نرسانیده [است].

با آنکه بالبدیهه در افعال خود که نگاه می‌کند، می داند که عنان به دست دیگری است؛ چیزی را که به غایت عزم دارد که بکند، به اسباب وجهاتی که در نظر دارد، بی جهت وبی‌سبب رایش[۲] می کرد، وبا بقای[۳] آن اسباب وجهات به حال خود؛ وهمچنین اگر ترفع کند وخود را رفیع داند به سبب کمالات خود، می‌بیند که دیگری او را فرو می-

---

(۱) یعنی: کسی این اثر را به وجود آورده است.

(۲) به معنای واسطه (رایش اسم فاعل از ریشهٔ «روش» ومخفّف آن راش).

(۳) ت: بقاء.

گذارد، واگر عکس نماید، عکس می‌بیند؛ وامید تمامی به چیزی به هم می رساند، ناامید می شود، وعکس عکس، إلی غیرذلك.

ودر ممکنات ملاحظه می‌کند بالبدیهه می‌داند که هستی ایشان از خودشان نیست؛ چه هستی ونیستی هر دونسبت به ذاتشان علی السّویه است، پس جزماً می باید که هستی ایشان از غیر ایشان است؛ چه همه در هستی نداشتن مساوی هستند وغیر اینها از دلائل بسیار.

واینها هم چنانکه دلالت بر وجود خدا می‌کنند، دلالت بر ثبوت آن صفات نیز می‌کنند؛ چه ملاحظه مخلوق حقیری از مخلوقات بی حدّ وشماره خدا که می‌کنیم مثل: پشه ومورچه وامثال اینها، می‌بینیم آن قدر صنعت های عجیبه وتدبیرهای لطیفه غریبه، ونظم ونسق ها در اجزاء واعضاء وقوّتها وآلت ها وحواسّ آنها به کار رفته، که عقل ها در آن‌ها حیران، ویقین حاصل می‌شود که خالق آن در کمال علم وشعور وقدرت وحکمت است؛ واین حال یک مخلوقی از مخلوقات حقیر او است، چه جای مخلوقات عظیم اش، چه جای آسمان ها وستاره‌ها وماه وآفتاب وزمین‌ها وحیوان‌ها وغیر اینها، از مجموع مخلوقات که شماره آنها ممکن نیست بلا شکّ؛ وهمچنین کیفیت روابط میانهٔ همه ونظم ونسق وضبط وربط وفتق ورتق[1] وغیر اینها.

وایضاً انواع علوم والهامات که در مخلوقات قرار داده، مثل: علم

---

(۱) رتق وفتق یعنی بستن وگشادن.

نجوم ورمل واصطرلاب وجفر واعداد وزجر[۱] وفال وقيافه وطب وغير اينها كه حدّ ندارند، حتّى آنكه، كسي كه در نجوم يا رمل يا امثال اينها، أدنى وقوفي دارد، خبرهايي[۲] جزئى[۳] [از] امور ووقايع مى دهد.

ويقين حاصل است كه عالِم كامل، به مرتبهٔ كمال است در ادارک وقايع جزئيه؛ پس چگونه خواهد بود حال خداوندى كه فيّاض اين علوم است، بلكه انبيا وأئمّه«صلوات الله عليهم»، بلكه اولياء، كه تجرّدى وصفاى باطنى به هم مى‌رساندند، اخبار به[۴] وقايع جزئيه مى‌دادند، به نحوى كه مشاهدهٔ[۵] انسان بود، هر چه حادث وواقع مى شد؛ پس چگونه خداى تعالى مطّلع نمى‌شود از دعواى نبوّت انبياء در عرض [اين] مدّت، بلكه مى‌يابيم از حيوانات عجم، اطّلاع بر حوادث جزئيه كه بعد از زمانى به هم مى‌رسد، چنانكه مخفي نيست بر كسى كه تجربه كرده.

وايضاً انبياء واولياء [را] مى‌يابيم كه اگر خواهند مانع مى‌شوند از

---

(۱) علم الزجر: هوعلم الاستدلال بأصوات الحيوانات وحركاتها وسائر أحوالها، على الحوادث. يعنى علمى است كه براى اثبات اتّفاقات وحوادث، به صداها وحالات وحركات حيوانات، استدلال مى كند. الإلهيّات، جعفر سبحانى ۳: ۳۶۹.

(۲) گ وت: خبرهاى.

(۳) ح ، گ، ت: جزئى هائى.

(۴) ح، گ: بر.

(۵) ت: مشاهد.

تحقّق امری به خواستن از خدا واذن خدا، پس چگونه خدا خودش قادر نخواهد بود؛ وایضاً معجزات که از انبیاء سر می زند، جزماً کار بشر نیست واو را بر آن قدرت نیست، پس معلوم است جزماً که کار کسی هست که جمیع مخلوقات، اثر قدرت اویند یا بی واسطه ویا با واسطه.

وأیضاً خدای تعالی خالق ممکنات ومخلوقات است تماماً، چنانکه شناختی. وغلو کردن را معنی نیست، مگر آنکه از کتم عدم به وجود آورد؛ پس هر چه در مخلوقات هست، تماماً کار خدا است؛ پس همه معلوم اویند واثر قدرت اویند، امّا از قدرت او بودن، پس ظاهر است.

وامّا معلوم او بودن، پس از برای آنکه هر که به اختیار کاری خواهد بکند تا معلوم او نباشد اختیار کردن آن را نمی کند البته؛ ومعلوم است که خدا قادر مختار است، چه ملاحظه خلق کردن ومخلوقات را که می‌کنیم جزم می‌کنیم که به اختیار وعلم واراده خلق می‌کند وکرده، نه به اضطرار؛ با آنکه انسان وامثال آنکه فاعل مختاراند بالبدیهه والوجدان تمام مخلوق خدایند، وخدا از کتم عدم به وجود آورده [است.]

وهرگاه قدرت به اختیار وکردن به اختیار را، آن جناب به مخلوقاتش[1] داده باشد، واز عدم به وجود آورده باشد، پس معنی ندارد که خودش قدرت به اختیار وکردن به اختیار را نداشته باشد، ومع

---

(۱) گ: + راه.

ذلک به دیگران دهد واز عدم به وجود آورد[۱]، وآنچه را خلق کرده از خودش کامل تر وخودش از خلق کرده اش، ناقص‌تر باشد.

یا آنکه اگر به اضطرار باشد، باید تخلّف نکند از ذاتش، چنانکه سوزانیدن وگرم کردن تخلّف از ذات آتش نمی‌کند، پس باید که تمام مخلوقات او، قدیم باشند ونتوانند که حادث باشند؛ چه اگر حادث باشند، لازم آید که ذات بذاته خدای تعالی، علّت خلق ایشان نباشد؛ چه تخلّف معلول از علّت تامّه اش محال است بالبدیهه؛ چه علّت تامّه باشد ومعلول به هم نرسیده[۲] باشد، معلوم است که آن علّت نیست ووقتی که به هم رسد، خود به خود به هم رسیده، چه معنیٰ ندارد علّت خود به خود کار کند وخود به خود کار نکند؛ البته جهتی دیگر می باید وإلّا لازم می‌آید ترجیح بلا مرجّح؛ خود به خود یک مرتبه بشود وخود به خود یک مرتبه نشود، بدیهه ووجدان حکم به بطلان می‌کند.

پس به[۳] وجوه بسیار معلوم شد که پیغمبرﷺ بر حقّ است، واو خبر داد به جمیع اُصول دین، پس همه حقّ هستند؛ وهمین قدر برای عوام بس است، هر چند به ادلّه عقلیه نیز می‌توان اکثرش را ثابت نمود.

---

(۱) گ: ـ آورد.

(۲) گ: نرسانیده.

(۳) ح: ـ به.

وعوام[۱] آنچه از اُصول دین که در قرآن مذکور است یا در خبر متواتر یا محفوف به قرینه قطعیه یا اجماع مسلمین یا شیعه، چه ضروری وچه نظری او را کافي است.

ومجموع اُصول دین از مجموع اینها معلوم می شود؛ علاوه آنکه بسیاری از آن[۲] پیغمبران سابق، نیز معلوم می شود مثل: توحید وکمال قدرت با اختیار وکمال علم وحکمت وغیر اینها.

وایضاً صد وبیست وچهار هزار پیغمبر، همه گفتند خدا یکی است، پس «العیاذ بالله» اگر خدای دیگری مي بود، می‌بایستی بفرستد پیغمبری، که من نیز هستم وفریفته ننماید مردم را؛ وهمچنین اگر العیاذ بالله یکی از صفات مذکوره خطاء بودی، بایست از یکی از پیغمبران ظاهر شودکه خطاء است[۳].

---

(۱) عموم.

(۲) ت: ـ آن.

(۳) امام علی علیه السلام در نامه ۳۱ نهج البلاغه بر توحید این گونه استدلال می کند وشاید مرحوم وحید بهبهانی این استدلال را از آن جا اقتباس کرده باشد. «وَاعلم يَابُنَيَّ أَنَّهُ لَوكَانَ لِرَبِّكَ شَريكٌ لَأَتَتْكَ رُسُلُهُ، وَلَرَأَيْتَ آثَارَ مُلْكِهِ وَسُلْطَانِهِ، وَلَعَرَفْتَ أَفْعَالَهُ وَصِفَاتِهِ، وَلَكِنَّهُ إلهٌ وَاحِدٌ كَمَا وَصَفَ نَفْسَه». آقا جمال خوانساری قسمتی از کلام امیر المؤمنین را این گونه شرح می کند: «لوکان لربّك شریك لاتتك رسله. اگر می بود از برای پروردگار تو شریکی هر آینه می آمد ترا پیغمبران او، این دلیلیست اقناعی بر نفی شریك از برای حقّ تعالی، زیرا که اگر شریکی می بود از برای او نمی شد که پیغمبران او نیایند وأوامر ونواهی نیاورند پس چه هرگز خبری از او بمردم نمی رسد این

وبا اینها از عقل نیز ثابت می شود باقی صفات؛ به اینکه معلوم شد که وجود وهستی خدا از ذات مقدس خود است ومقتضای ذاتش است، وچنان نیست که ذاتش قابل هستی ونیستی هر دو باشد، بلکه قابل نیستی، نیست وگرنه ممکن‌الوجود خواهد بود، مثل سایر ممکنات، ومحتاج به خدایی که او را خلق نماید، خواهد بود؛ ـ البته بدون تفاوتی میانه او ومیانه سایر ممکنات ـ پس ثابت شد که خدا ازلی وابدی است؛ چه هر گاه محال باشد بدون هستی، پس چگونه می - تواند که وقتی بدون هستی باشد.

وایضاً اگر ذات بذاته او اقتضای هستی نماید ـ بدون مرجّحی وبدون واسطه ـ پس چگونه یک مرتبه اقتضا می‌کند ویک مرتبه اقتضا نمی- کند، بدون تفاوت اصلاً؛ چه این ترجیح بلا مرجّح است که بالبدیهه باطل است؛ واگر اقتضا کردن به واسطه است وبه مرجّح است، پس ممکن الوجود است؛ چه هستی او موقوف است به امر خارج غیر ذات مقدّسش، اگر آن خارج هست، موجود است وإلّا فلا، پس به آن خارج موجود می شود ووجودش از غیر است.

ودیگر ثابت می شود از عقل نیز، که خدا حیّ است، یعنی آثار زنده از علم وقدرت از او سر می زند؛ چه ثابت شد به دلیل عقل که عالم

دلیلیست بر این که شریکی از برای او نباشد وکسی که اندك تأمّل کند او را در این شبهه نمی‌ماند.» شرح غرر الحکم ودرر الکلم، آقاجمال خوانساری، ۵: ۱۱۱.

است وقادر است وبه این جهت نیز ثابت شد که سمیع است وبصیر است.

وثابت شد ایضاً که قادر مختار است. پس ثابت شد که مرید وکاره است واز حکمت او معلوم شد که صادق است؛ چه کذب از جمله اقبح قبایح است. واز قادریّت او معلوم شد که قادر است بر کلام وامّا متکلّم بودن بالفعل او، پس از قرآن وغیره ثابت است.

واز آنچه گفتیم ثابت شد صفات سلبیه نیز، مثل دوتا نبودن وهمچنین، مثل جسم نبودن ومرکب نبودن وجوهر نبودن وعرض نبودن وامثال اینها، که در وجود محتاج به غیر است؛ چه جسم محتاج به اجزاء ومحتاج به مکان؛ ومرکب محتاج به اجزاء وعرض محتاج به محلّ[است]؛ وجوهر از اقسام ممکنات است که محتاج به خالق است؛ ودانستی که خدا محتاج نمی‌تواند بود.

وهمچنین دیدنی نبودن هرگز، نه در دنیا ونه در آخرت. چه دیدنی یا جسم است یا عرض که محلش جسم است؛ ومحتاج به مکان یا محلّي است.

وبه دلیل عقلی نیز ثابت شد عدل، چه ثابت شد که حکیم است وحکیم منزّه است از خلاف عدل وقبائح به دستوری که در عدل گفته شده [است].

[معاد شناسی]

پس همه اُصول دین ثابت شد به عقل ونقل واز آن جمله معاد است به نحوی که در معاد گفته شده؛ چه همه از پیغمبر ثابت شد از قرآن واحادیث واجماع وضرورت واز عقل می‌توان في الجمله معادی اثبات نمود؛ چه مشاهده شده که بسیاری از اطفال بی گناه وبالغ بی‌تقصیر وانبیاء واولیاء ومقدسان، ظلم وستم بر ایشان می شود، بلکه ظلم های بسیار ودر نهایت سختی واصلاً تدارک وتلافي برای ایشان نمی‌بینیم، بلکه در دنیا در نهایت شدت ومحنت می‌باشند وآنها که بر ایشان ظلم می‌کنند در غایت راحت ووفور نعمت می باشند، چه جای آنکه تلافي وتدارک از ایشان کشیده شود، هر چه ظلم بیشتر کنند سلطنت زیادتر دارند واینها منافي عدل خدا است؛ بلکه بسیاری در دنیا دائماً در مرض وشدّت ومحنت وضیق معاش می باشند، با آنکه هیچ تقصیری نمی‌بینیم[1] از ایشان؛ واگر تقصیری کنند، تقصیر ایشان به مراتب کمتر وسهل‌تر است از تقصیر کسانی که در نعمت وصحت وعافیت ووسعت روزی می باشند؛ پس بلا شک که تلافي این امر می باید بشود.

وارباب عقول تماماً به جهت آنچه گفتیم قائل شده‌اند به معادی، لیکن بعضی می‌گویند که ارواح بعد از فوت با بدن حیوانات یا جمادات می روند وتلافي وتدارک آنچه گفتیم در آن ابدان می‌یابند،

---

(۱) ح: نه مبینیم.

این نیز به عقل دور است؛ چه ارواح مقدّسان، حیوانات یا جمادات شوند، قبیح است، وتلافي به آن نحو، نا تمام است وناقص است چنانکه خواهی دانست.

وبعضی به معاد روحانی قائل شده، انکار جسمانی نموده‌اند، وبه این سبب آنها هم کافر شده‌اند؛ چه بالضرورة والبداهة، ثابت است از خدا ورسول که معاد جسمانی وروحانی هر دو هست وتناسخ نیست که جماعت اوّلی قائل شده بودند، با این که روح ها در بدن حیوانات وجمادات می روند.

وامّا معاد روحانی به این که روح در آخرت، لذّت های روحانی والم های روحانی خواهد یافت، شکّی درآن نیست، چنانکه فرموده حقّ تعالی در قرآن که ﴿ورِضْوانٌ مِنَ اللهِ أَكْبَر﴾[1]، یعنی اندک رضای از جانب خدای تعالی اکبر واعظم نعمای اهل بهشت است؛ واز این مقوله در اخبار بسیار ظاهر می شود. وهمچنین آلام روحانی، مثل آنکه در دعای کمیل وارد شده است که: «صَبَرْتُ عَلَى عَذَابِكَ فَكَيْفَ أَصْبِرُ عَلَى فِرَاقِكَ وهَبْنِي صَبَرْتُ عَلَى حَرِّ نَارِكَ فَكَيْفَ أَصْبِرُ عَنِ النَّظَرِ إِلَى كَرَامَتِك»[2] [3] الی غیر ذلک.

---

(۱) توبه: ۷۲.

(۲) گ: ـ کرامتک.

(۳) مصباح المتهجّد ۲: ۸٤۷.

آنچه ظاهر می شود از اخبار بلکه آیات نیز، وارباب عقول نیز قائل وانکاری از هیچ یک از ملیّین وغیر ملیّین در آن[۱] نشده [است]؛ چه هر کسی که ملّتی وشرعی اختیار نموده، به این قائل [است] وهر کس اختیار ننموده نیز قائل است، اگر چه به تناسخ نیز قائل شده باشد. پس چه معاد روحانی محلّ تامّل احدی نشده، چندان اهتمامی بقائل شدن آن در اُصول دین نیست، ـ یعنی اهتمام به قائل شدن آن است، لیکن نه مثل اهتمامی که به قائل شدن به معاد جسمانی به نحوی که از پیغمبر صلی الله علیه و آله معروف ومشهور است، از حال[۲] قیامت که ابتداء[۳] آن مردن وجان کندن باشد به سهولت یا به شدّت، وهمچنین حال مفارقت روح از بدن، وهمراه نعش رفتن به جزع کردن واضطراب یا به فرح نمودن وشتاب در بردن تا به قبر، واحوال منکر ونکیر وسؤال آنها از اُصول دین، بلکه فروع نیز، چنانکه از بعض اخبار ظاهر می شود[۴]، ـ لیکن اعتقاد في الجمله باید؛ وهمچنین در عذاب قبر یا راحت آن واحوال روز حشر وترازوی جسمانی که اعمال بسنجند، وصراط جسمانی

---

(۱) در معاد روحانی.

(۲) ت: احوال.

(۳) ابتدای.

(۴) در روایتی از امام صادق اشاره به سوال از فروع شده است: «يُسْأَلُ الْمَيِّتُ فِي قَبْرِهِ عَنْ خَمْسٍ عَنْ صَلَاتِهِ وزَكَاتِهِ وحَجِّهِ وصِيَامِهِ ووَلَايَتِهِ إِيَّانَا أَهْلَ الْبَيْتِ فَتَقُولُ الْوَلَايَةُ مِنْ جَانِبِ الْقَبْرِ لِلْأَرْبَعِ مَا دَخَلَ فِيكُنَّ مِنْ نَقْصٍ فَعَلَيَّ تَمَامُه». الكافي ۳: ۲٤۱.

وبهشت جسمانی ودوزخ جسمانی وحور وقصور وزقوم وضریع[۱] وغیر اینها از لذایذ وکدورات که همه اطفال شنیده‌اند، واز پیغمبر وأئمّه صلی الله علیه و آله به تواتر ثابت شده است، به نحوی که نمی توان تأویل نمود، وفقها اتّفاق بر آن نموده‌اند، واتّفاق نیز نموده‌اند بر کفر کسی که تأویل نماید، با آنکه راه تأویل کلمات ایشان نمودن، موجب سدّ اثبات فوائدی که بعث رسل ووجود أئمّه علیهم السلام برای آنها است، چنانکه یافتی وخواهی یافت؛ با آنکه در اخبار متواتره متوجه خصوصیات کیفیّات نعمت ها از قصور وحور وثمرات وطیور ولباس ها وفرش‌ها وستور وخدم وظروف وبها ونور وغیر اینها شده اند، به حیثیّتی که یقین حاصل است که اینها را تأویل نمی‌باشد وواقعی هستند، ومحال است توافق اینها بر تأویل وعدم واقعیت، با آنکه وارد شده است از أئمّه علیهم السلام در باب تأویل بعض از چیزها، مثل آنکه مراد از فلان خیرات، فلان فعل است.

آنکه فرمودند[۲] که خدا أعزّ وأجلّ است از این که با قومی حرف زند به لسانی که از آن چیزی فهمند وخلاف آنچه فهمند خواهد، با

---

(۱) اشاره به آیات: ﴿حُورٌ مَقْصُوراتٌ فِي الْخِيامِ﴾ الرحمن: ۷۲ و﴿حُورٌ عين﴾ واقعه: ۲۲؛ ﴿لَآكِلُونَ مِنْ شَجَرٍ مِنْ زَقُّومٍ﴾ واقعه: ۵۲« قطعاً از درختی که از زقّوم است خواهید خوردَ کردید. ﴿لَيْسَ لَهُمْ طَعامٌ إِلَّا مِنْ ضَريعٍ﴾ غاشیه: ٦ خوراکی جز خارِ خشک ندارند.

(۲) ت: فرموده اند.

ادلّه دیگر که شاهد بر این است؛ با آنکه داعی بر این معنی نیست واین معنی قبیح است بدون داعی سر زند[1]. وآنچه را توهّم داعی نموده اند گمراهان، که مقرّ به شرع رسول ﷺ ومنکر معاد جسمانی اند، به تأویل کردن کلمات خدا ومعصومین علیهم السلام، از آنکه چه مردم به لذایذ روحانی راغب نیستند، لهذا جسمانی را فرمودند تا راغب شوند وهمچنین از آلام روحانی متالّم نمی‌شوند، لهذا آلام جسمانی را فرمودند؛ این حرفي است رجماً بالغیب، مخالف متواتر قطعی، به نحوی که اشاره شد.

ومع ذلک هیچ وجه ندارد که لذّات واَلم را منحصر در روحانی نمایند، با آنکه روحانی وجسمانی هر دو مساوی‌اند در عمل آمدن تدارک وتلافي که مقتضای عدل الهی است، وهیچ تفاوتی ندارند در این معنی. پس چه معنی دارد این همه دست وپا زدن وخراب نمودن آیات واخبار واجماع، خصوص آنکه یقینی شده‌اند، بلکه معاد جسمانی، انسب به عدالت خدا است؛ چه آنچه مشاهده شده، تمام لذایذ جسمانی است که به بَدان واشرار وظلمه وفجّار در دنیا داده شده، مناسب آن این است که لذایذ جسمانی به خوبان ومظلومان بدهد،

---

(۱) مراد این است که خداوند آنچه گفته به زبان مردم بوده ومردم نیز همانگونه می فهمند ونیازی نیست به شکل دیگری مردم مراد خداوند را بفهمند وخلاف معنای مورد فهم مردم نیازمند قرینه است.

آنچه فراخور ایشان ومناسب ذات باری تعالی است، با آنکه فیّاض[۱] علی الاطلاق هر گاه تواند نعماء جسمانی به اعلاء درجه اش بدهد، ومع ذلک ندهد وبخل ورزد، نهایت ستم است؛ وقس علی هذا آلام جسمانی را. «والله یعلم».

[امام شناسی]

[خالی نبودن زمین از حجّت]

وامّا امامت:

بدان که شیعه قائل اند که هیچ زمانی[زمین]، خالی از حجّت خدا از پیغمبر یا امام نیست، چنانکه اشاره به این شده در خبر متواتر از پیغمبرﷺ که اهل سنّت وشیعه متّفق اند در نقل آن، واین که البته از[۲] پیغمبر است که فرمودند: «مَنْ مَاتَ ولَمْ یَعْرِفْ إمَامَ زمَانِهِ مَاتَ مِیتَةً جَاهِلِیّة»[۳] واشاره به آن نموده، آیه: «رُسُلاً مُبَشِّرینَ ومُنْذِرینَ لِئَلاَّ

---

(۱) ح، گ: فیّاضی.

(۲) گ: + آن.

(۳) کسی که بمیرد وامام زمان خوی را نشناسد به مرگ جاهلیت مرده است. این روایت با تمام این الفاظ در مجامع حدیثی اهل سنّت وجود ندارد ودر مجامع روائی شیعی نیز فقط یک روایت از محمّد بن عثمان عمری با تمام این الفاظ روایت شده است. کمال الدین، محمّد بن احمد ابن بابویه ۲: ٤۰۹؛ امّا مشابه این روایت در کتاب هاي حدیثی شیعه واهل سنّت از پیامبر وجود دارد: نک: الکافي ۱: ۳۷۷ ـ ۳۷۸؛ ج ۲: ۲۰ ـ ۲۱؛ ج ۸: ۱٤٦؛ کمال الدین ۲: ٤۱۳ ـ ٤۱٤؛ مسند الإمام احمد بن حنبل

يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ»[1]؛ چه نظم امور معاد ومعاش به نحوی که خالی از ضرر وخطر ونقصی وعیب باشد، منحصر است در وجود حجت های خدا، چنانکه کمال ظهور دارد از خارج، وخدای تعالی نیز اشاره فرموده وآنکه اگر رسل متعدّده نمی فرستاد، مردم را بر خدا حجّتی بود که حقّ به جانب ایشان بود؛ وبدیهی است که اجزای زمان واحوال مردمان در هر مکان وزمان در این معنی متشارک است واصلاً تفاوتی نیست.

وظاهر است نیز که نایبان رسولان، در زمان رسولان وبعد از ایشان، من جملهٔ رسولان [هستند]، وفعل نایب، فعل منوب عنه است؛ ولهذا رسول صلی الله علیه وآله با بعثت او[2] بر همه عالم همین در بلد خود، خود[3] بنفس مقدّس می بود، وامّا در سایر بلدان نایبان او تمشیت امور ایشان در امور محتاج إلیها در امر رسالت ونبوّت می‌نمودند، چنانکه واضح وهویداست. وأیضاً سنّی وشیعه تماماً از حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام

۲۸: ۸۸ ـ ۸۹؛ صحیح مسلم، مسلم بن حجّاج قشیری: ۱٤۷۸، در کتاب شناخت امام، رهایی از مرگ جاهلی نوشته مهدی فقیه ایمانی بررسی اسناد ومحتوای این حدیث آمده است.

(۱) یعنی پیامبرانی که بشارتگر وهشدار دهنده بودند، تا برای مردم، پس از [فرستادن] پیامبران، در مقابل خدا [بهانه و] حجّتی نباشد. نساء: ۱٦٥.

(۲) ت: آن.

(۳) گ: ـ خود.

همین معنی را نقل نموده‌اند. وعقل نیز حکم می‌کند به وجوب ارسال رسولان واقامه نایبان مقام رسولان؛ چه اظهر من الشمس است، آنکه امر معاد عباد ومعاش ناس در بلاد به نحوی که به وفق عدالت وحکمت، وموجب نجات رعیت باشد از ضررهای ذاتیّه افعال خود ودیگران وفتنه ها وفسادها وغیر اینها، دست به هم نمی‌دهد بدون رئیسی، مثل پیغمبرﷺ یا امام. پس بر خدا لازم است نصب امام، چنانکه بر او لازم است روزی دادن عباد، وحفظ نمودن از هلاک وفساد؛ هر چند مردم به سبب شقاوت ومقتضای نفوس أمّارة[1] بالسّوء، تمکین ندهند وقبول ننمایند ومراعات نکنند، چنانکه بسیار وقت تمکین نمی دادند وقبول نمی‌کردند، وگاهی می کشتند پیغمبران را وگاهی موجب غیبت انبیاء می شدند، یا موجب عزلت ایشان، واخبار شیعیان از أئمّه هدی در این بابت متواتر است وضروری مذهب ایشان وشعار ایشان است.وشکّی نیست که هر چه سبب ضرور بودن پیغمبر است یا[2] قائم مقام پیغمبر، عامّ است واختصاص به زمانی دون زمانی ندارد.

واهل سنّت در مقامی که صحابه کالبد رسولﷺ را گذاشته، در سقیفه بنی ساعده به سرعت شتافتند ودست از تجهیز وتکفین

---

(۱) ت: امّاره.

(۲) گ: ـ یا.

پیغمبرﷺ کشیدند وتعزیه او را نگرفتند، عذر را این می خواهند که تعیین خلیفه ضرورتر بود؛ پس هر گاه صحابه را که تمام عادل می دانند ونهایت قربِ عهد به پیغمبر خود داشتند وهنوز ضرورتی داعی نشده بود، پس با وجود اینها دقیقه[ای]، راضی نبودند که ایشان بی-خلیفه وامام باشند، تا حدّی که رسول را چنان گذاشته ومسارعت نمودند، با آنکه أعزّ خلق از میان ایشان رفته بود و«رَحْمَةً لِلْعالَمین»[۱] فوت شده بود وتجهیز وتکفین أدنی مُسلمی از جملهٔ واجبات است چه جای مثل رسولﷺ.

پس چگونه تجویز می‌نمایند که زمانی [زمین] خالی از امام وخلیفه می‌تواند بود، با آنکه «کلّ ناس إلّا مَن شَذَّ[۲] غیر عادل»، وشکوک وشبهات از حدّ بیرون، وفتنه ها وبلاها واسباب احتیاج به امام، از صد هزار هزار افزون است.

وبه این که گفتیم ثابت شد حقّ بودن مذهب شیعه، علاوه امور بسیار زیادة از حد که از ادلّه عقلیّه ونقلیّه، حقّ بودن طریقه شیعه ومختار بودن ایشان معلوم می شود. وعلاوه آنکه اهل سنّت قریب به متواتر بلکه متواتر از پیغمبرﷺ روایت کرده‌اند که أئمّه بعد از پیغمبرﷺ دوازده هستند وشیعیان این را از رسولﷺ واهل بیت او به حدّ تواتر

---

(۱) انبیاء: ۱۰۷.

(۲) ت: نادری.

روایت کرده‌اند[۱]، حتّی آنکه هر دو، یعنی سنّی وشیعه روایت نموده‌اند تفصیل آن دوازده(امام) را، که معلوم است أئمّه ما اند علیهم السلام مثل آنکه روایت از رسول صلی الله علیه و آله کرده‌اند که فرمود:

«حسینٌ إبني هذا إمام إبن إمام أخوإمام أبوأئمة تسعة، تاسعهم قائمهم»[۲]

---

(۱) در کتاب «کفایة الأثر فی النصّ علی الأئمّة الإثني عشر» نوشته ابوالقاسم، علی بن محمّد بن علی خزاز قمّی رازی از راویان مشهور ومعتبر واز علما وفقهای بزرگ شیعه در نیمه دوم قرن چهارم هجری است که روایات را در این زمینه به تفصیل آورده است. در کتاب «مقتضب الأثر فی النصّ علی الأئمّة الإثني عشر» از احمد ابن عبدالعزیز جوهری (ابن عیاش متوفّی ۴۰۱) از محدّثان شیعه نیز روایات شیعه وسنّی را آورده است. دوکتاب« بهجة النظر فی إثبات الوصایة والإمامة للأئمة الإثني عشر» و« الإنصاف فی النصّ علی الأئمّة الإثني عشر» از محدّث بحرانی ونیز کتاب «منتخب الاثر فی الامام الثاني عشر» از آیت الله صافی گلپایگانی در این زمینه وجود دارد.

(۲) در منابع اهل سنّت چنین حدیثی را پیدا نکردم ولی مشابه آن وجود دارد: نک: إحقاق الحقّ وإزهاق الباطل نورالله شوشتری ۲۷: ۹۹و۱۰۳؛ فرائد السمطین، ابراهیم ابن محمّد جوینی ۱: ۵۵؛ ینابیع المودّة ۲: ۳۸ وج ۳: ۲۶۳؛ در منابع شیعی نیز این روایت با تمام این الفاظ وجود ندارد امّا به این شکل روایت شده است: أَنْتَ سَیِّدُ ابْنُ سَیِّدٍ، أَنْتَ إِمَامُ ابْنُ إِمَامٍ أَخُوإِمَامٍ، أَبُوأَئِمَّةٍ، أَنْتَ حُجَّةُ اللَّهِ ابْنُ حُجَّةِ اللَّهِ، وأَبُوحُجَجٍ تِسْعَةٍ مِنْ صُلْبِكَ تَاسِعُهُمْ قَائِمُهُمْ، کتاب سلیم بن قیس الهلالی ۲: ۹۴۰، کمال الدین وتمام النعمة ۱: ۲۶۲؛ بحار الأنوار ۳۶: ۳۷۲؛ به این شکل نیز روایت شده است: أَنْتَ إِمَامٌ ابْنُ إِمَامٍ أَخُوإِمَامٍ أَبُوأَئِمَّةٍ حُجَجٍ تِسْعٍ تَاسِعُهُمْ قَائِمُهُمْ أَعْلَمُهُمْ أَحْكَمُهُمْ أَفْضَلُهُم. تقریب المعارف، ابوالصلاح حلبی: ۱۸۲.

وشیعیان نزدیک به متواتر این معنی را روایت نموده‌اند از آن جمله، لوحی است که خدا هدیه برای حضرت فاطمه‌ٔ فرستاده، هر یک از أئمّه به نصّ صریح در آن مذکوراند؛ ودر کتاب اُصول کلینی[1] وغیر آن، اینها روایت شده[است]، هر کس خواهد ملاحظه نماید اینها[را].

[دلائل جانشینی امام علیّ علیه السلام بعد از پیامبر اسلام]

علاوه [بر اینها]، قرائن بسیار است که هر یک وصیّ وجانشین دیگر اند، پس ثابت شد امامت به نحوی که ذکر کردیم در امامت وهمین قدر بس است ؛ ومع ذلک زیاده می گوییم بعض ادلّه دیگر را، هر چند ادلّه از دو هزار متجاوز است وامثال این رساله را گنجایش ذکر اینها نیست؛ لیکن از بابت تیمّن بعض را می گویم، مثل خبر غدیرخم که یک فاضل از اهل سنّت که حافظ ابونعیم باشد به دویست طریق روایت کرده، که چه جای دیگران از روّات ومحدثان وعلما وارباب تاریخ.

فامّا شیعه وزیدیه هر یک جدا جدا به تواتر نقل نموده‌اند، وقرائن بر صدقی بی شمار است مثل: موضع غدیرخم[2] ومسجدان، وموضع رحل رسول صلی الله علیه وآله وغیره، که نزد جمیع عالمین از اعراب بوَادی وغیرهم، مثل آفتاب روشن است، با آنکه اهل سنّت اخبار بسیار دیگر نقل

---

(۱) الكافي ۱: ۵۲۷ ـ ۵۲۸؛ الهداية الكبرى، حسين بن حمدان خصيبى: ۳٦٤؛ إثبات الوصية، علیّ بن حسين مسعودى: ۲۷۱؛ عيون أخبار الرضا علیه السلام ۱: ٤۲ .

(۲) گ: ـ خم.

نموده‌اند از پیغمبر ﷺ که امیرالمؤمنین ﷺ وصیّ پیغمبر است ومسلّم نیز دارند که چنین است وروایت کرده‌اند نیز این که وزیر وجانشین پیغمبر است[١] وآنکه حجّت بر خلق است[٢] وامثال اینها؛ علاوه آیه: ﴿إِنَّما وَلِيُّكُمُ اللهُ﴾[٣] واخباری که متضمّن این معنی است[٤].

وهمچنین روایت نموده‌اند که افضل خلق وإعلم وأکرم وأحبّ خلق إلی الله والرّسول ﷺ بود؛ وامثال اینها را بسیار نقل نموده‌اند وروایت کرده‌اند، با آنکه از خارج معلوم است که چنین بودند. ودر همه کمالات نفسانیه واموری که باعث انتظام امر معاد ومعاش می شد وحلّ مشاکل وغیر اینها سرآمد بود، به حیثیتی که از جمله مسلّمات شده «هذه قضیة ولا أبا حسن لها»[٥]. ودر همه این امور ومشکلات صحابه رجوع به او می کردند، واو در هیچ امری رجوع به هیچ کس نمی کرد، با آنکه أعلم به دین رسول ﷺ بود از همه، بلکه باب مدینه علم رسول بود، وهیچ چیز جز بر رسول نازل نمی شد، مگر آنکه تعلیم آن حضرت می نمود؛ الی غیر ذلک من امثال ما ذکر. وخدای تعالی

---

(١) نک: إحقاق الحقّ ٤: ٥٤ ـ ٥٥.

(٢) نک: همان ١٥: ١٧٥ ـ ١٧٩.

(٣) مائده: ٥٥.

(٤) نک: إحقاق الحقّ ٢: ٣٩٩ ـ ٤٠٨.

(٥) نک: البدایةوالنهایة ٧: ٣٥٩؛ الاستیعاب ٣: ١١٠٢؛ أسدالغابة ٣: ٥٩٧؛ الإصابة ٤: ٤٦٧؛ إحقاق الحقّ ٨: ١٩٣.

فرموده: ﴿أَ فَمَنْ يَهْدِي إِلَى الحقّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لا يَهِدِّي إِلّا أَنْ يُهْدى فَما لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُون﴾[١].

وبالجمله كمالات او به مرتبه(اي) رسيد، كه جماعتى از ارباب عقول امر برايشان ملتبس[٢] شده، اعتقاد به خدايى او نمودند وتا قيام قيامت بر اين اعتقاد باقى اند.

وهر كمالى وعلمى منتهى به او شده الى غير ذلك؛ پس چنين[٣] كسى را رعيت ديگران كه هيچ طرف نسبت به او نمى شدند با كمال قرب نسب، چگونه مى‌توان كرد؛ خصوص رعيتى كسى نمايند كه مدّت هاى مديد در كفر وضلالت بسر برده، ودر اسلام هيچ كمالى از ايشان سر نزده كه به آن سرآمد ديگرى شده باشند، بلكه اكثر صحابه كمالات از ايشان سر زده، از علم وشجاعت ونصرت رسول در حروب، ونايب آن شدن در مدينه، با حرب ها سر عسكر شدن، به نحوى كه فتح نمايند، نه آنكه شكست خورند وجميع مسلمين را تلف نمايند؛ واين سركرده گى چنينى كه در يک حرب واقع شد، بلا شبهة محض از براى آنكه خود را بشناسند وپا از گليم خود دراز وتجاوز

---

(١) يونس: ٣٥. آيا كسى كه به سوى حقّ رهبرى مى‌كند سزاوارتر است مورد پيروى قرار گيرد يا كسى كه راه نمى يابد مگر آنكه هدايت شود؟ شما را چه شده، چگونه داورى مى‌كنيد؟

(٢) اشتباه.

(٣) گ: ـ چنين

ننمایند. چنانکه بی‌ادبی های صریح در صلح حدیبیّه از ایشان سر زد، متّصل بهمین حرب ها، چنانکه مخفي نیست بر مطّلع؛ بلی کمالی که از ایشان سر زد بعد از گریختن در حرب ها ـ ودر هر گریختن ایشان رئیسی بودند- این بود که اظهار کردند که شکّ در پیغمبری پیغمبر به هم رسانیدیم، ومع ذلک منع دوات وقلم نمودند، وقتی که پیغمبرﷺ التماس می کرد برای وصیّت نوشتن، که بیاورید تا کتابی بنویسم که منشأ عدم ضلالت امّت من گردد؛ از پیغمبر التماس نمودن واز ایشان اصرار نمودن در ندادن، تا آنکه رسولﷺ خدا را مانع شدند از وصیّت کردن، خصوص وصیّتی که باعث عدم ضلالت امّت می‌شد به نصّ پیغمبر[1]. پس باعث ضلالت امّت رسولﷺ شدند وهر بدی که سر زد از ضلالت بر گردن ایشان است تا قیامت؛ بلکه مانع تعیین کردن امام به عنوان نوشته شدند، برای آنکه آنچه بخواهند بکنند، واتّفاق نمایند بر شهادت دادن به آنکه رسولﷺ امامت را نخواست به اهل بیتش باشد،

---

(۱) «قال :ائْتُونِي أَكْتُبْ لَكُمْ كِتَابًا لَا تَضِلُّوا بَعْدَهُ أَبَدًا؛ قال: ائْتُونِي بِكَتِفٍ أَكْتُبْ لَكُمْ فِيهِ كِتَابًا، لَا يَخْتَلِفُ مِنْكُمْ رَجُلانِ بَعْدِي؛ هَلُمَّ أَكْتُبْ لَكُمْ كِتَابًا لَنْ تَضِلُّوا بَعْدَهُ هَلُمَّ أَكْتُبْ لَكُمْ كِتَابًا لا تَضِلُّوا بَعْدَهُ أَبَدًا؛ قال: ائْتُونِي بِاللَّوْحِ، وَالدَّوَاةِ ـ أَوالْكَتِفِ ـ أَكْتُبْ لَكُمْ كِتَابًا لَا تَضِلُّوا بَعْدَهُ أَبَدًا؛ به ترتیب مسند الإمام احمد بن حنبل ۱: ۴۰۹؛ ج ۴: ۴۱۵؛ ج ۵: ۱۳۵، ۲۲۲، ۳۵۱؛ مشابه یا عین این عبارات: صحیح البخاری ۱: ۳۴؛ ج ۴: ۶۹ و۹۹؛ ج ۶: ۹؛ ج ۷: ۱۲۰؛ ج ۹: ۱۱۱؛ صحیح مسلم ۳: ۱۲۵۷و۱۲۵۹؛ سنن الکبری ۵: ۳۶۶ ـ ۳۶۷؛ ج ۷: ۶۳.

واز حکایت غدیرخم[۱] پشیمان شد وفرمود که خوشم نمی‌آید که اهل بیتم دنیا را داشته باشد وامامت را دنیای مذموم حساب کردند، وامامت [را] خودشان از برای خودشان گرفتند[۲]. پس هر فسق وفجوری که به جهت بی امامی می‌شود، به گردن ایشان است تا قیامت.

وپیغمبر را نسبت به هذیان دادند[۳]، با آنکه کلام معجز نظّامش در آن حال، أبلغ وأفصح وأدلّ وأوضح بود، بر کمال یافتن وفهمیدن خود آنچه را می فرمودند، ولهذا وصیّت های دیگر آن وقت را از آن حضرت اعتبار نمودند.

وعجب تر از این، آنکه عذر ندادن قلم ودوات را این معنیَ می‌گفتند که قرآن ما را بعد از رسولﷺ کافي است[۴]، از گمراه شدن وحجّت نمودن در مقام‌ها؛ وحال آنکه بالبدیهه، تمام زنان واطفال می دانستند که این معنی از قرآن کی متمشّی می‌شد، بلکه أوّل دعواها واشکال ها ومخاصمت ها این بود که بعضی می گفتند از صحابه: «القول ما قال الرّسولُ اعطوه الدّوات والقلم» ودیگری می گفت: «القول ما قال فلان

---

(۱) ت: ـ خم.

(۲) ح، ت: وخودکشان برای خودکشان گرفتند.

(۳) نک: صحیح البخاری ٦: ۹؛ صحیح مسلم ۳: ۱۲۵۷.

(۴) از قول خلیفه دوّم نقل شده که گفت: عِنْدَكُمُ الْقُرْآنُ حَسْبُنَا كِتَابُ اللَّهِ: مسند الإمام احمد بن حنبل ۵: ۱۳۵، ۲۲۲؛ صحیح البخاری ٦: ۹؛ صحیح مسلم ۳: ۱۲۵۹؛ سنن الکبری: ۵: ۳٦٦؛ ج ۷: ٦۳.

لا تعطوه»[١]؛ پس چرا در این دعواها عمل به قرآن نکردند که خدا فرموده بود در آنکه ﴿وأَطيعُوا الله وأَطيعُوا الرَّسُولَ﴾[٢] وفرموده که ﴿فَلْيَحْذَرِ ألّذينَ يُخالِفُونَ عَنْ أَمْرِه﴾[٣] وفرموده که: ﴿مَنْ يَعْصِ الله ورَسُولَه﴾[٤].

ولا شکّ که رسول ﷺ از رسالت معزول نشده بود، دیگر فرموده بود در قرآن که ﴿أَ فَمَنْ يَهْدي إِلَى الحقّ﴾الآية[٥]. ولا شکّ که فلان، از جملهٔ ﴿أَمَّنْ لا يَهِدِّي إلّا أَنْ يُهْدى﴾ (یا کسی که راه نمی‌یابد مگر آن که هدایت شود.)، ورسول ﷺ از جمله «مَن يَهدی» بود، وناسخش معلوم نبود، واستصحاب حجّت بود نزد ایشان. وفرموده که: ﴿وما يَنْطِقُ عَنِ الْهَوى إنْ هُوإلّا وَحْيٌ يُوحى﴾[٦] إلى غير ذلک از آیات بسیار.

---

(١) نک: مسند الإمام احمد بن حنبل ٥: ١٣٥.

(٢) مائده: ٩٢، نساء: ٥٩.

(٣) نور: ٦٣.

(٤) احزاب: ٣٦؛ نساء: ١٤؛ جن: ٢٣.

(٥) ﴿قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكائِكُمْ مَنْ يَهْدي إِلَى الحقّ قُلِ اللَّهُ يَهْدي لِلْحَقِّ أَ فَمَنْ يَهْدي إِلَى الحقّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لا يَهِدِّي إِلّا أَنْ يُهْدى فَما لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُون﴾ بگو: «آیا از شریکان شما کسی هست که به سوی حقّ رهبری کند؟» بگو: «خداست که به سوی حقّ رهبری می‌کند» پس، آیا کسی که به سوی حقّ رهبری می‌کند سزاوارتر است مورد پیروی قرار گیرد یا کسی که راه نمی‌یابد مگر آنکه هدایت شود؟ شما را چه شده، چگونه داوری می‌کنید؟» یونس: ٣٥.

(٦) واز سر هوس سخن نمی‌گوید. این سخن به جز وحیی که وحی می‌شود نیست. نجم: ٣ ـ ٤.

پس چگونه یکی از آنها را عمل ننمودند وهر گاه این آیات حجّت نشدند ورفع مخاصمه ننمودند، پس چه چیز دیگر را می توانستند که از قرآن ثابت نمایند.

وعجب تر آنکه بعد از فوت پیغمبرﷺ به مدّت های مدید، هر گاه بگوییم «یا رسول الله» می‌دانیم که می‌فهمد ولذا التماس از او می‌کنیم وشفیع می‌کنیم او را به همین گفتن، واین نیست مگر آنکه معلوم است که امثال این کسان از پیغمبران وامامان واولیاء، موت ایشان را مانع شنیدن ودریافتن نمی شوند که احیاءاند عندالله[۱]، پس چگونه هنوز نمرده باشد، هزیان می گوید ونمی‌فهمد چه می گوید، با آنکه مقام وصیّت کردن همین مقام بود.

وپیغمبرﷺ مکرّر[۲] فرموده بود که بي وصیّت نباید مردن، واگر بمیرند بی وصیّت، نقص دین وعقل ومروّت ومذمّت های شدید فرموده بودند[۳]، وخود می خواند: ﴿تَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ

---

(۱) اشاره به آیه: ﴿ولا تَحْسَبَنَّ ألّذينَ قُتِلُوا في سَبيلِ اللّهِ أَمْواتاً بَلْ أَحْياءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ هرگز کسانی را که در راه خدا کشته شده‌اند، مرده مپندار، بلکه زنده‌اند که نزد پروردگارشان روزی داده می‌شوند. آل عمران: ۱۶۹.

(۲) کلمه مکرّر عربی واسم مفعول کرّراست وبه معنای تکرار است ودر اصل نسخه «مکرّرها» آمده است که اشتباه ناسخ است.

(۳) مانند این روایات از پیامبر: مَا يَنْبَغِي لِامْرِئٍ مُسْلِمٍ أَنْ يَبِيتَ لَيْلَةً إِلَّا ووَصِيَّتُهُ تَحْتَ رَأْسِهِ؛ مَنْ لَمْ يُحْسِنْ وَصِيَّتَهُ عِنْدَ الْمَوْتِ كَانَ نَقْصاً فِي مُرُوَّتِهِ وعَقْلِهِ؛ مَن مات بغَير وَصيةٍ ماتَ مِيتةً جاهلية . روضه الواعظين، محمّد فتّال نیشابوری ۲: ۴۸۲.

وتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُم﴾[۱].

وأشدّ از اینها می فرمود که پس جولائی[۲] یا حلاجی را آن همه فرموده باشند در وصیّت نکردن او.

وآن همه فرموده باشند در امر کردن به چیزی وخود به آن عمل نکرده، با آنکه وصیّت جولاه[۳] امر جزئی سهلی[۴] بود، این کجا وکلّ امّت را از آن روز تا قیامت به حیرت وشدت وفتنه وفساد وهلاکت دنیا وآخرت گذاشتن کجا، با آنکه خود التماس می کرد که وقت وصیّت من است وبدهید به من دوات وقلم تا بنویسم، واگر نه امّتتان به ضلالت وهلاکت افتند؛ وبا اینها نگذاشتند که دوات وقلم بیاورند با کمال شدت وممانعت، تا به حدّی که بنا گذاشتند بر تفرقگی در همان وقت؛ چه می دانستند که این دوات وقلم کار ایشان را وآنچه را که در نظر داشتند که بعد از فوت آن حضرت به عمل آورند خراب می کرد.

وشبهه نبود که آنچه را که کردند بعد از فوت آن حضرت بلافصل ومهلت، از این که جسد آن حضرت را انداختن ودر میان همه حاضرین حرف نزدن، ورفتن در جایی دیگر غایبانه کار خود را ساختن، به نحوی که گفتیم وخواهیم گفت هم آنها در نظرشان بود،

---

(۱) یا مردم را به نیکی فرمان می‌دهید وخود را فراموش می‌کنید. بقره: ٤٤.

(۲) جولائی به معنای بافندگی که صحیح آن جولاهی است وجولاه به معنای بافنده.

(۳) ح: جولا.

(۴) ح: جزویی سهیلی.

وإلّا بایست خود پا سفتی[۱] کنند در وصیّت کردن آن حضرت؛ واگر شبهه بود در هذیان گفتن آن حضرت «العیاذ بالله» ـ با آنکه هیچ شبهه برای هیچ کس نبود به ادلّه عقلیه ونقلیه قرآنه وحدیثیّه ـ بایست امتحان نمایند کلام آن حضرت را به این که بگذارند که بنویسد وتجربه نمایند؛ چه بر همه کَس واضح می شد وموقوف به داد وفریاد وتفرقگی ونزاع وفساد نبود، وپیغمبر چنینی را در حالت آزار، چنینی اذیّت نمودن، تا آنکه بفرماید که از نزد من متفرّق شوید که حلال نیست این صداها وفریاد ها وغیر اینها، از آنها که خدا در قرآن تصریح نموده وپیغمبرﷺ در احادیث.

وعجب تر آنکه پیغمبر ایشان را در تحت جیش أُسامه قرار داده، مامور امر اونموده بود، وپیغمبرﷺ تشدید بسیار می فرمودند در رفتن همراه أُسامه، وتخلّف نورزیدن از او، ومکرر لعن فرمودن کسي را که تخلف نماید، پس ایشان به عصیان پیغمبر، مورد لعن آن حضرت شدند[۲].

وکالبد آن حضرت را چنان گذاشتن وسرعت تمام نمودن، در جایی که امیرالمؤمنین واهل بیت رسول وسایر بنی‌هاشم ومخلصان پیغمبرﷺ که جگرهایشان برای پیغمبرﷺ پاره پاره شده بود وخاک بر سر خود

---

(۱) پافشاری واصرار.

(۲) نک: شرح نهج البلاغة، ابن أبی الحدید ٦: ٥٢؛ الإرشاد ١: ١٨٣.

می کردند، حاضر نباشند که مبادا خللی از جانب ایشان واقع شود، با آنکه اگر دختر یک ساله از ایشانی فوت شده بود، همان ساعت دلی نداشتند که پیرامون امثال این امور کردند، واگر کسی دیگر می کرد کمال تشنیع می نمودند.

الحاصل به طعن ولعن پیغمبرﷺ واصرار در عصیان آن حضرت وارتکاب[1] ناخوشی های دیگر، همان ها که جمع شدند در سقیفه، خلافت را برای خود تحصیل کردند واز میان قپیدند وربودند. ومنصبی که خدا فرموده در آنکه ﴿لا يَنالُ عَهْدِي الظَّالِمينَ﴾[2]، به عین ظلم وطغیان ولعن رسولﷺ [ربودند] وعصیان او با کمال ناخوشی‌های دیگر وحرام های متکاثر که از آن جمله، تهمتی آنکه این حرام ها مرتکب شدند وخود را مورد لعن رسول الله نمودن، وعاصی مصرّ او کردن، با سعی ها که در منع دوات وقلم نمودن، واضلال امّت پیغمبر نمودن، وظلم چنینی برایشان تا انقراض عالم نمودن.

وغیر اینها از حرام ها وظلم‌ها که یکی از آنها کافي بود برای عدم استحقاق امامتی که خدای تعالی صریحاً فرمود به ظالم نمی‌رسد به عین ظلم وعصیان؛ ونفس لعن وطغیان صاحب شدن وحاضر(به) تعزیه نشدن ومبادرت نمودن به جای پنهان، با عدم حاجت اصلاً به

---

(۱) ت: + آن.

(۲) بقره: ۱۲٤.

اینها؛ بلکه با مفاسدی که در آنها بود که حدّ نداشت، از جمله مفارقت با بنی‌هاشم نمودن ودر حِینی که اضطراب تمام برای اهل حلّ وعقد بود به واسطه فوت پیغمبرﷺ، حتّی آنکه بعضی زمین‌گیر وبعضی مدهش، الی غیر ذلک شدند، چگونه می‌توانستند امر عظیم خطیر که نهایت عظم در آن بود در چنین وقتی تمشیت دهند ولهذا خلیفه ثانی گفت: «بیعة فلان کانت فَلتةً وقَّی الله شرَّها»[1] إلی غیر ذلک از امثال آنها که حدّ ندارند.

معلوم است که اینها نبود مگر برای ربودن خلافت برای نفس خود، ولهذا باامیرالمؤمنینؑ مکابره کردند وبا سایر بنی‌هاشم ومخلصان پیغمبرﷺ کمال ناخوشی ها نمودن را برای خود سهل شمردند، وبعد از ملزم شدن از حجّت های امیرالمؤمنینؑ، دعوی نمودند که خلافت را بگردن ما بار کردند، إلّا ما نمی‌خواستیم، وحال آنکه اگر در همان حال دست برمی داشتند هیچ وجه من‌الوجوه، مانعی در آن متصوّر نبود اصلاً.

وعجب‌تر آنکه در روز طلب نمودن دوات وقلم صریح می‌گفتند که

---

(۱) یعنی بیعت با ابوبکر ناگهانی بود وخداوند شرّ آن را حفظ کرد. «إِنَّ بَيْعَةَ أَبِي بَكْرٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ كَانَتْ فَلْتَةً، أَلا وَإِنَّهَا كَانَتْ كَذَلِكَ، إلا أَنَّ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ وَقَى شَرَّهَا». مسند الإمام احمد بن حنبل ۱: ٤٥١؛ به همین مضمون: صحیح البخاری ۸: ١٦٨؛ سنن الکبری: ٤٠٨ و٤١٠.

بعد از مرگ توکتاب الله ما را بس است، وامروز که فوت شده بود، می‌گفتند چه معنی دارد، پیغمبر هرگز نمی‌میرد؛ با آنکه به زعم ایشان به آیه ﴿إِنَّکَ مَیِّتٌ﴾[1] متقاعد شدند، وبه زعم ایشان که شدت دهشت مصیبت پیغمبر ﷺ او را چنین کرده بود. این کجا وهمان ساعت شتافتن برای امر خلافت ونصب خلیفه کجا، وکدام احمق است که این همه امور بر او ملتبس شود. وأوّل امری که از ایشان سر زد، گرفتن فدک از دختر پغمبر ﷺ واذیت آن حضرت کردن، که آن حضرت فرموده بود که هر کس اذیّت او کرد، اذیّت من کرده[است]. وهیچ احدی را دست به ترکیبش نزدند وچیزش را نگرفتند، سوای دختر رسولشان، وآنچه مالیت ومقداری داشت همان را گرفتن وآنچه مالیت ومقداری نداشت اصلاً متعرض نشدند، با آنکه آنچه عذر می‌آوردند در متعرض شدن، در هر دوعلی‌السویه بود.

وعجب‌تر آنکه عذر نبود إلّا آنکه خودشان از پیغمبر ﷺ اطّلاع به هم رسانیده بودندکه فرموده: ما قاطبة انبیاء ارث نمی‌گذاریم[2]، با آنکه أظهر من الشمس بود که انبیاء نه چُنین بودند؛ چه صد وبیست وچهارهزار پیغمبر بودند واگر چنُین بودند بایست از آفتاب روشن‌تر باشد وجمیع ملیّین آن را دانند، وهمه ورثه پیغمبران آن را شنیده باشند

---

(۱) الزمر: ۱۸۹.

(۲) «إِنَّا مَعْشَرَ الْأَنْبِيَاءِ لَا نُورَثُ». مسند الإمام احمد بن حنبل ۱٦: ٤٧؛ سنن الکبری ٦: ۹۸.

ودست کشیده باشند؛ واگر چنین بودی، اطفال بر این معنی مطّلع بودند، چه جای مثل امیرالمؤمنین علیه السلام که فرمودند که: «لَوثُنِيَتْ لِيَ الْوِسَادَة»[1] وفرمودند: «سَلُونِي قَبْلَ أَنْ تَفْقِدُونِي»[2] الی غیر ذلک. با آنکه این را [پیغمبر] می‌بایست به ورثه خود بفرمایند، نه به اجنبی، با آنکه خدا فرموده: ﴿قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَاراً﴾[3] وفرموده: ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِين﴾[4] الی غیر ذلک. با آنکه اتّفاق اهل سنّت واهل توایخ است که ارث پیغمبران را اولادشان می بردند.

وآیه عَصَبه را اهل سنّت از کلام حضرت زکریاء که فرموده: ﴿وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي﴾[5]، استدلال کرده‌اند[6]، واین صریح است در

---

(١) کتاب سلیم بن قیس الهلالی ٢: ٨٠٣؛ بصائر الدرجات ١: ١٣٢ ـ ١٣٤؛ الأمالی: ٣٤١؛ التوحید، محمّد بن علیّ ابن بابویه: ٣٠٥.

(٢) کتاب سلیم بن قیس الهلالی ٢: ٨٠٢ و ٩٤١؛ التوحید: ٣٠٥؛ بصائر الدرجات ١: ٢٦٦.

(٣) تحریم: ٦.

(٤) شعراء: ٢١٤.

(٥) مریم: ٥. ﴿وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِراً فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيّاً * يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيّاً﴾ ومن پس از خویشتن از بستگانم بیمناکم وزنم نازاست، پس از جانب خود ولیّ [وجانشینی] به من ببخش، که از من ارث برد واز خاندان یعقوب [نیز] ارث برد، واو را ـ ای پروردگار من ـ پسندیده گردان. مریم ٥ ـ ٦.

(٦) استدلال به این شکل است: حضرت زکریّا چون بیم داشت که عصبه ⇦

ارث دادن به وارث، با آنکه جمیع ارث پیغمبر ماﷺ را نیز، ورثه او بردند، سوای همین که قدر ومقداری داشت[١].

وبالجمله کمالات ایشان بسیار است واین رساله گنجایش ذکر آنها ندارد؛ یکی از آنها، آن بود که باعث گمراهی هفتاد ودو فرقه امّت این چُنین پیغمبری شدند، بلکه گمراهی کلّ گمراهان؛ چه اگر مانع وصیّت پیغمبر نمی‌شدند وحقّ به مرکز خود قرار می گرفت، در عرض مدّت، دولت حقّ مضمون: ﴿لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ﴾[٢] عمل می‌آمد ومتحقّق می گشت، به جهت انبساط یدشان وعدم مانع، وحال متحقّق خواهد گشت بعد از ظهور مهدیعج، چنانکه مأثور است ویقینی است؛ چه کلام خدا دروغ نیست ومضمون «لِيُظْهِرَهُ» به عمل نیامده است إلی الان بالوجدان، بلکه مسلمین وفرقه حقّه در جنب باطل‌ها، مثل قطره است ودریا.

ویکی از دیگر از کمالات ایشان است که هر عصیانی که به عمل

⇦ (اقوام پدری) وارث اموال اوشوند، از خداوند خواست تا فرزند مذکر به اوعطا کند تا همه مال اورا به ارث ببرد، نه وارث مؤنّثی که نیمی از مال را به ارث ببرد ونیمی دیگر را وارثان دیگر. اگر چنین نبود، تأکید نمی‌کرد که آن فرزندی که خدا به اوعطا می‌کند، مرد باشد، چنانکه از لفظ «ولیّ» چنین بر می‌آید. نک: الخلاف، الشیخ الطوسی ٤: ٦٥ ـ ٦٧.

(١) یعني به غیر از فدک که مقدار زیادی بود از دیگر اموال پیامبر ارث بردند.

(٢) توبه: ٣٣؛ فتح: ٢٨؛ صف: ٩.

آمده ومی‌آید به گردن ایشان است، از آن جمله شهادت امام حسین وغیر آن مثل: امیر المؤمنین وامام حسن وغیرهما من المعصومین وعترت رسول مبین؛ ووجه آن که اینها به گردن ایشان است دانستی. پس هر گاه دو عدد کمالشان اینها باشد، احتیاج به کمالات دیگر ایشان نیست، با آنکه کمالات ایشان به حدّ احصاء در نمی‌آید. پس با این کمالات اگر آقای امیرالمؤمنین شوند، غریب نیست «العیاذ بالله» وإلّا کمالی هیچ نداشتند.

ودلیل دیگر بر امامت أئمّه علیهم السلام ما نصّ هر یک از سابق بر لاحق، چنانکه ظاهر است بر مطّلع، وشیعه در کتابهای متعدّده نقل کرده‌اند، واز کتب اهل سنّت نیز ظاهر می شود.

ودلیل دیگر اظهار هر یک معجزه را بر طبق دعوای امامت، ولهذا شهید می کردند خلفای جور ایشان را، ومی کشتند شیعیان را، ودر کتاب‌ها این‌ها مذکوراند، به نحوی که بر مطّلع مخفي نیست. واین رساله گنجایش طول ندارد وقدری که ذکر شد کافي است عاقل را[1].

---

(۱) پایان نسخه ح: تمّ وآلاوه عمّ.

رسالة في أصول الدين
(العربية)

بسم الله الرحمن الرحيم

«الحمد لله ربّ العالمين، وصلّى الله على محمّد وآله الطاهرين»

«اللهم وفّق عبادك واهدهم وأيدهم وسدّدهم وانفع بهم وخذ بناصيتهم إلى كلّ ما تحبّ، وحُل بينهم وبين كلّ ما تكره ويكرهون، فإنّك الربّ»

[أصول الدين]

أما بعد، فأعلم أنّ أصول الدين خمسة، وهي كالآتي:

١ ـ التوحيد.

٢ ـ العدل.

٣ ـ النبوّة.

٤ ـ الإمامة.

٥ ـ المعاد.

ويطلق على هذه الأمور الخمسة تسمية «أصول الدين»، بمعنى أن كلّ شخص يفتقر إلى معرفة أصل واحد من هذه الأصول لا يكون له

دين أصلاً، ولا يكون مؤمناً مطلقاً، بل يكون كافراً بمعنى أنّه لا يعدّ من المؤمنين، وإن جرّت عليه معاملة المسلمين.

وأمّا إذا أنكر بعض هذه الأصول، كما لوأنكرالتوحيد أو النبوّة أو المعاد، فهو كافر ولا يُتعامل معه معاملة المسلم، مثل: المشرك واليهودي والنصرانيّ والمجوسيّ وأمثال هؤلاء. وإن أنكر العدل أو الإمامة فهو كافر بمعنى الكفر المقابل للإيمان، فلا يتمّ التعامل معه معاملة المؤمن والشيعيّ، من أمثال: السنّيّ أو الزيدي ونظائرهما.

وأمّا فروع الدين فكثيرة؛ إذ كلّ ما هو موجود في دين النبيّ الأكرمﷺ يدخل في دائرة الفروع، باستثناء الأمور الخمسة المتقدمة التي هي من أصول الدين كما ذكرنا.

وتنقسم فروع الدين إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأوّل: الأمور المعلومة عن النبيّ الأكرم ﷺ بالبداهة، من قبيل: الصلاة والصوم والزكاة والحج والجهاد وأمثال ذلك. وكلّ من أنكر هذا القسم كان كافراً بالكفر المقابل للإسلام، فلا يتمّ التعامل معه معاملة المسلم، من أمثال: المشركين وغيرهم.

القسم الثاني: الأمور المعلومة عن النبيّ الأئمّة بالبداهة، من قبيل: حلية زواج المتعة وغير ذلك، وكلّ من أنكر هذا القسم كان كافراً، بمعنى الكفر المقابل للإيمان، فلا يتمّ التعامل معه معاملة المؤمن.

القسم الثالث: الأمور التي لم تعلم بالبداهة لا من قبل النبيّ الأكرمﷺ

ولا من قبل الأئمّة الأطهار عليهم السلام، من قبيل: وجوب صلاة الجمعة في عصر الغيبة وأمثال ذلك، وإنّ من أنكر هذا القسم لا يعدّ كافراً، إذا كان إنكاره مستنداً إلى شبهة، وأمّا إذا كان إنكاره مع اعترافه بوجود هذا الحكم في زمن النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله فهو كافر بلا شكّ.

وحيث أنّي وضعت هذه الرسالة لبحث أصول الدين، فإنّي لن أتعرّض فيها إلى فروع الدين.

وحيث تعرّفت إلى أصول الدين، وأنّ من جهل أحدها لم يكن له دين ولم يكن له إيمان أبداً، وجب علينا التعريف بكلّ واحد من هذه الأصول الخمسة.

[الأول: التوحيد]

إعلم أنّ معنى التوحيد أن تعلم أنّ الله تعالى واحدٌ لا شريك له، بل من المحال أن يكون له شريك.

وأن تعرف الله وتعتقد بوجوده وأنّه لا شبيه له يشاكله، ولا مثيل له يُضارعه، وإنّ كلّ ما يخطر ببالك ممّا تخال أنّه مثل الله فهو غيره قطعاً؛ إذ لا يمكن تصوّر الله أو تخيّله، وقد روي هذا المعنى عن الإمام الباقر عليه السلام أنّه قال: «كلّ ما ميّزتموه بأوهامكم في أدق معانيه مخلوق مصنوع مثلكم مردود إليكم»[1]. فلا يمكن إدراك كنهه بأيّ وجه من الوجوه، إذ كلّ ما يخطر في الخيال ويتمّ تصوّره لا يرى العقل استحالة

---

(١) بحار الأنوار ٦٦: ٢٩٣.

أن يكون معدوماً، ويجوز عليه العدم كما يجوّز وجوده، ولا يرى استحالة أحدهما عليه، ومثل هذا الشيء ممكن الوجود حتماً، فإذا أردت أن تعلم أن الله واجب الوجود، فأعلم أنّه لا يقبل العدم، وأنّ العدم محال على ذاته؛ لأنّ كلّ ما يدخل في دائرة الفهم لا يخرج عن إحدى حالات ثلاث:

الحالة الأولى: أن لا يقبل الوجود لذاته أبداً، من قبيل: اجتماع الضدّين أو النقيضين، كأن يكون الشيء كلّه أبيضَ ويكون كلّه أسودَ في ذات الوقت، أو أن يكون كلّه أبيضَ وفي الوقت ذاته لا يكون أبيضَ؛ إذ لا شكّ في عدم قابليّة مثل هذا الشيء للوجود أبداً.

الحالة الثانية:أن تستوي إليه نسبة الوجود والعدم، من قبيل: الإنسان أو الحيوان أو الشجر وما إلى ذلك من الموجودات في العالم؛ إذ لا يرى العقل استحالة وجوده ولا يرى استحالة عدمه، ويجب أن لا تأبى هذه الأشياء عن الوجود كما يجب أن لا تأبى عن العدم، ومثل هذه الأشياء ممكنة الوُجود ولا يمكن أن تكون هي الله كما ستعلم، كما لا يمكن ممّا يندرج في الحالة الأولى أن يكون هو الله أيضاً؛ لأنّ الله يجب أن يكون موجوداً، وتلك الأشياء ليس لها قابلية الوجود قطعاً.

الحالة الثالثة: أن يستحيل العدم على ذاته، فهي بعكس الحالة الأولى تماماً، بمعنىٰ أنّ ذاته تستحيل على العدم، من قبيل: استحالة تجرّد العدد ثلاثة عن الفرديّة، واستحالة تجرّد العدد أربعة عن الزوجية، وهذا

القسم الثالث هو الله[١] كما سترى.

ومن الواضح أنّ كلّ ما يرد في ذاته على الذهن، إمّا أن يكون من القسم الأوّل أو من القسم الثاني، وأمّا القسم الثالث [الذات الإلهيّة] فلا يمكن أن يدخل في الفهم، وعليه فكل ما دخل في حيّز الفهم لا يمكن أن يكون في ذاته معبّراً عن الله.

[الثاني: العدل]

والعدل أن تعلم أنّ الله تعالى عادل، وأنّه لا يظلم مقدار ذرّة. فهو ليس كما تقول الجبريّة؛ إذ يذهبون إلى الاعتقاد بأنّ العباد مجبرون على أفعالهم[٢]، ولا كما تقول الأشاعرة؛ إذ يذهبون إلى الاعتقاد بأنّ جميع أفعال العباد هي أفعال الله، وأن العبد عاجز عن أن يصدر عنه فعل إراديّ[٣]، ولا كما تقول الصوفيّة، إذ يذهبون إلى الاعتقاد بأن كلّ ما

---

(١) بمعنى أنّ الوجود عين ذات الله، ويستحيل على الوجود أن ينفك عن ذات الله.

(٢) يذهب الشهرستانيّ إلى تسمية هؤلاء بالجبريّة الخالصة وهم الجهميّة أتباع الجهم بن صفوان، الملل والنحل، عبد الكريم الشهرستانيّ، ١: ٩٧.

(٣) مقالات الإسلاميّين واختلاف المصلّين، أبوالحسن الأشعريّ: ٢٩١؛ وقال العلامة الوحيد البهبهانيّ في بيان عقيدة الأشاعرة: «ممّا أنكره الأشاعرة وخالفوه جميع أرباب العقول: كون العبد فاعلاً لفعله، ويقولون: إنّ الفاعل حقيقة هو(الله) تعالى، والفعل فعله تعالى بحكم العقل، وإن كان فعل العبد بحسب اللغة والعرف. ولازم قولهم بل نفس قولهم إنّ الزاني واللائط والسارق والمفسد والمكذّب للرسل وقاتل الأنبياء والأولياء .. وغير ذلك منالفواحش والقبائح، هوالله تعالى حقيقة عند العقل، وبحسب نفس الأمر، تعالى عن جميع ذلك علواً كبيراً». الفوائد الحائريّة: ٣٧٥.

يصدر من الخير والشرّ سواء من أفعال غير العباد أو من أفعال العباد، هو مظهر لصفات الله. فإن جميع هذه الأقوال هي عين الكفر؛ إذ يلزم منها أن الله يفعل القبيح والفحشاء والمنكر، ومع ذلك يُعذّب عباده ويؤاخذهم على فعل القبيح، والحال أنّهم لم يفعلوه وإنّما هو من فعله.

يضاف إلى ذلك أنّ هذه الأقول الثلاثة التي ذهب إليها الجبريّة والأشاعرة والصوفيّة، يلزوم منها نسبة الكذب على الله «والعياذ بالله»؛ إذ أنّه طبقاً لها يقول الله: لماذا فعلتم؟ وإنّكم فعلتم، وإنّي سأعذّبكم بسبب أفعالكم[1]؛ ويقول في الوقت نفسه: ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾[2]. ويقول أيضاً: ﴿وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾[3]. وما إلى ذلك من التوبيخات الشديدة والعقوبات العظيمة.

ومن الكفر أيضاً أن يذهب الشخص إلى الاعتقاد بأنّ الله تعالى شريك في أفعال العباد؛ إذ كيف يمكن أن يعمد أقوى الشريكين إلى إنزال أشدّ العقوبات على أضعف الشريكين بسبب أمر تشاركاً في فعله

---

(١) إشارة إلى آيات من قبيل:

١ـ ﴿هَلْ تُجْزَوْنَ إِلاَّ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾، النمل: ٩٠

٢ـ ﴿وَلاَ تُجْزَوْنَ إِلاَّ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾، يس: ٥٤

٣ـ ﴿ذُوقُوا عَذَابَ الْخُلْدِ هَلْ تُجْزَوْنَ إِلاَّ بِمَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ﴾، يونس: ٥٢

٤ـ ﴿وَمَا تُجْزَوْنَ إِلاَّ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾، الصافات: ٣٩.

(٢) الشورى: ٣٠.

(٣) النساء: ٧٩.

واقترافه! بل إنّ الطريقة اليقينيّة الواردة عن المعصومين «صلوات الله عليهم» هي أنّ أفعال الخير والشرّ الصادرة عن العباد، إنما هي من العباد، إلا أنّ الخير يكون بتوفيق من الله، والشرّ بعدم توفيقه[1]. وأحياناً يقهر الله عبده على طاعة لبذور الخير الموجودة فيه، أو يكله إلى نفسه في اقتراف معصية لوجود بذور الشرّ فيه، وبذلك يكون مستحقّاً لهذا المعنى من العذاب والعقاب.

وسيأتي أيضاً أنّ الله تعالى حكيم، والقبيح لا يصدر عن الحكيم قطعاً، وخاصّة من مثل هذا الحكيم، وخاصّة بالنظر إلى كلّ هذه القبائح وهذه الشرور، وخاصّة بالنظر إلى قدرته الكاملة وعدم حاجته إلى فعل الظلم والقبيح، وخاصّة بالنظر إلى ما يتّصف به من الرأفة والشفقة والرحمة.

[الثالث: النبوّة]

وأمّا النبوّة فالمراد منها أنّ الله تعالى قد اختار واصطفى أنبياء من ولد آدم، وبعثهم بالرسالة إلى عباده، لنشر تعاليم ورسائل السماء والأديان[2] والتشريعات ونظام الدنيا والآخرة، والتعريف بأصول الدين وفروعه.

---

(١) لم أعثر على رواية تفيد هذا المعنى بشكل دقيق، ولكن هناك رواية تقول: «رُوِيَ أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ الْقَضَاءِ وَالْقَدَرِ؛ فَقَالَ: لَا تَقُولُواوَكَلَهُمُ اللَّهُ عَلَى أَنْفُسِهِمْ فَتُوَهِّنُوهُ، وَلَا تَقُولُوا أَجْبَرَهُمْ عَلَى الْمَعَاصِي فَتُظَلِّمُوهُ، وَلَكِنْ قُولُوا الْخَيْرُ بِتَوْفِيقِ اللَّهِ، وَالشَّرُّ بِخِذْلَانِ اللَّهِ، وَكُلٌّ سَابِقٌ فِي عِلْمِ اللَّهِ». الاحتجاج ١: ٢٠٩.

(٢) نسخة بدل: رسالات الأديان.

وقد بلغ عدد هؤلاء الأنبياء أربعاً وعشرين ومئة ألف نبي، وكان آخرهم وخاتمهم وأفضلهم هو نبيّنا الأكرم محمّد بن عبد الله ﷺ وابن آمنة بنت وهب، وجدّه لأبيه عبد المطلب بن هاشم، ويعود نسبه الشريف إلى النبيّ إسماعيل بن النبيّ إبراهيم الخليل (على نبيّنا وعليه السلام).ولم يصدر عن الأنبياء أي معصية أو سهو أو نسيان أو خطأ أو تمرّد على إرادة الله من بداية العمر إلى آخر لحظة من حياتهم الشريفة، فكانوا بأجمعهم معصومين من جميع [هذه الأمور]. وقد بلّغنا ذلك بالضرورة من جميع أئمّة الهدى (صلوات الله عليهم)، كما بلّغنا عنهم أنّهم منزّهون عن الكفر، وكانوا مطهّرين ـ من جهة الآباء والأمّهات ـ من الزنا وغيره، وكانوا منزّهين من كلّ العاهات الجسديّة، وكلّ ما يستوجب نفور الخلق من الدناءة وغيرها «والعياذ بالله».

[الرابع: الإمامة]

وأمّا الإمامة فإن تعرف إمامك وأن تعتقد به، فإذا لم يعرف العبد إمامه لم يكن مؤمناً حتماً كما عرفت.

وأعلم أنّ الإمام هو خليفة النبيّ الذي يتولّى الأمر بعد رحيل النبيّ ﷺ، ويقوم بكلّ ما كان النبيّ يقوم به، غير الوحي الذي كان ينزّل على النبيّ من الله تعالى بواسطة جبرائيل عليه السلام أو بأشكال أخرى، حيث تصلّ إليه تعاليم الله في إطار الأوامر والنواهي من طريق الوحي، ويقوم بدوره بإبلاغها إلى الناس. ومن هنا يُسمّى النبيّ رسولاً. وأمّا الإمام فلا

يُوحى إليه، وإنّما يحصل على وصيّة النبيّ له بالإمامة وتبليغ ما تعلمه من النبيّ من أحكام الشرع وغيرها.

وأمّا النظم والتنسيق والرئاسة والسلطة ونظم معاد ومعاش الناس فدور النبيّ والإمام في هذه الأمور واحد، ولكنّه بالنسبة إلى النبيّ بالأصالة، وبالنسبة إلى الإمام بالتبع والنيابة، فهو بذلك نائب النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله.

كما أنّ النبيّ والإمام يشتركان في العصمة من الذنوب ومن الخطأ والتشوّه الخَلقي وغير ذلك ممّا تقدّم.

وإنّ إمامنا بعد النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله هو ابن عمّه عليّ بن أبي طالب عليه السلام، وكان إسم أبي طالب عبد مناف، واشتهر بين الناس بعمران، وأمه فاطمة بنت أسد، وكان أبوطالب عندنا مسلماً، بل هو نائب الأنبياء ووصيّهم، ولم يكم كافراً «والعياذ بالله» كما يقول المخالفون.

وقد لُقّب عليّ بن أبي طالب عليه السلام من قبل الله بـ (أمير المؤمنين)، وكان هذا اللقب خاصّاً به، ولا يجوز لغيره[1]. كما تعدّدت أسماؤه وتعدّدت ألقابه، وهكذا كان الأمر بالنسبة إلى رسول الله صلى الله عليه وآله أيضاً. وكانت أحوال

---

(١) ورد في هذا الشأن رواية عن الإمام الصادق عليه السلام تقول: «سَأَلَهُ رَجُلٌ عَنِ الْقَائِمِ يُسَلَّمُ عَلَيْهِ بِإِمْرَةِ الْمُؤْمِنِينَ؛ قَالَ: لَا، ذَاكَ اسْمٌ سَمَّى اللَّهُ بِهِ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام لَمْ يُسَمَّ بِهِ أَحَدٌ قَبْلَهُ، وَلَا يَتَسَمَّى بِهِ بَعْدَهُ إِلَّا كَافِرٌ. قُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ كَيْفَ يُسَلَّمُ عَلَيْهِ؟ قَالَ: يَقُولُونَ السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا بَقِيَّةَ اللَّهِ، ثُمَّ قَرَأَ: (بَقِيَّتُ اللَّهِ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ)». الكافي ١: ٤٠ ـ ٤١.

وأوصاف الإمام عليّ عليه السلام أظهر من الشمس، بل كانت مراتبه فوق مراتب سائر البشر، وقد أدّى ذلك ببعض الناس إلى الخروج عن جادّة الصواب وينسبونه إلى الألوهيّة «والعياذ بالله».

وبعده ابنه الإمام الثاني الإمام الحسن عليه السلام، وأمّه السيّدة فاطمة الزهراء، وبعده الإمام الثالث أخوه لأمّه وأبيه الإمام الحسين عليه السلام، وبعده الإمام الرابع زين العابدين عليه السلام ابن الإمام الحسين، وبعده الإمام الخامس محمّد الباقر عليه السلام، وبعده الإمام السادس جعفر الصادق عليه السلام، وبعده الإمام السابع موسى الكاظم عليه السلام، وبعده الإمام الثامن عليّ بن موسى الملقّب بـ «الرضا» عليه السلام، وبعده الإمام التاسع محمّد التقيّ عليه السلام، وبعده الإمام العاشر عليّ النقيّ عليه السلام، وبعده الإمام الحادي عشر الحسن العسكريّ عليه السلام، وبعده الإمام الثاني عشر محمّد المهدي الهاديّ صاحب هذا العصر والزمان «صلوات الله عليهم أجمعين»، وهو حيّ إلى الآن وإمام هذه الأزمنة، ولا يخلو الزمان من إمام أو نبيّ.

وقد كانت النسبة القائمة بين هؤلاء الأئمّة الإثنى عشر نسبة الأبوّة والبنوّة، فما أن يرحل الأب عن الدنيا كان الإمام الذي يحلّ محله نجله، باستثناء الإمام الحسين الذي كان شقيقاً للإمام الحسن، والجميع شركاء في أحوال الإمامة وشؤونها.

[الخامس: المعاد]

وأمّا المعاد فإن يعتقد بأنّ الموت حقّ، وأنّ السؤال في القبر ـ على ما

ورد في الشرع ـ حقّ، وأنّ حشر الأبدان والأرواح حقّ، وأنّ الحساب في يوم القيامة حقّ، وأن ميزان الأعمال حقّ، وأنّ الصراط «وهو جسر على جهنّم» حقّ، وأنّ الجنّة والنار والثواب والعقاب ـ وكلّ ذلك على ما هو وارد في الشرع ـ حقّ.

[المعرفة الكافية بأصول الدين]

ويجب أن يعلم أنّ ما جاء به النبيّ الأكرم ﷺ من عند الله تعالى حق، ويكفي هذا المقدار من أمر أصول الدين، وما زاد عليه ليس ضرورياً للدين والإيمان. كما يكفي من معرفة الله تعالى ما ذكرناه في التوحيد، وإذا أضاف إلى ذلك معرفته التفصيليّة بصفاته الثبوتيّة والسلبيّة فهو أفضل.

[شرح الصفات الثبوتيّة والسلبيّة]

[الصفات الثبوتيّة]

والصفات الثبوتيّ تعني أنّ الله تعالى أزليّ وأبديّ، ليس لوجوده أوّل ولا آخر. وأنّه قادر مختار، بمعنى أنّه خلق الأشياء والمخلوقات ويخلقها باختياره، لا بغير اختياره كما هو شأن النار حيث تحرق بغير إرادة ولا اختيار منها، وله القدرة على فعل كلّ شيء حتّى ما كان من المحالات، غير أنّ المحال لا قابلية له على القدرة. وهو عالم بكلّ معلوم، ولا يطرأ التغيّر والتفاوت على علمه. وهو سميع وبصير، بمعنى أنّه يسمع كلّ مسموع دون حاجة إلى آلة سمعيّة، ويرى كلّ ما يُرى دون

حاجة إلى آلة بصريّة، فهو منزّه من أن تكون له أذن أو أن تكون له عين أو يد أو رجل وما إلى ذلك من الأعضاء والجوارح المادّيّة؛ لأنّه ليس بجسم ولا محتاج. وهو حيّ، بمعنى صدور آثار الأحياء عنه من العلم والقدرة، لا بمعنى امتلاكه روحاً في جسد «والعياذ بالله». وهو مريدٌ وكاره، بمعنى أنّه يقوم بما يريده من الأمور بإرادة واختيار منه، ويترك الأشياء التي لا يريدها باختياره وإرادته أيضاً، لا أنّه يُكره على ما يُريد، أو ترك ما لا يُريد. وهو صادق لا يجوز عليه الكذب، ومتكلّم حقيقة، ولكن لا بآلة من قبيل اللسان وغيره من مخارج الحروف، وإنّما بإيجاد الحروف والأصوات في أجسام، من قبيل: الهواء وغيره.

[الصفات السلبيّة]

وأمّا الصفات السلبيّة التي يتنزّه الله تعالى عن الاتّصاف بها، فهي: أنّه ليس بجوهر، وليس بعَرَض، ولا مركّب من جزئين أو أكثر، وليس متّحداً بشيء ولا مخلوق، ولا يصدق في حقّه الحلول، بمعنى أنّه لا يحلّ في إنسان أو غيره كما تدّعي الصوفيّة أو يقوله النصارى من الاتّحاد والحلول بالنسبة إلى عيسى عليه السلام، ومشايخ الصوفيّة وما إلى ذلك من الخزعبلات.

كما أنّه تعالى لا يكون محلاً للحوادث، من قبيل: السهو والنسيان والنوم والسنّة واللذّة والألم والصحّة والسّقم والعجز والشباب والشيخوخة، وما إلى ذلك من الحوادث والتحوّل والتفاوت، ولا يحلّ

في مكان أو جهة أو طرف، ولن يُرى حتّى في يوم القيامة، ومن المحال أن يُرى بالعين؛ لأنّه ليس بجسم ولا جسمانيّ ولا يحلّ في جهة. وليس له شريك في القِدَم، بمعنى ليس هناك من قديم غير الله تعالى، بل كلّ ما سواه حادث.

[الدليل العقليّ والنقليّ على عدم جواز التقليد في أصول الدين]

إعلم أيّدك الله أن علماء الشيعة يذهبون إلى الاعتقاد بأنّ أصول الدين يجب معرفتها بالدليل. وهذا بعكس ما يذهب إليه علماء أهل السنّة من القول بجواز التقليد في أصول الدين أيضاً. والأدلّة العقليّة والنقليّة تؤيّد ما يذهب إليه علماء الشيعة، على ما تمّ توضيحه في محلّه، وما سنشير إلى بعضه من العقل والنقل.

[أ ـ الدليل العقليّ]

أمّا العقل فيرى أنّ الثواب والعقاب إنّما يكون بأزاء الفعل الاختياري للمكلّف لقاعدة العدل، فليس من العدل أن يعاقب اللهُ المقلدَ الكافر على كفره، أو أن يثيب المقلّد المؤمن الشيعيّ ويدخله الجنّة بسبب إيمانه؛ لأنّ المقلّدون يتساوون في أفعالهم الاختياريّة؛ إذ كلاهما قاما بأفعالهما عن تقليد، فكما كان الكافر في كفره مقلداً كان المؤمن في إيمانه مقلّداً، ولكن صدف أن يكون الكافر مخطّئاً في تقليده والمؤمن مصيباً في تقليده، ولا يخفى أنّ مجرّد الاتّفاق والصدفة خارج عن إرادة الفرد، فكيف يكون ما هو خارج عن قدرتهما واختيارهما منشأ لعذاب

الكافر وثواب المؤمن، فهذا يتنافى مع العدالة والحكمة الإلهيّة.

[ب ـ الدليل النقليّ]

وأمّا النقل فقد ورد في الخبر عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام أن قال: «...وَيَدْخُلُ عَلَيْهِ فِي قَبْرِهِ مَلَكَا الْقَبْرِ وَهُمَا قَعِيدَا الْقَبْرِ مُنْكَرٌ وَنَكِيرٌ فَيُلْقِيَانِ فِيهِ الرُّوحَ إِلَى حَقْوَيْهِ فَيُقْعِدَانِهِ وَيَسْأَلَانِهِ... فَيَقُولَانِ لَهُ مَنْ رَبُّكَ؟ فَيَتَلَجْلَجُ وَيَقُولُ قَدْ سَمِعْتُ النَّاسَ يَقُولُونَ؛ فَيَقُولَانِ لَهُ: لَا دَرَيْتَ. وَيَقُولَانِ لَهُ: مَا دِينُكَ؟ فَيَتَلَجْلَجُ؛ فَيَقُولَانِ لَهُ: لَا دَرَيْتَ. وَيَقُولَانِ لَهُ: مَنْ نَبِيُّكَ؟ فَيَقُولُ قَدْ سَمِعْتُ النَّاسَ يَقُولُونَ؛ فَيَقُولَانِ لَهُ: لَا دَرَيْتَ. وَيُسْأَلُ عَنْ إِمَامِ زَمَانِهِ، قَالَ فَيُنَادِي مُنَادٍ مِنَ السَّمَاءِ: كَذَبَ عَبْدِي، افْرُشُوا لَهُ فِي قَبْرِهِ مِنَ النَّارِ، وَأَلْبِسُوهُ مِنْ ثِيَابِ النَّارِ، وَافْتَحُوا لَهُ بَاباً إِلَى النَّارِ حتّى يَأْتِيَنَا وَمَا عِنْدَنَا شَرٌّ لَهُ؛ فَيَضْرِبَانِهِ بِمِرْزَبَةٍ ثَلَاثَ ضَرَبَاتٍ لَيْسَ مِنْهَا ضَرْبَةٌ إِلَّا يَتَطَايَرُ قَبْرُهُ نَاراً لَوضُرِبَ بِتِلْكَ الْمِرْزَبَةِ جِبَالُ تِهَامَةَ لَكَانَتْ رَمِيماً»[1].

والأخبار والروايات الدالّة على هذا المعنى كثيرة[2].

[كفاية اطمئنان النفس في أصول الدين]

ومراد علماء الشيعة من الدليل هو المقدار الذي يبعث الاطمئنان في نفس المكلّف، وهو من السهولة بحيث يكون مقدوراً لجميع المكلّفين، إلا من كان منهم مستضعف لا يتمتع بالقدرة على التمييز، فلا يكون

---

(١) الكافي ٣: ٢٣٩ ـ ٢٤٠.

(٢) بحار الأنوار ٦: ٢٢١ ـ ٢٢٦.

مكلّفاً بالاجتهاد في ذلك؛ لاستحالة التكليف بغير المقدر، وليس في الدين من حرج.

وأمّا تحصيل الدليل الذي يؤدّي إلى الاطمئنان فهو سهل للغاية، إذ هو في غاية الوضوح والبداهة، ولو أنّ الناس أنفقوا عُشر معشار[1] ما ينفقونه في تحصيل معاشهم في طلب الأدلّة المثبتة لأصول الدين لأمكنهم ذلك، ولكنّهم يقصّرون في طلب هذه الأدلّة، والحال أنّ كلمات علماء الشيعة ظاهرة في حرمة التقصير. ومع ذلك فإنّهم ينفقون ما يتيّسر لهم في تحصيل المعاش، والحال أنّ الله قد ضمن لهم معاشهم وقسمه لهم، ولم يكلّفهم إلا باليسير منه ممّا هو ضروري لتحصيل المعاش ويعمل على تنظيم أمور الناس ومصالحهم.

كما أنّهم لا يريدون من الدليل ما هو مذكور في الكتب الكلاميّة للعلماء؛ لأنّه في غاية الصعوبة والتعقيد على العامّة، بل قد لا يتأتى إلى الكثير منهم استيعابه.

كما أنّهم لا يريدون بذلك رفع جميع الشكوك والشبهات؛ إذ أنّ هذا من مسؤوليّة ومهامّ الأنبياء والأئمّة عليهم السلام ومن بعدهم الفقهاء الذين يتولّون عمليّة هداية الأمة في عصر الغيبة، حيث يقومون بأعباء رفع الشبهات التي قد يبتلي بها الناس أحياناً. وهو من الواجبات الكفائيّة عليهم عند حصول الشبهة، فإذا قام البعض منهم بحلها سقط وجوب حلها عن

---

(١) عُشر المعشار يعني: واحد بالمئة.

الآخرين. نعم يجب عليهم تحصيل مادّة العلم بها، وإعداد أنفسهم لها ولأمثالها، كي يكون باستطاعتهم التصدّي لها عند احتدامها. وعليه فإننا سنكتفي في هذه الرسالة بذكر ما ينفع عامة الناس، ولا نتعرّض إلى ما يخصّ الخاصّة من الفقهاء والمجتهدين.

[إثبات أصول الدين من طريق إثبات النبوّة]

إذن فأعلم «أيّدك الله تعالى» أنّه في عصر الأنبياء والأزمنة السابقة، ما أن يتمّ إدراك أحقّيّة النبيّ، وأنّه نبي حقّاً، وأنّه مرسل من قبل الله، لن يطلب الناس أكثر من ذلك، فبعد أن يثبت أنّ النبيّ صادق في ادعاء النبوّة يكون كلّ ما يقوله بعد ذلك حقّ بطبيعة الحال، لأن النبيّ الحقّ لا يقول باطلاً. وبذلك تكتمل أصول دينهم بالأدلّة اليقينيّة، وبذلك يتمّ الحصول على غاية مراتب اليقين، فضلاً عن مجرّد حصول الاطمئنان.

من هنا كلّما حصل لنا يقين بنبوّة نبيّنا الأكرم ﷺ، بالدليل القاطع والثابت، ستثبت باليقين جميع أصول الدين بالاجتهاد دون التقليد.

وعليه فإنّ كلّ دليل يدلّ على أحقّيّة نبيّنا الأكرم ﷺ، كان ذلك الدليل بعينه دليلاً على أن كلّ ما قاله النبيّ ﷺ عين الحقّ ومحض الصدق والصواب.

إذ أنّ كلّ ما قلناه حتّى الآن بشأن أصول الدين، قد ثبت عن النبيّ الأكرم ﷺ بالتواتر وأخبار الآحاد المحفوفة بالقرائن اليقينيّة الثابتة، إذ منها ما يثبت بالقرآن، ومنها ما يثبت بالأخبار اليقينيّة، ومنها ما يثبت

بإجماع المسلمين، ومع ذلك فإنّ أكثرها يقوم على الدليل العقلي أيضاً، وعليه لا بدّ قبل كلّ شيء من إثبات أحقيّة نبوّة النبيّ الأكرم ﷺ.

[المعجزة دليل صدق النبي]

إعلم أنّه ثبت بالتواتر أنّ النبيّ الأكرم ﷺ قد ادّعى النبوّة، وقد أتى لإثبات ذلك بالمعجزات، فيثبت أنّه نبيّ قطعاً، لحصول العلم العاديّ بأن المعجزة من عمل الله، وأنّها من الأمور الخارقة للعادّة، وأنّ الذهن والوجدان على يقين من ذلك، من هنا كانت الأمم تطالب كلّ واحد من الأنبياء ـ البالغ عددهم أربع وعشرون ومئة ألف نبيّ ـ بمعجزة تثبت صدق ما يدّعون، وبعد أن يأتي النبيّ بالمعجزة يبادر المعاندون الذين لا يريدون إتباع الحقّ باتّهام الأنبياء ونسبتهم إلى تعاطي السحر والكهانة وما إلى ذلك ممّا لا يدخل في مفهوم المعجزة، ولا يكون من شأن الأنبياء، وكان هؤلاء المعاندون من باب المثل القائل: «الغريق يتشبّث بكل حشيش» يتشبّثون بالأعذار الواهية لرفض الانصياع للنبي وأتباعه، وكان الذين [ينكرون المعجزة] لا يقولون: كيف تثبت المعجزة صدقك في مدّعاك، بل كانوا متفقين على دلالتها، وإنّما ينكرون تحقّقها من الأساس. والآن أيضاً يعلم الجميع بداهة أنّ المعجزة أمر من عند الله، ولا يمكن أن تصدر عن البشر إلا بإقدار من الله أو إذنه.

كما ثبت بما يفوق حدّ التواتر أنّ الجماعة التي تشاهد صدور المعجزات عن الأنبياء، ويحصل لها اليقين بأنّها من عند الله، وأنّها

تصديق للنبيّ من قبل الله على دعواه كما هو ثابت في قرارة الجميع ونشعره من أنفسنا، ولذلك لم يكن أمامهم سوى الإيمان والتصديق، وكانوا يعينون الأنبياء في الحروب، ويقتلون أعداءه ويأسرون آخرين، ويغيّرون على مواقعهم حتّى إذا كانوا إخوتهم وأعزّ الناس عليهم، وكانوا على يقين من أنّ الحقّ مع الأنبياء، وأنّ الله كان مطّلعاً، ويعلمون أنّ المعجزة ما هي إلا تصديق من قبل الله لدعوى الأنبياء.

فإذا لم يكن الأنبياء «والعياذ بالله» على حقّ فيما يدّعون، يكون التقصير من قبل الله في التغرير بالناس؛ إذ كان على الله في مثل هذه الحالة أن يمنع صدور المعجزة عن مدّعي النبوّة كي لا ينخدع الناس به. وإنّ هذا (عدم المنع) في غاية القبح لما يترتب عليه من المفاسد حيث يتعرّض البسطاء من الناس لمثل هذا الاحتيال والخداع، ومع ذلك يتمّ إدخالهم إلى جهنّم، مع أنّه لم يكن لهم أيّ ذنب أو جريرة أو تقصير في فهم المعجزة وتشخيص الأمر. نعم إذا كان هناك من تقصير ـ كما هو الحال بالنسبة إلى بعض المقصّرين في تصديق بعض أدعياء النبوّة من الكذّابين، بحيث يكون تقصيرهم ظاهراً ـ عندها لا يكون التقصير من قبل الله.

ولا شكّ في أنّ الأنبياء كانوا يجترحون أموراً يعجز الآخرون عن القيام بمثلها، بحيث لا تبقى أيّ شبهة في عجز قاطبة الناس عنها، ولهذا كانت جماعة من الناس تعلن عن إيمانها رغم حميتها وأنفتها بعد أن

كانت تصرّ على عدم الإيمان. والجماعة التي كانت تبقى على عنادها ومكابرتها كانت تنسب [المعجزة] إلى السحر والكهانة.

وقد علمت أنّ على الله أن لا يخدع الناس، وأن يمنع حصول المعجزة على يد من يدّعي النبوة [إذا لم يكن صادقاً في دعواه] كي لا ينخدع الناس به، ويكون ذلك سبباً في هلاكهم. وإنّ من بين معجزات النبيّ الأكرم ﷺ القرآن، وقد ورد فيه التحدّي بالإتيان بمثله أو بسورة واحدة منه[1]، أو الإيمان، وإلا فليكن مصيرهم القتل في الحرب أو الأسر والغارة. وإنّهم منذ ذلك الحين إلى الآن قد قبلوا بالقتل ودفع الجزية والأسر.

وقد عجزوا عن الإتيان بسورة رغم كونهم من العرب، بل وأنّهم من أفصح العرب، ولا يزالون كذلك عاجزين، مع أنّ العادّة الإنسانيّة جرت على عدم تحمل التحدّي حتّى يأتي صاحب الكمال بما يتفوّق به على صاحب التحدّي حتّى إذا لم تدع الضرورة إلى ذلك، خاصّة بالنسبة إلى ذوي العصبيّة، ومن الواضح أنّ العرب كانوا في غاية العصبيّة.

مع أنّنا نشاهد معاجز أخرى من القرآن، من قبيل: آيات الشفاء، وردّ

---

(١) في إشارة إلى قوله تعالى:

١ـ ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لاَ يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْكَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾. الإسراء: ٨٨.

٢ـ ﴿وَإِنْ كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾. البقرة: ٢٣.

الضالة، والاستيقاظ في الوقت المحدّد، وعلوم الجفر والأعداد، وآيات الحفظ والحماية، وآيات الفرج، وأنّه لا يُمل مهما تكرّرت قراءته، بل تشتدّ اللذّة بكثرة القراءة، والاستخارة بالآيات حيث تظهر من خلالها الكثير من عجائب الأمور وغرائبها، وقد شهدنا الكثير من ذلك، والقسم بالقرآن وحصول الضرر من جراء ذلك بالنسبة إلى المستخف بهذا القسم، ودخول البركة على البيوت التي يُتلى فيها القرآن كثيراً، ودفع الضرر والأذى والحزن وحلّ المشاكل، وما إلى ذلك من الأمور الأخرى من قبيل تفسير الأحلام وغيرها.

ومن البديهيّ أنّ إعجاز القرآن مع ما ذكر من الأمور ليس له أيّ ربط بالسحر والكهانة، بل إنّ معجزات من قبيل شقّ القمر ليس له أي صلة بالسحر والكهانة؛ إذ لا سبيل للساحر في التصرّف بالأفلاك، أو ما كان يصدر عن النبيّ من المعاجز التي تفوق حدّ الإحصاء، وكلّ واحدة منها يختصّ بعالم مستقل، فهي ليست على نسق واحد كي يمكن القول إنّها من السِحْر، إذ لا يأتي من الساحر إلا القدرة على هذا الصنّف فقط، فلا قدرة له على الإخبار بالغيب وغير ذلك من العجائب الأخرى، حيث ينتمي كلّ شيء لعامل مستقل.

ومسألة الإخبارات الغيبيّة، من قبيل: إنّ عمّار بن ياسر تقتله الفئة

الباغية[١]، وكلاب الحوأب التي تنبح عائشة[٢]، واستشهاد أمير المؤمنين عليه السلام[٣]، والإمامين الحسن والحسين عليهما السلام[٤]، وغير ذلك ممّا لا يُحصى عدداً والذي بلغ كلّ واحد منها حدّ اليقين والتواتر، من قبيل محاولة معاوية في السعي إلى إثبات أنّه مع الحقّ وفشله في ذلك إذ لم يستطع ذلك ولا أحد من أفراد عسكره وجنده، ومحاولة إنكار حديث «عمّار تقتله الفئة الباغية»[٥]، واضطرارهم إلى تأويله بتأويلات واضحة

---

(١) صحيح البخاري ١: ٩١، وج ٤: ٢١؛ السُنن الكبرى ٧: ٤٦٦؛ مسند الإمام أحمد بن حنبل ١٧: ٢٥٧.

(٢) وردت حادثة الحوأب في المصادر التاريخية على النحوالآتي: «لما أقبلت عائشة في مسيرها إلى وقعة الجمل وبلغت مياه بني عامر ليلاً نبَحتها الكلاب فقالت لمحمّد ابن طلحة: أي ماء هذا؟ قال: هذا ماء الحوأب، فقالت: ما أراني إلا راجعة، قال: ولم؟ قالت: سمعت رسول الله' يقول لنسائه: كأنّي بإحداكنّ قد نبَحها كلاب الحوأب، وإيّاك أن تكوني أنت يا حميراء». البداية والنهاية، إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقيّ ٧: ٢٣٠ ـ ٢٣١؛ الإمامة والسياسة، الدينوريّ ١: ٨٢؛ تاريخ الأمم والملوك، الطبري ٤: ٤٥٧؛ تاريخ اليعقوبيّ ٢: ١٨١.

(٣) الاستيعاب، ابن عبد البرّ ٣: ١١٢٥؛ أسد الغابة ٣: ٦١٤؛ البداية والنهاية، ابن كثير الدمشقي ٧: ٣٢٣.

(٤) خبر استشهاد الإمام الحسن عليه السلام في: الأمالي، ابن بابويه: ١٢٢ ــ ١٢٣ و٦٣٧؛ كتاب سليم بن قيس الهلالي ٢: ٨٣٩. خبر استشهاد الإمام الحسين عليه السلام في: أسد الغابة ١: ١٤٦؛ البداية والنهاية، ابن كثير الدمشقيّ ٨: ١٩٩؛ تاريخ الإسلام، الذهبيّ ٥: ١٠٣؛ الإصابة، ابن حجر العسقلانيّ ١: ٢٧١.

(٥) صحيح البخاري ١: ٩١، وج ٤: ٢١؛ السُنن الكبرى ٧: ٤٦٦؛ مسند الإمام أحمد بن حنبل ١٧: ٢٥٧.

البطلان والفساد، وقس على ذلك حال الحوأب وغيره ممّا يغلق طريق الشبهة والشكّ على المطّلع بأنّ النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله قد أخبر بهذه المغيّبات.

ومن بين الأدلّة والشواهد على حقيقة نبوّة النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله المعجزات التي لا تعدّ ولا تُحصى كثرة والتي جرت على يد الإمام أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام، حتّى ذهب بسببها بعض أصحاب الحجى إلى تأليهه، وهكذا الأمر بالنسبة إلى المعجزات التي جرت على يد كلّ واحد من الأئمّة الأطهار عليهم السلام ممّا لا يحدّ ولا يُعدّ، وقد ذكرت في كتب الفريقين من الشيعة والسنّة، وما هو دائر على الالسنة لاشتهاره وانتشاره، والأمارات عليه ظاهرة، وقد أدى الأمر بجماعة من العقلاء إلى تأليههم بسببها، ومن المعلوم أنّ تلك المعجزات كلّها فرع صدق النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله وصحّة نبوّته ورسالته.

وكذلك الأمر بالنسبة إلى الكرامات والخوارق للعادة ممّا صدر عن أبناء الأئمّة وأحفادهم من السادة والعلماء والصالحين والزاهدين من أفراد أمّة النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله ومن قبورهم وأضرحتهم، مثل: قبر أبي الفضل العباس عليه السلام، وقبر أبي الفضائل[1] وغيرهما ممّا لا يُحصى كثرة، وكان بأجمعه معلوماً جهاراً وعلانيّة وعلى رؤوس الأشهاد.

ومن بين معجزات النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله النظم والتنسيق في شريعته الغرّاء في الأخلاق والأفعال وغيرهما ممّا صدر عنه دفعة واحدة، ومن دون أن

---

(١) ربّما كان المراد منه السيّد ابن طاووس.

يدرس عند جماعة، بل كان شخصاً عاش في بيئة ومدينة أمّيّة تفتقر إلى أبسط الشرائع والدساتير الأخلاقيّة، وهي الآن محطّ رحال أرباب كمال العالم بأجمعه، حتّى إذا نظر الناظر إلى ما آل إليه مصير القوم بسبب معجزات ذلك النبيّ أدرك واقع الحال.

ومن بينها المنامات التي كان يراها النبيّ الأكرمﷺ والآثار المترتبة عليها، وكذلك المعجزات التي صدرت من قبره الشريف، والتجاء الناس إليه، والتشفّع به إلى الله، واتّخاذه وسيلة إليه، وكذلك الأمر بالنسبة إلى سائر الأئمّة والصالحين والزاهدين من الذين تربطهم بالنبيّ الأكرمﷺ صلة بشكل من الأشكال، وكذلك استجابة الدعاء عند قبورهم والتوسّل والاستشفاع بهم.

وبالجملة أنواع وأجناس المعجزات التي صدرت عن النبيّ الأكرمﷺ التي لا يمكن إحصاء أنواعها فضلاً عن أشخاصها[1]. وكان النبيّ مجمعاً لجميع هذه المعجزات، وعليه هل يتناسب من هذا شأنه مع السحر أو الكهانة أو كلاهما مجتمعين «والعياذ بالله»؟!

[الإشكال في أسلوب إثبات أصول الدين من خلال النبوّة]

فإن قلت: إنّ ثبوت نبوّة النبيّ فرع وجود الله، وأن يكون ذلك الإله

---

(١) بمعنى أنّ أجناس وأنواع معجزات النبيّ لا حدود لها، فضلاً عن أفراد ومصاديق تلك الأنواع والأجناس، فمثلاً: شفاء المرضى أحد أنواع وأجناس معجزاته، ويمكن لهذا النوع أن تكون له مصاديق كثيرة.

عالماً بادّعاء ذلك الشخص للنبوّة، وأن يكون هناك قادر تكون تلك المعجزات من آثار قدرته، أو أنّه يستطيع أن يمنع حصولها أو لا يمنعها، وأن يكن هناك حكيم وعادل لا يصدر عنه الكذب والخداع وما إلى ذلك من القبائح ولا تتناسب مع شأنه ومنزلته، فكيف يمكن إثبات ذلك؟

[الجواب]:

قلنا في الجواب: إنّ الأنبياء الأربع والعشرين ومئة ألف نبيّ الذين ادّعوالنبوّة من آدم إلى خاتم الأنبياءﷺ كان أهل العالم بمجرّد أن يتّضح لهم أنّهم يأتون بالمعجزات على مدّعاهم، كانوا بطبيعة الحال يصدّقونهم، ويحصل لهم اليقين بنبوّتهم، خاصّة وأنّ الكثير منهم كانوا في غاية الأنفة والعناد والإصرار على الكفر، فلا يرد أيّ شيء من الاحتمالات التي ذكرتها، ولم يتعرّض لها أحد، بل إنّ الجماعة التي لم تعترف بنبوّته واختارت القتل والأسر والقتال لم يكن لديهم من جواب على تلك المعجزات سوى نسبتها إلى السحر وما شابه ذلك.

بل لم يتحدّث أحد من المعاندين بأيّ واحدة من الاحتمالات التي ذكرتها، مع أنّهم كانوا مثل الغريق الذي يتشبّث بكلّ حشيش، ومع ذلك لم يتطرّق أيّ منهم إلى هذه الاحتمالات منذ عصر آدمعليه السلام إلى يومنا هذا، رغم شدّة إنكارهم ونفورهم وجميع المحاولات التي قاموا بها ولم يصلوا إلى نتيجة من خلالها. كلّ هذا يصرّح بأنّ ما ذكرته من

الاحتمالات مخالف للبديهة، بل مخالف لأبده البديهيّات، ولذلك كان جميع العالم يقول بوجود الله، ولم يكن هناك من أنكر ذلك سوى بعض الحمقى من الذين أجازوا أن يكون الله هو الدهر أو أمثال ذلك، ولكنّهم لم يُنكروا أصل وجود الله.

[معرفة الله بالفطرة[1]]

إنّ كلّ من يقول بوجود الله، قائل بطبيعة الحال بأنّه عالم بكلّ شيء، وقادر على كلّ شيء وأنّه حكيم ومنزّه عن الفحشاء، من قبيل: الكذب والخداع والتغرير، بل حتّى المشركين القائلين بتأليه الأوثان والأصنام، وإنّها شريكة لله، وإنها شفيعة لهم عنده، كانوا يصفّونه بتلك الصفات، كما يصفّون بها سائر الأشياء التي يرونها شريكة لله أو شفيعة لهم عند الله، فلاحظ ذلك حتّى يحصل لك اليقين.

ولذلك عندما يُبحر الإنسان على متن سفينة في عرض البحر، وتعترضه العواصف والأمواج العاتية حتّى ينقطع الأمل عنده بالحياة، تجده يلجأ تلقائيّاً إلى الله، ويتجلّى له الله أظهر من الشمس، وعندها يوقن أنّه مطّلع على حاله وأنّه قادر على إنقاذه كما يشاء، وأنّه حكيم ورحيم بضعفه وأنّه يستجيب لإلحاحه وتضرّعه وأنه يتجاوز تقصيره ومسكنته.

---

(١) ظاهر مسائل هذا الفصل ينسجم مع هذا العنوان، مضافاً إلى أنّ الوحيد البهبهانيّ من القائلين بالمعرفة الفطريّة. مصابيح الظلام، البهبهاني ١: ٤٥١.

وعليه فإنّ حاصل الكلام هو أنّ الله موجود وأنّ عموم علمه وقدرته وحكمته ضروريّ من وجهة نظرنا في ذلك الوقت، وكذلك في كلّ الأوقات والأزمنة، كما لوعرضت لنا نفس الشدّة في الصحراء أو في البلايا وغيرها[1].

إذن يتّضح أنّ هذه الأمور من البديهيّات والضروريّات التي تخفى علينا أحياناً بسبب الوسواس وغيره، كما هو الحال بالنسبة إلى كثير الشكّ الذي لا يعلم حتّى بالفعل الصادر منه في هذه اللحظة، فلا يدري المصلّي مثلاً هل هو في الركعة الثانية أم الثالثة؟ أو أنّني قلت كذا أو فعلت كذا في هذه اللحظة أو لم أقلّ ولم أفعل؟ مع أنّه من جملة البديهيّات.

---

(١) هناك في بعض الآيات القرآنيّة إشارة إلى هذا النوع من المعرفة الإلهيّة التي يحصّل عليها الإنسان في مثل هذه الحالات، من قبيل قوله تعالى:

١ ـ ﴿وَإِذَا غَشِيَهُمْ مَوْجٌ كَالظُّلَلِ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ فَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلاَّ كُلُّ خَتَّارٍ كَفُورٍ﴾. لقمان: ٣٢.

٢ ـ ﴿هُوَالَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّى إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا بِهَا جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ لَئِنْ أَنْجَيْتَنَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ﴾. يونس: ٢٢.

٣ ـ ﴿قُلْ مَنْ يُنَجِّيكُمْ مِنْ ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ تَدْعُونَهُ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً لَئِنْ أَنجَانَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ * قُلْ اللَّهُ يُنَجِّيكُمْ مِنْهَا وَمِنْ كُلِّ كَرْبٍ ثُمَّ أَنْتُمْ تُشْرِكُونَ﴾. الأنعام: ٦٣ ـ ٦٤.

٤ ـ ﴿وَإِذَا مَسَّ الإِنسَانَ ضُرٌّ دَعَا رَبَّهُ مُنِيبًا إِلَيْهِ﴾. الزمر: ٨.

وممّا تقدّم قوله يتّضح أنّ التوحيد واعتبار أنّ الله واحد لا شريك له من جملة الأمور البديهيّة أيضاً؛ إذ أنّنا في ساعات العُسرة والشدّة والاضطرار إنّما نتوسّل إلى إله واحد، ونكون في تلك الحالة على يقين من أنّ الذي نتوسّل إليه حقيقة واحدة، ولا نعيش متاهة ما إذا كنّا ندعوا واحداً أم كثيرين، وعلى فرض تضرّعنا إلى أكثر من إله، فإلى أيّ واحد منهم يكون تضرّعنا وتوجّهنا؟ كما هو واضح بداهة.

من هنا فإنّ الجميع يقول بوجود الله وأنّه واحد، وأنّ ما سواه مخلوق، حتّى المشركين؛ إذ أنّ الذي يُشركون به إنّما هو الله، وأنّ الذي يرونه شريكاً له إنّما هو مخلوق له يقرّبهم إليه زلفى، والجميع يعتبر الله عالماً بكلّ شيء، وقادراً على كلّ شيء، وأنّه حكيم على نحوما تقدّم.

والدليل الآخر على ثبوت الله وهذه الصفات ما نشاهده بشكل متكرّر من طلب الناس حاجاتهم من الله، من قبيل: دفع البلايا أو قضاء الحاجات أو الإيصال إلى المطلوب، ونزول المطر وإقبال الدنيا، وبحبوحة الرزق والعزّة والولد وما إلى ذلك من أمور الدنيا، بل وأمور الآخرة أيضاً، من قبيل: العلم والعبادة وحبّ الله، والحجّ والزيارة وأمثال ذلك، إذ طالما تطلب المخلوقات من خالقها أمثال هذه الأمور، ويلحّون في ذلك ويضرعون في الأدعيّة ويدفعون من أجل الاستجابة الصدقات، ويقدّمون على الاستخارات والأفعال الأخرى [فيما يطلبونه منه]، وفي الحدّ الأدنى عقد الأمل عليه، وقطعه عن غيره، والاستشفاع بالمقرّبين

من الله، واختيار الأمكنة والأزمنة التي ترجى فيها استجابة الدعاء عند التوسّل والدعاء والاستعانة وما إلى ذلك، فيحصّلون على مطالبهم، ومن ذلك اللجوء إلى الله أو المقرّبين منه في رفع الشرور حتّى من قبل الحيوانات، على ما يلاحظ بالنسبة إلى هذا المعنى أحياناً.

ويلاحظ أيضاً أنّ الذي يعاني من نقص في جسمه مرزوق أكثر من الأصحاء المغرورين بكمال قواهم الجسديّة، وكذلك نجد من يترك الذي أساء إليه إلى بارئه لينتقم له بنفسه، نجد أن الله يعجّل بعقوبته والانتقام له منه.

وكذلك الذي يقطع الأمل بالحصول على مساعدة من الآخرين، ويتوسّل إلى الله كي يقضي له حاجته، نجد أنّه يحصل على مراده بشكل أفضل من ذلك الذي يعوّل على مخلوقاته، وما إلى ذلك من الأمور التي تدلّ على وجود الله بتلك الصفات دلالة واضحة جدّاً لا تخفى على عين البصير، وإنّ هذا النوع من الأدلّة فوق أن يُحصى لكثرته.

[الدليل العقلي على وجود الله]

وعلاوة على ذلك هناك الكثير من الأدلّة العقليّة على ثبوت وجود الله وصفاته، وهي في غاية الوضوح والبداهة؛ إذ ما أن تقع عين العاقل على أثر حتّى يدرك ضرورة أن يكون له مؤثّر وموجد وفاعل أو جده، فكيف يكون الشأن بهذه السماوات الشاهقة والأرضين الواسعة وما فيها من المخلوقات التي لا تعدّ ولا تحصى من عجائب الصنع وغرائب الخلق

وبديع النظم والنسق، فهل يُعقل أن تكون حصّلت من تلقاء نفسها؟!

بل إذا تأمّل الإنسان في خلقه، يدرك أنّه ليس هو الذي أبدع نفسه، ولا مخلوق آخر مثله في العجز هو الذي أبدعه.

كما أنّه عندما ينظر إلى أفعاله يدرك بالبداهة أنّ عنانها بيد شخص آخر، فإنّه قد يعزم على فعل شيء ويصنع المستحيل من أجل بلوغه، ولكن تدفعه قوّة قاهرة عن بلوغ تلك الغاية وتصدّه عن بلوغ مراده، كما أنّه إذا التمس من نفسه علوالمنزلة ورفعة المرتبة ويأخذه الشعور بالتكبر إلى الزهو والخيلاء، يأتي إليه من يضعه ويُذله، وإذا فعل العكس شهد العكس، وأنّه يأمل بتحصيل شيء، فتكون عاقبته اليأس من تحصيله، والعكس بالعكس، وما إلى ذلك.

وفي الممكنات يلاحظ بالبداهة أنّ وجودها لا يعود إلى ذواتها؛ إذ الوجود والعدم بالنسبة إلى ذواتهما على طرف المساواة، وعليه لا بدّ أن يكون منشأ وجودها من غيرها؛ إذ الجميع في عدم الوجود سواء، وما إلى ذلك من الأدلّة الكثيرة.

وإنّ جميع هذه الأمور كما تدل على وجود الله، تدلّ أيضاً على ثبوت تلك الصفات، إذ عندما نلاحظ مخلوقاً حقيراً من مخلوقات الله التي لا تعدّ ولا تحصى، من أمثال: البعوض والنمل وغيرهما، ندرك عظيم الصنع وعجائب التدبير الدقيق والغريب والتنظيم والتناسق بين أجزائها وأعضائها وقواها وحواسّها، ممّا يبقى فيه العقل عاجزاً وحائراً، فيحصل

له اليقين بأنّ خالقها في غاية الكمال والعلم والشعور والقدرة والحكمة، وهذا بالنسبة إلى مخلوق واحد من مخلوقاته الحقيرة، فكيف يكون الشأن بالنسبة إلى مخلوقاته العظيمة من السماوات والنجوم والشمس والقمر والأرضين والحيوانات وغيرها من مجموع المخلوقات التي لا يمكن أن تعدّ أو تحصى من دون شكّ، وكذلك كيفيّة الارتباط بين الجميع وما هي عليه من النظم والنسق والضبط والربط والفتق والرتق وما إلى ذلك.

وهكذا أنواع العلوم والإلهامات التي أودعها في مخلوقاته، من قبيل: علم النجوم والرمل والاصطرلاب والجفر والأعداد والزجر[1] والفال والقيافة والطبّ وغيرها ممّا لا يعدّ ولا يُحصى، حتّى أنّ الذي لديه أدنى إلمام بعلم النجوم والرمل أو ما إليهما، يُخبر عن جزئيّات الأمور والوقائع.

كما نوقن بإحاطة العالم الكامل بإدراك الوقائع الجزئيّة، فكيف يكون شأن الله سبحانه وهو فيّاض هذه العلوم، ونحوما كان الأنبياء والأئمّة «صلوات الله عليهم»، بل وحتّى الأولياء الذين يتمتعون بالتجرّد والصفاء الباطني، حيث كانوا يُخبرون بالوقائع الجزئية على نحوما يُشاهده الإنسان، وكانت الأحداث تقع على وفق ما يُخبرون، فكيف يكون الأمر

---

(١) علم الزجر: هوعلم الاستدلال بأصوات الحيوانات وحركاتها وسائر أحوالها على الحوادث. الإلهيّات، جعفر السبحاني ٣: ٣٦٩.

بشأن الله تعالى فلا يطلع على ادعاء الأنبياء للنبوّة في ظرف [هذه] المدّة. بل إنّنا نجد حتّى بعض العجماوات تتنبّأ بالأحداث الجزئية كما لا يخفى على المجرِّب.

ونرى أيضاً أن الأنبياء والأولياء إذا أرادوا الحيلولة دون حصول أمر حالوا دون تحقّقه بإرادة من الله وإذنه، فكيف لا يقدر الله نفسه على ذلك، وكذلك المعجزات التي كانت تصدر عن الأنبياء التي لا يمكن أن تصدر عن البشر ولا يقدر عليها بشكل طبيعي قطعاً، وعليه تدرك بشكل جازم أنّها من صنع ذلك الذي تعتبر جميع المخلوقات من آثار صنعه وقدرته إمّا مباشرة أو بالواسطة.

وأيضاً فإنّ الله سبحانه وتعالى خالق الممكنات والمخلوقات بأجمعها كما عرفت، وعليه لا معنى للغلوّ، فهو الذي أوجدها من كتم العدم؛ وعليه فإن كلّ ما تتمتّع به المخلوقات هو من صنع الله بشكل كامل، فالجميع يكون معلوماً له، ومن آثار قدرته على ما هو ظاهر وجليّ للعيان.

وأمّا كونها معلومة له، فلأنّ كلّ من أراد القيام بفعل عن اختيار، لن يختاره طبعاً إلا بعد أن يكون معلوماً له، ومن الواضح أن الله قادر مختار، إذ عندما نلاحظ الخلق والمخلوقات نجزم أنّه خلقها ويخلقها عن اختيار وعلم وإرادة، لا عن اضطرار وإكراه، مع أنّ الإنسان وأمثاله من الفاعلين باختيارهم بالبداهة والوجدان جميعهم من مخلوقات الله

سبحانه، وإنّ الله أوجدهم من كتم العدم.

وحيث أنّه هو الذي وهب مخلوقاته القدرة على الاختيار، وأنّه أوجد ذلك من العدم، لا معنى لأن يكون هو بنفسه مفتقراً إلى القدرة على الاختيار، ومع ذلك يمنح ما يفتقر إليه إلى الآخرين ويوجده لهم، فيكون ما خلقه أكمل منه، ويكون هو أضعف من مخلوقه.

وأمّا إذا كان بالاضطرار؛ فيجب أن لا تتخلّف عن ذاته، كما لا يتخلّف الإحراق والحرارة عن ذات النار، فيجب أن تكون جميع مخلوقاته قديمة ولا يمكن أن تكون حادثة، إذ لوكانت حادثة للزم أن لا تكون ذات الله تعالى هي علّة خلقها؛ إذ يستحيل تخلف المعلول عن علته التامّة بداهة؛ إذ على فرض كون العلّة تامّة ومع ذلك لا يحصل المعلول، يتّضح أنّها ليست علّة، وأنّ المعلول عندما يتحقق يكون متحقّقاً من تلقائه؛ إذ لا معنى من القول إنّ العلّة تعمل من تلقائها ولا تعمل من تلقائها، وبطبيعة الحال لا بدّ من جهة أخرى، وإلا لزم الترجيح بلا مرجّح، فإمّا أن يوجد من تلقائه دفعة واحدة، أو أن لا يوجد من تلقائه دقعة واحدة، وهذا ما تحكم عليه البديهة والوجدان بالبطلان.

وعليه فقد اتّضح من وجوه كثيرة أنّ النبيّ الأكرمﷺ على حقّ، وأنّه قد أخبر بجميع أصول الدين، فتكون بأجمعه صحيحة، وهذا المقدار يكفي لعامة الناس، وأن أمكن إثبات أكثرها بالأدلّة العقليّة أيضاً. ويكفي لعامّة الناس من أصول الدين ما هو مذكور في القرآن الكريم أو الأخبار

المتواترة أو المحفوفة بالقرائن القطعيّة أو إجماع المسلمين أو الشيعة، سواء في ذلك الضروري منها والنظريّ.

ويُعلم مجموع أصول الدين من مجموع هذه الأمور، مُضافاً إلى أنّ الكثير منها يُعلم من قبل تعاليم الأنبياء السابقين، مثل: التوحيد، وكمال قدرة الله، واختياره وكمال علمه وحكمته وما إلى ذلك.

وكذلك اتفقت كلمة جميع الأنبياء البالغ عددهم أربع وعشرون ومئة ألف نبيّ على أنّ الله واحد، فإذا كان هناك من إله آخر «والعياذ بالله» لوجب عليه أن يُرسل من قبله نبياً ليقول للناس: «أنا موجود أيضاً»، ولا يعرّض الناس للخديعة، وكذلك لوكانت إحدى الصفات المذكورة باطلة «والعياذ بالله»؛ لعمد أحد الأنبياء إلى إظهار بطلانها وخطئها[1].

وبذلك تثبت سائر الصفات من طريق العقل؛ إذ اتّضح أن وجود الله من مقتضيّات ذاته المقدّسة، فليس الأمر بأن تقبّل ذاته الوجود والعدم؛

---

(١) وقد استدل الإمام عليّ عليه السلام على التوحيد في الكتاب رقم (٣١) من نهج البلاغة بهذا الشكل، ويبدو أنّ العلامة الوحيد البهبهانيّ قد اقتبس هذا الاستدلال عنه، إذ قال الإمام: «وَإعلم يَا بُنَيَّ ـ أَنَّهُ لَوكَانَ لِرَبِّكَ شَرِيكٌ لَأَتَتْكَ رُسُلُهُ ـ وَلَرَأَيْتَ آثَارَ مُلْكِهِ وَسُلْطَانِهِ ـ وَلَعَرَفْتَ أَفْعَالَهُ وَصِفَاتِهِ ـ وَلَكِنَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ كَمَا وَصَفَ نَفْسَهُ». وقد قام السيد الآغا جمال الخونساريّ بشرح هذه الفقرة من كلام أمير المؤمنين قائلاً: هذا دليل إقناعي على نفي الشريك للحقّ تعالى؛ إذ لوكان هناك لله من شريك لما جاز لهذا الشريك أن يمنع أنبياءه من حمل أوامره ونواهيه إلى الناس، وعليه يتّضح من عدم مجيء أيّ نبي من قبله أنّ الله ليس له شريك، وإنّ الذي يكون له أدنى تأمّل في هذا الأمر لا يتوقف عند هذه الشبهة). شرح غرر الحكم ودرر الكلم، الآغا جمال الخونساريّ ٥: ١١١.

وإلا كان ممكناً مثل سائر الممكنات، واحتاج إلى إله يخلقه، دون فرق بينه وبين سائر الممكنات، وعليه يثبت أن الله أزلي وأبدي؛ إذ كلما استحال عدم الوجود، لن يمكن تصوّر وقت خال من الوجود.

وكذلك إذا كانت ذاته بذاتها تقتضي الوجود ـ دون ترجيح أو واسطة ـ فكيف تقتضي ذاته مرّة ولا تقتضي مرّة، دون اختلاف أصلاً؛ إذ في هذا ترجيح بلا مرجّح وهو باطل بالبديهة؛ وإذا كان الاقتضاء بواسطة ومرجّح، كان ممكن الوجود، إذ وجوده يتوقف على أمر خارج عن ذاته المقدّسة، فإذا كان ذلك الخارج موجوداً وجد وإلا فلا؛وحيث يوجد بوجود ذلك الخارج، كان في وجوده متوقّفاً على الغير.

كما يثبت بالعقل أيضاً أنّ الله حيّ، بمعنى صدور آثار الحيّ عنه من العلم والقدرة؛ إذ ثبت بالعقل أنّه عالم وقادر، وثبت بذلك أيضاً أنّه سميع وبصير.

وثبت أيضاً أنّه قادر مختار. فثبت أنّه مريد وكاره، واتّضح من حكمته أنّه صادق؛ لأنّ الكذب من أقبح القبائح. واتّضح من قادريّته أنّه قادر على الكلام، وأما تكلّمه بالفعل فقد ثبت بالقرآن وغيره.

وممّا تقدّم أثبتنا الصفات السلبيّة أيضاً، من قبيل عدم وجود شريك له، وعدم كونه جسماً، وعدم تركيبه، وعدم كونه جوهراً ولا عرَضاً، وأمثال ذلك.ممّا هو محتاج وجوده إلى الغير؛ لأنّ الجسم محتاج إلى الأجزاء والمكان، والمركّب محتاج إلى أجزاء، والعرض يحتاج إلى

المحلّ، والجوهر من أقسام الممكنات التي تحتاج إلى خالق، وعرفت أنّ الله لا يمكن أن يكون محتاجاً.

وكذلك استحالة رؤيته في الدنيا والآخرة؛ لأنّ الذي يُرى إمّا أن يكون جسماً أو عرضاً يحلّ في جسم، ويحتاج إلى المكان أو المحلّ.

كما ثبت عدله بالدليل العقليّ أيضاً؛ إذ ثبت أنّه حكيم، والحكيم منزّه عن الظلم والقبائح على ما تقدّم ذكره في العدل.

[معرفة المعاد]

وعليه فقد تمّ إثبات جميع أصول الدين بالعقل والنقل، بما في ذلك أصل المعاد على نحوما ذُكر في باب المعاد، إذ مضافاً إلى ما ثبت عن النبيّ وعن القرآن والسنّة والإجماع والضرورة، يمكن إثبات المعاد من طريق العقل في الجُملة أيضاً؛ إذ كثيراً ما نرى تعرّض الأطفال الأبرياء والبالغين من المستضعفين والأنبياء والأولياء والمقدّسين إلى الظلم والجور والعذاب الذي لا يُطاق، دون أن يتمكنوا من القصاص والانتصار لأنفسهم، فيعيشون في الدنيا في غاية القسوة والمحن، بينما يعيش من ظلَمهم وجار عليهم في غاية النعيم والرخاء والراحة، إذ لا توجد أيّ إمكانيّة لملاحقتهم والاقتصاص منهم، بل أنّهم كلّما أمعنوا في الظلم زادت سطوتهم وسيطرتهم على مقاليد الأمور، وهذا يتنافى مع العدل الإلهي، بل هناك الكثير من الذين يعانون في الدنيا من الأمراض وشدّة البؤس والفقر المدقع دون أن يكون لهم يد في ذلك، وإذا كان

هناك تقصير من قبلهم فهو أقلّ بكثير من تقصير الغارقين في النعمة والصحّة والعافية والغنى وسعة الرزق، وعليه لا بدّ من وجود يوم ومحكمة تعيد الأمور إلى نصابها من دون شكّ.

وقد ذهب جميع أصحاب الحجا والعقول إلى القول بالمعاد على نحوما ذكرنا، ولكن هناك من ذهب إلى القول بأنّ الأرواح بعد الموت تحشر ضمن أجساد الحيوانات أو الجمادات، وهناك تقتصّ وتستعيد حقوقها ممّن هضمها بتلك الأبدان. وهذا من الناحية العقليّة بعيد أيضاً، لقبح حلول أرواح المقدّسين في أجساد الحيوانات أو الجمادات، وإنّ الاقتصاص واستعادة الحقوق على هذا الشكل تبقى ناقصة وغير مكتملة كما ستعرف.

وهناك من قال بالمعاد الروحانيّ وأنكر المعاد الجسمانيّ، وبذلك دخلوا في دائرة الكفر أيضاً؛ إذ ثبت بالبداهة والضرورة من الله ورسوله أنّ المعاد جسمانيّ وروحانيّ، وليس من التناسخ على نحوما ذهبت إليه الجماعة الآنفة من حشر الأرواح في أبدان الحيوانات والجمادات.

وأمّا المعاد الروحانيّ بمعنى أنّ الروح تتنعّم في الآخرة بأنواع اللذات والنعم، أو أنّها سوف تتعذّب وتشقى بأنواع العذاب والآلام الروحيّة، فممّا لا شكّ فيه؛ إذ قال الحقّ تعالى في القرآن الكريم: ﴿وَرِضْوَانٌ مِنَ اللهِ أَكْبَرُ﴾[1]. بمعنى أن أدنى رضوان من الله تعالى أكبر وأعظم نعم أهل

---

(١) التوبة: ٧٢.

الجنّة، على ما يظهر من الكثير من الروايات والأخبار. وكذلك الآلام الروحانيّة على ما هو وارد في دعاء كميل المأثور عن الإمام عليّ عليه السلام، إذ يقول: «فَهَبْني يا اِلهي وَسَيِّدي وَمَوْلايَ وَرَبّي صَبَرْتُ عَلى عَذابِكَ فَكَيْفَ اَصْبِرُ عَلى فِراقِكَ، وَهَبْني (يا اِلهي) صَبَرْتُ عَلى حَرِّ نارِكَ فَكَيْفَ اَصْبِرُ عَنِ النَّظَرِ اِلى كَرامَتِكَ»[1]. إلى غير ذلك.

على ما يبدومن ظاهر الروايات بل والآيات أيضاً، وكذلك لم ينكره أحد من أرباب العقول، ولم ينكره أحد من أهل الملّة وغير أهلّ الملّة؛ إذ كلّ من يختار ملّة أو شريعة، يقول بذلك، بل يقول به حتّى الذي لم يختر ملّة أو شريعة أيضاً، وإن كان يقول به على نحوالتناسخ، وعليه لم يشكّ أحد بالمعاد الروحانيّ، ولكنّنا لا نهتم بالقائل به في أصول الدين ـ بمعنى الاهتمام بالقائل به ـ ولكنّه لا يرقى إلى مستوى الاهتمام بالقائل بالمعاد الجسمانيّ على نحوما هو معروف ومشهور عن النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله من أحوال القيامة التي تبدأ من أوّل الموت ونزع الروح بيسر أو شدّة، وكذلك حال مفارقة الروح عن الجسد، ومواكبة النعش بحالة من الجزع والاضطراب أو الفرح، والتعجيل في الحمل إلى القبر، وأحوال منكر ونكير، وسؤالهما عن أصول الدين، بل وفروعه أيضاً، كما يظهر من بعض الروايات[2]. ولكن يجب الاعتقاد به في الجملة، وكذلك في

---

(١) مصباح المتهجّد ٣: ٨٤٧.

(٢) في بعض الروايات أنّ الإمام الصادق عليه السلام سئل عن الفروع، فقال: «يُسْأَلُ الْمَيِّتُ ⇦

عذاب القبر أو السعادة والراحة فيه، وأهوال يوم القيامة والحشر والميزان الجسمانيّ الذي توزن فيه الأعمال، والصراط الجسمانيّ، والنعيم الجسمانيّ، والجحيم الجسمانيّ، والحور والقصور والزقّوم والضريع[1] وما إلى ذلك من اللذائذ والمنغّصات ممّا سمع به الجميع حتّى الأطفال، وقد ثبت عن النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله والأئمّة الأطهار عليهم السلام بالتواتر، بشكل لا يمكن تأويله، وقد أجمع الفقهاء عليه، كما اتّفقوا على كفر من يتأوّل في ذلك. مع أن سلوك طريق تأويل كلماتهم يؤدّي إلى سدّ إثبات الفوائد المترتبة على بعث الرسول ووجود الأئمّة كما رأيت وسترى، مع أنّهم في الأخبار المتواترة قد أكّدوا على خصوصيّات وكيفيّات النعم والقصور والحور والثمرات والطيور والثياب والفرش والستائر والخدم والنور وما إلى ذلك، بشكل يحصل معه اليقين بعدم إمكان التأويل، وأنها من الأمور الحقيقيّة، ويستحيل حملها على التأويل وعدم الواقعيّة، رغم ما ورد عن الأئمّة في باب تأويل بعض الأمور، كأن يكون المراد

⇦ فِي قَبْرِهِ عَنْ خَمْسٍ: عَنْ صَلَاتِهِ، وَزَكَاتِهِ، وَحَجِّهِ، وَصِيَامِهِ، وَوَلَايَتِهِ إِيَّانَا أَهْلَ الْبَيْتِ؛ فَتَقُولُ الْوَلَايَةُ مِنْ جَانِبِ الْقَبْرِ لِلْأَرْبَعِ: مَا دَخَلَ فِيكُنَّ مِنْ نَقْصٍ فَعَلَيَّ تَمَامُهُ»، الكافي ٣: ٢٤١.

(١) إشارة إلى آيات من قبيل:

١ـ ﴿حُورٌ مَقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ﴾، الرحمن: ٧٢.

٢ـ ﴿وَحُورٌ عِينٌ﴾، الواقعة: ٢٢.

٣ـ ﴿لَآكِلُونَ مِنْ شَجَرٍ مِنْ زَقُّومٍ﴾، الواقعة ٥٢.

٤ـ ﴿لَيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ إِلَّا مِنْ ضَرِيعٍ﴾، الغاشية: ٦.

من الخيرات الفعل الكذائيّ.

وما قيل من أنّ الله أعزّ وأجلّ من أن يكلم قوماً بلغة يفهمون منها شيئاً بينما يريد خلافه، بالأدلّة الأخرى الشاهدة على ذلك، مع أنّه لا داعي إلى هذا المعنى، بل إنّ هذا المعنى قبيح، صادر عن غير داع[1]. وإنّ ما توهّمه الضالّون داعياً من الإقرار بشرع النبيّ الأكرم ﷺ وإنكار المعاد الجسمانيّ من خلال تأويل كلام الله والمعصومين عليهم السلام، حيث لا يرغب الناس باللذائذ الروحانيّة، فقالوا لذلك بالمعاد الجسمانيّ كي يرغبوا بها، وكذلك لا يتألّمون بالآلام الروحانيّة، فقالوا بالآلام الجسمانيّة، وما إلى ذلك من الكلمات التي هي من قبيل الرجم بالغيب، مخالفة للتواتر القطعيّ، على نحوما تقدّمت الإشارة إليه.

ومع ذلك لا وجه لحصر اللذّة والألم باللذات والآلام الروحانيّة، مع أن كلاً من الروحانيّ والجسمانيّ متساويان في القيام بالتدارك والاقتصاص الذي يقتضيه العدل الإلهيّ، ولا يوجد أيّ فرق أو تفاوت في هذا المعنى. فما هو الداعي إلى كلّ هذا السعي المحموم وليّ عنق الآيات والأخبار والإجماع، خاصة بعد بلوغها مرحلة اليقين، بل إن المعاد الجسمانيّ هو الأنسب مع عدالة الله، إذ كلّ ما نشاهده هو من قبيل اللذائذ الجسمانيّة التي أعطيت للمسيئين والأشرار والظلمة والفجّار

---

(١) المراد أنّ الله يتحدّث إلى القوم بلّغتهم، وأنّ القوم يفهمون كلام الله على ظاهره، ولا حاجة إلى فهمهم لكلام الله على نحوآخر، وإنّ فهمه على خلاف معناه يحتاج إلى قرينة.

في الدنيا، فمن المناسب في المقابل أن يتمّ إعطاء اللذائذ الجسمانيّة للصالحين والمظلومين بما يتناسب وشأنهم ويناسب ذات الباري تعالى، مع أنّه يمكن للفيّاض على الإطلاق متى أراد أن يهب المعاد الجسمانيّ بأعلى درجاته، فإذا قدر على ذلك وبخل به، كان ظالماً، وقس على هذا الآلام الجسمانيّة، «والله أعلم».

[معرفة الإمامة]

[عدم خلوّ الأرض من حجّة]

وأمّا الإمامة:

فأعلم أنّ الشيعة تقول بعدم خلوّ أي زمان [أرض] من حجّة لله من نبيّ أو إمام، كما ورد ذلك في المأثور المتواتر عن النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله، واتّفقت كلمة الفريقين من السنّة والشيعة على روايته، واتفقت كلمتهم على تصحيحه عن رسول الله، أنّه قال: «من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهليّة»[1]. وأشار فيه إلى قوله تعالى: ﴿رُسُلاً مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ

(١) لم يرد هذا الحديث بجميع ألفاظه في المصادر الحديثيّة لأهل السنّة، وفي المصادر الشيعيّة لا يوجد إلا حديث واحد بجميع هذه الألفاظ عن محمّد بن عثمان العمري. كمال الدين، ابن بابويه، ٢: ٤٠٩؛ ولكن يوجد ما يُشبه هذا الحديث في المصادر الروائية لدى الشيعة وأهل السنة عن النبيّ، الكافي ١: ٣٧٧ ـ ٣٧٨؛ ج ٢: ٢٠ ـ ٢١؛ ج ٨: ١٤٦؛ كمال الدين وتمام النعمة ٢: ٤١٣ ـ ٤١٤؛ مسند الإمام أحمد بن حنبل ٢٨: ٨٨ ـ ٨٩؛ صحيح مسلم: ١٤٧٨، وقد تمّت مناقشة أسناد ومضامين هذا الحديث من قبل الأستاذ مهدي فقيه إيمانيّ، في كتابه (شناخت امام رهائي از مرگ جاهلي).

﴿لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾[1]. إذ أن نظم أمور المعاد والمعاش بشكل يخلومن الضرر والخطر والنقص والعيب، ينحصر في وجود حجج الله، كما يظهر بشكل كامل في الخارج، وقد أشار له الله تعالى أيضاً، وأنّه لو لم يرسل العديد من الرسل، لكان في ذلك للناس على الله حجّة، وسيكون الحقّ معهم، وبديهيّ أنّ أجزاء الزمان وأحوال الناس في كلّ مكان وزمان تشترك في هذا المعنى، ولا يوجد أي اختلاف أو تفاوت فيما بينها من هذه الناحيّة.

ومن الواضح أنّ من ينوب الرسول سواء في حياته أو بعد رحيله هو من جملة الرُسُل، وإنّ فعل النائب هو فعل المنوب عنه، ولهذا كان الرسول صلى الله عليه وآله ببعثته إلى جميع العالم يتولّى أمور البلد الذي يكون فيه بنفسه المقدّسة، وأمّا في سائر البلدان فكان نوّابه يتولّون تسيير الأمور التي تمسّ الحاجة إليها في أمر الرسالة والنبوّة كما هو واضح وجليّ. وقد نقل السنّة والشيعة هذا المعنى عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام أيضاً. والعقل يحكم أيضاً بوجوب إرسال الرسل وتنصيب النائبين مقام الرسول؛ إذ أنّ أمر معاد العباد ومعاش الناس في البلاد ـ كما هو أظهر من الشمس ـ بشكل يتّفق مع العدل والحكمة، ويستوجب نجاة الرعيّة، ودفع الأضرار الذاتيّة لأفعالنا وأفعال الآخرين، وأنواع الفتن والفساد لا يكون من دون وجود قائد ورئيس مثل النبيّ أو الإمام. إذن يجب على

---

(١) النساء: ١٦٥.

الله أن ينصب الإمام كما يجب عليه توفير الرزق للعباد، وحفظهم من الهلاك والفساد، حتّى وإن لم يمكّنوا من ذلك ورفضوا وأصرّوا على الخلاف والعناد بسبب شقاوتهم ومقتضى نفسهم الأمّارة بالسوء، كما هو الحال في الكثير من الحالات والأوقات، بل قد يصلّ الأمر بهم إلى قتل الأنبياء أحياناً، وانقطاعهم وعزلتهم، وأخبار الشيعة عن أئمّة الهدى عليهم السلام في هذا الشأن متواترة معروفة من ضروري المذهب وشعارهم. ولا شكّ في أنّ ما كان سبباً لاعتبار ضرورة النبيّ أو من يقوم مقام النبيّ عام ولا يختصّ بزمان دون زمان.

وقد اعتذر أهل السنّة في مقام ترك الصحابة للجسد الطاهر لرسول الله مسجّى على الأرض، وسارعوا إلى سقيفة بني ساعدة، وتركوا رسول الله دون تجهيز وتكفين ولم يقيموا العزاء على نبيّهم، قائلين أن تعيين الخليفة أهمّ. وعليه عندما لا يرضى الصحابة ـ الذين يرونهم عدولاً بأجمعهم ـ مع قربهم من عهد النبي، ولم تمسّ الضرورة بعد، ومع كلّ هذا لم يصبروا دقائق معدودة ريثما يفرغوا من القيام بواجب تجهيز نبيهم وتكريمه، وسارعوا إلى القول بأنّ وجود الخليفة والإمام عليهم أهمّ من احترام شخص هو أعزّ الخلق على الله بينهم وكان طبقاً لصريح القرآن «رحمة للعالمين»، فضلاً عن أن تجهيز وتكفين أدنى المسلمين من جملة الواجبات، فما ظنّك بمثل رسول الله صلى الله عليه وآله.

وعليه كيف يجوّزون أن يخلو زمان [أرض] من إمام أو خليفة، مع

أنّ«كلّ الناس إلا ما شذّ غير عادل»، والشكوك والشبهات تفوّق الحدّ والإحصاء، وإنّ الفتن وأنواع البلاء وأسباب الحاجة إلى الإمام أكثر من أن تحصى.

وممّا تقدّم يثبت أنّ الحقّ مع ما يقوله المذهب الشيعيّ، مضافاً إلى ذلك الكثير من الأمور التي تفوّق الحدّ من الأدلّة العقليّة والنقليّة التي تثبت صحّة طريقة الشيعة ومختارهم. مضافاً إلى أنّ أهل السنّة قد رووا عن النبيّ الأكرمﷺ بما يقرب من التواتر أو متواتراً أنّ الأئمّة بعد اثنى عشر، وقد روى ذلك الشيعة عن رسول الله وعن أهل بيته بما يبلغ حدّ التواتر[1]، بل نقل كلا الفريقين ـ من الشيعة والسنّة ـ تفصيل هؤلاء الأئمّة الاثنى عشر، ممّا يثبت أنّ المراد منهم هم أئمّتناعليهم السلام، ومن ذلك قول رسول اللهﷺ: «حسين إبني هذا إمام ابن إمام، أخوإمام، أبوأئمّة

---

(١) ذكر أبوالقاسم عليّ بن محمّد بن عليّ الخزاز القمّيّ الرازيّ ـ وهومن مشاهير الرواة المعتبرين ومن كبار علماء وفقهاء الشيعة في النصف الثاني من القرن الهجري الرابع ـ روايات هذا الباب بالتفصيل في كتابه: (كفاية الأثر في النصّ على الأئمّة الاثنى عشر). كما ورد ذكر هذه الروايات في كتاب (مقتضب الأثر في النصّ على الأئمّة الاثنى عشر) لمؤلّفه أحمد بن عبد العزيز الجوهريّ (ابن عياش المتوفّى عام ٤٠١) من المحدّثين الشيعة والسنّة. وفي كتاب (بهجة النظر في إثبات الوصيّة والإمامة للأئمة الاثني عشر)، وكتاب: (الإنصاف في النصّ على الأئمّة الاثني عشر) لمؤلّفه المحدّث البحرانيّ، وكذلك كتاب: (منتخب الأثر في الإمام الثاني عشر)، لمؤلّفه آية الله الصافيّ الكلبايكاني.

تسعة، تاسعهم قائمهم»[١].

وقد روى الشيعة ما يقرب من هذا متواتراً، ومن ذلك اللوح الذي أهداه الله إلى السيّدة فاطمة الزهراء، وقد حمل اسم كلّ واحد من الأئمّة بالنصّ الصريح، على ما روي في كتاب أصول الكليني[٢] وغيره، ويمكن لمن شاء أن يراجع ذلك في مظانه.

[الأدلّة على خلافة الإمام عليّ عليه السلام بعد نبيّ الإسلام]

وبالإضافة [إلى ذلك] هناك الكثير من القرائن التي تثبت أنّ كلّ واحد وصيّ وخليفة للآخر، وعليه تثبت الإمامة على نحوما ذكرنا في الإمامة بما فيه الكفاية، ومع ذلك نضيف هنا بعض الأدلّة الأخرى رغم تجاوزها حدّ الإحصاء، وإنّ هذه الرسالة لا تفي باستيعابها، ولكن سنكتفي بذكر

---

(١) لم أعثر على هذا الحديث في المصادر الروائيّة لأهل السنّة، ولكن هناك ما يُشبهه، إحقاق الحقّ وإزهاق الباطل، نور الله التستريّ ٢٧: ٩٩ و١٠٣؛ فرائد السمطين ١: ٥٥؛ ينابيع المودّة ٢: ٣٨، وج ٣: ٢٦٣. كما لا توجد هذه الرواية في المصادر الشيعيّة الروائيّة بتمام ألفاظها، ولكن هناك ما يناظرها على النحوالآتي: «أنت سيّد ابن سيد، أنت إمام ابن إمام، أخو إمام، أبو أئمّة، أنت حجّة الله ابن حجّة الله، وأبوحجج تسعة من صلبك تاسعهم قائمهم». كتاب سُليم بن قيس الهلالي ٢: ٩٤٠؛ كمال الدين وتمام النعمة ١: ٢٦٢؛ بحار الأنوار ٣٦: ٣٧٢، كما روي هذا الحديث على الصيغة الآتية: «أنت إمام، ابن إمام، أخو إمام، أبو أئمّة حجج تسع تاسعهم قائمهم أعلمهم أحكمهم أفضلهم». تقريب المعارف، أبوالصلاح الحلبيّ: ١٨٢.

(٢) الكافي ١: ٥٢٧ ـ ٥٢٨؛ الهداية الكبرى، حسين بن حمدان الخصيبي: ٣٦٤؛ إثبات الوصيّة، عليّ بن حسين المسعوديّ: ٢٧١؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام ١: ٤٢.

بعضها تيمّناً، مثل حديث غدير خم الذي أخرجه أحد الفضلاء من علماء أهل السنّة وهو الحافظ أبونعيم من مئتي طريق، فضلاً عن غيره من الرواة والمحدّثين والعلماء وأرباب التاريخ.

وأمّا الشيعة والزيديّة فقد رواه كلّ منهما بشكل مستقلّ على نحوالتواتر، والقرائن على صدقه وصحّته فوق أن تحصى، من قبيل: موضع غدير خم، ومسجده، وموضع رحل رسول الله صلى الله عليه وآله وما إلى ذلك، ممّا هو واضح لدى جميع العالمين من أعراب البوادي وغيرهم، فهو أوضح من الشمس.

هذا مضافاً إلى ما رواه أهل السنّة من الأخبار الكثيرة الأخرى عن النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله، والتي تفيد أنّ أمير المؤمنين عليّ عليه السلام هو وصيّ النبيّ، ويسلّمون بأنّ الأمر كان كذلك، ورووا أيضاً أنّه وزير النبيّ وخليفته[1]، وأنّه الحُجّة على الخلق[2]، وما إلى ذلك. علاوة على الآية الشريفة: ﴿**إِنَّمَا وَلِيُّكُمْ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ**﴾[3]، والأخبار المشتملة على هذا المعنى[4].

ورووا أيضاً أنّه كان أفضل الخلق وأعلمهم وأكرمهم وأحبّ الخلق إلى الله والرسول صلى الله عليه وآله، وما إلى ذلك الكثير ممّا رووه أو نقلوه، مع العلم

---

(١) إحقاق الحقّ ٤: ٥٤ ـ ٥٥.

(٢) المصدر ١٥: ١٧٥ ـ ١٧٩.

(٣) المائدة: ٥٥.

(٤) إحقاق الحقّ ٢: ٣٠٠ ـ ٤٠٨.

من الخارج أنّه كان كذلك. فكان هو الأوّل والمقدّم في جميع الكمالات النفسيّة وجميع الأمور التي تؤدي إلى نظم أمر معاد ومعاش العباد وحلّ مشاكلهم وما إلى ذلك، بحيث أضحى ذلك من المسلّمات؛ حتّى قال قائلهم: «هذه قضيّة ولا أبا حسن لها»[1]. وكان الصحابة يرجعون إليه في جميع هذه الأمور، بينما لم يرجع هو إلى أيّ واحدٍ منهم في شأن من الشؤون، فكان هو الأعلم بدين رسول الله صلى الله عليه وآله، بل كان هو باب مدينة علم الرسول صلى الله عليه وآله، فلم يكن ينزل على رسول الله شيء إلا كان يعلّمه عليّاً، إلى غير ذلك من أمثال ما ذُكر. وقد قال الله تعالى: ﴿**أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الحقّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لاَ يَهِدِّي إِلاَّ أَنْ يُهْدَى فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ**﴾[2].

وبالجملة فإنّ كراماته بلّغت حدّاً ومرتبة أدّت بجماعة من أصحاب العقول إلى التباس الأمر عليهم حتّى توهموا إلوهيّته، وظلّوا على اعتقادهم هذا إلى قيام القيامة.

كما انتهى إلى الإمام عليّ عليه السلام كلّ كمال وعلم، فكيف يمكن لمثل هذا الشخص أن يكون محكوماً من قبل الآخرين الذين لا يدانوه في الشرف والعلم والفضيلة، خاصّة وأن يكون الحاكم والإمام عليه شخصاً عاش

---

(١) البداية والنهاية ٧: ٣٥٩؛ الاستيعاب ٣: ١١٠٢؛ أسد الغابة ٣: ٥٩٧؛ الإصابة ٤: ٤٦٧؛ إحقاق الحقّ ٨: ١٩٣. لم نعثر على هذا الحديث بلفظه في هذه المصادر، والموجود في بعضها ورد بصيغة: «كَانَ عُمَرُ يَقُولُ أَعُوذُ بِاللَّه مِنْ مُعْضِلَةٍ وَلَا أَبُوحَسَنٍ لَهَا»، المعرِّب.

(٢) يونس: ٣٥.

ردحاً طويلاً من الزمن في الكفر والشرك والضلالة، ولم يصدر عنه ما يشير إلى منقبة له وفضيلة في الإسلام تجعله فوق الآخرين، بل سبقه أكثر الصحابة إلى كمالات لم يتّصف بها أبداً من العلم والشجاعة والنصرة لرسول الله في الحروب، واستخلافه لهم على المدينة في غيابه، أو قيادة العساكر والجيوش التي كانوا يرجعون بها فاتحين منتصرين لا مندحرين بعد تكبيد المسلمين خسائر فادحة، ممّا يكفي لوحده بهذا القائد الفاشل ولولمرّة واحدة كي يدرك حجمه بلا شبهة، فلا يتجاوز حدوده. كما صدرت عنه إساءات صريحة بحقّ النبيّ في صلح الحديبيّة فيما يتعلّق بتلك الحروب كما لا يخفى على مطّلع. نعم إذا كان له من كمال فهو يكمن في الهروب من الحروب، حيث كان المقدّم والأوّل والسابق إلى ذلك، وقد اعترف بأنّه كان يشكّ في نبوّة رسول الله ﷺ، ومع ذلك أجاز لنفسه أن يمنع النبيّ من كتابة وصيّته عندما طلب في ساعة احتضاره دواة وقلم؛ ليكتب لهم كتاباً يمنع الأمّة من الضلالة، فأثاروا اللغط عند رسول الله حتّى حالوا بينه وبين كتابة تلك الوصيّة، خاصّة وأنّها وصيّة كان من شأنها أن تنقذ الأمّة من الضلال[1]؛ وعليه فقد تسبّب بفعلته بضلال أمّة الرسول ﷺ، وبذلك

---

(١) نصّ الحديث على النحو الآتي: «قَالَ ائْتُونِي أَكْتُبْ لَكُمْ كِتَابًا لَا تَضِلُّوا بَعْدَهُ أَبَدًا»، و«قَالَ ائْتُونِي بِكَتِفٍ أَكْتُبْ لَكُمْ فِيهِ كِتَابًا لَا يَخْتَلِفُ مِنْكُمْ رَجُلَانِ بَعْدِي»، و«هَلُمَّ أَكْتُبْ لَكُمْ كِتَابًا لَنْ تَضِلُّوا بَعْدَهُ»، و«هَلُمَّ أَكْتُبْ لَكُمْ كِتَابًا لا تَضِلُّوا بَعْدَهُ أَبَدًا»، و«ائْتُونِي ⇦

سيحمل أوزار الناس إلى يوم القيامة. بل أنّه حال دون تثبيت تنصيب الإمام في كتاب، ليتسنى لهم بعد ذلك القيام بما يحلولهم، ويجمعوا فيما بينهم أن النبيّ ﷺ كره أن تكون الإمامة في أهل بيته، وأنّه ندم عمّا صدر عنه في غدير خم، وأنّه قال: لا أريد الدنيا لأهل بيتي، معتبرين الإمامة سلطاناً دنيوياً مذموماً، ولذلك فقد احتكروا الإمامة لأنفسهم. من هنا فإنّ كلّ فسق أو فجور يحصل بسبب غياب الإمام الحقيقي سيحملون وزره إلى يوم القيامة.

هذا وقد نسبوا إليه الهذيان[1]، مع أنّ كلامه في البلاغة غاية في الإعجاز، فكان هو الأفصح والأبلغ والأدلّ والأوضح، ولذلك كانوا يعتبرون وصاياه التي كانت تصدر عنه في حينها.

والأعجب من ذلك أنّهم قالوا في الاعتذار عن عدم إحضار الدواة والقلم: إنّ القرآن سيكفينا بعد رحيل رسول الله ﷺ[2] للنجاة من

⇦ بِاللَّوْحِ وَالدَّوَاةِ أَوِالْكَتِفِ أَكْتُبْ لَكُمْ كِتَابًا لَا تَضِلُّوا بَعْدَهُ أَبَدًا». انظر على التوالي: مسند الإمام أحمد بن حنبل ١: ٤٠٩، ج ٤: ٤١٥، ج ٥: ١٣٥ و٢٢٢ و٣٥١، زقريب من ألفاظ هذا الحديث أوعينها في: صحيح البخاري ١: ٣٤، وج ٤: ٦٩ و٩٩، وج ٦: ٩، وج ٧: ١٢٠، وج ٩: ١١١؛ صحيح مسلم ٣: ١٢٥٧ و ١٢٥٩؛ السنن الكبرى ٥: ٣٦٦ ـ ٣٦٧، وج ٧: ٦٣.

(١) صحيح البخاري ٦: ٩؛ صحيح مسلم ٣: ١٢٥٧.

(٢) روي أنّ الخليفة الثاني هوالذي قال: «عندكم القرآن، حسبنا كتاب الله»، مُسند الإمام أحمد بن حنبل ٥: ١٣٥، و٢٢٢؛ صحيح البخاري ٦: ٩؛ صحيح مسلم ٣: ١٢٥٩؛ السنن الكبرى ٥: ٣٦٦، وج ٧: ٦٣.

الضلالة، ويكون حجة لنا في جميع المواضع والمقامات، في حين من المعلوم بالبداهة وحتى من النساء والصغار، أن هذا المعنى لا يتأتّى من القرآن الكريم، فهو أوّل الكلام حيث انطلق النزاع واحتدم الخصام منذ ذلك الحين، عند ما انقسم الصحابة فرقتين؛ فرقة تقول: «القول ما قال الرسول، أعطوه الدواة والقلم»، وفرقة تقول: «القول ما قال فلان، لا تعطوه»[١]، فلماذا لم يعملوا بالقرآن لحلّ هذه الخصومات إذا كان القرآن يكفيهم بزعمهم، وقد قال الله تعالى فيه: ﴿**وَأَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ**﴾[٢]، وقال تعالى أيضاً: ﴿**فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ**﴾[٣]، وقال أيضاً: ﴿**وَمَنْ يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالاً مُبِينًا**﴾[٤].

ولا شكّ في أنّ رسول الله ﷺ في حينها لم يكن معزولاً عن الرسالة، وقد قال تعالى في القرآن الكريم: ﴿**أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الحقّ أَحَقُّ**﴾ الآية[٥]. وليس هناك من شكّ في أنّ فلاناً داخل في جملة ﴿**أَمَّنْ لاَ يَهِدِّي إِلاَّ أَنْ**

---

(١) مُسند الإمام أحمد بن حنبل ٥: ١٣٥.

(٢) المائدة: ٩٢. وانظر أيضاً: النساء: ٥٩.

(٣) النور: ٦٣.

(٤) الأحزاب: ٣٦. وانظر أيضاً: النساء: ١٤؛ الجن: ٢٣.

(٥) كامل الآية قوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَهْدِي إِلَى الحقّ قُلْ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الحقّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لاَ يَهِدِّي إِلاَّ أَنْ يُهْدَى فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾. يونس: ٣٥.

﴿يُهْدَى﴾، وأنّ رسول الله داخل في جملة ﴿فَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ﴾، ولم يعلم أنّها نسخت، والاستصحاب حجة عندهم، وقال الله تعالى في وصفه: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنْ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى﴾[1]، إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة.

وعليه كيف أنّهم لم يعملوا بأيّ واحدة من هذه الآيات؟! فإذا لم تكن هذه الآيات حجّة، ولم تكفِ لرفع الخصومة، فما الذي كانوا يريدون إثباته بالقرآن إذ قالوا: «حسبنا كتاب الله»؟!

والعجيب أننا بعد مضيّ فترات مديدة على رحيل رسول الله ﷺ، ندرك كلما قلنا: «يا رسول الله» أنّه يسمع كلامنا ويفهم سؤالنا، ولذلك نتوسّل إليه ونستشفعه، وما ذلك إلا لوضوح أنّ أمثال هؤلاء من الأنبياء والأئمّة والأولياء لا يحول الموت بينهم وبين سماع كلامنا، فهم أحياء عند الله[2]، فكيف به وهو لم يزل على قيد الحياة، ينسبون له تهمة الهجر وأنه يهذي ولا يعي ما يقول ـ والعياذ بالله ـ مع أن ذلك المقام كان هو مقام الوصيّة.

فقد أكّد النبيّ الأكرم ﷺ مراراً وتكراراً على أن يكتب الرجل وصيته قبل موته، وأنّه إذا مات ولم يكتب وصيّته يموت ناقص العقل والدين

---

(١) النجم: ٣ ـ ٤.

(٢) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾، آل عمران: ١٦٩.

والمروءة، وما إلى ذلك من أنواع الذم الواردة عنه في هذا السياق[١]، وهو الذي كان بنفسه يقرأ قوله تعالى: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ﴾[٢].

فكيف يؤكّد على الحائك والحالج بالوصيّة ولا يعمل بها، وكيف يكثر من التأكيد على الوصيّة ويترك العمل بها، مع أن وصية الحائك أمراً سهلاً، أين منه مصير الأمّة بأجمعها منذ ذلك اليوم إلى يوم القيامة، فيتركها في الحيرة والشدّة والفتنة والفساد والهلاك في الدنيا والآخرة، مع أنّه بنفسه كان يطالب من حضر عنده ويقول لهم: لقد حان وقت كتابة وصيّتي؛ فأتوني بدواة وقلم كي أكتب لكم، وإلا وقعت أمّتكم في الضلالة والهلاك. ومع ذلك حالوا بينه وبين الكتابة، وأصرّوا على عدم إحضار الدواة والقلم، إلى الحدّ الذي أثاروا عنده اللغط والاختلاف والفرقة؛ لعلمهم بأنّ النبيّ كان ينوي كتابة أمر يقطع الطريق على جميع ما كانوا خططوا له.

يؤكّد ذلك ما قاموا به بعد رحيله من ترك جسده على الأرض مباشرة، ودون أن ينطقوا بكلمة، وسارعوا إلى مكان لينفردوا بالقرار

---

(١) من قبيل الرواية المأثورة عنه والتي يقول فيها: «ما ينبغي لإمرئ مسلم أن يبيت ليلة إلا ووصيتهتحت رأسه»، و«من لم يحسن وصيّته عند الموت كان نقصاً في مروته وعقله» و«من مات بغير وصيّة مات ميتة جاهليّة». روضة الواعظين، محمّد فتال النيسابوري ٢: ٤٨٢.

(٢) البقرة: ٤٤.

بعيداً عن أهله وأصحابه على ما ذكرناه وسنعيده. وإلا لوكان الأمر على خلاف ذلك لكان عليهم هم أن يصرّوا على الرسول بكتابة وصيّته. وإذا كان هناك من شكّ أو شبهة في أنّه يهجر «والعياذ بالله» ـ مع أنّه لا يمكن لهذا الشبهة أن ترد على أحد ـ كان عليهم اختبار النبيّ بالأدلّة العقليّة والنقليّة والقرآنيّة والحديثيّة، بأن يسمحوا له بالكتابة ويجرّبوا، إذ كان من الواضح للجميع بأن الأمر لم يكن بحاجة إلى إثارة الضجيج واللغط والفرقة والنزاع والفساد، وإيذاء النبيّ وهو على تلك الحالة من الضعف وشدّة المرض، حتّى يدعوه الأمر ليقول لهم: قوموا عني، فلا ينبغي عندي التنازع، على ما صرّح به القرآن وجاء في الكثير من الروايات المأثورة عن رسول الله صلى الله عليه وآله.

والأعجب من ذلك أنّ النبيّ قد أمرهم بالانضواء تحت لواء جيش أسامة، وأن يأتمروا بأمره، وشدّد عليهم في المسير مع هذا الجيش، ولعن المتخلف عنه أكثر من مرّة، قائلاً: «لعن الله من تخلّف عن جيش أسامة»، وبذلك يكون هؤلاء ملعونين بعصيانهم أمر رسول الله صلى الله عليه وآله[1].

هذا وقد تركوا الجسد الطاهر لرسول الله صلى الله عليه وآله وسارعوا إلى السقيفة، مستغلين إنشغال أمير المؤمنين وأهل بيت الرسول وسائر بني هاشم والمخلصين لرسول الله صلى الله عليه وآله حيث كانوا في حزن شديد لرحيل نبيّ الأمّة وكانوا في غاية الحزن والذهول، في حين أنّه لوكان المتوفى منهم غير

---

(١) شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد ٦: ٥٢؛ الإرشاد ١: ١٨٣.

رسول الله لما كان بهم طاقة على الاشتغال في مثل هذه الأمور، فما ظنّك والمتوفّى منهم رسول الله وأفضل خلقه على وجه البسيطة، ولوأن أحداً سارع في تلك الساعة إلى مثل هذه الأمور لتعرّض إلى أقسى أنواع التعنيف والتشنيع.

والحاصل من طعن النبيّ فيهم ولعنه لهم، وإصرارهم على معصية الرسول صلى الله عليه وآله، بالإضافة إلى ارتكابهم للموبقات الأخرى، ونعني بذلك أولئك الذين اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة، وتداولوا في أمر الخلافة، واغتصبوها من صاحبها الشرعيّ. وهو المنصب الذي وصفه الله بقوله في القرآن: ﴿لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾[1]، ومع ذلك بادروا إلى اقتراف عين الظلم والطغيان؛ فاستحقوا بذلك اللعن على لسان رسول الله صلى الله عليه وآله، حيث أصرّوا على معصيته والتمرّد على إرادته عندما أمرهم بأن يحضروا له الدواة والقلم، فمنعوه من ذلك وتسببوا بإضلال أمّته، وهو ظلم سوف يحيق بهم حتّى انقراض العالم.

إلى غير ذلك من المحرّمات وأنواع الظلم التي اقترفوها والتي كان يكفي منها واحدة لإثبات عدم استحقاقهم للإمامة التي قال الله عنها في القرآن صراحة: ﴿لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾. وإنّ نفس تعرّضهم للعن من قبل الرسول صلى الله عليه وآله، وطغيانهم على صاحب الرسالة، وعدم بقائهم عند جثمانه الطاهر للقيام بواجب العزاء عليه، ومسارعتهم إلى السقيفة في

---

(١) البقرة: ١٢٤.

غياب أهل البيت وأهل الحل والعقد دون مبرّر، بل ترتب عليه الكثير من المفاسد التي لا تعدّ ولا تحصى، ومن بينها مفارقة بني هاشم في وقت كثر فيه الاضطراب بين أهل الحلّ والعقد بسبب رحيل رسول الله ﷺ، حتّى أنّ بعضهم لزم الأرض وعجز عن الوقوف، وبعضهم استولى عليه الوجوم والذهول وما إلى ذلك، فكيف كان يمكنهم القيام بمثل هذا الأمر العظيم والخطير في مثل هذه الفترة العصيبة، من هنا قاموا بالأمر على عجل ومن دون إجالة للفكر والرويّة، فسقطوا في الفتنة حتّى قال الخليفة الثاني: «بيعة فلان كانت فلتة وقى الله شرّها»[1]. إلى غير ذلك من الأمثلة التي لا حدّ ولا إحصاء لها.

ومن الواضح أنّ هذا كلّه لم يكن إلا من أجل اغتصاب الخلافة من أهلها، وتقليدها لأنفسهم، ولذلك مارسوا المكابرة مع أمير المؤمنين، واستسهلوا الإجحاف بحق سائر بني هاشم والمخلصين من أصحاب رسول الله ﷺ، وعندما ألزمهم أمير المؤمنين عليه السلام بالحجّة، قالوا أنّهم لم تكن لهم رغبة بالخلافة، ولكن الناس ألزموهم بها، في حين أنّهم لو تركوا الأمر لأهله وتخلوا عن حمل أعباء هذه المسؤوليّة لم يكن هناك ما يمنعهم من ذلك بأيّ وجه من الوجوه.

---

(١) يعني بذلك بيعة أبي بكر بن أبي قحافة: «فَلا يَغْتَرَّنَّ امْرُؤٌ أَنْ يَقُولَ: إِنَّ بَيْعَةَ أَبِي بَكْرٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ كَانَتْ فَلْتَةً، أَلا وَإِنَّهَا كَانَتْ كَذَلِكَ، إلا أَنَّ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ وَقَى شَرَّهَا». مسند الإمام أحمد بن حنبل ١: ٤٥١، وقد ورد هذا المضمون في: صحيح البخاري ٨: ١٦٨؛ السنن الكبرى: ٤٠٨ و٤١٠.

والأعجب من ذلك أنّه في يوم طالبهم النبيّ بالدواة والقلم، قالوا صراحة: يكفينا كتاب الله بعد رحيلك، واليوم حيث رحل النبيّ أبدوا استغرابهم ودهشتهم وأنكروا إمكان أن يموت رسول الله، مع أنّهم زعموا بعد ذلك أنّهم لم يتيقنوا من موت رسول الله إلا بعد أن قرئ عليهم قول الله تعالى: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ﴾[1]، وزعموا أنّ من أنكر موت رسول الله إنّما أنكره لشدّة حزنه ذاهلاً عن نفسه! فأين كان ذهوله عندما سارع وصاحبه إلى سقيفة بني ساعدة ليستوليا على الخلافة وينصب نفسه خليفة على المسلمين دون أصحابها الشرعيين، وأيّ أحمق يمكن أن تنطلي عليه مثل هذه الألاعيب. وكان أوّل أمر صدر عنه بعد ذلك وأوّل قرار اتّخذه أن سلب بنت النبيّ ﷺ حقّها في فدك، والعمل على إيذائها وهضم حقها بشتى الأساليب والطرق، مع أن النبيّ كان يقول: «من آذاها فقد آذاني». في حين أنّهم لم يعتدّوا على أيّ شخص آخر، ولم يجردوه من ملكيته إلا بنت رسولهم، فأخذوا منها كلّ ماله قيمة وماليّة، ولم يبقوا على غير التافه والحقير من الأشياء، في حين أنّ الأعذار التي كانوا يسوقونها على تجريد بنت النبيّ من حقوقها ينطبق على غيرها كما ينطبق عليها.

والأعجب من ذلك أنّهم لم يكن لهم من عذر في ذلك إلا ما انفردوا بروايته من أنّهم سمعوا رسول الله ﷺ يقول: «إِنَّا مَعْشَرَ الْأَنْبِيَاءِ لَا

---

(١) الزمر: ٣٠.

نُورَثُ»[١]. مع أنّ الأنبياء لم يكونوا كذلك، فالثابت على نحولا لبس فيه وأظهر من الشمس أنّ الأنبياء قد بلغ عديدهم أربعاً وعشرين ومئة ألف نبي، فلوكانوا لا يورثون؛ لكان ذلك قد بانّ لجميع أتباع الديانات في العالم، وكانت سنّة عدم توريث الأنبياء لأولادهم وذويهم قائمة بين جميع أصحاب الملل والنحل، ولوكان الأمر كذلك لاطلع عليه حتّى الأطفال. فما ظنّك بمن هو مثل أمير المؤمنين عليه السلام القائل: «والله لوثنيت لي الوسادة؛ لقضيت بين أهل التوراة بتوراتهم، وبين أهل الإنجيل بإنجيلهم، وبين أهل القرآن بقرآنهم»[٢]، والقائل أيضاً: «سلوني عما شئتم قبل أن تفقدوني، فوالله إنّي بطرق السماء أعلم مني بطرق الأرض»[٣] إلى غير ذلك. هذا مع أنّ النبيّ كان عليه أن يقول هذا الشيء ويبيّن هذه المسألة إلى ورثته من أهل بيته؛ [لأنّهم هم المعنيّون بها قبل غيرهم]، لا إلى من هو أجنبيّ عنها، والله هو القائل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا﴾[٤]، وهو القائل: ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الأَقْرَبِينَ﴾[٥]. إلى

---

(١) مسند الإمام أحمد بن حنبل ١٦: ٤٧؛ السنن الكبرى ٦: ٩٨.

(٢) كتاب سُليم بن قيس الهلالي ٢: ٨٠٣؛ بصائر الدرجات ١: ١٣٢ ـ ١٣٤؛ الأمالي: ٣٤١؛ التوحيد، ابن بابويه: ٣٠٥.

(٣) كتاب سُليم بن قيس الهلالي ٢: ٨٠٢ و٩٤١؛ التوحيد، ابن بابويه: ٣٠٥؛ بصائر الدرجات ١: ٢٦٦.

(٤) التحريم: ٦.

(٥) الشعراء: ٢١٤.

غير ذلك. مع أنّ اتّفاق أهل السنّة والمؤرّخين على أنّ إرث الأنبياء ينتقل إلى أولادهم.

كما استدل أهل السنّة بآية العَصَبة على لسان النبيّ زكريّا في قوله تعالى: ﴿وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي﴾[1]. وهذا صريح في دفع الإرث إلى الوارث، كما ورث جميع تركة نبيّنا الأكرمﷺ ورثته من غير ذلك وكان غيره كثير[2].

وبالجملة فإنّ كمالاتهم كثيرة لا تتسع هذه الرسالة لاستيعابها، ومن بينها أنّهم تسببوا في ضلال اثنين وسبعين فرقة من أمّة النبيّ، بل تسببوا في ضلال جميع الضالّين؛ إذ لوأنّهم لم يمنعوا النبيّ من كتابة وصيته، وعاد الحقّ إلى أصحابه لتحقّقت دولة الحقّ في مدة قصيرة على ما وعد الله تعالى في كتابه الكريم بقوله: ﴿لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ﴾[3]، وذلك بسبب بسط أيديهم وعدم وجود ما يمنعهم من ذلك. وهي سوف

---

(١) وهي قوله تعالى: ﴿وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي وَكَانَتْ امْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا * يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا﴾. مريم: ٥ ـ ٦. تقرير الاستدلال كالآتي: حيث خاف النبيّ زكريّا من أن ترث ماله عصبته (أقرباؤه من أبيه)، فقد سأل الله أن يرزقه ولداً ذكراً كي يرث جميع ماله، لا أن يرزقه بنتاً فترث نصف ماله، ويرث نصفه الآخر غيرها من الورّاث، ولولا ذلك لما كان منه التأكيد على أن يكون المولود ذكراً كما يظهر ذلك من لفظ «ولياً»، الخلاف ٤: ٦٥ ـ ٦٧.

(٢) أي من غير فدك من الأموال وكانت كثيرة.

(٣) التوبة: ٣٣؛ الفتح: ٢٨؛ الصف: ٩.

تتحقّق لا محالة بعد ظهور الإمام المهدي عجل الله فرجه كما هو المأثور على نحوالقطع واليقين؛ لأنّ الله سبحانه لا يُخلف الميعاد، وإنّ مضمون التعبير بـ ﴿لِيُظْهِرَهُ﴾ لم يتحقّق حتّى الآن بالوجدان، حيث أنّ المسلمين والفرقة المحقّة بالقياس إلى أهل الباطل بمنزلة القطرة إلى البحر.

ومن بين كمالاتهم الأخرى أنّ كلّ معصية قد ارتكبت وسوف ترتكب سوف يتحمّلون وزرها، ومن بينها جريمة قتل الإمام الحسين عليه السلام وغيرها من قبيل: قتل أمير المؤمنين عليه السلام وقتل الإمام الحسن عليه السلام وغيرهم من الأئمّة المعصومين عليهم السلام وعترة الرسول المبين صلى الله عليه وآله، وقد عرفت السبب في تحملهم وزر هذه الجرائم، فإذا كانت هذه كمالاتهم لا يعودون بحاجة إلى كمالات أخرى، مع أنّ كمالاتهم التي هي من هذا النوع لا تعدّ ولا تحصى، فلا غرابة في أن يغدومَن هذه كمالاته أميراً للمؤمنين «والعياذ بالله»، وإلا فإنهم لا يمتلكون أيّة كمالات أخرى.

والدليل الآخر على إمامة الأئمّة نصّ كلّ إمام سابق على إمامة الإمام اللاحق، كما هو واضح وظاهر للمطلع على ما نقله الشيعة في كتبهم المتعدّدة، بل على ما هو ظاهر من كتب أهل السنّة أيضاً.

والدليل الآخر جريان المعاجز على يد كلّ واحد منهم ليثبت صحّة ادّعائه في الإمامة، ولذلك لم يكن لدى حكام الجور من خيار إمام صدق حججهم سوى اللجوء إلى قتلهم، بل كانوا يقتلون حتّى شيعتهم

على ما هو مسجّل في الكتب بشكل لا يخفى على المطلع، ولا تتسع هذه الرسالة إلى استيعابه، وفيما ذكرناه كفاية للعاقل[١].

(١) نهاية النسخة رقم: (ح): تمّ وآلاؤه عمّ.

٢. رساله امامت

(الفارسية)

«بِسمِ اللهِ الرَّحمنِ الرَّحيم»

«الحمد لله ربّ العالمين وصلّى الله على محمّد وآله الطّاهرين».

امّا بعد:

بدان كه رساله در اُصول دين نوشتم ودر مبحث امامت قدری كه عاقل را كافي بود دليل نوشتم، خواستم دليل را زياد نمايم، اين رساله را نوشتم ومكمّل آن رساله نمودم هر كه خواهد[1] بنويسد؛ چه خوشم آمد كه در امامت قدری ديگر بسطی دهم. بدان كه در آن رساله نوشتم كمالات اميرالمؤمنين راعليه السلام وكمالات واژگونه آن سه خليفه را، ونوشتم كه چگونه می شود كه صاحبان [آن] همه كمالات را، رعيت ونوكر اين چنين كسان نمايند.

[ويژگی های خلفاء]

واز جمله كمالات واژگونه ايشان بود كه مكرر طعن بر رسول می

---

(١) گ: ـ خواهد.

زدند،واعتراض بر قول وفعل أو می کردند،وبسیار وقت تخطئه فعل آن معصوم می کردند، از جمله آنها آنکه در صلح حدیبیّه طعن زد آنکه[۱] طعن زد، بر آن حضرت که تو گفتی که در خواب دیدم که امسال داخل مسجدالحرام می شویم «آمنین محلّقین ومقصّرین»[۲] خوب داخل شدیم؟ با آنکه خواب پیغمبران وحی است،وصریحاً گفت که شکّ در پیغمبری او کردم واضطراب زیاد می کرد وهر چند رسول خداﷺ جواب می‌فرمود، که من نگفتم که امسال داخل می‌شویم؛ هر چند به او می‌خواند فایده نمی‌بخشید واز اضطراب خود دست برنمی‌داشت تا آنکه به زعم اهل سنّت، ابوبکر او را ساکت نمود واز اضطرابش بیرون آورد[۳].

واعجباه از کلمات دل پذیر رسول خداﷺ که حجج واضحه بودند متقاعد نشد، واز گفته ابوبکر متقاعد شد به دوکلمه که گفت.

واگر این قول حقّ است معلوم می شود که حسن ظنّی که به ابوبکر داشت بر رسول خداﷺ نداشت هرگز، بلکه طرف نسبت نمی‌شدند

---

(۱) گ: کسی.

(۲) در قرآن آیه این گونه آمده است: ﴿آمِنینَ مُحَلِّقینَ رُؤُسَکُمْ ومُقَصِّرین﴾ فتح: ۲۷.

(۳) نک: جامع البیان (تفسیر طبری)، محمّد بن جریر طبری ۲۲: ۲٤٦؛ تاریخ‌الإسلام ۲:۳۷۱؛ دلائل‌النبوة، احمد بن حسین بیهقی ٤: ۱۰٦؛ معجم الکبیر، ابوالقاسم طبرانی ۲۰: ۹؛ صحیح البخاری ۳: ۹۳؛ صحیح مسلم ۳: ۱٤۱۱؛ . مسند الإمام احمد بن حنبل ۳۱: ۲۵۰؛ سنن الکبری ۱۰: ۲٦۲.

نزد او، كما لايخفي على المتأمّل. با آنكه با اين معنى از اهل بيعت رضوان كردند او[۱] را، وحال آنكه خداى تعالى در كلام مجيد خود فرموده: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ الخ[۲]. ومؤمن معني اش مصدق است واو تصديق پيغمبرﷺ ننمود، نه در اين باب ونه در مصلحت صلح حديبيّه، ومى‌گفت كه چرا به صلح راضى شدى ونگذاشتى كه با ايشان جنگ كنيم؛ چه ما ششصد نفريم همه شجاع ومستعد، وايشان اهل بلد وهمراه زنان واطفال.

لهذا رسول خدا او ورفقايش را بعد از برگشتن از همين سفر ورفتن بر سر خيبر، بلا فرصت ومهلت عَلم سر كردگي داد، با آنكه قبل از آن هرگز نداده بود ونه بعد از آن هم داد. علم داد كه بردند وبا اهل خيبر كه يهود چند بودند وهرگز طرف نسبت با كفّار قريش نمى شدند در شجاعت. وهميشه منكوب ايشان بودند كه بجنگند وخود را بشناسند كه چگونه طعن به پيغمبر مى زدند كه چرا راضى به صلح با كفّار قريش شدند وإين ذلّت را به خود گذاشتند به زعم فاسد ايشان، وراضى به جنگ با ايشان نشدند كه هم عزت در آن بود به زعم فاسد شان؛ لهذا

---

(۱) منظور ابوبكراست.

(۲) ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ ما في قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وأَثابَهُمْ فَتْحاً قَرِيباً﴾ به راستى خدا هنگامى كه مؤمنان، زير آن درخت با تو بيعت مى كردند از آنان خشنود شد، وآنچه در دلهايشان بود بازشناخت وبر آنان آرامش فروفرستاد وپيروزى نزديكى به آنها پاداش داد فتح: ۱۸.

رفتند بر سر خیبر وشکست فاحش از یهود خوردند. با آنکه معلوم است که کسی که بگریزد چنان گریختنی، بلا شبهه سکینه الهی در دل او نازل نشده، با آنکه خدا فرموده که: ﴿فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ﴾[۱] وباز فرموده: ﴿وأثابَهُمْ فَتْحاً قَريبا﴾[۲] ومراد از فتح، فتح خیبر است کما قال المحقّقون[۳] ومخفي نیست بر متأمّل. واز اینها ظاهر می شود که ایمان نیز نداشتند؛ چه سکینه بر مؤمنین نازل (مي شود)، چنانکه رضوان الهی نیز از ایشان نشده[۴] بود.

وعجب نیست که کسی که زیاده از چهل سال در کفر وضلالت وشرب خمر وارتکاب محرّمات وقبائح ونامشروعاتی که عرب در جاهلیت مباشر آنها بودند باشد، این که مؤمن نشود؛ چه محقّقین از اهل سنّت وغیرهم گفته‌اند که امری که انسان چهل سال در آن باشد بسیار مشکل است که زایل شود. پس چنان کسی را آقا ورئیس[۵] وولی حضرت امیر علیه السلام که ساعتی عصیان الهی ننموده ودر صغر سنّ، متابع رسول خدا صلی الله علیه و آله شده کردن؛ علاوه کمالات دیگر که پیغمبر صلی الله علیه و آله فرموده که اگر تمام اشجار قلم ودریاها مداد ومرکّب شوند وثقلین انس وجنّ

---

(۱) بر آنان آرامش فروفرستاد فتح: ۱۸.

(۲) وپیروزی نزدیکی به آنها پاداش داد. فتح: ۱۸

(۳) نک: تفسیر القمّیّ ۲: ۳۱۷؛ الکشّاف ٤: ٣٤٦.

(۴) ت: شده

(۵) ت: ـ رئیس.

نویسنده شوند، نتوانند که بنویسند فضایل او را[۱]؛ با آنکه فضایل او[۲] از این قبیل بود که ضربتی از ضربت‌های او بهتر از جمیع اعمال انس وجنّ امّت پیغمبرﷺ بود[۳] تا روز قیامت[۴]؛ وفضیلت دیگر آنکه مساوی انبیاء وپیغمبران بود در فضایل وکمالات[۵]. ودیگر از کمالات از آنکه در حلّ مشکلات عَلم بود تا آن حدّ که او را عَلَم شده «هذه قضيّة ولا أبا حسن لها». ودیگر از کمالات او آنکه «أحبّ الخلق إلى الله تعالى»[۶] مکرّر از رسول وارد شده، وهمچنین أعلم وأقضي وقس على هذا باقی کمالات لا تعدّ ولا تحصی او را. پس با اینها همه او را نوکر ورعیت کسانی که رزایل وکمالات وارونه.

ومناقب واژگانه ایشان نیز لاتعدّ ولاتحصی بود، مثل آنکه یکی از کمالاتشان سبب ضلالت هفتاد ودو فرقه امّت پیغمبرﷺ شدند وشریک هر فسق وفجوری که از ایشان صادر شود وقتل واُسر اهل شهادتین خصوصاً ذریّه طاهره رسول خداﷺ که محبّت ایشان را اجر رسالت رسولﷺ قرار داده خدا، ورسول سفارش زیاد درباره اکرام ایشان چه صالحین وچه

---

(۱) نک: إرشاد القلوب، حسن بن محمّد دیلمی ۲: ۲۰۹.

(۲) ح: ـ او.

(۳) ح: ـ بود.

(۴) نک: بحار الأنوار ۳۹: ۱ ـ ۳؛ إحقاق الحقّ ٦: ٤ ـ ٨.

(۵) نک: بحار الأنوار ۳۹: ۷۷ ـ ۸۱.

(۶) تفضيل أمير المؤمنينؑ، الشيخ المفيد: ۲۷.

صالحین نموده؛ صالحون از برای خدا وطالحون از برای رسول صلی الله علیه و آله [١].

وجناب الهی تشهّد نماز وغیر را بدون صلوات بر ایشان قبول ننموده. چنان کسان را حتّی با نهایت زهد وصلاح وتقوی وورع قتل می کنند واسر [٢] می‌نمایند وبه یهود ونصاری وکفّار می‌فروشند وبه دیار فرنگ واراضی کفّار حربی می بردند.

علاوه اسباب بسیاری که سبب سبّ رسول شده، واز آن جمله سبب تفرقه شدن امّت پیغمبر صلی الله علیه و آله وضلالت ایشان وحصول فتنه وفساد در زمین وقتل واسر مثل حضرت امام حسین علیه السلام وفساد اطفال؛ چه ایشان سبب این همه شدند به نصّ قول رسول صلی الله علیه و آله که در وقت وفات فرمود: «إيتوني بدواة وقَلم أكتب لكم كتاباً لن تَضِلُّوا بعدی ابدا» [٣].

واز آن جمله اذیت حضرت فاطمه، رساندند در باب فدک به تفصیلی که معلوم شد ورسول صلی الله علیه و آله فرموده که اذیّت فاطمه علیها السلام اذیّت من است [٤] وخدا کسی را که اذیّت پیغمبرش نماید لعن نموده [٥].

---

(١) نک: جامع الأخبار، محمّد بن محمّد شعیری: ١٤٠؛ مستدرک الوسائل ١٢: ٣٧٦.

(٢) ت: اسیر.

(٣) عین این عبارت را پیدا نکردم ولی مشابه آن این گونه آمده است: «إيتوني بدواة وبيضاء أكتب لكم كتاباً لا تضلّون بعدي أبدا» الكامل، علیّ بن ابی الکرمل ابن اثیر ٢:٣٢٠.

(٤) نک: صحیح البخاری ٧: ٣٧؛ صحیح مسلم ٢: ١٩٠٢؛ مسند الإمام احمد بن حنبل ٢٦: ٤٦.

(٥) اشاره به آیه ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ ورَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيا والْـآخِرَةِ وأَعَدَّ ⇦

واز آن جمله تخلّف نمودن ایشان از جیش اُسامه است که رسول ﷺ مکرّر لعن فرمودند تخلّف کننده از آن را.

واز آن جمله سبب عدم غلبه دین رسول ﷺ بر سائر ادیان شدند تا آنکه قائم آل محمّد ﷺ سبب این غلبه خواهد شد؛ چه جناب الهی فرموده: «لیظهره علی الدّین کلّه»[1] واظهار مذکور تا حال نشده به سبب منع کردن ایشان دوات وقلم را. پس سبب کفر وضلالت همه کفّار شدند وسبب فسق وفجور ایشان نیز.

وأیضاً سبّ شیخین وقتل عثمان وامثال اینها را هر گاه بد باشند، باز ایشان خودشان منشأ شدند به سبب منع دوات وقلم.

وبه این جهت سبب جاری نشدن حدود شرعیّه وتفصیل آنها وسایر احکام شرعیّه شدند وظلم عالم را گرفت وشرع پا مال شد. وقس علی هذا سایر کمالات لاتعدّ ولاتحصی ایشان را که علمای ما قلیلی از اینها را ذکر نموده‌اند واین رساله گنجایش آنها را وبیان شناعات آنها ندارد.

وبالجُمله چنان کسان را رعیت یا نوکر چنان کسان نمودن جا دارد. «العیاذ بالله منه ومن الضَّالة والحُمق والعِناد والعَصبیّة».

⇦ لَهُمْ عَذاباً مُهینا﴾ یعنی «کسانی که خدا وپیامبر او را آزار می‌رسانند، خدا آنان را در دنیا وآخرت لعنت کرده وبرایشان عذابی خفّت آور آماده ساخته است.» احزاب: ۵۷.

(۱) توبه: ۳۳؛ فتح ۲۸؛ صف: ۹.

[تشيّع انتخاب اهل بيت]

وأيضاً اگر شيعه بودن حقّ نبود وطريق اهل سنّت حقّ مى‌بود، حضرت امام حسين عليه السلام مخالف با يزيد نمى‌كرد وموافقت با او مى‌نمود؛ چه اتّفاق مردم بر بيعت او شده بود واو را الوالأمر خود نموده بودند، نه آنكه چنان مخالفتى نمايد كه بر همه عالم تا روز قيامت صيت[1] آن باقى ماند وخود را با اصحاب وخويشان وموالى واولاد تامّاً به كشتن دادند، حتّى اطفال شيرخواره را -سواى حضرت امام زين العابدين عليه السلام- با نهايت شدت عطش وحرارت هوا وغربت ومحنت وكرب.

وطفل ها وزنان را تماماً به اسيرى بردن واموال را به غارت دادند وامثال اينها را اختيار نمودند بر بيعت با يزيد، با آنكه يزيد الوالأمر اهل سنّت است ومع ذلك دعواى امامت براى خود مى‌نمود از آن حضرت عليه السلام، وحال آنكه بيعت امّت با او نشده بود.

وشكّ وشبهه نيست كه آن حضرت، أعقل ناس بود وأصلح وأعبد وأزهد وصاحب كرامات ومعجزات بود وأعرف به دين خدا ودين دارترين همه بود وسيّد جوانان اهل بهشت وغير اينها از مناقب عظيمة كثيره در غايت كثرت كه به اتّفاق اهل سنّت، چه جاى شيعيان داشت.

وهمچنين است حال در باقي اهل بيت كه در كربلا همراه آن

---

(۱) به معناى صداى.

حضرت شهید شدند، باشد حال با اسیر شدن عیال واطفال، چه اگر العیاذ بالله حضرت امام حسین علیه السلام در آن وقت نه عقل داشتند ونه دین وشرع -العیاذ بالله من هذا التجویز- ایشان چه شان شده بود.

ومعلوم است که باقی اهل بیت در نهایت فضایل مناقب وصاحب کرامات ومعجزات، چنانکه حالا از قبر حضرت عباس معروف ومشهور است. وهمچنین است حال باقی شهدا که صحابة کبار از مهاجر وانصار وغیر ایشان از اعاظم دین داران بودند. وهمچنین است حال در باقی أئمّه طاهرین علیهم السلام که خود را به کشتن دادند به شدّت تقیّه وضررهای عظیم که تماماً را اهل سِیَر وتواریخ نقل نموده‌اند واز اخبار ظاهر، بلکه بسیاری از آنها متواتر است.

اینها همه [تشیّع] را اختیار نمودند وشیعیان را از خود نراندند ودور نکردند واز ایشان بیزاری نجستند، بلکه تمکین تمام دادند، وجمعی را وکلاي خود نمودند، وجمعی را نوّاب وامناء، وبواقی را اصحاب واصدقاء وشیعیان ومحبّان حساب نمودند، وبه ایشان احکام فقه ومسائل شرعیّه یاد دادند، وایشان را راویان احادیث خود نمودند، تا آنکه چهار صد اصل از ایشان حاصل شد، ومدار وعمل ایشان بر آنها شد. وهر یک هر یک از این اُصول، اخبار متواتره بالمعنی در صدق آنچه گفتیم بود، که قطع حاصل می شد از مجموع اخبار آنچه رسد به چهار صد اینها.

علاوه، اتّفاق شیعه در اعصار وامصار بود بر این که عمل ایشان از

این اخبار واحادیث أئمّه اطهار باشد، نه به احادیث اهل سنّت، بلکه از آنها اعراض نمودند وعمل ننمودند، وفقه مخالف فقه اهل سنّت، ایشان را حاصل شد، وکتب ومصنّفات بی حدّ وعدد را عصار وامصار در آن فقه ودر اُصول آن فقه ومبانی فقه نیز به هم رسید. واز آن جمله کتب متعدّده بسیار در احوال رجال وراویان از أئمّه علیهم السلام وتوثیق وجرح وتقویت ومدح وقدح ومذمّت ونقل ها وحکایت‌های بسیار نسبت به ایشان نوشته شد ومتداول گردیده، ملاحظه آنها به تنهایی ما را یقین حاصل می‌شود بر آنچه گفتیم چه جای کتب اخبارشان ومصنّفات فقه شان وکتب کلامیّه ایشان در اُصول دینشان وغیر اینها.

وهمچنین هر کسی را که ذهن او خالی باشد از عیب‌ها که اشدّ این عیب‌ها محبت دین پدر ومادر است وتعصب در آن باب داشتن - وشکّی نیست که امثال اینها مانع است از یافتن حقّ وتا مخالفت نفس وجهاد با او در این باب وغیر آن از موانع دیگر نشود حقّ را نمی‌یابند وخدای تعالی در کلام خود فرموده که: ﴿**والذینَ جاهَدُوا فینا لَنَهْدِیَنَّهُمْ سُبُلَنا**﴾[1] وغیر ذلک- بالبدیهه می‌باید آنچه گفتیم.

علاوه آنکه معلوم است که شیعیان چگونه خود را در شدّت خوف وتزلزل ومحنت تقیّه وقتل ونهب وغصب اموال انداختند، وباقی داشتند بر اینها، تا مردند. واولاد به اولاد ایشان هم آن چه گفتیم بر

---

(۱) عنکبوت: ٦٩.

خود اختیار نمودند، واشدّ از اینها مثل اسیر وغیر اینها در اَعصار واَمصار در حضور أئمّه اطهار وغیبت ایشان بر سر ایشان آوردند، ودست از تشیّع برنداشتند. وهر چند به مقراض[1] ریزه ریزه اعضای ایشان را از هم جدا نمودند که باز دست برنمی‌داشتند، بلکه اعتقاد ایشان زیادتر، ودر تشیّع ثابت قدم تر می‌شدند.

پس چگونه می‌توان تجویز نمود که أئمّه اطهار راضی به مذهب تشیّع نمی بودند ودین اهل سنّت را داشتند وهمان را از شیعیان می‌خواستند، وبا وجود این شیعیان مخالفت أئمّه خود می‌نمودند واطاعت ایشان نمی‌کردند، وخود او امامان خود را تماماً به قتل وضررهای عظیم وخوف‌های هایله شدیده وخفّت وذلّت وشدت وتنگی دنیا وضیق معیشت بلکه اسیری دادن وامثال اینها از مِحن عظیم، می‌انداختند، ودنیا را بر خود مکدر وتیره وتار می‌نمودند.

عجب تر از این، آنکه امامان ما با آنکه أعقل وأزهد وأعبد از اولیاءالله بودند که کرامات ومعجزات بلا نهایات از ایشان سر زده که اهل سنّت وشیعه در کتب خود نقل نموده‌اند واهل تواریخ نیز در کتب تواریخ ثبت نموده‌اند، بلکه إلی یوم القیمه، از قبور ایشان بسیار معجزات واستجابت دعوات سر زده[2] ومی زند.

---

(۱) به معنای قیچی.

(۲) ح: ـ زده و.

واز رسول خدا صلی الله علیه و آله وعلیّ مرتضی وفاطمه زهرا وحسنین علیهم السلام دربارهٔ ایشان اخبار در جلالت مقدار بسیار دارد، ومسلّم نزد جمیع اهل اسلام است که ایشان چنان بودند که نقل نمودیم، بلکه اضعاف آن بودند. پس با وجود اینها، چگونه منع شیعیان نمی‌کردند که چرا این مذهب تشیّع را اختیار نمودید وخود را به ضلالت انداختید وباعث هلاکت ومحن ومصیبت همه ماها وخودهاتان شدید وهمیشه در تقیّه به سر می بردید وخود را خسرالدّنیا والآخرة چرا کرده‌اید. کدام احمق این کار را کند که شما کنید، دنیا را چنان بر خود تیره وتار کرده اید که از اوّل دنیا تا حال، چنان تیره وتار بر کسی نشده، وهمین بر خود نکرده اید، بلکه بر امامان خود نیز کرده‌اید، بلکه بر امامان شدیدتر کرده اید؛ چه در زندان چهار سال یا بیشتر حبس نمودند حضرت کاظم علیه السلام را با نهایت شدّت، تا آنکه آن جناب را به زهر جفا شهید نمودند، در شدت غربت وبی کسی، برای آنکه شیعیان دارد واز اطراف برای او باج وخراج می بردند واو را امام خود می دانند. وهمچنین حال نسبت به سایر أئمّه طاهرین علیهم السلام که مخفي نیست بر کسی که أدنی تأمّلی نماید، واقلّ اطلاعی به هم رساند. وعجب تر آنکه، با آنکه شیعیان را منع نمی کردند، با ایشان موافقت می‌نمودند وباج وخراج ایشان را قبول می نمودند، ووکلاء ونواب در همه جا داشتند که همه معروف بودند در وکالت ایشان که اهل سنّت در کتاب هایشان اعتراف به این معنی نموده‌اند.

اینها علاوه آنکه گفتیم که همه را راویان احادیث خود نموده‌اند وهمه را به فقه خاصّ خود امر نمودند وباز داشتند از فقه اهل سنّت، إلی غیر ذلک از آنکه گفتیم که شیعیان را از در خانه خود نراندند واز ایشان دوری نکردند، بلکه کمال محبت وصداقت با ایشان می‌نمودند.

اینها کجا وآن کجا که أئمّه خودشان سنّی باشند وشیعه را گمراه واهل بدعت وواجب‌القتل وحلال الدّم وحلال المال وواجب الأذیّت وامثال آن دانند وخودشان فقه سنّی داشته باشند، بلکه بایست. بنابراین أئمّه علیهم السلام خودشان سعی نمایند در قلع وقمع طائفهٔ شیعه، نه آنکه خودشان را نیز برای ایشان هلاک نمایند.

وایضاً هیچ شبهه نیست که أئمّه علیهم السلام، نه حنفي ونه شافعی ونه مالکی ونه حنبلی بودند، بلکه ابوحنیفه وشافعی ومالک واحمد حنبل به خدمت ایشان می رسیدند واز ایشان استفاده علوم می‌کردند، وهمه اهل سنّت به آن معترف هستند.

بلکه هر یک از أئمّه ما را، اهل سنّت نقل کرده‌اند که جماعتی از أئمّه اعلام ایشان، فلان وفلان وفلان وجمعی کثیرین از أئمّه اعلام اهل سنّت که اسم هر یک را گفته‌اند، از أئمّه ما اخذ دین وحدیث می کردند. وهیچ ذکر نکرده‌اند که احدی را از أئمّه ما از احدی از أئمّه اعلام ایشان، اخذ احادیث وعلوم نموده باشند، با آنکه عادت ایشان نقل وضبط همه مشایخ أئمّه اعلام شان وهمه آخذین از أئمّه اعلام

شان بود، بلکه بر همه ظاهر است که أئمّه ما علیهم السلام هرگز استادی نداشتند. وعلی ایّ تقدیر معلوم است که أئمّه ما فقها بوده‌اند، بلکه مرجع فقهای اعلام اهل سنّت بوده‌اند. ومع ذلک معلوم است که اهل بیت رسول صلی الله علیه و آله أعلم بما في بیت الرسول صلی الله علیه و آله بوده اند، با آنکه رسول صلی الله علیه و آله فرمود به سند متواتر نزد سنّی وشیعه: «إنّي تارکُ فیکم الثَّقلین کتابَ اللهِ وعترتی أهل بیتی الی آخر الحدیث»[1] وایضاً فرموده‌اند که «مَثلُ أهلُ بَیتي کمَثلِ سَفینةِ نُوح مَن رَکِبها نَجی ومَن تَخلَّف عنها غَرِق»[2] الی غیر ذلک. وظاهر است که متمسّک به عترت وراکب سفینه اهل بیت سوای طائفه شیعه کسی دیگر نیستند؛ چه دیگران متمسّک به دیگران هستند وخبر از اهل بیت ندارند.

ودانستی که مذهب اهلبیت غیر مذهب دیگران است؛ چه اگر عین مذهب دیگران بود، دیگران افتخار می‌نمودند وبرای تقویت مذهب خود ذکر می‌نمودند، بلکه سنّیان وغیرهم که کارشان ضبط مذاهب فقها است، البته ذکر می‌کردند، بلکه در بسیاری جاها ذکر شده که أئمّه ما، مخالف ایشانند.

وعجب تر آنکه هر که به فقه أئمّه طاهرین راه رود وعمل نماید کارش حرام واعمالش باطل، بلکه واجب القتل واسر وحلال المال

---

(۱) نک: إحقاق الحقّ ۹: ۳۰۹ ـ ۳٦٦.

(۲) نک: همان ۹: ۲۷۰ ـ ۲۹۳.

وحلال الدم باشد به جهت آنکه چرا مذهب ابوحنیفه ومالک وشافعی وحنبل را گذاشته واختیار فقه أئمّه واهل بیت رسول کرده؛ چه رسول صلی الله علیه و آله در خبر متواتر فرموده که: «إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمُ الثَّقَلَيْنِ كِتَابَ الله وعِتْرَتِي أَهْلَ بَيْتِي»

علاوه آنکه أئمّه علیهم السلام، أعلم وأعرف به دین جدّشان، وأزهد واز اولیاء وصاحبان معجزات الی غیر ذلک بودند، واهل سنّت در کتب خود از هر یک أئمّه، معجزات بسیار نقل کرده‌اند. وشکّی ندارند که ایشان از اولیاءالله بوده‌اند، به خلاف ابوحنیفه وشرکایش، که نه ایشان را از اولیاء الله می دانند، ونه صاحب معجزات، ونه اهل بیت رسول بودند که به حسب عقل ونقل أعلم از همه‌اند وحجّت بر همه اند، چنانکه دانستی.

وأیضاً اگر مذاهب سنّی حقّ بود، اهل بیت رسول صلی الله علیه و آله اولی به آن بودند که آن مذهب را داشته باشند، وظاهر است که آن مذهب را نداشتند؛ چه علیّ ابن ابی طالب با آنکه باب مدینه علم رسول بود وبه فرموده رسول أقضا وأعلم وافقه همه بود، وفرمود که هیچ چیز از دین وعلم شرع بر من نازل نشده، مگر آنکه یاد علیّ ابن ابی طالب علیه السلام دادم. وآیه: «وتَعِيَها أُذُنٌ واعِيَةٌ»[1] که نازل شد دعا فرمود که واعیه را أُذُن علی

---

(۱) اشاره به آیه: ﴿إِنَّا لَمَّا طَغَى الْماءُ حَمَلْناكُمْ فِي الْجارِيَةِ * لِنَجْعَلَها لَكُمْ تَذْكِرَةً وتَعِيَها أُذُنٌ واعِيَةٌ﴾ ما، چه آب طغیان کرد، شما را بر کشتی سوار نمودیم. تا آن را برای شما [مایه] تذکّری گردانیم وگوشهای شنوا آن را نگاه دارد. الحاقة: ۱۱ ـ ۱۲.

نماید، ولذا هیچ چیز از یاد آن حضرت نرفت وهمه را فرا گرفت[١].

وجناب علیّ ابن ابی طالب علیه السلام فرمود که: «لَوثُنِيَتْ لِي وِسَادَةٌ لَحَكَمْتُ بَيْنَ أَهْلِ التَّوْرَاةِ بِتَوْرَاتِهِمْ وبَيْنَ أَهْلِ الْإِنْجِيلِ بِإِنْجِيلِهِمْ»[٢] الخ وایضاً فرموده که «سَلُونِي قَبْلَ أَنْ تَفْقِدُونِي»[٣] که فریاد می‌زند که آن حضرت جمیع دین ها را عالم بود وعلاوه دین اسلام، با آنکه بالبدیهه معلوم همه هست که آن حضرت منبع همه علوم ومعارف بودند وجمیع علوم منتهی به آن حضرت می شود، چنانکه در شرح تجرید[٤] وغیره تحقیق آن شده وسنّی وشیعه همه قبول دارند. پس با این همه علوم، صریح می فرمود به ابی بکر وعمر وعثمان که منم خلیفه بر حقّ، امام ناس ونائب رسول صلی الله علیه وآله، وشما را هیچ بهره ونصیبی نیست، چنانکه اهل سنّت تمام را نقل نموده‌اند در کتب خود[٥]. واعتراف دارند به صحّت آن چه در سقیفه بنی ساعده که بیعت به ابی بکر کردند، آن حضرت وسایر بنی هاشم وسعد بن عباده وغیرهم قبول نکردند. وآن

---

(١) در روایت آمده است: «وتَعِيَها أُذُنٌ واعِيَةٌ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلی الله علیه وآله سَأَلْتُ رَبِّي أَنْ يَجْعَلَهَا أُذُنَ عليّ وكَانَ عليّ يَقُولُ مَا سَمِعْتُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صلی الله علیه وآله كَلَاماً إِلَّا أَوْعَيْتُهُ وحَفِظْتُه» تفسیر فرات الکوفی: ٥٠.

(٢) بصائر الدرجات ١: ١٣٣.

(٣) کتاب سلیم بن قیس الهلالي ٢: ٩٤٢؛ بصائر الدرجات ١: ٢٦٧؛ التوحید: ٩٢.

(٤) کشف المراد: ٣٨٤ – ٣٨٥.

(٥) نک: الإمامة والسیاسة ١: ٢٨ ـ ٢٩؛ أسدالغابة ٣: ٦٠٩.

حضرت حجّتهای واضحه بر بطلان خلافت ابی بکر واین که خلافت حقّ آن حضرت است اقامه نمودند وابوبکر وتابعان او از جواب آن حضرت عاجز شدند، تا شش ماه گذشت بعد از آن سنّی‌ها دعوی می‌نمایند که بیعت به رضا نمود وشیعه دعوی می‌کنند که چنین نبود، ودلیل بر حقّ بودن قول شیعه بسیار است.

[دلائل عدم رضایت حضرت علی علیه السلام در بیعت با ابوبکر]

اوّل آنکه بعد از فوت ابی بکر وبعد از فوت عمر وحکایت شوری، باز حجّت هایی که به ابی بکر گرفتند بر ایشان نیز گرفتند وحجّت ها صریح بودند به این که حقّ منحصر در آن حضرت است. پس معلوم شد که حضرت دست از اینکه حقّ منحصر است در خودش برنداشتند هرگز، پس بیعت به عنوان رضا غلط است یقیناً.

دوّم آنکه اهل سنّت اعتراف نموده‌اند بر آن که تا فاطمه(صلوات الله علیها) زنده بودند مردم احترام آن حضرت را می داشتند به این که بیعت کَه نکنند کارشان نداشته باشند، وبعد از فوت فاطمه‘ احترامش را نداشتند تا آنکه به این جهت بیعت نمود؛ واین صریح است در آنکه اگر بیعت شده کُرهاً وجبراً بوده.

سوّم آنکه حجّت ها که بر ابی‌بکر وغیر گرفتند حقّ بود ومطابق دعوای خود آوردند وایشان از جواب آن حضرت عاجز بودند، پس چگونه خلاف آن، حقّ خواهد بود وچگونه صورت به هم می رساند.

چهارم آنکه پیغمبر صلی الله علیه و آله فرمودند که علیّ با حقّ است وحقّ با علیّ وهرگز از یکدیگر جدا نمی‌شوند[١]، پس در عرض مدّت شش ماه، بلکه در سقیفه بنی‌ساعده البته حقّ از آن حضرت جدا نشده بود. وعلاوه آنکه باب مدینه علم رسول صلی الله علیه و آله بود وغیر ذلک از آنچه اشاره به بعضي از آن شده، شد.

پنجم آنکه در خطبه شقشقیّه[٢] که سنّی های منصف اعتراف نموده‌اند که از کلام آن حضرت است چه جای به شیعه، با آنکه سنّی وشیعه متفق‌اند که کلام آن حضرت فوق کلام مخلوق است[٣] ومثل آفتاب روشن است که چنین کلامی را دیگری نمی‌تواند گفت. ودر شرح نهج‌البلاغه سنّی وشیعه دلیل آورده‌اند که این خطبه از آن حضرت است. ودر قاموس که مُصنِّفش ناصبی مُتَعَصِّبی است اعتراف نموده که این خطبه از آن حضرت است[٤]. ودر آن خطبه آن حضرت صریحاً شکوه نموده‌اند از سه خلیفه سابق بر خود که حقّ آن حضرت را غصب نموده‌اند، وامامت حقّ آن حضرت بود وبس. وشاهد بر این، آنکه آن حضرت همیشه دور، دوری از ایشان می کردند وبا ایشان

---

(١) «عَلِيٌّ مَعَ الحقّ والحقّ مَعَ عَلِي، لَنْ يَفْتَرِقَا حتّى يَرِدَا عليّ الْحَوْضَ» بحارالأنوار ٢٩: ٣٤٣؛ ج ٣٨: ٣٩.

(٢) خطبه سوّم نهج البلاغه.

(٣) شرح نهج البلاغة ١: ٢٤؛ كشف المراد: ٣٨٩.

(٤) القاموس المحيط ١: ٨٩٨.

نمی‌جوشیدند، تا آنکه می‌گفتند که نسبت با ایشان مثل ابن عِلّه است[1]، یعنی فرزندی که از مادر یا برادرانش جدا باشد؛ چه چنین برادری با برادرانش که از غیر مادرش هستند، نمی‌جوشند اصلاً، چنانکه مشاهد است.

ششم آنکه شکّی نیست که آن حضرت از همه دین دارتر وساعی‌تر بود، در بلند کردن حقّ ومحکم نمودن دین وشرع، تا آنکه دین پیغمبرﷺ به شمشیر او بلند ومحکم گردید، چنانکه بر هیچ احدی خفي نشده. وجان شیرین خود را در کف دست خود می‌گرفت، واز دست خود رفتن را، هیچ پروا نداشت نسبت به جاری شدن شرع، تا آنکه در خلافت خود نیز کرد آن چه کرد، تا آنکه جان شیرین در راه شرع داد.

پس اگر می دانست که خلافت ابی‌بکر وعمر وعثمان بر حقّ است وایشان واقعاً جانشین رسولﷺ والوالأمر هستند که خدای تعالی امر به اطاعت ایشان نموده، چنانکه امر به اطاعت خدا ورسول نموده وامر به اینها به نهج واحد کرده، البته آن حضرت آنچه بایست وشایست ومیّسرش بود، سعی بلیغ می‌نمود در بلند نمودن خلافت آن سه خلیفه، واِحکام نمودن امامت ایشان، واِنقاذ اَحکام وأوامر ایشان، بلکه خود اِحکام واِنقاذ می‌نمود، چنانکه نسبت به رسول خداﷺ کرد، بلکه

---

(۱) نک: بحارالانوار ٤۰: ۷٤.

نسبت به ایشان اهتمام زیاده می‌نمود، به اعتبار عروض موانع ومفاسدی که معلوم است، وبایست در امر اِحکام وبلند کردن ایشان کمر اخلاص واختصاص ببندد وجهاد تمام نماید، تا حقّ را بلند ومحکم سازد، واقلاً می‌بایست که مساوی آنچه با رسول صلی الله علیه و آله کرد، با ایشان نیز بکند؛ چه علّت مشترک است، اگر نگویم که نسبت به ایشان اقتضای زیاده می‌کند، چنانکه دانستی. واگر مساوی هم نمی‌کرد می‌بایست که قدر مُعتدّ به کند؛ چه مثل او کسی در تشیید دین نبود. ومکرّرها مبالغه زیاد نموده، نسبت به دیگرآنکه باید به قدر امکان ساعی باشند وهیچ اهمال ننمایند که جایز نیست شرعاً.

اینها کجا وآنکه مدّت‌های مدید با ایشان به زبان فصیح صریح می گوید که شما باطل وخلافت شما غلط وآن حقّ مختص من است، واقامه حجّت ها وبرهان ها بر آن نماید که ایشان را ملزم وساکت سازد. وبعد از فوت هر یک از ایشان، باز تجدید حرف های صریحة فصیحة واضحه، واقامه حجّت های ظاهرة خود نماید، چنانکه اشاره شد.

وبعد از کشتن ثالث بگوید: «الله قَتَلَه»[1] وچند روز او را دفن نکند، با آنکه کافر ذمّی را نمی‌گذاشتند بی دفن، ودر این میان شکوه‌ها که

---

(۱) عَنْ عليّ عليه السلام، أَنَّهُ قَالَ: مَنْ كَانَ سَائِلًا عَنْ دَمِ عُثْمَانَ فَإِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُ وأَنَا مَعَه. بحار الأنوار ۳۱: ۱۶۵.

اشاره به آن في الجمله شد ودوری ها وعزلت ها وغیر ذلک بشود.

اینها فریاد می زنند که آن حضرت آنها را بر حقّ نمی‌دانست.

[دلائلی بر حقّ نبودن خلافت خلفاء]

[مخالفت حضرت زهرا سلام الله علیها با ابوبکر]

وبالجمله اموری که دلالت می‌کند بر آنچه گفتیم زیاده است از آنچه گفتیم واین اشاره ونمونه‌ای است. واز جمله ایشان فاطمه زهرا است که اگر ابابکر را خلیفه به حقّ وجانشین پدرش به صدق می دانست والوالأمر که واجب الاطاعه‌اند، مثل خدا ورسول ﷺ به ادلّهٔ کثیره مسلّمه، پس او بایست که اولی باشد از مردم دیگر به اطاعت او وتعظیم وتکریم وتشیید امور واحکام او واین که با او معامله نماید مثل آنچه با پدر مقدسش می‌نمود. این کجا واینکه او با شوهرش که شنیدی که او هم اولی از همه کس بود در این، ومکرّر مردم را تحریث وترغیب شدید می‌نمود، وتهدید ووعید به ترک او می کرد. با وجود این هر دوزن وشوهر با ابوبکر در باب فدک، هیچ اطاعتش نکردند وبرآورد نکردند ومخاصمه شدیده نمودند، تا آن حدّ که تخطئه شدیده وتکذیب وتشنیع[۱] وتقریع[۲] وتفضیح[۳] آن نمودند، ورنجش شدید

---

(۱) زشت دانستن.

(۲) بدرفتاری.

(۳) عیب جویی.

كردند، تا آن حدّ كه وصيّت نمود به دفن خود، حضرت فاطمه خُفْيةً، كه ابوبكر وتبعه‌اش نماز بر او نكنند وآن حضرت به اين سبب خُفْيةً دفن شد، وهمه عالم اين معنى را مطّلع‌اند. ويقين است كه اين از كمال رنجش است وهميشه از اين معنى شكوه مى كردند. واين همه را سنّى قبول دارد، بلكه نقل كرده‌اند كه بعد از آنكه مأيوس شد از ردّ فدك، روبه حضرت امير عليه السلام فرمود كه ساكت شدى از خلافت خود وغصب نمودن ابوبكر آن را، تا آنكه كار به اين جا كشيد، وحضرت جواب دادند كه اگر بيش از اين كه كردم مى كردم، مردم متفرق از دين مى شدند وامر به نحوى ديگر مى شد.

وبالجمله در باب فدك هميشه ايشان با اولاد واولاد اولادشان إلى يومنا هذا فرياد مي زنند وداد از بيداد او كردند، تا آنكه صداى اين عالم را گرفت. خصوص آنكه دنيا را طلاق على الاطلاق داده، هم خودشان وهم بسيارى از اولادشان، كه أزهد ناس بودند، بلكه قوت لا يموت خود را ايثار بر ديگران مى كردند، تا آنكه آيهٔ شريفه «وَيُؤْثِرُونَ عَلى أَنْفُسِهِمْ ولَوكانَ بِهِمْ خَصاصَةٌ »[1] در شأنشان نازل شد[2]. وهمچنين سوره هل أتى[انسان] وغير[اين سوره].

هر گاه حال ايشان بر اين منوال بود، پس چگونه با ابوبكر درباره

---

(١) وهر چند در خودشان احتياجى [مبرم] باشد، آنها را بر خودشان مقدّم مى‌دارند. حشر: ٩.

(٢) نک: البرهان في تفسير القرآن، البحرانى ٥: ٣٤١.

فدک چنان کردند، با آنکه ابوبکر فدک را صرف مصالح مسلمانان می‌نمود. پس ایشان بایست از عین المال خود، خود به ابی‌بکر بدهند که صرف بلند کردن دین وحقّ نماید، نه آنکه با ابوبکر کنند آنچه کردند؛ چه این برهان واضح است که خلافت ابوبکر نزد ایشان حقّ نبود، بلکه باطل بود وغصب از ایشان کرده بود، چنانکه مذکور شد.

ومراد ایشان رسوائی ابوبکر واظهار ضلالت وظلم وبیداد او بود والّا دنیا نزد ایشان چه اعتبار داشت. واگر در دست فاطمه وعلی وامثالشان بود از اولادشان، البته صرف فقرا ومصالح مسلمین می‌نمودند، وهر چند خود محتاج به آن بودند که ایثار می کردند دیگري را ومی دادند به دیگران بلکه بالایش، دیگر هم می‌گذاشتند[1] ومی دادند؛ چه بدیهی است که ایشان دنیا را نمی‌خواستند اصلاً، وخدا را می خواستند، ونظر را به غیر خدا نداشتند، واز جمله اولیاء الله بودند، بلکه سر وسرور اولیاء الله بودند[2] وصاحب معجزات وکرامات وفضایلی که في‌الجمله اشاره به آنها شد که یک قطره از دریاهای مناقبشان آن بود که رسول صلی الله علیه وآله فرمود که اگر تمام جنّ وانس نویسنده ودریاها مداد واشجار قلم‌ها شوند که نمی‌توانند نوشت فضایل علی علیه السلام را وهمچنین در حسنین وسایر ذریهٔ فاطمه علیها السلام.

---

(۱) یعنی به آن اضافه می کردند.

(۲) ح: ـ بلکه سر وسرور اولیاء الله بودند.

پس با اینها همه، چگونه نامقیدی می کردند که دروغ می گفتند که رسول [فدک را] به فاطمه بخشیده، با آنکه دروغ‌گوی را خدا لعن کرده[۱] وایشان نهایت تشدید در منع دروغ می کردند.

وبدتر از همه که بیایند ومالی که مال دیگران باشد ومال خودشان نباشد، مال خود دعوی نمایند وبا خلیفه که او را خلیفة بر حقّ دانند، کنند آنچه اشاره به آن شد، وعوض اطاعت الوالأمر کنند وعصیانی چنین کنند؛ چه این معانی از یکی از ایشان تجویزش محال است چه جای که همه بر آن جمع شوند ـ العیاذ بالله من القول ـ با آنکه اُمّ اَیمن که رسول صلی الله علیه و آله شهادت داده بودند که او از اهل بهشت است[۲] با ایشان متفّق شده [بود].

الحاصل یک جزئی از امور مذکوره را اگر شخص مرتکب شود افسق ناس است، چه جای آنکه همه را، همهٔ ایشان مرتکب ومصر باشند.

ومع‌ذلک اولیاء الله وصاحب معجزات ومناقب لا تحصی که یکی از آنها در هیچ صاحب منقبتی به هم نرسیده، بلکه الآن اگر تنها فاطمه به خواب بیاید که امر فلان چنین است، راضی به خلاف آن نمی‌شویم، وابابکر مرتبه ایشان را می‌بایست بهتر از دیگران بشناسد- با آنکه ایشان

---

(۱) «أَنَّ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كانَ مِنَ الْكاذِبين» نور: ۵.

(۲) نک: تفسیر القمّی ۲: ۱۵۵.

نیز مجتهد بودند، وهیچ مجتهدی بر او لازم نیست که تقلید دیگری نماید، بلکه حرام است تقلید نماید، وحقّ در دست ایشان بود وبه قاعده شرعیه نیز مال ایشان بود- پس چگونه به خبر اعرابی که بول بر پاشنه پایش مکّرر می‌کند، رد سخن ایشان وتکذیب ایشان کند، وخدا را مدعی وحاکم وشاهد همه نمود به خبری که یقین حاصل است که اصل نداشت، چنانکه اشاره به این شد سابق، چنین کارها نمود. با آنکه در آن وقت نیز به قول رسول، حقّ با علی وعلی با حقّ بود وهرگز از هم جدا نمی‌شوند وهمچنین باب مدینه علم رسول بود وهمچنین اقتضای ناس بود إلی غیر ذلک.

[مخالفت امامان با خلفاء]

وامّا امام حسن وامام حسین وباقی أئمّه علیهم السلام پس از اخبار متواتره رسیده که ایشان نیز شکوه می‌کردند چنانکه پدرشان ومادرشان کردند بلکه اشد واظهار بغض آن سه خلیفه وبطلان ایشان می کردند مثل پدر ومادرشان، بلکه أزیَد تا آنکه خود را به شهادت دادند وشیعیان خود را نیز، وآنانی که شهید نشدند در نهایت شدّت ومحنت تقیّه بودند وبسر می بردند چنانکه پیشتر گفته شد، ملاحظه کن.

واز آن همه ظاهر می شود که ایشان دعوای امامت برای خود می‌نمودند، نه آنکه اعتقاد داشتند که خلیفه زمان والوالأمر، خلفای بنی‌امیه وبنی‌عباس‌اند وخودشان رعیت ومأموم وواجب‌الإطاعة ایشانند،

واینکه خلافت به بیعت مردم است وبیعتی که به آن خلفا شده بود ومع ذلک شیعیان را به فقه علی حدّه واخبار علی حدّه امر می کردند.

پس یقین حاصل است که ایشان هم مذهب اهل سنّت نداشتند والّا ایشان اولی بودند به اطاعت الوالأمر، وسعی در تشیید دولت آن خلفا ومحکم کردن امور ایشان وجد وجهد تمام در آن باب، واگر چنان نموده بودند بلا شک أعزّ خلق نزد آن خلفا وأقرب خلق إلیه بودند، بلکه خاک پایشان را توتیای چشم هایشان می کردند، ونه قتل ونه حبس ونه اذیّت دیگر از اذیّت ها به ایشان نمی‌کردند. وهمچنین شیعیانشان نیز نمی‌کردند، بلکه شیعیان ایشان نیز نزد ایشان کمال قرب داشتند وبه شدت ومحنت تقیّه هیچ گرفتار نبودند ودر نهایت رفاهیّت عیش بودند، وحال آنکه شکّی نیست که در نهایت شدت ومحنت تقیّه واذیّت بلکه قتل واسیر ونهب اموال بودند، هم خود وهم امامان خود، چنانکه بر تمام عالم ظاهر است.

وهرگاه ظاهر شد که ایشان دعوی امامت می کردند جزماً حقّ بود دعوایشان؛ چه بدیهی دین است که ایشان ضالّ ومُضلٌ مردم نبودند وجزماً مؤاخذ نیستند. پس هر گاه مؤاخذ نباشند شیعیان که متابعت ایشان نمودند. به سبب ادلّه واضحه که مذکور شد جزماً مؤاخذ نخواهند بود، بلکه أولی به عذر خواهند بود جزماً، چنانکه واضح است، پس جزماً اهل حقّ خواهند بود از میانه هفتاد وسه فرقه امّت

رسول صلی الله علیه و آله، با آنکه در اخبار وآثار متواتره ومعتبره محفوفة به قرائن اعتباریه ثابت شده، نصّ امیرالمؤمنین علیه السلام بر امام حسن، وهمچنین نصّ امام حسن بر امام حسین علیه السلام ونصّ امام حسین بر امام زین‌العابدین وهم چنین هر پدری بر پسرش از أئمّه اثناعشر تا مهدی امّت علیهم السلام.

[خبر غیبی پیامبر اسلام از اختلاف در امّت بعد از خودش]

وایضاً خبر متواتر از رسول رسیده که آنچه در امّت موسی (علی نبینا وعلیه‌السلم) شده در امّت آن حضرت نیز خواهد شد. البته حتّی آنکه اگر حیوانی در سوراخ خود رفته در این امّت نیز خواهد رفت[1].

وشکّی نیست که أعظم وأشهر وأظهر واقعه که در زمان موسی شد، مرتد شدن عامة امّت موسی بود به متابعت نمودن سامری ودست از هارون برداشتن گوساله پرستیدن، با آنکه موسی علیه السلام علی رؤس الأشهاد، هارون را خلیفهٔ خود برایشان نموده بود وامر به متابعت آن نموده، ورفت به کوه طور که بعد از سی روز دیگر برگردد، وبا وجود این امّت ترک هارون نمودند وبه گفته سامری گوساله را خدای خود دانستند.

با آنکه شکّی نیست که موسی در آن مدّت مدید امّت را هدایت به خدا نموده؛ چه اهمّ آنچه سبب فرستادن پیغمبران است، خداشناسی است وموسی علیه السلام خدا را شناسانیده بود که گوساله نیست. پس با وجود

---

(۱) نک: بحار الأنوار ۲۸: ۳ ـ ۱۱.

آنکه خدا را به ایشان شناسانیده بود جزماً، دست از آن برداشتند وگوساله را برای خود ساختند، وهارونی را که صریحاً جانشین خود نموده به اطاعت او ایشان را الزام فرموده، وایشان را نهی نموده از مخالفت او. با وجود اینها متّفق شدند بر عصیان او، وچنان امر رسوائی را اختیار کردند، وحقیقتاً مخالفت موسی را بیشتر کرده بودند، با آنکه می دانستند که موسی زنده است وجزماً بر خواهد گشت وهرگاه[1] تا آن مدّت گوساله را خدای ایشان قرار نداده بود، بلکه خدا را به نحوی دیگر برایشان شناسانیده، البته تا آمدن موسی لازم نبود که اعتقاد خود برگردانند، ومخالفت موسی وجانشین او، بلکه شریک او در نبوّت نمایند.

وشکّی نیست که امّت موسی أضعاف مُضاعَف امّت پیغمبر بودند ومع ذلک دست از چنان هارونی در حیات موسی چناني برداشتند وگوساله را به جای خدا که موسی ایشان را شناسانیده بود، قرار دادند.

پس با وجود اینها که گفتیم چه استبعادی می‌کنند اهل سنّت که اصحابی که در سقیفه بنی ساعده جمع شده، دست از نصب نمودن امیرالمؤمنین علیه السلام در غدیرخم وغیره بردارند وبه بیعت ابوبکر[2] بشتابند به سعی نمودن عمر، با آنکه شرکاء در این باب برای خود پیدا کرده

---

(۱) با کلمه «هرگز» جمله صحیح به نظر می رسد.

(۲) ت: ابی بکر.

بود که جمعی از ایشان که شهادت دادند که ما از رسول شنیدیم که فرمود که من دست برداشتم از نصب کردن علی برای امامت وخلافت، وراضی نیستم که او خلیفه شما باشد واز خدا سؤال کردم که خلافت از عترت من بگرداند؛ چه نمی‌خواهم که عترت من دنیا داشته باشند، بلکه می‌خواهم که محض آخرت داشته باشند، پس اباء کرد خدا که خلافت ورسالت هر دو با هم در یک خانه آباده قرار دهد، پس هر که را خواهید خلیفه خود سازید بعد از من.

الحاصل جمعی از ایشان به این نحوشهادت دادند وجمعی دیگر از ایشان تصدیق این شاهدها نمودند که ما نیز اطّلاع داریم وبه این سبب کار را در سقیفه پیش بردند با آنکه همین جماعت بودند که می‌گفتند که القول ما قال عمر در وقتی که رسول صلی الله علیه و آله فرمود که دوات وقلم بیاورید تا وصیّت‌نامه بنویسم وعمر که سعی برای ابوبکر[1] در اینجا کرد همان عمر است که منع دوات وقلم دادن به پیغمبر کرد وعذرش این بود که کتاب خدا ما را کافي است ونمی‌گذارد که ما گمراه شویم ودانستی تفصیل حال را در منع دوات وقلم. پس ملاحظه کن البته.

[تخلّف از لشکر اُسامه وبی توجهی به فوت پیامبر اسلام]

واینان همه بودند که پیغمبر ایشان را در تحت جیش اُسامه قرار داده ومبالغه‌های تمام می کرد که بروند ونمانند وتخلّف نورزند ولعن

---

(١) ت: ابی بکر.

فرمود کسی را که تخلّف نماید، پس تخلف کردند وبه تخلف کردن وعصیان رسول صلی الله علیه و آله ولعن او، امامت را برای خود درست نمودند وشناختی که خدا فرموده امامت به ظالم نمی‌رسد[۱]. پس اینها را نیز ملاحظه کن البته.

وهمین جماعت همان ها بودند که نماندند بر سر نعش پیغمبر صلی الله علیه و آله وکفن ودفن او، واز جیش اُسامه که نبایست برگردند؛ چه که برگشتند وجزمشان شد که پیغمبر صلی الله علیه و آله فوت شده، وأوّل دعوی، محال بودن مردن پیغمبر می کردند، با آنک هدر زمان حیات پیغمبر صلی الله علیه و آله ووصیّت کردنش که دوات وقلم طلبیدند، گفتند بعد از فوت تو قرآن ما را بس است وصریح می‌گفتند که خواهی مرد.

وهیچ شبهه[۲] برای عاقل نیست که آنها محض حیله بود که مبادا قبل از اجتماع هم‌شوران خود، پیش از تحقق آنچه با هم شور نموده، مبادا مردم کاری از ایشان سر زند که سبب استحکام امر غدیر وغیره شود وشور ایشان انجام نیابد، وبعد از آنکه هم‌شوران جمع شدند،

---

(۱) اشاره به آیه: ﴿وإِذِ ابْتَلى إِبْراهيمَ رَبُّهُ بِكَلِماتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قالَ إِنِّي جاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِماماً قالَ ومِنْ ذُرِّيَّتي قالَ لا يَنالُ عَهْدِي الظَّالِمينَ﴾ وچه ابراهیم را پروردگارش با کلماتی بیازمود، ووی آن همه را به انجام رسانید، [خدا به او] فرمود: «من تورا پیشوای مردم قرار دادم.» [ابراهیم] پرسید: «از دودمانم [چطور]؟» فرمود: «پیمان من به بیدادگران نمی‌رسد.» بقره: ۱۲٤.

(۲) ح: شبه.

مطلقاً مکث نزد جسد شریف پیغمبر نکردند.

وسنّی‌ها می‌گویند که محال دانستن موت پیغمبر در این وقت از این بود که بیهوش شده بود از شدت توجّع[1] برای موت آن حضرت، پس اگر راست است کسي چنینی، چگونه همان ساعت به سقیفه شتافت وکاری که اعظم کارها است، با چنین حال مشوّشی به امر آن پرداخت.

وحرکات وکلمات ایشان فریاد می زند که ایشان اصلاً متأثّر از فوت پیغمبر نشدند که گویا بچه همان سال متولّد شده ایشان، فوت نشده (است). وبا وجود اینها بنی‌هاشم را وآنان که مثل بنی‌هاشم بودند در متأثّر شدن از فوت پیغمبرﷺ، همه را گذاشتند ورفتند در جای پنهانی که انجام شود خود نمایند ومطلق بنی‌هاشم وامثال بنی‌هاشم را گویا از امّت پیغمبرﷺ حساب نکردند، خصوصاً اهل بیت پیغمبرﷺ وخصوصاً حضرت علی، گذشت در باب او آنچه گذشت واصلاً اعتنا به شان ایشان در باب نصب خلیفه نکردند وبعد از آنکه بنی‌هاشم وامثال ایشان مطّلع شدند، راضی نشدند به فعل ایشان وزیر شمشیر کشید بر عمر وجنگ وفتنه در میانه ایشان به هم رسید.

[آثارخلافت ابوبکر]

ودر باب اهل بیت وذریّه رسولﷺ معلوم تو شد که هیچ راضی نبودند به خلافت ابی‌بکر واصلاً رضامندی از ایشان حاصل نشد، تا از

---

(۱) درد.

دنیا رفتند، خصوص امیرالمؤمنین علیه السلام وفاطمه وغیر، به نحوی که دانستی. وسعد ابن عباد نیز داخل نشد تا آنکه او را کشتند وگفتند که جِن او را کشت[۱]، با آنکه اهل سنّت قائل‌اند که تا شش ماه آن حضرت بیعت نکرد، وبراهین واضحه آن حضرت را که ابوبکر را ملزم کرد، نقل کرده‌اند[۲]، با آنکه آن حضرت هرگز از حقّ جدا نشد به قول رسول خدا صلی الله علیه و آله چنانکه دانستی.

با آنکه اهل سنّت می‌گویند که اجماع بر خلافت ابوبکر منعقد نشد مگر بعد از شش ماه، پس ابوبکر تا شش ماه به چه متمسّک شرعی، امور خلافت را جاری می کرد، پس هرگاه به غیر متمسک شرعی آن امور نامشروع از او سر می زد، پس مشغول الذمه می شد. علاوه، حرام نمودن وخود را مستحق عقاب های چنینی کردن، واینها نیز علاوه ناخوشی ها وبدی‌هاي لاتعد ولاتحصی ایشان شد.

واشاره شد که چنین کسی چگونه سلطان بر مثل امیرالمؤمنین علیه السلام می‌تواند شد، وآن حضرت رعیت او، پس ملاحظه نمای.

وایضاً اینها جماعتی‌اند که بعد از آنکه شور خود را به عمل آوردند، أوّل عدالتی که از ایشان صادر شد آن بود که به اهل بیت رسول خدا پرداختند وکار ایشان را ساختند، أوّل منع فدک نمودند، وگفتیم درباره

---

(۱) نک: الاستیعاب ۲: ۵۹۹؛ تاریخ ابن خلّدون ۲: ۳۵۲.

(۲) نک: الإمامة والسیاسة ۱: ۳۰ ـ ۳۳؛ أنساب الأشراف، بلاذری ۱: ۵۸۵ ـ ۸۵۶؛ الکامل ۲: ۳۲۵؛ تاریخ الإسلام ۳: ۲۰۸.

او آنچه گذشت، پس ملاحظه کن. بعد از آن، آتش بر در خانه ایشان زدند ودر را شکستند وبر پهلوی فاطمه زدند وطفلی که رسول خداﷺ او را محسن نام نموده بود، سقط شد. واسامی اولاد پسری فاطمه، از اولاد هارون پیغمبر اخذ شده، که او هم سه پسر داشت شبر وشبیر ومشبر[1]. [حسن، حسین، محسن]

وبه کردار ایشان تا روز قیامت اولاد رسول را می‌کشند واسیر می‌کنند وذلیل می‌نمایند بر همه معلوم است. وچنان شد که هر کس که به آل رسول اینها را بکند از اسلام وایمان او چیزی کم نمی‌شود، ودر کربلای معلّی سی نفر از آل رسول را که هر یک از ایشان که فوت می‌شد، رسول خدا اهل تعزیت بود جزماً، وآن حضرت را بایست تعزیت گفت یقینا. مجموع این سی نفر را بعد از آنکه آب را بر رویشان بستند ونداندند به أشدّ صورت ها ایشان را کشتند وسرشان را بر سر نیزه کردند وشهر به شهر گردانیدند.

با عورات اهل بیت وبنات رسولﷺ وسائر اطفال که غُلّ بر گردن وزنجیر به پایشان بود که به اسیری می‌بردند واموالشان را غارت کردند وآتش به خیمه هایشان زدند، وجسدهای مطهّرشان را چنان بر روی زمین انداختند ودفن نکردند وکشته های خود را دفن نمودند.

وبر رؤس منابر وصفشان به سیّد شباب أهل الجنّة وقُرة عین

---

(۱) نک: بحار الأنوار ۴۳: ۲۵۲.

الرّسول وآل محمّدﷺ بود]، که تشهّد نمازهای شان را بدون صلوات بر ایشان تمام نمی‌کردند ومع ذلک با ایشان چنان نمودند، برای خاطر اولاد ابی‌سفیان که دائماً محارب با رسولﷺ بود ودندان مبارک او را شکست، واولاد هند جگرخوار که جگر حمزه سیدالشّهدا را خورد، وکسی که بر امام زمان خود والوالأمر خوبه ناحقّ خروج نمود ومهاجر وانصار را کشت ومسلمانان دیگر را، تا آنکه سبب کشتن آن حضرت نیز گردید و[خون] سبت آن حضرت وسیّدی شباب أهل‌الجنّه ودیگران را نیز حلال [شمرد]، وبدعت نمود تا سال‌ها، ومع‌ذلک این از اولیاء الله است وآنان که- آنهای را که گفتیم- به آل رسولﷺ (ظلم) کردند، مسلمانان ومومنان [می باشند]، لیکن اگر کسی حبّ آل رسول را اختیار کرد ودین ومذهب را از ایشان اخذ نمود، او کافر می‌شود وحلال الدّم والعرض والأُسر والبیع والشّراء. اینها وامثال اینها نتیجه خلافت ابی-بکر[است]. وزوال دولت وخلافت از آل رسول شد إلی یوم‌القیمه، وهمیشه أئمّهعليهم‌السلام می‌گفتند که حسین شهید نشد، مگر در روز سقیفه[1].

واز اینها که گفتیم ظاهر شد بطلان دلیل اهل سنّت بر خلافت ابی‌بکر که همان استبعاد مذکور است، بلکه دلالت کرد بر بطلان مذهبشان چه جای آنکه دلیل بر حقیّت مذهبشان شود.

---

(۱) روایتی در این زمینه پیدا نکردم فقط علامه مجلسی از عبارت «مَا قُتِلَ الْحُسَيْنُ إِلَّا فِي يَوْمِ السَّقِيفَةِ» با تعبیر «نعم ما قیل» یاد می کند. بحارالانوار ٤٥: ٣٢٦.

دانستی که رسول فرمود که آنچه در امّت موسی شد، البته در امت من خواهد شد، ویافتی که امّت موسی اتّفاق بر ارتداد نمودند ومخالفت هارون کردند، پس می‌باید که چنان اتفاقی بر خلاف قول رسول ماﷺ وعدول نمودن از خلیفه وجانشین او در غدیر خم وغیر نصّ بر آن نمود، کنند.

وبرادر اُخوّتی آن حضرت در عقد اُخوّت وبه منزله هارون از موسی، نسبت به آن حضرت ووزیرآن حضرت وشریک در امر آن حضرت بود، به نصوص صادره از آن حضرت که همه معروف است. ووزارت وشراکت را در وقت خاتم بخشیدن از خدا مسئلت نمود وخدا دعایش را مستجاب نمود وآیه ﴿إِنَّما وَلِيُّكُمُ اللهُ﴾[1] را نازل ساخت، الی غیر ذلک از آنچه درباره حضرت علیؑ از آن حضرت سر زد.

با آنکه خدای تعالی در قرآن مجید فرموده که ﴿أَ فَإِنْ ماتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلى أَعْقابِكُمْ﴾[2] واین صریح است در امکان وجواز ارتداد اصحاب بعد از رسولﷺ، بلکه مشیر است به توقّع وترقّب حصولش، با آنکه شناختی از امیرالمؤمنینؑ وفاطمهؑ وسایر ذریّه طاهره، که آن ارتداد حقّ است نزد ایشان؛ پس ملاحظه وتأمّل نمای[3].

---

(۱) مائده: ۵۵.

(۲) آیا اگر اوبمیرد یا کشته شود، از عقیده خود برمی‌گردید؟ آل عمران: ۱٤٤.

(۳) پایان نسخه ت وح: تم وآلاوه عمّ؛ پایان نسخه گ: تمّت الرّسالة من مصنّفات ⇦

رسالة في الإمامة
(العربية)

بسم الله الرحمن الرحيم

«الحمد لله ربّ العالمين وصلّى الله على محمّد وآله الطاهرين»

أمّا بعد:

إعلم أنّي كتبت رسالة في أصول الدين، وذكرت فيها من الأدلّة على الإمامة ما فيه للعاقل كفاية، ولكنّي أردت هنا ذكر المزيد من الأدلّة في هذا الشأن لتكون مكمّلة لتلك الرسالة، ويمكن لمن يشاء أن يكتب ما يشاء، فقد أحببت أن أضيف تفصيلاً لبحث الإمامة. إعلم أنّي كتبت في تلك الرسالة كمالات أمير المؤمنين عليه السلام، والكمالات المعكوسة للخلفاء الثلاثة، وذكرت كيف يمكن لأصحاب جميع [تلك] الكمالات أن

⇦ مولانا علاميّ فهاميّ آقائيّ، آقا محمّد باقر غفرالله له ولوالديه وأحسن إليهما وإليه بيد الحقّير الفقير المحتاج إلى الرّحمة الله الغني محمّد على بن محمّد يوسف بن شرف الدين مازندرانيّ الأصل، ساكن كربلا المعلّى غفرالله لهم بحقّه وبحقّ نبيّه وذريّته، امين ربّ العالمين، في الصحن المقدّس الحسينيّه، في تأريخ ستة أيّام من شهر ذي العقعده الحرام في سنة ١١٨٣.

هر كه خواند دعا طمع دارم زآنكه من بنده گنه‌كارم.

يكونوا رعية وخدماً لأمثال هؤلاء الأشخاص.

[خصائص الخلفاء]

وكان من بين كمالاتهم المعكوسة أنّهم كانوا يطعنون في رسول الله ﷺ مراراً وتكراراً، وكانوا يعترضون على قوله وفعله، وكانوا غالباً ما يخطّئون فعل ذلك المعصوم، ومن ذلك طعنهم عليه في صلح الحديبية قائلين له: لقد زعمت أنّك رأيت في المنام أنّنا سندخل المسجد الحرام بعد عامنا هذا ﴿**آمنين محلقين ومقصّرين**﴾[1]، فهل دخلنا المسجد يا ترى؟! مع أنّ رؤيا الأنبياء وحي، واعترف أحدهم صراحة بأنّه شكّ في نبوّته وأنّه كان شديد الاضطراب، وكان كلّما قال له الرسول: لم أقلّ أنّنا سندخله في عامّنا هذا، وإنّما أوحى لي الله أنّنا سندخله بعد عامّنا هذا حتماً، لم يكن يجدي ذلك نفعاً، ولم يكن يرعوي عن غيّه، حتّى أسكته أبوبكر بزعم أهل السنّة، وأخرجه من حالة الشكّ التي استحوذت عليه[2].

عجباً أنّه لم يقتنع بما كان يقوله النبيّ ويبيّنه له من الحجج الواضحة،

---

(١) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالحقّ لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لاَ تَخَافُونَ﴾، الفتح: ٢٧.

(٢) جامع البيان (تفسير الطبري)، الطبري ٢٢: ٢٤٦؛ تاريخ الإسلام، الذهبي ٢: ٣٧١؛ دلائل النبوّة، أحمد بن حسين البيهقي ٤: ١٠٦؛ المعجم الكبير ٢٠: ٩؛ صحيح البخاري ٣: ٩٣؛ صحيح مسلم ٣: ١٤١١؛ مُسند الإمام أحمد بن حنبل ٣١: ٢٥٠؛ السنن الكبرى ١٠: ٢٦٢.

ولكنّه يقتنع بكلام أبي بكر بمجرّد أن قال له كلمتين فقط!

وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدلّ على أنّ ثقته وحُسن ظنّه بأبي بكر كان أكثر من حُسن ظنه برسول الله ﷺ، بل لم يكونا ليتساويا عنده أبداً كما لا يخفى على المتأمّل. مع أنّ أهل بيعة الرضوان إنما بايعوه على ذلك، وإن الله تعالى قال في محكم كتابه الكريم: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللهُ عَنْ الْمُؤْمِنِينَ ...﴾ إلى آخر الآية[1]. والمؤمن يعني المصدّق، والمراد من المصدّق هنا هو الذي يُصدّق كلام رسول الله ﷺ. ولم يقتصر إنكاره على هذا الأمر ولا على إنكار المصلحة في صلح الحديبية حيث كان يقول: لماذا نعطي الدنيّة من ديننا، ونرضى بالصلح ولا نحارب هؤلاء؛ لأنّ عددنا ستمئة رجل كلّ واحد منهم يمتلك الشجاعة والقدرة على قتال هؤلاء، وهؤلاء من أهل البلد ومعهم الأطفال والنساء.

ولذلك عمد رسول الله ﷺ بعد العودة من هذا السفر إلى إعطائه الفرصة هو ورفاقه عندما سنحت لهم في خيبر، ليثبتوا جدارتهم وصدقهم في التنطّع إلى الحرب وعدم إعطاء الدنيّة، مع أنّه لم يسبق لهم أن أثبتوا جدارتهم في الحروب قبل هذه المرّة ولا بعدها. فوضعهم هذه المرّة أمام أهل خيبر وهم من اليهود ولا يمكن مقارنتهم بكفار قريش في البأس والشجاعة، فكانوا هم المندحرون أمامهم، ليحاربوهم ويثبتوا

---

(١) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنْ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا﴾، الفتح: ١٨.

شجاعتهم وصدقهم في الطعن على رسول الله أن رضي بالصلح مع كفار قريش، وجعل المسلمين يقبلون بالذلّ والهوان وإعطاء الدنيّة من دينهم بزعمهم الفاسد، ولم يرض بمحاربتهم التي كانت تضمن العزّة لهم بزعمهم الفاسد [أيضاً]؛ فذهبوا إلى خيبر وعادوا مندحرين مهزومين يكللهم الخزي والعار. ومن الواضح أنّ الذي تلحق به مثل هذه الهزيمة لا يتمتع بالسكينة الإلهية، إذ يقول الله تعالى: ﴿فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ﴾[1]، وقال أيضاً: ﴿وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا﴾[2]، والمراد من الفتح هنا هو فتح خيبر على ما قاله المحقّقون[3] ولا يخفى على المتأمّل. ويظهر من ذلك أنّهم كانوا يفتقرون إلى الإيمان أيضاً؛ لأنّ السكينة لا تنزل على غير المؤمنين، كما هو الحال بالنسبة إلى الرضوان أيضاً، حيث لم ينزل على هؤلاء.

وليس عجيباً من ذلك الذي رزح ما يزيد على الأربعين سنة في الكفر والضلال وشرب الخمر وارتكب المحرمات والقبائح والموبقات التي كان العرب يقترفونها في الجاهليّة، أن لا يذوق حلاوة الإيمان كما ذكر المحققون من أهل السنّة وغيرهم، حيث قالوا: من الصعب أن يتخلّى المرء عن أمر أقام عليه أربعين سنة. وعليه فإن اعتبار مثل هذا الشخص سيداً ورئيساً ووليّاً لأمير المؤمنين عليه السلام الذي لم يعص الله طرفة

---

(١) الفتح: ١٨.

(٢) المصدر.

(٣) تفسير القمّيّ ٢: ٣١٧؛ الكشاف ٤: ٣٤٦.

عين، وتابع رسول الله ﷺ منذ صغر سنه، علاوة على كمالاته الأخرى التي قال النبيّ الأكرم ﷺ عنها: لوكانت الأشجار أقلاماً، والبحار مداداً وكان الثقلين من الجنّ والإنس كتبة، لما استطاعوا أن يحصوا فضائله[١]، وكان من بين فضائله أن ضربة من ضرباته أفضل من جميع أعمال الأنس والجنّ من أمّة النبيّ ﷺ إلى يوم القيامة[٢]، وفضيلة أخرى ترفعه إلى مستوى الأنبياء في الفضائل والكمالات[٣]. ومن بين كمالاته أنّه كان معروفاً في حل المشاكل والمعضلات، حتّى اشتهر عن بعضهم مقولة: «هذه قضيّة ولا أبا حسن لها»[٤]. ومن كمالاته قول رسول الله في حقّه مراراً وتكراراً أنّه: «أحبّ الخلق إلى الله تعالى»[٥]، وأنه الأعلم والأقضى، وقس على هذا باقي كمالته [التي] لا تعدّ ولا تحصى. فمع هذه الفضائل كلها كيف يكون واحداً من رعايا هؤلاء الذين تقدمت رذائلهم وكمالاتهم المعكوسة ومناقبهم المنكوسة التي لا تعدّ ولا تحصى أيضاً، ومن بينها على سبيل المثال أنّهم السبب في ضلال أمّة

---

(١) إرشاد القلوب، الحسن بن محمّد الديلمي ٢: ٢٠٩.

(٢) بحار الأنوار ٣٩: ١ ـ ٣؛ إحقاق الحقّ وإزهاق الباطل، نور الله التستري ٦: ٤ ـ ٨.

(٣) بحار الأنوار ٧٧: ٨١.

(٤) البداية والنهاية ٧: ٣٥٩؛ الاستيعاب ٣: ١١٠٢؛ أسد الغابة ٣: ٥٩٧؛ الإصابة ٤: ٤٦٧؛ إحقاق الحقّ ٨: ١٩٣. سبق أن ذكرنا أنّنا لم نعثر على هذا الحديث بلفظه في هذه المصادر، والموجود في بعضها ورد بصيغة: «كَانَ عُمَرُ يَقُولُ أَعُوذُ باللَّه مِنْ مُعْضِلَةٍ وَلَا أَبُوحَسَنٍ لَهَا»، المعرِّب.

(٥) تفضيل أمير المؤمنين عليه السلام، المفيد: ٢٧.

النبيّ وافتراقها إلى اثنتين وسبعين فرقة، وأنهم شركاء في كلّ فسق وفجور يصدر عن أفراد هذه الأمة، وقتل وأسر أهل الشهادتين، لا سيّما العترة الطاهرة للنبي الأكرم صلى الله عليه وآله الذين كانت محبّتهم هي الأجر الذي سأله رسول الله من أمته على الرسالة، مضافاً إلى وصيّته بتكريم ذريّته سواء الصالح منهم والطالح؛ فتكريم الصالح من أجل الله، وتكريم الطالح تكريماً لمكان رسول الله صلى الله عليه وآله[1].

وقد أوجب الله سبحانه وتعالى الصلاة عليهم في تشهد الصلاة وغيره، حتّى أنّ الذي لم يصلّ عليهم في صلاته لا تقبل منه. ومع ذلك بلغت بهم الجرأة إلى قتل من كان منهم في غاية الزهد والصلاح والورع والتقوى، وكانوا يأسرونهم ويبيعونهم من اليهود والنصارى والكفار، ليأخذوهم عبيداً إلى الفرنجة وديار الكفر الحربيّة.

يضاف إلى ذلك الكثير من الأمور التي أدّت إلى هتك حرمة رسول الله، ومن جملتها تفرّق أمّة النبيّ صلى الله عليه وآله وضلالها، وحصول الفتنة والفساد في الأرض، من قبيل: قتل الإمام الحسين عليه السلام وأسر نسائه وأطفاله، كلّ ذلك بسبب امتناعهم عن تنفيذ وصية رسول الله في ساعة وفاته حيث قال: «إيتوني بدواة وقلم أكتب لكم كتاباً لن تضلوا بعدي أبداً»[2].

---

(١) جامع الأخبار، محمّد بن محمّد الشعيري: ١٤٠؛ مستدرك الوسائل ١٢: ٢٧٦.

(٢) لم أعثر على هذه العبارة بنصّها، ولكن هناك ما ورد منها بصيغة: «ايتوني بدواة وبيضاء أكتب لكم كتاباً لا تضلون بعدي أبداً»، الكامل في التاريخ ٢: ٣٢٠.

ومن جملة ذلك إيذاؤهم السيّدة فاطمة ' في أمر «فدك» على ما تقدّم تفصيله، رغم قول رسول الله ﷺ: «فاطمة بضعة مني فمن أغضبها أغضبني»[١]. وقد لعن الله من يُغضب رسوله[٢].

ومن ذلك تخلّفهم عن جيش أسامة، فقد لعن رسولُ الله ﷺ المتخلفَ عن جيش أسامة كثيراً.

ومن ذلك أنّهم حالوا دون ظهور الإسلام ودين رسول الله ﷺ وغلبته على سائر الأديان، حتّى سيكون القائم من آل محمّد ﷺ هو من يحقق هذا الوعد الإلهي، إذ قال: ﴿لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ﴾[٣]. وهذا الظهور المذكور لم يتحقق حتّى هذه اللحظة بسبب عدم تنفيذهم أمر رسول الله بإحضار الدواة والقلم. وبذلك تسبّبوا في كفر وضلال جميع الكفار، كما تسببوا في فسقهم وفجورهم.

وكذلك فإن سب الشيخين وقتل عثمان وأمثال ذلك وإن كان قبيحاً، ولكنهم هم الذين تسبّبوا به بسبب منعهم النبيّ من كتابة وصيته حين منعوا من إحضار الدواة والقلم.

وبذلك تسبّبوا في تعطيل الحدود الشرعيّة وسائر الأحكام الشرعيّة

---

(١) صحيح البخاري ٧: ٣٧؛ صحيح مسلم ٢: ١٩٠٢؛ مسند الإمام أحمد بن حنبل ٢٦: ٤٦.

(٢) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُهِينًا﴾، الأحزاب: ٥٧.

(٣) التوبة: ٣٣؛ الفتح: ٢٨؛ الصف: ٩.

حتّى عمّ الظلم في العالم وانتهكت حدود الشرع، وقس على هذا سائر كمالاتهم التي لا تعدّ ولا تحصى، والتي لم يذكر علماؤنا سوى القليل منها، ولا تتسع هذه الرسالة إلى استقصائها وبيان شناعاتها.

وبالجملة هل يسوغ جعل أمثال هؤلاء رعايا وخدماً لأمثال هؤلاء! «العياذ بالله منه ومن الضالّة والحمق والعناد والعصبيّة».

[التشيّع اختيار أهل البيت]

ثمّ لولم يكن التشيّع حقّاً، وكان الحقّ مع أهل السنّة، لما قام الإمام الحسين عليه السلام بمخالفة يزيد، بل كان سيوافقه على أفعاله؛ لأنّ الناس بايعوه وجعلوه وليّاً عليهم، لا أن يخالفه بشكل يبقى ذكره خالداً بين جميع العالم إلى يوم القيامة، وأن يعرّض نفسه وأصحابه وجميع أهل بيته ومواليه وأولاده للقتل، ولم يُبق حتّى على الأطفال الرضّع ـ باستثناء الإمام زين العابدين عليه السلام ـ مع تحمّل الجميع شدّة العطش ورمضاء الصحراء والغربة وأنواع الكرب والمحن.

وقد أخذوا الأطفال والنساء أسرى، وتمّ نهب الأموال، ومع ذلك اختار الإمام الحسين عليه السلام هذا الطريق وآثره على مبايعة يزيد، مع أنّ يزيد كان من أولي الأمر بالنسبة إلى أهل السنّة، ومع ذلك يدعي الإمامة لنفسه، في حين أنّ الأمّة لم تبايعه.

ولم يكن هناك من شكّ أو شبهة في أن الإمام كان من أعقل الناس وأصلحهم وأعبدهم وأزهدهم، وكان من أصحاب الكرامات

والمعجزات، والأعلم بدين الله، وأكثر تديناً من الجميع، وكان سيّد شباب أهل الجنّة، إلى غير ذلك من المناقب العظيمة والكثيرة، بل هي في غاية الكثرة باعتراف أهل السنّة فضلاً عن الشيعة.

وهكذا الحال بالنسبة إلى سائر أهل البيت الذين رافقوا الإمام الحسين واستشهدوا معه هناك ولنغض الطرف عن أسر العيال والأطفال ـ فلولم يكن لدى الإمام الحسين عليه السلام في ذلك الوقت عقل أو دين ـ والعياذ بالله من هذا الكلام ـ كيف جاز لهم مرافقته.

ومعلوم أنّ سائر أهل البيت كانوا بدورهم في غاية الفضل ومن أصحاب المناقب والكرامات والمعاجز، وهي بالنسبة إلى قبر العباس معروفة ومشهورة. وكذلك الأمر بالنسبة إلى سائر الشهداء وهم من كبار الصحابة والمهاجرين والأنصار وغيرهم من أعاظم المتديّنين. وهكذا الأمر بالنسبة إلى سائر الأئمّة الأطهار عليهم السلام الذين عرّضوا أنفسهم للقتل، رغم شدّتهم في ممارسة التقيّة والأضرار الكبيرة التي ذكرها أصحاب السيَر والتواريخ، والأخبار في ذلك ظاهرة، بل إنّ الكثير منها يبلغ حدّ التواتر.

ومع هذا كلّه اختاروا [التشيّع]، ولم يبعدوا الشيعة عنهم، ولم يبرأوا منهم، بل مدّوا يد العون إليهم بشكل كامل، وجعلوا بعض الشيعة وكلاء عنهم، ومنهم من كان نائباً وأميناً من قبل الإمام، وعدّوا الباقي من الأصحاب والأصدقاء والشيعة والمحبّين، وعلموهم أحكام الفقه

والمسائل الشرعيّة، وجعلوهم رواة أحاديثهم، حتّى كانت حصيلة ذلك أربعمئة أصل تركها لنا هؤلاء الأصحاب، وكان عليها مدار عملهم، وكان كلّ واحد من هذه الأصول مشتملاً على أخبار متواترة بالتواتر المعنوي على صدق ما ذكرناه، والقطع يحصل من مجموع الأخبار التي تصلنا من أربعمئة أصل من هذه الأصول.

يُضاف إلى ذلك اتّفاق الشيعة في جميع الأعصار والأمصار على أنّ عملهم إنّما كان بهذه الأخبار وأحاديث الأئمّة الأطهار عليهم السلام، لا بأحاديث أهل السنّة، بل أعرضوا عنها ولم يعملوا بها، وحصل من ذلك فقه مخالف لفقه أهل السنّة، كما حصّل من ذلك الكثير من الكتب والمصنّفات التي لا حدّ ولا عدّ لها في جميع الأعصار والأمصار في الفقه وفي أصول ذلك الفقه أيضاً. ومن جملتها كتب متعدّدة كثيرة في أحوال الرجال والرواة عن الأئمّة وتوثيقهم وجرحهم وتقويتهم ومدحهم والقدح فيهم وذمهم، إلى الكثير من النقول والحكايات عنهم، وإن ملاحظة هذه المؤلّفات وحده يوصّلنا إلى اليقين بما ذكرنا، فما ظنّك بكتب أخبارهم ومصنّفات فقههم وكتبهم الكلاميّة في أصول دينهم وغيرها.

وكذلك كلّ من كان خالي الذهن من العيوب، وأشدّها الانحياز إلى دين الآباء والأجداد والتعصّب لها ـ ولا شكّ في أنّ أمثال هذه الأمور يحول دون العثور على الحقّ، وما لم تتمّ مخالفة النفس ومجاهدتها في

هذا الشأن وغيره من الموانع الأخرى لن يمكن الحصول على الحقّ، وقد قال الله تعالى في محكم كتابه الكريم: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾[1] ـ يجب أن يقبل ما قلناه بالبداهة.

ومن الواضح أيضاً كيف ألقى الشيعة أنفسهم في شدّة الخوف ومحنة التقيّة والقتل وما تعرّضوا إليه من النهب واغتصاب الأموال والممتلكات، ومع ذلك ثبتوا ولم يبدّلوا حتّى آخر لحظة من حياتهم. وانتقل هذا النهج إلى أولادهم وأولاد أولادهم، بل جرى عليهم الأشدّ من قبيل الأسر وغير ذلك في جميع الأعصار والأمصار، سواء في عصر حضور الأئمّة الأطهار عليهم السلام وغيبتهم، ومع ذلك لم يتخلوا عن التشيّع. ولم يتخلّوا عن عقيدتهم رغم تقطيعهم وتقريض أعضائهم بالمقاريض قطعة قطعة، بل كان ذلك يزيدهم اعتقاداً وتمسّكاً وثباتاً على التشيّع.

وعليه كيف يمكن القول إنّ الأئمّة الأطهار عليهم السلام لم يرتضوا مذهب التشيّع، وإنّهم كانوا على مذهب أهل السنّة، وكانوا يطالبون شيعتهم بذلك، ومع ذلك كان الشيعة يخالفون أئمّتهم، ولا يطيعونهم، مع أنّ الأئمّة أنفسهم كانوا يتعرّضون بسبب ذلك بأجمعهم للقتل والأضرار الفادحة والخوف الشديد والذريع والأذى والضيق في المعيشة، وحتّى الأسر والسجن وأمثال ذلك من المحن العظيمة، ويكدّرون الدنيا على أنفسهم.

---

(١) العنكبوت: ٦٩.

والأعجب من ذلك أن أئمّتنا بالإضافة إلى كونهم الأعقل والأزهد والأعبد من بين أولياء الله، فقد صدرت عنهم الكرامات والمعاجز التي لا تحصى لكثرتها والتي رواها أهل السنّة والشيعة في كتبهم، وأثبتها أصحاب التواريخ في تواريخهم، بل تبقى معاجزهم إلى يوم القيامة وذلك من مراقدهم حيث نشهد الكثير من الكرامات والمعجزات واستجابة الدعاء لمن يدعوعندهم.

والأخبار في جلالة قدر الشيعة عن رسول الله صلى الله عليه وآله وعلي المرتضى عليه السلام والسيّدة فاطمة الزهراء، والإمامين الحسنين عليهما السلام كثيرة، وكان من المجمع عليه من قبل أهل الإسلام أنّهم كانوا كما ذكرنا، بل أضعاف ذلك. ومع وجود هذه الأمور كيف لم يمنعوا الشيعة من اختيار مذهب التشيّع [إذا لم يكن اختيارهم صحيحاً] ويلقوا أنفسهم في الضلالة والهلاك والمحن والمصائب، وأن يعيشوا على الدوام في ظروف التقيّة، وبذلك يكونون قد خسروا الدنيا والآخرة. من هو الأخرق الذي يقوم بما قمتم به، حيث ضيّقتم الدنيا على أنفسكم حتّى جرى عليكم من المصائب التي لم تجر على أحد من أوّل الدنيا إلى يومنا هذا، ولم يقتصر وقوع هذه المصائب عليكم بل شملت حتّى أئمّتكم، بل ما جرى على الأئمّة أشدّ وأسوأ ممّا جرى عليكم، فالإمام الكاظم عليه السلام وحده سجن لأربع سنوات أو أكثر، حتّى قضوا عليه شهيداً بالسمّ غدراً غريباً وحيداً، لأنّ له شيعة، وأنّهم كانوا يجمعون له الخراج ويجبون له الأموال من الأطراف والأكناف،

ويعتبرونه إماماً لهم. وهكذا الأمر بالنسبة إلى سائر الأئمّة الأطهار عليهم السلام ممّا لا يخفى على من له أدنى تأمّل ومعرفة بحقائق الأمور. والأعجب من ذلك أنّهم بالإضافة إلى عدم منع الشيعة، كان يوافقونهم، ويقبلون منهم ما يأتون به إليهم من الخراج، وكان لهم من بينهم الكثير من الوكلاء والنوّاب المنتشرين في البلدان والمعروفين بأسمائهم وأشخاصهم، على ما اعترف به أهل السنّة أنفسهم وأثبتوا هذا المعنى في كتبهم.

هذا بالإضافة إلى أمرهم جميع الرواة ـ كما ذكرنا ـ بنقل أحاديثهم، وأمروهم بالتبعيّة لفقههم الخاصّ، ومنعوهم من اتباع فقه أهل السنّة، إلى غير ذلك ممّا ذكرناه من أنّهم لم يطردوا الشيعة عن بابهم، ولم يبتعدوا عنهم، بل كانوا يمنحونهم كامل الإخلاص والمحبّة.

فأين هذا من اعتبار أئمّتهم من السنّة، واعتبارهم الشيعة من أهل الضلال والبدع، وأنّهم من الذين يجب قتلهم وتستباح دماؤهم وأموالهم، ويجب إيذاؤهم وما إلى ذلك، وأن يكون لهم ـ مع ذلك ـ فقهاً سنياً، بل يجب عليهم ذلك. وعلى هذا الأساس كان على الأئمّة أنفسهم أن يسعوا إلى قمع الطائفة الشيعيّة، لا أن يضحوا بأنفسهم من أجل الشيعة.

وممّا لا شكّ فيه أيضاً أن الأئمّة لم يكونوا من الأحناف، ولا من الشوافع، ولا من المالكيّة، ولا من الحنابلة. بل كان أبوحنيفة والشافعي ومالك وأحمد بن حنبل يتشرفون بخدمتهم والانتهال من علمهم، وهذا

ما يعترف به جميع أهل السنّة.

بل نقل أهل السنّة أنّ جماعة من أئمّتهم الأعلام وهم فلان وفلان وفلان، وجماعة كثيرة من الأئمّة والأعلام لأهل السنّة الذين يذكرونهم بأسمائهم قد درسوا عند أئمّتنا وأخذوا عنهم الدين والحديث. ولم يذكروا أبداً أنّ أحداً من أئمّتنا قد أخذ الأحاديث والعلوم عن أحد من أئمّتهم وأعلامهم، مع أنّهم دأبوا على نقل وضبط جميع مشايخ أئمة أعلامهم وجميع الآخذين عنهم، بل لا يخفى على الجميع أنّ أئمّتنا لم يأخذوا العلم عن أستاذ أبداً. وعلى كلّ حال فمن الواضح والمعلوم أنّ أئمتنا كانوا فقهاء، بل كانوا مراجع لفقهاء أهل السنّة الأعلام. ومع ذلك من المعلوم أنّ أهل بيت الرسول صلى الله عليه وآله أعلم بما في بيت الرسول صلى الله عليه وآله، وقد روي عن النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله في سند متواتر عند أهل السنّة والشيعة، أنّه قال: «إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي لن تضلّوا ما إن تمسكتم بهما ولن يفترقا حتّى يرداً عليّ الحوض»[1]. وروي عن أيضاً، أنّه قال: «إنّما مثل أهلبيتي فيكم كمثل سفينة نوح من ركبها نجا، ومن تخلف عنها غرق»[2]. والظاهر أنّ المتمسّك بالعترة والراكب سفينة أهل البيت لم يكن شخص آخر من غير الطائفة الشيعيّة، لأنّ الآخرين قد تمسّكوا بغيرهم، ولم يكن لهم أيّ صلة بأهل البيت.

---

(١) إحقاق الحقّ، نور الله التستريّ ٩: ٣٠٩ ـ ٣٦٦.

(٢) بحار الأنوار ٢٣: ١٠٥.

وقد عرفت أنّ مذهب أهل البيت هو غير مذاهب الآخرين؛ إذ لوكان هو عين مذاهب الآخرين، لافتخر الآخرون بذلك وذكروه لتقوية وتعزيز مذهبهم، بل لذكره السنّة ـ بطبيعة الحال ـ وغيرهم من المتخصصين في ضبط مذاهب الفقهاء، بل ذكر في الكثير من المصادر أنّ أئمّتنا كانوا مخالفين لهم.

والأعجب من ذلك أنّهم يرون عمل كلّ من يسلك منهج فقه الأئمّة الأطهار عليهم السلام حراماً وباطلاً، وأنّ من يفعل ذلك يجب قتله وأسره ويستباح دمه وماله؛ لأنّه ترك مذهب أبي حنيفة ومالك والشافعي وابن حنبل، واختار فقه الأئمّة من أهل بيت رسول الله صلى الله عليه وآله؛ إذ تواتر عنه في الخبر أنّه قال: «إنّي تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي».

هذا وأن الأئمّة الأطهار عليهم السلام هم الأعلم والأعرف بدين جدّهم، وهم الأزهد، وهم من الأولياء وأصحاب المعجزات وما إلى ذلك، وقد نقل أهل السنّة الكثير من المعجزات عن كلّ واحد من الأئمّة. ولا يشكّون في أنّهم من أولياء الله، خلافاً لأبي حنيفة وشركاؤه الذين لا يعتبرونهم من أولياء الله، ولا من أصحاب المعاجز، ولا من أهل بيت رسول الله الذين هم بحسب العقل والنقل أعلم من الجميع، وهم الحجّة على الجميع كما علمت.

وأيضاً لوكانت المذاهب السنيّة على حقّ، لكان أهل بيت رسول الله صلى الله عليه وآله هم الأولى بأن تكون تلك المذاهب صادرة عنهم، ومن الواضح الجليّ أنّها لم تكن صادرة عنهم.

فقد كان الإمام عليّ باب مدينة علم رسول الله صلى الله عليه وآله، وقد شهد له النبيّ بأنّه الأقضى والأعلم والأفقه من الجميع، وقال أيضاً: لم ينزّل عليّ شيء من الدين ومن علم الفقه الشرائع إلا وعلّمته لعليّ بن أبي طالب عليه السلام، وعندما نزل قوله تعالى: ﴿وَتَعِيَهَا أُذُنٌ وَاعِيَةٌ﴾[1] سأل الله أن يجعلها أذن عليّ عليه السلام؛ ولذلك كان الإمام عليّ وعاء علم رسول الله لم يشذ عنه شيء، حتّى استوعبه بأجمعه[2].

وعن الإمام عليّ عليه السلام أنّه قال: «لوثنيت لي وسادة، لحكمت بين أهل التوريـة بتوراتهم، وبين أهل الإنجيل بإنجيلهم،[وبين أهل الزبور بزبورهم، وبين أهل الفرقان بفرقانهم، حتّى تظهر إلى الله]»[3]. وعنه أيضاً، أنّه قال: «سلوني قبل أن تفقدوني»[4]. وهذا صريح بأنّ الإمام عليّ كان عالماً بجميع أديان العالم بالإضافة إلى دين الإسلام، مع ما يُعلم بداهة من الجميع أنّ الإمام عليّ عليه السلام كان مصدراً لجميع العلوم، حيث كانت جميع العلوم تنتهي إليه على ما تمّ تحقيقه في (شرح

---

(١) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّا لَمَّا طَغَى الْمَاءُ حَمَلْنَاكُمْ فِي الْجَارِيَةِ * لِنَجْعَلَهَا لَكُمْ تَذْكِرَةً وَتَعِيَهَا أُذُنٌ وَاعِيَةٌ﴾، الحاقة: ١١ ـ ١٢.

(٢) عن مكحول في قوله: (وتعيها أذن واعية) قال: قال رسول الله: سألت ربّي أن يجعلها أذن عليّ، وكان عليّ يقول: ما سمعت من رسول الله كلاماً إلا أوعيته وحفظته. فرات الكوفيّ: ٩٢.

(٣) بصائر الدرجات ١: ١٣٣.

(٤) كتاب سُليم بن قيس الهلاليّ ٢: ٩٤٢؛ بصائر الدرجات ١: ٢٦٧؛ التوحيد: ٩٢.

التجريد)[١] وغيره، وأذعن له أهل السنّة والشيعة بأجمعهم. وبسبب امتلاكه جميع هذه العلوم كان يقول لأبي بكر وعمر وعثمان صراحة: أنا الخليفة بالحقّ، وأنا إمام الناس، ونائب رسول الله ﷺ، وأمّا أنتم فليس لكم أي حظّ ونصيب من ذلك، على ما نقله أهل السنّة بأجمعهم في كتبهم[٢]. واعترفوا بصحتها سواء في سقيفة بني ساعدة حيث بايعوا أبا بكر في غياب ومخالفة من الإمام عليّ وسائر بني هاشم وسعد بن عبادة وغيرهم. وقد ساق الإمام عليّ الكثير من الحجج الواضحة على بطلان خلافة أبي بكر، وأنّ الخلافة حق حصري له، وعجز أبوبكر وأتباعه عن جوابه، وامتنع الإمام عليّ عن البيعة حتّى مضت ستة أشهر، ثمّ ادعى السنّة أنّ بيعة الإمام عليّ لأبي بكر كانت عن رضا، بينما ذهب الشيعة إلى خلاف ذلك، والأدلّة على أحقّية ما ذهب إليه الشيعة كثيرة.

[الأدلّة على مخالفة الإمام عليّ عليه السلام لبيعة أبي بكر]

الدليل الأوّل: أنّ الإمام عليّ عليه السلام بعد موت أبي بكر وبعد موت عمر، وقصّة الشورى، ساق على أعضاء الشورى ذات الأدلّة والحجج التي ذكرها لأبي بكر وعمر في إثبات أحقيّته، فيتّضح أنّ الإمام عليّ عليه السلام لم يتخلّ عن إيمانه بأنّ الحقّ في الخلافة كان منحصراً به أبداً، وعليه من الخطأ القول بأنّ بيعته لمن سبقه كانت عن رضا.

---

(١) كشف المراد: ٣٨٤ ـ ٣٨٥.

(٢) الإمامة والسياسة، الدينوري ١: ٢٨ ـ ٢٩؛ أسد الغابة ٣: ٦٠٩.

الدليل الثاني: اعتراف أهل السنّة بأنّهم قد احترموا رغبة الإمام عليّ بعدم البيعة [لأبي بكر] مدّة حياة السيّدة فاطمة الزهراء، فلم يتعرّضوا له بسوء مدّة حياتها، ولما رحلت عن هذه الدنيا، ارتفعت الحصانة عنه بزعمهم وأجبروه على البيعة، وهذا صريح في أنّ البيعة كانت عن إكراه وإجبار.

الدليل الثالث: أنّ الحجج والأدلّة التي ساقها الإمام عليّ ضدّ أبي بكر وغيره كانت مطابقة للحقّ، وقد عجزوا عن ردّها والإجابة عنها، فكيف يكون الحقّ على خلاف ذلك؟!

الدليل الرابع: صحّ عن النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله أنّه قال في الإمام عليّ عليه السلام: «علي مع الحقّ والحقّ مع عليّ، لنيفترقا حتّى يردا عليّ الحوض»[1]، وعليّ لا شكّ في أنّ الحقّ كان معه طوال الأشهر الستّة التي امتنع فيها عن البيعة، بل وفي سقيفة بني ساعدة. كما أنّه كان باب مدينة علم رسول الله صلى الله عليه وآله، وما إلى ذلك ممّا تقدّمت الإشارة إليه.

الدليل الخامس: في الخطبة المعروفة بـ «الشقشقيّة»[2] التي يعترف المنصفون من أهل السنّة بأنّها من كلام الإمام عليّ عليه السلام ـ فضلاً عن الشيعة ـ مع أنّ السنّة والشيعة مجمعون على أنّ كلام الإمام عليّ عليه السلام فوق كلام المخلوق[3]، ومن الواضح وضوح الشمس أنّ لا أحد يستطيع الإتيان

---

(١) بحار الأنوار ٢٩: ٣٤٣، وج ٣٨: ٣٩.

(٢) نهج البلاغة، الخطبة رقم ٣.

(٣) شرح نهج البلاغة ١: ٢٤؛ كشف المراد: ٣٨٩.

بمثل هذا الكلام .وفي شرح نهج البلاغة استدل السنّة والشيعة على أن هذه الخطبة هي من كلام الإمام عليّ عليه السلام. وفي القاموس المحيط للفيروزآبادي ـ وهو ناصبيّ متعصّب ـ اعتراف بأنّ هذه الخطبة للإمام علي[1]. تشتمل هذه الخطبة على شكوى صريحة واضحة من الإمام عليّ على ما صدر من الخلفاء الثلاثة الذين اغتصبوا الخلافة منه، وإثبات أنّه هو الأحقّ بالخلافة والإمامة من غيره. والشاهد على ذلك أنّه كان دائم الاعتزال والابتعاد عنهم، فلم يكن يخالطهم أو يعاشرهم، حتّى قيل عنه: كأنه بينهم ابن عَلّة[2] (أي: ضرّة)، ومن الطبيعيّ أن لا ينسجم مثل هذا الأخ مع سائر إخوته غير الأشقاء بحسب العادّة أبداً.

الدليل السادس: لا شكّ في أن الإمام على كان أكثرهم ديناً، وأسعاهم إلى رفع راية الحقّ وإعلاء كلمة الشرع والإسلام، حتّى قام دين النبيّ

---

(١) القاموس المحيط ١: ٨٩٨.

(٢) «عن يونس بن حبيب النحوي ـ وكان عثمانياً ـ قال: قلت للخليل بن أحمد: أريد أن أسألك عن شيء فتكتمها عليّ؟قال: إنّ قولك يدل على أنّ الجواب أغلظ من السؤال! فتكتمه أنت أيضاً؟ قال: قلت: نعم أيّام حياتك، قال: سل، قال: قلت: ما بال أصحاب رسول الله ـ صلى الله عليه وآله ورحمهم ـ كأنّهم كلّهم بنوأمّ واحدة وعلي بن أبي طالب عليه السلام من بينهم كأنّه ابن علّة؟ قال: من أين لك هذاالسؤال؟ قال: قلت قد وعدتني الجواب، قال: وقد ضمنت لي الكتمان،قال: قلت: أيّام حياتك، فقال: إنّ عليّاً تقدّمهم إسلاماً وفاقهم علماً وبذهم شرفاً ورجحهم زهداً وطالهم جهاداً فحسدوه، والناس إلى أشكالهم وأشباههم أميل منهم إلى من بان منهم»، المعرّب. بحار الأنوار ٤٠: ٧٤.

الأكرم ﷺ بحدّ سيفه، كما لا يخفى على أحد. فوضع روحه الشريفة على كفّه، ولم يكن يبالي بأن يُضحي من أجل إقامة دعائم الشرع، وقام في أيّام خلافته بما قام به حتّى قدّم حياته فداءً للشرع الإسلاميّ الحنيف.

وعليه لوكان الحقّ في الخلافة مع أبي بكر وعمر وعثمان، وكانوا خلفاء في واقع الأمر لرسول الله ﷺ، وكانوا من أولي الأمر الذين فرض الله طاعتهم، كما أمر بإطاعة الله وإطاعة رسول الله على نسق واحد، لكان سعى الإمام وبالغ في إقامة خلافة هؤلاء الثلاثة بالنحوالمناسبق واللائق، وعمد إلى الدعوة لإحكام دعامة إمامة وتنفيذ أحكامهم وأوامرهم، بل لعمد بنفسه إلى إحكامها وتتنفيذها، كما كان يفعل مع رسول الله ﷺ، بل كان اهتمامه بالنسبة إلى الخلفاء أكبر، باعتبار عروض الموانع والمفاسد التي لا تخفى في مثل هذه الموارد، وكان عليه أن يهتمّ بإحكام وإقامة أمرهم بإخلاص، وأن يبذل في ذلك كلّ سعيه وجهده، كي يرفع لواء الحقّ، أو في الحدّ الأدنى أنْ يتعامل معهم كما كان يتعامل مع رسول الله، لمكان العلّة المشتركة، إذا لم نقل أنّ الداعي بالنسبة إلى هؤلاء أقوى كما عرفت. وإذا لم يساوهم برسول الله ﷺ لاقتصر في الحدّ الأدنى على القدر المعتدّ به؛ إذ لم يكن هناك من هو أحرص منه على تشييد دعائم الإسلام. وكان على الدوام هو السباق على غيره، ولم يصدر عنه أيّ تهاون في نصرة الإسلام، حيث لا يجوز الاهمال والتهاون في مثل هذه الأمور.

وأين هذا ممّا روي عنه أنّه قاطعهم واعتزلهم لفترة طويلة ومدّة مديدة، وما قاله لهم بفصيح العبارة إنّ خلافتهم باطلة وخاطئة وأنذ الحقّ مقتصر عليه، وأقام الحجج والبراهين على ذلك والتي ألزمهم بها، وكان يكرر تلك الحجج اللاحبة والأدلّة الناصعة بعد موت كلّ واحد منهم، كما سبق أن أشرنا إلى ذلك.

وبعد مقتل الثالث [عثمان بن عفان] قال الإمام عليّ عليه السلام: «الله قتله»[1].بل وتركه من غير دفن مع أنّه لوكان كافراً ذمياً لم يصحّ تركه من غير دفن. مضافاً إلى الكثير من الشكاة التي تقدّم ذكرها في الجملة من الابتعاد عنهم واعتزالهم وما إلى ذلك. كلّ ذلك صريح على أنّه لم يكن يراهم على حقّ.

[الأدلة على بطلان خلافة الخلفاء]

[مخالفة السيّدة الزهراء، لأبي بكر]

وبالجملة فإن الأمور الدالّة على ما ذكرنا كثيرة، وما ذكرناه لا يمثل سوى إشارة ونموذج. ومن بين تلك الأدلّة موقف السيّدة فاطمة الزهراء، من أبي بكر بشأن فدك، فلوأنّها كانت تراه خليفة بحقّ، وأنّه خليفة لوالدها صدقاً، وأنه من أولي الأمر الذين تجب طاعتهم مثل الله ورسوله صلى الله عليه وآله على ما ثبت بالأدلّة الكثيرة المسلّمة، كان عليها أن تكون

---

(١) عن عليّ عليه السلام أنّه قال: «من كان سائليعن دم عثمان فإنّ الله قتله وأنا معه»، بحار الأنوار ٣١: ١٦٥.

أوّل الناس إطاعة وتعظيماً وتكريماً له، وكان عليها أن تكون أوّل الساعين إلى تشييد أموره وأحكامه، وأنّ تعامله كما كانت تعامل والدها النبيّ الأكرمﷺ، ولكن أين هذا من الموقف الذي اتخذته هي وزوجها ـ الذي سبق أن ذكرنا أنّه كان الأولى بالقيام بهذا الأمر ـ من التحريض والترغيب الشديد المتواصل والتهديد والوعيد بتركهم واعتزالهم. ومع ذلك فإنّ كلا من السيّدة الزهراء' والإمام عليّ عليه السلام لم يطيعوا أبا بكر بشأن فدك أبداً، بل خاصماه بشأنها، وقد بلغ الأمر بأبي بكر وحاشيته إلى تخطيئها وتكذيبها وإيذائها، وقد بلغ الغضب بالسيّدة الزهراء' حدّ الوصيّة بأن تدفن سرّاً وخفيّة، كي لا يُصلي أبوبكر عليها، وهذا ما يعرفه كلّ العالم. وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدلّ يقيناً على غضبها الشديد عليهما، وهو أمر كانت تشكومنه باستمرار. وهذا ما يتفق عليه جميع السنّة، بل نقلوا أنّها بعد أن يئست من استرجاع فدك توجّهت إلى أمير المؤمنين عليه السلام وقالت له: لقد سكت عن أمر الخلافة واغتصاب أبي بكر لها، حتّى وصل بهم الأمر إلى ما وصل؛ فقال لها الإمام عليّ عليه السلام: لوقمت بغير ما قمت به لتفرّق الناس عن الدين، وصارت الأمور في اتّجاه آخر.

وبالجملة فإنّهم فيما يتعلّق بفدك واصلوا المطالبة بها، وأورثوا قضيتها إلى أولادهم وأولاد أولادهم إلى يومنا هذا، حتّى عمّت ظلامتهم العالم في هذه القضيّة، هذا مع أنّهم وأبناءهم قد طلقوا الدنيا طلاقاً بائناً، لأنّهم كانوا من أزهد الناس، حتّى أنّهم كانوا يؤثرون الآخرين حتّى

بلقمة عيشهم، ولذلك نزل في حقهم قوله تعالى: ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوكَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾[1]، وكذلك سورة هل أتى [الإنسان] وغيرها [هذه السورة].

فإذا كان حالهم على هذه الشاكلة، فكيف نفسّر موقفهم المتشدّد من أبي بكر بشأن فدك، مع أنّ أبا بكر قد أنفق عائداتها على مصالح المسلمين. فكان عليهم أن يعطوا أبا بكر من عين مالهم الخاصّ لرفع دعائم الدين، لا أن يتخذوا منه ذلك الموقف الذي اتخذوه؛ إذ هذا دليل واضح على أنّهم لم يكونوا يعتبرون خلافة أبي بكر حقاً، بل أنّه كان على باطل، وإنّه غاصب لحقّهم في الخلافة كما تقدّم ذكره.

وعليه لم يكن لهم من غاية سوى فضح أبي بكر وإظهاره على حقيقته حيث يتلبّسه الضلال والظلم والجور، وإلا فإنّ الدنيا لم تكن عندهم تساوي شيئاً. ولوكان الأمر بيد السيّدة فاطمة الزهراء وعلي وأمثالهما من أولادهم لعمدوا إلى إنفاق ريع فدك على الفقراء وعلى مصالح المسلمين، وحتّى لو كانوا بأمس الحاجة فإنّهم سيؤثرون الآخرين على أنفسهم، بل كانوا يضيفون إليه شيئاً من حرّ مالهم؛ حيث لم يكونوا يريدون الدنيا بداهة، فلم يكونوا يريدون غير الله، ولم ينظروا إلى غير الله، وكانوا من جملة أولياء الله، بل كانوا سادة وأمراء أولياء الله، وكانوا من أصحاب المعجزات والكرامات والفضائل التي تقدّمت

---

(١) الحشر: ٩. البرهان في تفسير القرآن، السيّد هاشم البحرانيّ ٥: ٣٤١.

الإشارة لها في الجملة، وكانت تمثّل مجرّد قطرة من بحر فضائلهم، حيث روي عن رسول الله ﷺ أنّه قال: لوكان جميع الجنّ والإنس كتبة، وكانت البحار مداداً، وكانت الأشجار أقلاماً لما استطاعوا كتابة فضائل عليّ عليه السلام وكذلك الحسنين عليهما السلام وسائر ذرية السيّدة فاطمة الزهراء'.

وعليه كيف يمكن القول بأنهم لم يلتزموا بالأحكام الإسلاميّة، وأنّهم كانوا يكذبون في قولهم إنّ رسول الله ﷺ قد أعطى [فدكاً] للسيّدة فاطمة الزهراء، مع أنّ الله يلعن الكاذب[1]، وكانوا هم أنفسهم يؤكّدون على حرمة الكذب.

والأسوأ من ذلك أن يدّعوا ملكية مال هو مال الآخرين وليس مالهم، وأن ينازعوا الخليفة الذي يرونه خليفة بحقّ، على نحوما أشرنا إليه، وبدلاً من أن يطيعوا وليّ الأمر، يبادروا إلى التمرّد عليه، وكل واحد من هذه الأمور محال أن يصدر عنهم، فما ظنّك بها مجتمعة ـ العياذ بالله من هذا القول ـ مع شهادة أمّ أيمن بتصديقهم، وقد شهد رسول الله ﷺ بأنّها من أهل الجنّة[2].

والحاصل لو أنّ شخصاً ارتكب جزءاً واحداً من هذه الأمور المذكورة كان من أفسق الناس، فما ظنّك بارتكابها مجتمعة مصرّاً على ارتكابها.

وكانوا مع ذلك أولياء الله ومن أصحاب المعجزات والمناقب التي لا

---

(١) قال تعالى: ﴿أَنَّ لَعْنَةَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ﴾، النور: ٧.

(٢) تفسير القمّيّ ٢: ١٥٥.

تحصى، حتّى أنّه لم يبلغ أيّ صاحب منقبةٍ، منقبة واحدة من مناقبهم. بل لوجاءت السيّدة فاطمة وحدها في منام أحدنا الآن وقالت له: إنّ أمر فلان كذا، لم نرتض بمخالفة قولها، والمفروض أنّ أبا بكر يجب أن يعرف مراتبهم أكثر من غيره، مضافاً إلى كونهم من المجتهدين، والمجتهد لا يلزمه تقليد غيره، بل إن تقليده للآخرين حرام، وكان الحقّ معهم، وبحكم القاعدة الشرعية كان مالهم، فكيف ردّوا كلامهم وكذبوهم بشهادة أعرابيّ بوّال على عقبيه جعل من الله مدّعياً وحاكماً وشاهداً على خبر أيقن الجميع بأنّه لا أصل له كما سبق أن أشرنا إلى ذلك. مع أنّ النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله قال في حق الإمام عليّ عليه السلام: «عليّ مع الحقّ والحقّ مع علي، لنيفترقا حتّى يردا علي الحوض»[1]، وأنّه قال أيضاً: «أنا مدينة العلم وعليّ بابها»، وأنّه أقضى الناس إلى غير ذلك [من الأحاديث الواردة عن النبيّ بشأن الإمام عليّ عليه السلام].

[مخالفة الأئمّة للخلفاء]

وأما الإمام الحسن عليه السلام والإمام الحسين عليه السلام وسائر الأئمّة الأطهار عليهم السلام فقد تواترت الأخبار في شكاتهم كما كان شأن الإمام عليّ عليه السلام والسيّدة فاطمة الزهراء ‘، فكانوا يظهرون بغض الخلفاء الثلاثة ويصرّحون ببطلان خلافتهم كما هو شأن الإمام عليّ وفاطمة الزهراء ‘، بل كانوا أشدّ منهما في بيان الامتعاض وعدم الرضا حتّى استشهدا مع لفيف من شيعتهما،

---

(١) بحار الأنوار ٢٩: ٣٤٣، وج ٣٨: ٣٩.

والذين لم يستشهدوا عاشوا أسوأ حالات الضيق والمحن والتقيّة كما سبق أن أسلفنا، فلاحظ.

ومن هذا كلّه يظهر أنّهم كانوا يدّعون الإمامة لأنفسهم، لا أنّهم كانوا يعتقدون أنّ سلاطين بني أمية وبني العباس هم خلفاء العصر وأولوا الأمر، وأنّهم من رعاياهم والمأتمرين بأمورهم وتجب عليهم طاعتهم فحسب. وأنّ الخلافة ببيعة الناس والبيعة التي حصل عليها هؤلاء الخلفاء، ومع ذلك كانوا يأمرون شيعتهم باتباع فقه مستقل على حدة [مختلف عن فقه أهل السنّة].

وبذلك يحصل اليقين بأنّ الأئمّة الأطهار لم يكونوا يؤمنون بمذهب أهل السنّة، وإلا كانوا هم الأولى بالطاعة لأولي الأمر، والسعي إلى تشييد دولة أولئك الخلفاء وتحكيم دعائم أمورهم وبذلك كلّ الجهود في هذا المجال، ولوكانوا فعلوا ذلك لكانوا من دون شكّ من أعزّ الخلق عند أولئك الخلفاء وأقرب الناس إليهم، بل لجعلوا من تراب أقدامهم بلسماً لجراحهم، لا أن يبادروا إلى قتلهم وحبسهم وإيذائهم والتضييق عليهم بسائر أنواع الأذى والاضطهاد. كما لم يعاملوا شيعتهم تلك المعاملة الظالمة، بل كان الشيعة ينعمون بالقرب منهم، وما كانوا يعيشون محنة التقيّة، وعاشوا في منتهى الرفاهية، في حين ليس هناك من شكّ في أنّهم كانوا يعيشون في أشدّ وأقسى أنواع المحن والتقيّة، بل وحتّى الأسر ومصادرة الأموال والقتل، وكانوا في ذلك أسوة بأئمّتهم كما هو واضح وجليّ للعالم قاطبة.

وحيث ثبت أنّهم أدعوا الإمامة لأنفسهم، يكون الحقّ معهم على نحوالجزم واليقين؛ إذ لم يكونوا بداهة من الضالّين والمضلّين، بل لا طريق إلى اتّهامهم في هذا الشأن قطعاً، وعليه إذا أتبعهم الشيعة في ذلك وساروا على نهجهم لا يكونون عرضة للمؤاخذة حتماً للأدلّة الواضحة والصريحة التي تقدّم ذكرها، بل كانوا أولى بتحصيل العذر كما هو واضح، وعليه يكونون هم أهل الحقّ جزماً من بين الإثنتين وسبعين فرقة من أمّة رسول الله صلى الله عليه وآله. مع أنّه ثبت بالأخبار والروايات المتواترة والمعتبرة والمحفوفة بالقرائن الدالّة على اعتبارها، نصّ أمير المؤمنين عليه السلام على الإمام الحسن، وهكذا نصّ الإمام الحسن عليه السلام على الإمام الحسين، ونصّ الإمام الحسين عليه السلام على الإمام زين العابدين، وهكذا نصّ كلّ والد على ولده من الأئمّة الإثني عشر حتّى الإمام المهدي المنتظر عجل الله فرجه الشريف.

[إخبارات النبيّ صلى الله عليه وآله الغيبية بشأن حصول الاختلاف بين أمّته]

وقد ورد في الخبر المتواتر عن رسول الله صلى الله عليه وآله أيضاً، أنّه قال: سيجري على أمّته ما جرى على أمّة موسى (على نبيّنا وعليه السلام). ونصّ الحديث يقول: «سيكون في أمّتي كلّ ما كان في بني إسرائيل حذوالنعل بالنعل، والقذة بالقذة، حتّى لو أن أحدهم دخل جُحر ضبّ لدخلتموه»[1].

---

(١) بحار الأنوار ٢٨: ٣ ـ ١١.

ولا شكّ في أنّ أعظم وأشهر وأظهر حدث في عصر النبيّ موسى عليه السلام، هو ردّة جميع أمّته وأتباعهم السامريّ والإعراض عن هارون من أجل عبادة العجل، مع أنّ النبيّ موسى عليه السلام أقام أخاه خليفة له عليهم في غيبته على رؤوس الأشهاد وأمرهم باتباعه وإطاعته، قبل أن يذهب إلى جبل الطور على أن يعود إليهم بعد ثلاثين يوماً، ومع ذلك قامت أمّة [بني إسرائيل] بترك هارون واتبعت السامريّ في عبادة العجل.

مع أنّه لا شكّ في أنّ النبيّ موسى عليه السلام قد بذل كلّ ما بوسعه طوال كلّ تلك المدّة المديدة من أجل هداية أمّته إلى الله؛ لأن أهم شيء في رسالة الأنبياء يكمن في تعريف الناس بالله، وهذا ما قام به النبيّ موسى على أكمل وجه، وأنّ العجل لا يمكن أن يكون هو الله. من هنا فإنّهم رغم معرفتهم لله على نحوالقطع واليقين، مع ذلك تخلوا عن عبادة الله، وصنعوا لأنفسهم العجل، وأجمعوا على التمرّد على هارون الذي نصّبه النبيّ موسى عليه السلام خليفة له عليهم بشكل واضح وصريح لا لبس فيه، ونهاهم عن مخالفته، ومع ذلك اتفقوا على معصيته، واختاروا القيام بمثل هذا الفعل الشنيع، وبذلك خالفوا النبيّ موسى عليه السلام في حقيقة الأمر، مع علمهم بأنّه حيّ، وأنّه سيعود حتماً، وأنّه لم يأمرهم بعبادة العجل أبداً، وإنّما عرّفهم على الله بشكل آخر، وبطبيعة الحال لم تكن هناك ضرورة لانتظار النبيّ موسى عليه السلام كي يعود من غيبته ويخالفوه ويخالفوا خليفته، بل شريكه في النبوّة.

ولا شكّ في أنّ أمّة النبيّ موسى عليه السلام كانت أكثر من أمّة رسول الله بأضعاف مضاعفة، ومع ذلك تخلوا عن مثل هارون في حياة النبيّ موسى، وأحلّوا العجل محلّ الإله الذي دعاهم إليه موسى عليه السلام.

فمع ما تقدّم ذكره، لا يُستبعد أن يتخلّى أهل السنّة من الصحابة ـ الذين اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة ـ عن تنصيب النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله لأمير المؤمنين عليه السلام الذي حصل في غدير خم وغيره، ويسارعوا إلى مبايعة أبي بكر بجهود بذلها عمر والشركاء الذين ساندوه في هذا الأمر، ومن بينهم من شهد بأنّه سمع رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه قال: لقد تراجعت عن تنصيب عليّ للإمامة والخلافة، ولم أعد أرضى بأن يكون خليفتي عليكم، وأنّي سألت الله أن يبعد الخلافة عن عترتي؛ إذ لا أريد أن تكون لهم الدنيا، وإنّما أريد لهم الآخرة خالصة؛ فأبى الله أن تجتمع النبوة والإمامة في بيت واحد، فاختاروا للخلافة من تشاؤون بعدي.

خلاصة القول: إنّ بعضهم شهد بمثل هذه الشهادة، وقام البعض الآخر بتصديق شهادته وقالوا بأنّهم سمعوا ذلك من النبيّ أيضاً، ولذلك تجمهروا في سقيفة بني ساعدة، مع أنّ هؤلاء هم أنفسهم الذين سبق لهم أن ظاهروا عمر في منع إحضار الدواة والقلم لرسول الله صلى الله عليه وآله كي يكتب وصيّته، وقالوا: القول ما قال عمر. وإنّ عمر الذي سعى لعقد الخلافة هنا لأبي بكر هو نفسه عمر الذي سعى هناك إلى منع رسول الله من كتابة وصيّته معتذراً بالقول: حسبنا كتاب الله، وقد عرفت تفصيل

الحال في منع النبيّ من الدواة والقلم، فلاحظ.

[التخلف عن جيش أسامة وعدم الاهتمام برحيل رسول الله ﷺ]

وهؤلاء جميعاً هم أنفسهم الذين جعلهم رسول الله ﷺ تحت لواء جيش أسامة، وبالغ في حثّهم على إنفاذ جيش أسمة، وتحذيرهم من التخلف عنه، ولعن المتخلف عنه، ومع ذلك تخلفوا عنه وعصوا أمر رسول الله ﷺ واستحقّوا لعنه، وجعلوا الإمامة في أنفسهم، وقد عرفت أنّ الله تعالى قال: لا ينالها الظالمون[1]، فلاحظ ذلك أيضاً.

وهؤلاء هم الذين لم يقوموا بتجهيز رسول الله ﷺ من الحضور عند جسده، والقيام بواجب تكفينه ودفنه، وتخلفوا عن جيش أسامة مع حرمة التخلف عنه، لأنّهم كانوا قد أيقنوا أنّ النبيّ ﷺ يوشك أن يموت، وأدعوا للوهلة الأولى أنّ النبيّ يستحيل أن يموت، وهم أنفسهم الذين أهدروا وقت رسول الله في حياته عندما طالب بالدواة والقلم ليكتب وصيّته، وقالوا: إنّ القرآن يكفينا بعد موتك، وكانوا يصرّحون بأنّه سيموت.

وعليه لا شبهة لدى العاقل في أنّ مثل هذه المواقف المتناقضة كانت مجرّد حيلة وخديعة منهم لكسب الوقت كي لا يقوم الناس بما من شأنه أن يُحكم دعائم ما عقده النبيّ الأكرم ﷺ لعليّ بن أبي طالب عليه السلام في غدير

---

(١) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَإِذْ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾، البقرة: ١٢٤.

خم وغيره من المواقف، قبل اجتماع شمل جماعتهم على تنفيذ ما تواطؤوا عليه. وبعد اجتماع شمل الجلاوزة في سقيفة بني ساعدة، انفضّوا عن الجثمان الطاهر لرسول الله ﷺ، ولم يمكثوا عنده ولو للحظة واحدة أبداً [وكأنّه لا يعنيهم من أمره شيء].

يعتذّر أهل السنّة أنّ قول البعض باستحالة موت النبيّ الأكرم ﷺ كان سببه شدّة ذهوله من هول الوقعة وشدّة الحزن والتوجّع على موت رسول الله؛ فإذا صدق ذلك كيف جاز لمثل هذا الشخص الذي أفقده الحزن صوابه أن ينطلق في اللحظة ذاتها إلى سقيفة بني ساعدة، فيقوم بذلك الأمر العظيم بدهاء وحصافة رغم اضطرابه وحزنه وغيابه عن الوعي حزناً على رسول الله.

مع أنّ حركاته وكلماته ولحن أقواله صريحة في أنّه لم يكن متأثّراً أبداً لرحيل رسول الله ﷺ، وكان ولده الذي توفّي في تلك السنة لم يمت. ومع ذلك ورغم تأثره ترك بني هاشم ومن كان على شاكلتهم في التأثّر على رسول الله وحدهم عند رسول الله، وانفردوا في سقيفة بني ساعدة بعيداً عن أنظار بني هاشم ليقوموا بما قاموا به وكان بني هاشم لم يكونوا من أمّة رسول الله ﷺ، لا سيّما أهل بيت النبيّ الأكرم ﷺ، وخاصّة الإمام عليّ عليه السلام حيث جرى عليه ما جرى دون أن يطرف لهم جفن، ودون أن يُشركوه في أمر تنصيب الخليفة، وبعد أن اطلع بنوهاشم وأضرابهم بما حدث، عبروا عن رفضهم وعدم رضاهم، ولجأوا إلى

سيوفهم يشهرونها بوجه عمر، وكادت الحرب والفتنة أن تحتدم بين المسلمين.

[تبعات خلافة أبي بكر]

وفيما يتعلّق بأهل البيت وذريّة رسول الله صلى الله عليه وآله فقد علمت أنّهم لم يرضوا أبداً بخلافة أبي بكر، وبقوا على موقفهم هذا إلى آخر لحظة من حياتهم، وخاصّة أمير المؤمنين عليه السلام وفاطمة الزهراء، وغيرهما على ما عرفت. كما أنّ سعد ابن عُبادة لم يبايع أبا بكر، وأصرّ على موقفه حتّى قتلوه ونسبوا قتله إلى الجنّ[1]! مع أنّ أهل السنّة يقرّون بأنّ الإمام عليّ عليه السلام تخلّف عن بيعة أبي بكر ستّة أشهر، وأنّ الحجج والبراهين والأدلّة التي ساقها ألجمت أبا بكر[2]، والإمام عليّ عليه السلام كما عرفت من قول رسول الله صلى الله عليه وآله لا يفارق الحقّ.

وحيث يعترف أهل السنّة بأنّ الإجماع لم ينعقد على خلافة أبي بكر إلا بعد ستة أشهر، فما هو المستمسك الشرعيّ الذي تمسّك به أبوبكر طوال فترة الأشهر الستّة من بداية استيلائه على السلطة ليقوم بأمور الخلافة؟! وعليه حيث لا يكون لديه مستمسك شرعيّ في تولي تلك الأمور غير المشروعة كانت ذمّته مشغولة. هذا مضافاً إلى كونه مرتكباً

---

(١) الاستيعاب ٢: ٥٩٩؛ تاريخ ابن خلدون ٢: ٣٥٢.

(٢) الإمامة والسياسة، الدينوريّ ١: ٣٠ ـ ٣٣؛ أنساب الأشراف ١: ٥٨٥ ـ ٥٨٦؛ الكامل في التاريخ ٢: ٣٢٥؛ تاريخ الإسلام، الذهبيّ ٣: ٢٠٨.

للحرام، واستحقاقه العذاب والعقوبة الإلهيّة من أجل ذلك، كلّ ذلك يُضاف إلى سيئاته ومساوئه الأخرى التي لا تعدّ ولا تحصى.

وقد أشرنا إلى استحالة أن يكون مثل هذا الشخص سلطاناً على مثل أمير المؤمنين عليه السلام، وأن يكون أمير المؤمنين من رعاياه، فلاحظ.

كما أن هؤلاء هم العصابة التي بعد أن نجحت في مؤامرتها، كان أوّل عمل عادل تقوم به هو تسوية أوضاع أهل بيت رسول الله صلى الله عليه وآله، وبدأوا ذلك بمنعهم من فدك، وقد تحدّثنا عن ذلك، فلاحظ. ثمّ عمدوا إلى بيت فاطمة ليحرقوه بالنار، ودفعوا بابها، وكسروا ضلعها، وأسقطوا جنينها الذي سبق لرسول الله أن سمّاه مُحسناً. وكانت أسماء أبناء السيّدة فاطمة' مشتقة من أسماء ابناء هارون الثلاثة أيضاً، وهم: شبّر وشبير ومشبر[1]. [الحسن والحسين والمحسن].

كما لا يخفى على أحدٍ شيء من أفعالهم الشنيعة من قتل ذريّة رسول الله وسجنهم وأسرهم وإيذائهم إلى يوم القيامة. حتّى صار من الطبيعي أن يقوم أحدهم بكل ما يسوء إلى آل رسول الله دون أن يعتبر خارجاً عن الإسلام والإيمان، حتّى قتلوا في كربلاء المقدّسة وحدها ثلاثين فرداً من آل رسول الله، وكان كلّ واحد منهم يقتل، يجب بسببه القيام بتقديم واجب العزاء لرسول الله قطعاً ويقيناً. وقد سبق قتل هؤلاء الثلاثين نفساً منعهم من الماء حتّى قتلوهم عطاشى صبراً، ثمّ حزوا

---

(١) بحار الأنوار ٤٣: ٢٥٢.

رقابهم ووضعوا رؤوسهم فوق الرماح يطوفون بها من بلد إلى بلد.

وطافوا بمخدرات وحرائر أهل البيت وبنات رسول الله ﷺ وسائر الأطفال مقيّدين بالسلاسل والأصفاد أسرى، ونهبوا أموالهم، وأحرقوا خيامهم، وتركوا الأجساد الطاهرة لذرّية رسول الله على الأرض دون دفن، واكتفوا بدفن قتلاهم.

وكان يصفه على رؤوس الأشهاد بأنّه سيّد شباب أهل الجنّة وقرّة عين الرسول وآل محمّد ﷺ وهم الذين لم يكونوا يتمّون صلاتهم إلا بالصلاة عليهم في تشهّدهم، ومع ذلك ارتكبوا بحقهم ما ارتكبوا، دفاعاً عن آل أبي سفيان الذين كانوا حرباً لرسول الله ﷺ، وكسروا رباعيّته، وهم أولاد هند تلك المرأة التي لاكت كبد الحمزة عم الرسول وسيّد الشهداء، وهو الذي خرج على إمام زمانه وولي أمره بغير حقّ، وقتل المهاجرين والأنصار وسائر المسلمين، حتّى بلغ به الأمر إلى قتل ذلك الإمام أيضاً، واستحل دماء سيدي شباب أهل الجنّة والآخرين أيضاً، ومارسَ البدعة على مدى الأعوام، ومع ذلك يعتبره البعض من أولياء الله، وهؤلاء ـ الذين تحدّثنا عنهم ـ (ظلموا) آل رسول الله ﷺ، [يعتبرون] من المسلمين والمؤمنين، إلا أنّ الذي يختار حبّ آل الرسول، ويأخذ دينه منهم يعتبر كافراً مستباح الدم والعرض، يجوز أسره وبيعه وشراؤه. إنّ هذا وأمثاله هو من تبعات خلافة أبي بكر، وهو الذي تسبب بزوال دولة وخلافة الإسلام وخروجها عن آل الرسول إلى يوم القيامة. وكان

الأئمّة عليهم السلام يقولون على الدوام: إن الحسين لم يُقتل إلا في يوم السقيفة[1].

وممّا ذكرنا يتضح بطلان دليل أهل السنّة على خلافة أبي بكر، وهو الاستبعاد المذكور، بل دلّ على بطلان مذهبهم، فضلاً عن أن يكون دليلاً على صحّة مذهبهم.

عرفت أنّ النبيّ قال سيحدث في أمّتي ما حدث في أمة موسى، ورأيت أنّ أمّة النبيّ موسى قد اتفقت على الردّة، وخالفت هارون، فلا بدّ أن تقع الردّة من الأمّة الإسلاميّة عن رسولنا والعدول عن خليفته الذي نصّبه عليهم في غدير خم وغيره من النصوص على خلافته.

مُضافاً إلى الروايات الأخرى الشهيرة، من قبيل عقد الأخوّة بين النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله والإمام عليّ عليه السلام عندما آخى بين سائر المسلمين من الأنصار والمهاجرين، واعتباره إيّاه منه بمنزلة هارون من موسى، وأنّه وزيره وشريكه في الأمر. وقد دعا النبيّ وسأل الله أن يجعل عليّاً وزيره وشريكه في الأمر عندما تصدّق الإمام عليّ عليه السلام بخاتمه على المسكين أثناء صلاته راكعاً؛ فاستجاب الله دعاءه، ونزل عليه قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ**﴾، إلى غير ذلك ممّا ورد عن رسول الله صلى الله عليه وآله بشأن الإمام عليّ عليه السلام.

---

(١) لم نعثر على رواية بهذا المضمون، إلا أنّ العلامة المجلسيّ ساق عبارة تقول: «ما قتل الحسين إلا في يوم السقيفة»، وعبّر عنها بقوله: (نعم ما قيل)، بحار الأنوار ٤٥: ٣٢٦.

مع أنّ الله تعالى قال في القرآن الكريم: ﴿أَفَإِيْن مَاتَ أَو قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ﴾[1]، وهذا صريح في إمكان أن يرتدّ أصحاب رسول الله ﷺ بل فيه إشارة صريحة إلى توقّع وترقّب الحصول. وقد رأيت وعرفت من خلال أمير المؤمنين عليه السلام وفاطمة، وسائر الذرّيّة الطاهرة حصول هذا الارتداد على النبيّ وعليهم، فلاحظ وتأمّل[2].

---

(١) آل عمران: ١٤٤.

(٢) خاتمة النسخة رقم: (ت) و(ح) كالآتي: تمّ وآلاوه عمّ؛ وخاتمة النسخة رقم (گ): تمّت الرّسالة من مصنّفات مولانا علاميّ فهاميّ آقائيّ، آقا محمّد باقر غفرالله له ولوالديه وأحسن إليهما وإليه بيد الحقّير الفقير المحتاج إلى رحمة الله الغني محمّد على ابن محمّد يوسف بن شرف الدين مازندرانيّ الأصل، ساكن كربلا المعلّى غفرالله لهم بحقّه وبحقّ نبيّه وذريّته، آمين ربّ العالمين، في الصحن المقدّس الحسينيّ، في تأريخ ستة أيّام من شهر ذي العقعده الحرام في سنة ١١٨٣.

هر كه خواند دعا طمع دارم زآنكه من بنده گنه كارم.

٣. رسالة في أصول الإسلام والإيمان وحُكم مُنكر كلّ منهما وبيان حُكم النّاصب

بسم‌الله‌الرّحمن‌الرّحيم وبه نستعين[١]

الحمدلله ربّ العَالمين وصلّى الله على محمّد وآله الطّاهرين

فائدة :[٢]

إعلم أنّ أصول الإسلام عند فقهائنا المشهورين ثلاثة : التوحيد والرّسالة والمعاد، فمن أنكر واحداً منها، يكون خارجاً عنه، كافراً بالكفر الإسلاميّ، فإن أبطن الإنكار وأظهر الإقرار يكون منافقاً، وإن كان يظهر الإنكار منه من الأمارات المشيرة إليه، كما كان عادة المنافقين في عهد الرّسول صلى الله عليه وآله، فإنّه صلى الله عليه وآله مع هذا كان يعامل معهم، معاملة المسلمين على الظاهر، من عدم القتل والأسر والحكم بالطّهارة وعصمة الأموال والفروج وأمثال ذلك .

وأمّا أصول الإيمان فخمسة : الثلاثة المذكورة والعدل والإمامة، فمن

---

(١) گ : ثقتي.

(٢) گ : ـ الحمدلله ربّ العَالمين وصلّى الله على محمّد وآله الطّاهرين فايدة.

أنكر أحد الأخيرين، يكون خارجاً من الإيمان وداخلا في الكفر الإيماني وإن كان مسلماً عندهم.

ثمّ إنّ منكر ضروريّ الدّين، يكون خارجاً عن الاسلام عندهم ومنكر ضروري المذهب، يكون خارجا عن الايمان، بناءً على أنّ الفرق لا يقبل التّشكيك، فلا جرم يكون منكره منكراً للرّسول صلى الله عليه وآله ومنكراً لرسالته في جميع ما أتى به، بأنّه صلى الله عليه وآله ـ العياذ بالله ـ يكون عنده كاذباً في بعض شرايعه وإن كان صادقاً في بعض، فإنّ مثل هذا لا يكفي للإسلام وقس على ضروريّ الدّين، ضروريّ المذهب.

وأمّا نظريّات الدّين والمذهب ألّتى هي من فروع الدّين، فمنكرها ليس بكافر عندهم وإن كانت من العلميّات، لإحتمال الشّبهة، بأن لم يحصل للمنكر علم بها وإن كان مقصّراً في عدم حصول العلم؛ لأنّ التّقصير، يوجب الإثم لا الكفر وإنكار الرّسول صلى الله عليه وآله[1] أو الأئمّة عليهم السلام بعد معرفة أصول الدّين والإيمان.

وأمّا نفس أصول الدّين فمنكرها كافر وإن كانت نظريّاً ولم يحصل بسبب ذلك العلم له؛ لأنّ التّقصير في ذلك يوجب الكفر ويؤدّي إليه قطعاً، كما كان عادةَ الكفّار في الأعصار والأمصار.

وأمّا العدل والإمامة وإن كان كلّ واحد منهما من العلميّات واليقينيّات، إلّا أنّهما[2] من جهة كونهما من النّظريّات لا يكون منكرهما،

---

(١) گ: + جعلني الله فداه.

(٢) گ: أنّها أنّها.

منكراً للرّسول صلى الله عليه وآله البتّةً، كما كان ضروريّ الدّين منكره منكراً له البتّةً، لما عرفت من أنّ النّظري قابل للشّبهة وإن كان القبول لها من جهة التّقصير في الكسب والنّظر، فلا يمكن الحكم بمجرّد ذلك، بكونه منكر الرّسول صلى الله عليه وآله، نعم لوظهر من الخارج أنّه منكر له، فهو أمرٌ أخرى، من جهته يحكم بكفره لا بمجرّد إنكارهما، نعم من جهة أنّ كلّ واحد منهما داخل في أصول الإيمان، لا جرم يكون منكرهما خارجاً من الإيمان وداخلاً في الكفر المقابل للإيمان البتّةً ويكون منكرهما مقصّراً قطعاً، كما أنّ منكر أصول الدّين مقصّراً قطعاً، لإشتراك العلّة وهو وضوح الدّليل الموصل، بحيث لا يتخلّف إيصاله إلّا بالنّسبة إلى مَن لا يُلاحظ أصلاً أو يُلاحظ غير مُراع لشرائط الكسب وعمدتها التّخلّي، ألّذي هو شرط االتّحلّي قطعاً، والعلّة المَحوجة إلى الرّسول صلى الله عليه وآله، ومعرفته هي المَحوجة إلى الإمام ومعرفته، مضافاً إلى إجماع الشّيعة على كون الإمامة والعدل من أصول الدّين والأخبار المتواترة أيضاً في ذلك وآية ﴿**اليوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دينَكُمْ وأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتي ورَضيتُ لَكُمُ الْإِسْلامَ ديناً**﴾[1].

[حكم النّاصبيّ]

ثمّ إنّ النّواصب والخوارج والغلاة عندهم خارجون عن الإسلام وإن لم يكونوا مثل كفّار الحرب أو أهل الذمّة في جميع الأحكام لعدم الدّليل

---

(١) المائدة: ٣.

المفيد لذلك وفقد الكبرى الكلّية، ولذا لا يحكّمون بحلّية نساءهم وسبى أولادهم، بل ولا يحكّمون بحلّيّة أموالهم أيضاً، كما هو المشهور عندهم. وما ورد في بعض الأخبار من قولهمﷺ: «خُذ مال النّاصب حيثما وجدتَ وأعطنا الخمس»[1] بعضهم أوّله، بأنّ المراد منه الكافر ولعلّ المنشأ الإجماع ظهر لهم أو بعض أخبار مانعة من الإستحلال، والله أعلم.

ثمّ إنّ الناصب في إصطلاح فقهائنا وغيرهم من المتشرّعة، هو مظهر عداوة أحد من أهل البيتﷺ، والظّاهر أنّه كان في إصطلاح زمان المعصوم كذلك، لإصالة عدم التّغيير ولما يظهر من غير واحد من الأخبار، حتّى ممّا ورد منهمﷺ «أنّه ليس النّاصب مَن نَصَبَ لَنا أهل البيت لأنّک لا تَجد رَجلاً يَقول: أنا أبغض محمّداً وآل محمّد، ولكن النّاصب مَن نَصَب لكم[2] وهو[3] يعلم[4] أنّكم تتولّونا»[5]؛إذ بالتامّل يظهر أنّه في زمانهم كان إصطلاحاً في مبغض أهل البيت لا في مبغض

---

(١) در منابع روايى شيعه روايتى كه تمام اين الفاظ ضبط شده باشد وجود ندارد، امّا با الفاظ ديگرى وجود دارد: خُذْ مَالَ النَّاصِبِ حَيْثُ مَا وَجَدْتَهُ واذْفَعْ إلينَا الْخُمُسَ؛ خُذْ مَالَ النَّاصِبِ حَيْثُ مَا وَجَدْتَهُ وابْعَثْ إلينَا بِالْخُمُسِ. تهذيب الأحكام ٤: ١٢٢ ـ ١٢٣؛ خُذْ مَالَ النَّاصِبِ حَيْثُ مَا وَجَدْتَ وادْفَعْ إلينَا خُمُسَهُ. همان ٤: ٣٨٧.

(٢) گ: + العداوة.

(٣) در نسخه ها (وهو) وجود ندارد در صورتى كه در اصل روايت (وهو) است.

(٤) گ: ـ يعلم.

(٥) معانى الأخبار، ابن بابويه: ٣٦٥؛ علل الشرائع ٢: ٦٠١.

الشّيعة، كما لا يخفى على من له أدنى فهم.

ويؤكّد ما ذكرناه أنّ أهل اللّغة نصّوا على أنّ النّاصب، هو ألّذي ينصب لعداوة عليّ عليه السلام ويبغضه[1] وأيضاً التّبادر علامة الحقيقة ولا شكّ في أنّ المتبادر عند الإطلاق هو المبغض لهم صلى الله عليه وآله، وأيضاً صحّة السّلب علامة المجاز ولا تأمّل في صحّة السلب عمّن لم يبغضهم، وأيضاً اتّفاق المتقدّمين والمتاخّرين من فقهائنا دليل قويّ.

وأيضاً الأصل عدم الأحكام الشّرعيّة إلّا فيما ثبت، فما ورد في كثير من الأخبار من إطلاقه على من قدّم الجبت والطّاغوت على عليّ عليه السلام[2] وأمثال ذلك، مجاز،كإطلاق الكافر وأمثاله على كثير ممّن ليس بكافر حقيقةً، مع أنّ الإستعمال أعمّ من الحقيقة على ما هو المشهور عند المحقّقين، بل ذهب أفضل المدّققين جمال الملّة والدّين،[3] إلى أنّ المجاز هو الأصل، والراجح في الإستعمال العامّ؛ لأنّ غالب إستعمالات

---

(١) «الناصب وهوألّذي يتظاهر بعداوة أهل البيت أولموإليهم لأجل متابعتهم لهم». مجمع البحرين ٢: ١٧٣

(٢) «اَنَّ مَنْ قَدَّمَ الْجِبْتَ والطَّاغُوتَ واعْتَقَدَ إِمَامَتَهُمَا فَهُوناصِبٌ. هداية الأمة إلى أحكام الأئمّة عليهم السلام، الحر العاملى ٤: ١٤٤ «أَنَّ مَنِ اعْتَقَدَ إِمَامَةَ الْجِبْتِ والطَّاغُوتِ فَهُوناصِبٍ. » همان ٨: ٤٨١ «كَتَبْتُ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ عليه السلام أَسْأَلُهُ عَنِ النَّاصِبِ هَلْ أَحْتَاجُ فِي امْتِحَانِهِ إِلَى أَكْثَرَ مِنْ تَقْدِيمِهِ الْجِبْتَ والطَّاغُوتَ واعْتِقَادِ إِمَامَتِهِمَا فَرَجَعَ الْجَوَابُ مَنْ كَانَ عَلَى هَذَا فَهُوناصِبٌ.» بحارالانوار ٦٩: ١٣٥.

(٣) منظور آقا جمال خوانساری است.

العرب مجازات، بل الحقيقة في جنب المجاز قليل غاية القلّة، مثل الإستعمال العامّ في الخاصّ والمطلق في المقيّد والأمر في المستحب والطلب وغير ذلك، بل إشتهر عند المحقّقين أنّه مامن عامّ وقد خصّ. وممّا يشهد ما ذكرنا بالتصريح في كثير من الأخبار، بأنّ أهل السنّة ناصب وغيرناصب، فتتبّع في كتاب النّكاح وكتاب الزّكاة والفطرة وغير ذلك[1] تجد. وممّا[2] يويّده إطلاقه على من إبتدع بدعة ويحبّ ويبغض عليها وغير ذلك.

والظاهر أنّ إطلاق النّاصب على أكثر أهل السنّة وغالبهم بعنوان الحقيقة؛ لأنّهم وإن كانويظهرون ولاية أهل البيت عليهم السلام إلّا أنّهم يظنّون خلافه وأنّهم منافقون في ذلك، كما أنّ إطلاق الكافر على المنافق حقيقة؛ لأنّ الكفر الباطنيّ[3] كفر حقيقةً كظاهريّ[4]، وإن كانوا[5] بحسب الظاهر داخلين في الاسلام، يعامل معهم معاملة الاسلام، وإن كانوا أشدّ كفراً من الكفّار وفي الدّرك الأسفل من النّار.

فإنّ أحكام فروع الدّين ليست على نهج أحكام أصول الدين، ألا ترى أنّ الأوّل والثّاني وغيرهما من المنافقين عُومِل معهم معاملة الاسلام

---

(١) گ: ـ في كتاب النكاح وكتاب الزكوة والفطرة وغير ذلك.

(٢) گ: ربّما.

(٣) گ: الباطن.

(٤) گ: الظاهر

(٥) گ: كان.

في المناحكة والموارثة والطّهارة وصيانة العرض والمال وغير ذلك من الأحكام الإسلام، مع أنّهم[١] أشدّ كفراً من جميع كفار العالمين من الأوّلين والآخرين بمراتب شتّى ومدارج لاتحصى.

وأمّا مثل الأطفال ومجانينهم[٢] وبُلَهاهم والمستضعفين منهم، يعامل معهم معاملة الكفّار، من الحكم بالنجاسة وجواز السبي والاسترقاق والبيع والشراء وغير ذلك، فلا مانع من أن يكون الناصب في الباطن، المنافق في هذا الأمر، يعامل معه بحسب الشرع معاملة المنافقين وإن كانوا أشدّ كفراً من الكفار.

وأمّا النّاصب في الظّاهر، فيعامل معه بحسب الشرع، ما أشرنا إليه من الحكم بالخروج عن الإسلام على النّهج ألّذي ذكرنا وإنّما قلنا: أنّ غالب أهل السنّة، نواصب في الباطن، لما ورد فى الأخبار من أنّهم منافقون ونسائهم منافقات؛[٣] مضافاً إلى أن يظهر من الآثار منهم كراهة طبع ونفرة من أهل البيت عليهم السلام واشمئزاز القلب عند ذكرهم، ومن لم يظهر ذلك منه، نرى[٤] منه إفراط محبّة لأعدائهم مثل: المعاوية وطلحة وزبير وعائشة وأمثالهم، مع حصول القطع لهم، بأنّ بينهم وبين أهل البيت صلى الله عليه وآله

---

(١) گ: أنّه.

(٢) گ: نحانينهم.

(٣) نك: الكافي ٣: ١٨٩.

(٤) گ: نزل.

نهاية العداوة وشدّة البغضة، حتّى أنّهم يعدّون معاوية خال المومنين، ولا يرضون ذلك، لمحمّد بن أبي بكر. ويعدّون معاوية من جملة الأولياء، وطلحة وزبير من العَشَرةَ المُبَشِّرة، مع أنّهم قتلوا كثير من المهاجرين والأنصار، سيّما الأولياء منهم، مثل: أويس قرني وعمّار وحُذَيمة وغيرذلك؛ ومع ذلك خرجوا على إمام زمانهم، الثابت إمامته بإجماعهم وأورثوا الفتنه في المسلمين، وصدر منهم شنائع لاتحصى، ومنها سبّ أهل البيت على رؤس منابرهم وعقب صلواتهم وغير ذلك، ومع ذلك يكرهون مثل محمّد بن أبي بكر وغيره من الأولياء، مثل أبي ذر وغيره، ممّن له ميل إلى أهل البيت.

وبالجملة لايمكن تعداد آثار إنحرافهم عن أهل البيت عليهم السلام ونفرتهم عنهم، سيمّا في مثل هذه المختصر. والغرض التنبيه والاشارة، ويكفي ملاحظة آثارهم ألان، مِن قتلهم أولاد الرّسول صلى الله عليه وآله وسَبيِهم أولاد عليّ وأولاد بنات البتول، وإسترقاقهم إيّاهم ويبعهم في الأسواق وتمليكهم إيّاهم لليهودي والنّصراني والمجوسي، حتّى ذهب بهم إلى البلاد الإفرنج وغيرهم من الكفار، بل ربّما حرّقوا أولادهم عليهم السلام بسبب[1] تهمة بعض الشيخين. ومع ذلك مبغض الرّسول صلى الله عليه وآله وأهل البيت من إليهود والنصارى والمجوس وغيرهم من الخوارج والنواصب في البلاد هم وعندهم في غاية الأمن والإطمئنان ويحبّونهم في غاية المحبّة، بل

---

(١) گ: ليست

يُعظّمونهم ويَحتَشِمونهم، بل وكثيراً ما في أسواقهم يَسبّون الله والرسول صلى الله عليه وآله وأهل البيت عليهم السلام ولايُضايقون ولايُبالون أصلاً، ومع ذلك يفعلون بآل الرّسول وعليّ وفاطمة صلى الله عليه وآله وما أشرنا وأضعاف ذلك، مع أنّهم يرؤن الله تعالى جعل مودّتهم، أجر رسالة رسول الله، وإلتزم إليهم بأن يصلوا عليهم، مع رسوله صلى الله عليه وآله في تشهدات فرائض إليوميه ونوافلها وغيرها من الصلوات، وجعلهم شركاء رسوله صلى الله عليه وآله في الصّلوة عليه، وغيرهما من الصّلوات؛ إعلاءً لكلمتهم وإعزازاً لشأنهم ورفعاً لمكانهم وحفظاً عن إندراس ذكرهم وذكر جلالتهم .

وأمّا الرّسول صلى الله عليه وآله فقد بالغ في إحترامهم وتعظيم شأنهم وإكرام الصّالح منهم والطالح، الصّالح لله والطّالح له كما روَوه[1]، ويذكرونه في رؤس منابرهم ومجامعهم ويكتبون في كتبهم ورووا متواتراً عنه عليه السلام أنّه جعلهم ثاني اثنين للقرآن العظيم في وجوب التّمسّك ولزوم الاحتفاظ وجعلهم سفينة نوح وغير ذلك ممّا لا يُحصى كثرة.

وكيف كان حال الرّسول صلى الله عليه وآله وعليّ وفاطمة والحسنين عليهم السلام حين ينظرون إلى أولادهم، كيف يقتلون ويحرقون، وصغار أولادهم وبناتهم كيف يَسترقون ويَسُبّون، وفي الأسواق يَطافون ويَجعلون عبيداً، ووصائف لنسائهم الأشقياء[2] يخدمونهم خدمة المماليك ويجامعون

---

(١) نك: جامع الاخبار: ١٤٠؛ مستدرک الوسائل ١٢: ٣٧٦.

(٢) گ: لنساء الكفّار والأشقياء.

بناتهم مجامعة الوصائف، ويحلّلون إيّاها لليهود والنّصارى وأمثالهم، عجّل الله فرجهم وفرجنا وانتقم من أعدائهم، آمين.

وعلى تقدير كونه مجازا لا شكّ أنّ العلاقة هنا المشابهة والمشاركة في الأحكام الشرعيّة.

أمّا كلّ الأحكام أو القدر المشهور، هاهنا الشّائع الحاضر في الأذهان أو حكماً مجملاً غير معيّن، أنّه الكلّ أو البعض مع عدم تعيين البعض أيضاً وخير الإحتمالات أوسطها، كما هو الحال في سائر الإستعارات والتشبيهات، فإنّ علاقة الأسد لزيد ـ مثلاً ـ الشّجاعة لا البخر أو غيره، فتأمّل. تَمّت وبالخير عمّت.

من تصانيف العالم الفاضل الباذل الكامل وحيد عصره وفريد دهره الأستاذ الأعزّ الأجل مولانا محمّد باقر بن محمّد أكمل دام فضله فظله العالى علينا نقلتها من خطّ تلميذه الأفضل الأمجد الأعلم ميرزا ابوالقاسم سلّمه الله تعالى وأنا العبد الاذل محمّد حسين بن عبدالوّهاب سرياني الخراسانيّ وكان الفراغ من التسويد صبيحة يوم السبت الثاني والعشرين من شهر ربيع الاوّل سنه ١١٨٣ في مشهد مولينا وسيّدنا اميرالمؤمنين عليّ بن ابيطالب صلوات الله وسلامه عليه.

٤. رسالة الجبر والإختيار

بِسمِ اللهِ الرّحمنِ الرَّحيمِ

الحمدلله ربّ العالمين وصلّى الله على محمّد وآله أجمعين

أمّا بعد[١]، هذه شبهة مشكلة ومغالطة معضلة[٢] أوردها الأشاعرة على المعتزلة والإماميّه، تُلحي[٣] إلى القول بالإضطرار والإجبار، وتنفي الإختيار عن إختيار الأخيار[٤]، تحسّن إنكار ذاتيّة القُبح وتقبّح إعتقاد عقليّة الحُسن.

قد تصدّى لدفعها[٥] عقلاء الفريقين وتعرّض لحلّها علماء الطائفتين، ولم يوجد من سابقيهم ما يغني من جوع، ولا يبصر من لاحقيهم شيء مسموع، ولم يرشد أحد منهم إلى الصّواب، بل اضطربوا في الحلّ غاية الإضطراب، حتّى أنّهم قالوا بأمور ركيكة وأشياء قبيحة مثل جواز الترجيح بلا مرجّح وغير ذلك، فراراً عن إلزامها وتفصّياً عن إشكالها، مع

---

(١) م: ـ أمّا بعد.

(٢) ج: مغلطة.

(٣) ج: تُلْجئُ.

(٤) ج: الإختبار؛ م:الإختيار

(٥) ج: لرفعها

أنّ القول بها ما نفع الإشكال وإرتكابها ما دفع الإعضال.

ومن أراد تحقيق الحال، فعليه[١] بمطالعة حاشية قطب دائرة الفضل والكمال أفضل المتحقّقين، آقا جمال «طاب ثراه» على المختصر الحاجبي[٢].

[كلام المحقّق الخوانساري]

وأحسن ما ذكر في حلّها وتشبّث في دفعها على ما هو الان مسلّم عند الكلّ، ما ذكره أستاد الكلّ في الكلّ، والد الفاضل المعظّم إليه في الحاشية المذكورة[٣] إجابة لإلتماس الولد الأمجد، وهو أنّ المرجّح لفعل[٤] الإختياري والموجب له، هو ذات الفاعل المختار بشرط حصول العلم له ينفعه، بأنّ ذات الصالح يقتضي[٥] الحسن، وذات الطالح يقتضي[٦] القبح، والفرق بين الإختياري والإضطراريّ أنّ الإختياري يجب صدوره عن الفاعل بسبب وجود الإرادة، مع عدم القاسر وإن كان وجود الإرادة ليس باختياره، والإضطراري يصدر[٧] عنه إمّا بغير شعور

---

(١) م: فعلية. اين گونه در نسخه آمده است.

(٢) اين حاشيه خطى است وتاكنون چاپ نشده است.

(٣) ج: أجابه

(٤) م: الفعل.

(٥) ج: تقتضي.

(٦) ج: تقتضي.

(٧) غ: يصدق.

أو بغير قاسر.

هذا خلاصة ما ذكره في الحلّ ومجمله[١]، من أراد التفصيل، فليرجع[٢] إلى الحاشية[٣].

وغير خفيّ على المتامّل العاقل والمنصف الكامل، أنّ ما ذكره﵀ أيضاً[٤] مثل ما ذكروه، لا يشفي العليل ولا يروي الغليل، فإنّه وإن لم يكن قولا بالإجبار[٥]، لكنّه قول بالإضطرار ألّذي في القبح والمفسدة، قرين القول بالإجبار.

وأنّ التّفرقة المذكورة مجرّد اصطلاح فراراً عن الكفاح، وربّما يَظهر من كلامه﵀ الأعتراف بما ذكرنا، حيثُ يشعر بالعجز عن حلّ الشبهة، وأنّه لا ضرر في العجز، بعد ثبوت المذهب بالبيّنة.

ويظهر من الفاضل الباغنوي[٦]، التّحيّر والإضطراب وعجزه من درك الصّواب، بوقوع المحذور بين المحذورين ودوران الإشكال بين الإشكالين[٧].

---

(١) م: مجملة. اين گونه در نسخه آمده است.

(٢) ج: فليراجع.

(٣) نك: رسائل، آقاحسين خوانسارى: ٢٩٧ ـ ٣١٧.

(٤) م: ـ أيضاً.

(٥) غ: الأخبار.

(٦) منظور ميرزا جان ملا حبيب الله باغنوى شيرازى است كه حاشيه ايشان بر مختصر حاجبى خطى است.

(٧) در حاشيه ج: الظاهر أنّ المراد بالمحذورين والإشكالين هوالقول بالإجبار والإضطرار.

فتوجّهتُ نحوالحلّ، مع فقد البضاعة وعدم الإستطاعة، وضيق المجال واختلال الاحوال وبليان[١] البال، وأنا العبد الأذلّ، وأقلّ الأقلّ، إبن محمّد أكمل، راجياً أن يكون ما ذكرت حلاً لها، فإن كان ما رجوت على ما رجوت. فمِن عجيب ألطاف ربّي وعظيم إنعام منعمي، فإنّه لم يزل كان رؤفاً رحيماً عطوفاًكريماً لطيفاً شفيعاً وربّاً رفيقاً، وإن يكن على ما رجوت، فغير عجيب من قاصر مثلي وغير غريب من فاتر فكري، بل كفى لي فخراً أن يكون فكري نظير أفكارهم، وإن لم يكن حلاً وكسراً.

[في بيان الشبهة نقلاً عن شارح المختصر]

والشبهة هذه:

قال شارح المختصر: «واستدلّ،[٢] بأنّ فعل العبد غير مختار، بل فعل بغير إختيار، فلا يكون حسناً ولا قبيحا عقلا، إجماعاً. أمّا عندكم فلأنّ الحسن والقبح قسمان، من فعل المتمكّن منه ومن العلم بحاله، وأمّا عندنا فظاهر وإنمّا قلنا أنّه غير مختار، لأنّه إذا كان لازم الصّدور عنه بحيث لا يمكنه التّرك، فواضح أنّه غير إختياري[٣]، بل إضطراري وإن كان جايزاً وجوده وعدمه، فإن إفتقر إلى مرجّح، فمع المرجّح يعود التقسيم فيه[٤]، بأن يقال: إن كان لازماً فإضطراريّ، وإلّا إحتاج إلى

---

(١) ج: بلبال.

(٢) مستدلّ فخر رازى است.

(٣) ج: غيرمختار.

(٤) ج: ـ فيه.

مرجّح آخر ولزم التسلسل، وإن لم يفتقر الى مرجّح حينئذ، بل يصدر عنه تارة ولا يصدر أخرى، مع تساوي الحالين من غير تجدد أمر من الفاعل، فهو إتفاقيّ»[1] [2].

---

(١) شرح مختصرالمنتهى الأصولي: ٢٠٧ ـ ٢٠٨؛ در كتاب بعد از جمله «بأنّ فعل العبد غير مختار» جمله «أي ما أختير» اضافه دارد وهمچنين جمله «وإنمّا قلنا إنّه غير مختار، لأنّه إذا كان لازم الصّدور عنه، بحيث لا يمكنه التّرك، فواضح» وكلمه «حينئذ» را ندارد.

(٢) براى اينكه اشكال واضح شود عبارت ابن حاجب را به همراه توضيح يكى از شارحين آن در اين جا ذكر مى كنيم: «واسْتدلَّ: فعل العَبْد غير مختار؛ فلا يكون حسنا ولا قبيحا لذاته؛ إجماعاً؛ لأنّه إن كان لازماً، فواضح، وإن كان جائزاً؛ فإن افْتقر إلى مرجّح، عاد التَّقْسِيم، وإلّا، فهواتّفاقيّ»... هذا إستدلالٌ آخر على أنَّ الْحُسْنَ وَالْقُبْحَ ليسا بذاتيّين للْفعل. تقريره أنَّ فعل العبد غيْر مختار، وكلُّ ما ليس بمختار، لا يكون حَسَنًا ولا قَبِيحًا لذاته، فلايكون فعل العبدِ حَسَنًا وَلَا قَبِيحاً لذاته. أمَّا الْكبرى فبالإجماع؛ فإنَّ القائلين بالحُسن العقليِّ وقُبحه يقولون: إنَّ الفعل إنَّما يكون حسنًا أوقبيحًا إذا صدر عن إخْتيار. والْمُصَنِّف قد حذف الكبرى وأَشار إلى صدقها بقوله: (إجْمَاعًا). وأمَّا بيان الصُّغرى فلأَنَّ فعل العبدِ إن كان لازماً، أَي لا يكون العبد مُتَمَكِّناً مْن تركه، فواضح كونه غير مختار؛ لأَنَّ ما لا يَتَمَكَّنُ العبد من تركه، يكون صدوره عنه ضروريّاً، والضَّروريُّ لا يكون مختاراً. وإن كان جائزاً، أَي يتمكَّن العبد من تركه، فإن افتقر إلى مرجّح عاد التَّقسيم فيه بأَن يُقالُ: إنَّ الفعلَ مع ذلك المُرجّح إمَّا أَن يكون لازمًا أَوجائزاً، فإن كان لازمًا، ثَبتَ كَونُهُ ضرورياً، وإن كان جائزاً عاد التَّقسيم. فإمَّا أَن ينتهي إلى ما لا يكون لازمًا فيكون ضروريًّا أَو إلى ما لا يفتقرإلى مرجّح فيكون اتّفاقِيًّا، أَو يتسلسل، وهومحال. (وَإِلَّا) أَي وإن لم يفتقر الفعل إلى مرجّح فهواتّفَاقيٌّ؛ لأَنَّ صدور الفعل حينئذ في زمان دون آخر لا لمرجّح مع إمكان صدوره في جميع الْأَزْمان، يكون اتّفاقيًّا.» بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، محمود بن عبد الرحمن الإصفهانىّ: ٢٩٥ ـ ٢٩٨.

[في معنى كون الفعل لازم الصدورٍ]

أقول: الفعل وجوديّاً أو عدميّاً لزم صدوره من الفاعل له معنيان:

أحدهما: أنّه بحيث يحكم بصدوره عنه وعدم تخلّفه حكماً قطعيّاً، مع أنّه قادر على التّرك، كما أنّه ربّما يقطع قطعاً لا يعتريه شكّ ولا يدانيه ريب، بسبب الأمارات أو غيرها، بأنّ زيداً ـ مثلاً- يصدر عنه الأمر الكذائي ولايترك البتّةَ، مع أنّه نجد من أنفسنا أنّه قادر على التّرك ونقول: الترك غير ممكن، بمعنى أنّه يتحقّق جزماً ولا يحتمل، وإلّا لزم أن لا يكون قطعنا قطعاً، مع أنّه ليس كذلك قطعاً، فلا يجوز تحقّق خلاف ما نقطع به، فهو غير ممكن بهذا المعنى.

وثانيهما: أنّه بحيث يحكم بالصدور، مع أنّه غير قادر على الترك كما في حركتي الرّعشة والقسر.

فإن أردت منه المعنى الأوّل، نختار الأوّل ونمنع كون الفعل اضطرارياً ولوضايقت تضايق[1] كون مثل هذا الإضطراريّ، غير قابل للحسنِ والقبح العقليّين، فإنّ العقل مع حكمه بأنّ الأمر الفلانيّ الكذائيّ يصدر عن زيد قطعاً، يحكم بحسنه أو قبحه وليس قطعه بالصدور وأنّ الترك غير ممكن بالمعنى الأوّل مانعاً جزماً، ولا منافاة بين حكميه أصلاً، مع أنّ عدم الوجدان كافٍ، وإحتمال عدم المنع للمنع وافٍ.

ثمّ أنّه كما يحكم العقل بصدور الفعل، كذلك ربّما يقطع بصدوره عنه

---

(١) ج: فضايق.

عند تحقّق أمر ولا صدوره عند عدمه، مع حكمه بالحسن والقبح، مثلاً قد يحسن القطع بأنّ زيداً الزّانيّ لا يفجر بهند الفائنة بمشهد من النّاس ولم[١] يرتكب ما لم يحصل[٢] الخلوة، وإذا حصلت يرتكب جزماً، بسبب الأماراة القائمة وملاحظة عادته وعادتها وحالته وحالتها وأنّه قد يحصل بينهما المواعدة وهيّأ[٣] الأسباب الكثيرة، وأنّه بينهما محبّة شديدة وعلاقة مفرطة وليس له ولالها، خوف من الله تعالى ولا من غيره، وأنّه قد حصل من كلّ منهما الأمور المشّهية[٤] والأسباب المهيّجة، إلى غير ذلك من الأمارات والعلامات بحيث لا يبقى للحدس مجال للتأمّل[٥] وفرصة التزلزل، ومع ذلك[٦] يحكم العقل بقبحه، ولا تمنع[٧] قبحه قطعاً، مع أنّ الاحتمال كافٍ كما أشير إليه.

ثمّ إنّ ما نحن فيه من هذا القبيل، فانّ العقل يحكم، بأنّ القادر المختار حال الإختيار لا يفعل[٨] عند عدم المرجّح البتةً، ويفعل عند

---

(١) ج، م: لا يرتكب.

(٢) ج، م: لم تحصل.

(٣) ج: هنا؛ م: تهيّأ.

(٤) غ: المشتبهة.

(٥) ج: التأمّل.

(٦) م: به.

(٧) ج: تمنع؛ م: لايمتنع.

(٨) م: الفعل.

وجوده جزماً[1]، مع حكمه بالحسن والقبح لمكان القدرة. مع أنّ إحتمال كونه من هذا القبيل كافٍ، على أنّ غرض المستدلّ إثبات كونه من اللازم الصدور.

وإن أردت المعنى الثاني ـ كما هو الظاهر ـ نختار الثاني ونقول: إنّ الفاعل قادر على الترك، وليس لازم الصدور بذلك المعنى.

قولك: «فإن إفتقراه»

إن أردت الإفتقار بالنظر إلى تحقّق الفعل وفعليّته ولأجله، نختار الإفتقار ونقول: بعد وجود المرجّح وبسببه يصير الفعل لازم الصدور بالمعنى الأوّل، وإن كان غير لازم الصدور بالمعنى الثاني، فلا نُسلّم الإفتقار إلى مرجّح آخر، حتّى يلزم التسلسل، ولا كونه إضطرارياً غير قابل للحسن والقبح العقليّين، حتّى يثبت مطلوبك، والسّند ما عرفت.

وإن أردت الإفتقار بالنظر إلى نفس قدرة الفاعل، فمع أنّه لا معنى له معنى محصّلا نختار عدم الإفتقار ونقول: صدور الفعل بالمرجّح وعدمه بعدمه فلا يكون اتّفاقيّاً.

[لامنافاة بين وجوب وجود الشيء وبين القدرة]

فإن قلت: ما ذكرت من الفرق بين اللازم الصّدور بالمعنى الأوّل واللازم بالمعنى الثاني، إنّما هو ظاهري في بادي النّظر، أمّا عند التامّل، فلابُدّ أن لا يكون فرق؛ وذلك لأنّ العلم بالصدور ليس علّة له ـ كما هو

---

(١) ج: ـ جزماً.

المعلوم ـ والممكن لا يوجد إلّا بعلّة، لإستحالة الترجيح بلا مرجّح، ومع العلّة لا يجوز التّخلف، لإستلزامه الترجيح بلا مرجّح، فوجب وجوده، فما[١] يقطع بوجوده لا يكون، إلّا ما يجب وجوده، فكيف يقدر[٢] على تركه.

قلنا: العاقل المنصف، إذا خُليّ نفسه وراجع إلى وجدانه، يجد من نفسه، أنّه إذا فعل فعلاً حال اختياره، وهو قادر على تركه، قادر من دون تفاوت بينه وبين سائر ما يجده من نفسه.

وما ذكرت لا نُسلّم إفادته العلم أزيد من هذا، يعني أنّ دليلك على تقدير تماميّته وإفادته العلم لانُسلّم كون هذا العلم أقوى من العلم الحاصل لنا بالوجدان، فلا يكفي في الإلزام والضرر علينا، على أنّا نقول: أيّ منافاة بين وجوب وجود الشيء بالمعنى ألّذي إقتضته إستحالة الترجيح، وبين القدرة على ترك ذلك الشيء، فأيّ[٣] برهان برهن عليها[٤]، كيف وكثيراً ما تمنع[٥] مقتضيات بعض المقتضيات فما إبائك على القدرة المنع.

فإن قلت: على ما ذكرت يكون من شرائط الوجود عدم المنع من

---

(١) ص: فيما يقطع.

(٢) ج: ـ يقدر.

(٣) ص وج: وأيّ.

(٤) م: + و.

(٥) ج: يمنع.

جانب القدرة.

قلنا: نعم.

فإن قلت: فما لم يجب ذلك العدم[١]، لم يجب الوجود؛ لأنّ عدم وجوب الشرط، مستلزم لعدم وجوب المشروط وإذا وجب، فما معنى القدرة على الترك.

قلنا[٢]: نحن بعد في صدد مطالبة البرهان على المنافاة.

فإن قلت[٣]: البرهان لزوم التّسلسل ولم يتحقّق المنافاة؛ وذلك لأنّه على هذا يكون من شرائط هذا العدم، عدم المنع من جانب القدرة، وتنتقل الكلام اليه وهكذا.

قلنا: أوّلاً، نمنع إستحالة مثل هذا التّسلسل؛ لكونّه في الأعدام، فتامّل.

فإن قلت: المراد من العلّة، العلّة التامّة أعني: جميع ما يتوقّف عليه المعلول من الشرائط وغيرها، فمعها لا يمكن التخلّف.

قلنا: نعم، لكن مطالبة إثبات المنافاة بعد بحالها، فتامّل.

وثانياً، إنّ الوجوب ألّذي إقتضته إستحالة الترجيح، إنّما هو الوجوب بشرط العلّة.

فإن قلت: ننقل الكلام إلى العلّة ونقول: إمّا أن يكون وجودها واجباً

---

(١) غ: +لم يجب ذلك العدم.

(٢) م: إن قلت.

(٣) قلنا.

في نفسه أو لا، وعلى الثاني لابُدَّ لها من علّة موجودة، وننقل الكلام إلى تلك العلّة ونُردّد وهكذا، فيلزم التسلسل، وهو محال، فلا بُدَّ أن ينتهي الأمر إليه سبحانه أو إلى أنّ الذات يقتضي[1]، وعلى أيّ تقدير كيف يقدر على الترك؟

قلنا: يجوز أن يكون الخالق عزّ شأنه، خلق خلقاً قادراً على أن يفعل عند قدرته على الترك، وأن يترك حين تمكنه من الفعل ـ كما نجده من أنفسنا ـ وأنّه إذا اختار وأراد، صدر عنه البتة، وليس بحيث ينفكّ ويتخلّف، مع قدرته على الترك ولا نرى مانعا من ذلك ، فإنّ قدرته تعالى كاملة والمقدور قابل.

وعلى هذا نجيب عن قولك: «ما وجب وجوده كيف يقدر على الترك»، بأنّه إن أردت من وجوب الوجود ما يعمّ ما ذكرنا، فالمنافاة ممنوعة، بل منتفية، وإن أردت غيره، فلا نسلّم أنّه إذا لم يجز التخلّف، وجب وجوده.

هذا، إن أردت من عدم الجواز ما يعمّ ما ذكرنا، وإلّا فلا نسلّم عدم جواز التخلّف بالمعنى ألّذي أردت.

فإن قلت: التخلّف مستلزم للترجيح؛ وذلك لأنّا نقول: مع وجود جميع ما يتوقّف عليه الفعل، لو[2] فرض صدوره مرّة وعدمه أخرى،

---

(١) ج: تقضي.

(٢) م: أو.

الترجيح بلا مرجّح، كما هو ظاهر، وهو محال ومستلزم المحال، محال، فيكون التخلّف غير جايز بالمعنى الذي أردنا.

قلنا: إن أردت من إستحالة التّرجيح، أنّه لا يجوز بالمعنى الأعمّ، يعني لا يتحقّق البتة، فلا نُسلّم عدم جواز التخلّف بالمعنى ألّذي أردت، وإن أردت غيره، فلا نُسلّم إستحالته بذلك المعنى مطلقاً.

فإن قلت: إنّا لما نراجع وجداننا، نجد أنّه غير جايز بالمعنى الذي نريد.

قلنا: نجد ما ذكرت إذا لم نجد بين الطرف المترجّح، وبين الفاعل المختار أمر من قبيل التّاثير والتأثّر والجعل والمجعوليّة، أمّا إذا وجد، فلا نسلّم أنّه يجد ما ذكرت، بل نقول: أنّه يجد أنّه غير جايز بالمعنى ألذي ذكرنا.

فإن قلت: على ما ذكرت يجوز الترجيح بلا مرجّح، مع أنّه مخالف عمّا نجده في أنفسنا بالضرورة.

قلنا: ألّذي نجد أنّ المختار في حال الإختيار لا يرجّح إلّا بمرجّح، أمّا أنّه في التمكن في القدرة محتاج إليه فلانسلّم، كما عرفت، فتدبّر.

ونزيدك[1] بعضاً من المثال: بأنّا لو رأينا عندنا ترياقاً قاتلاً وفرضنا أنّه لا يكون هناك مرجّح للأكلّ أصلاً، نجد من أنفسنا أنّا قادرون على التّرك

---

(١) غ: ـ ك؛ ج: يزيدك.

ومتمكّنون من إمداد يد[١] إليه[٢] وأخذه ورفعه ووضعه في الفمّ وبلعه، وإنّ عدم المرجّح لا يجعلنا بحيث المضطّر ويرفع التمكّن والإختيار عنّا. ولوخلّي منصف نفسه، يجد ما ذكرنا بلا تأمّل.

فإن قلت: إذا كان المختار لا يرجّح إلّا بالمرجّح، فهذا المعنى لابدَّ له من علّة، ومعها لا يمكن التخلّف كما مرّ، فلا يتمكّن ولا يقدر على الترجيح من دون مرجّح.

قلنا: يظهر الجواب ممّا مرّ فلاحظ، فلوشئت نزيدك ونقول: يمكن أن يكون الفاعل المذكور مفطوراً على حالة بها يختار ويريد الراجح عنده، وحالة بها يتمكّن ويقدر[٣] على ذلك الراجح وعلى مرجوحه أيضاً على نحو ما مرّ.

فإن قلت: إذا كان متمكّنا على الرّاجح والمرجوح وهما بالنّظر إلى تمكّنه سواء، فما العلّة في أنّه يؤثّر في المرجوح ولا يمنع مقتضى الحالة الأولى أبداً.

قلنا: لعلّ هذا السؤال ليس في موضعه بعد ما حررنا، مع أنّه نقول: العلّة دوام بالحالة الأولى، لكن هذا لا يمنع التمكّن والقدرة على الترك، على ما عرفت.

---

(١) غ: ـ يد.

(٢) م: ـ اليه.

(٣) م: تقتدر.

فإن قلت: القدرة إذا لم تؤثّر ولا تمنع مقتضى الحالة الأولى أبداً، يكون كالمعدوم.

قلنا: بديهة العقل حاكم بالفرق بين أن نفعل ولانقدر على الترك، وأن نفعل نقدر عليه وإن لم يتحقّق منّا، في أنّ الأوّل لا يمكن اتّصافه بالحسن والقبح العقلي وإستحقاق الثواب والعقابل، دون الثاني. ـ كما أشير إليه ـ على أنّ الظّن كافٍ، بل الشكّ، بل الوهم أيضاً، ف«إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْني مِنَ الحقّ شَيْئاً»[1]، مع أنّ المعارض قطعيّ، بل قطعيّات، كما هو ظاهر لمن تتبّعها وتأمّل فيها ولم يتعصّب، على أنّه لا أقلّ من كونه ظنّيات، بل لاأقلّ من كونه ظنّياً.

على أنّه لا فرق فيما ذكرت بين الدّوام ولا الدّوام، فإنّ التّأثير إذا تعلّق بطرف لا يتعلّق بمقابله جزماً، فتأمّل. على أنّا نمنع دوام عدم التأثير والفعليّة، بل يحتمل فعليته كما إذا خرج عن رؤيته الطّبيعيّة[2]، فإنّا نمنع أنّه حينئذ لا يفعل ولا يترك بقدرته إلّا بالمرجّح، فتأمّل.

[في كيفيّة الإرادة]

فإن قلت: إرادته صادرة منه أم من غيره؛ وعلى الثاني يكون فعله اضطراريّاً؛ وعلى الأوّل صادرة منه باختياره أم لا؛ وعلى الثاني يكون أيضاً إضطراريّاً؛وعلى الأوّل لابدّ من إرادة أخرى؛ لأنّها فعل والفعل إذا

---

(١) يونس: ٣٦؛ النجم: ٢٨.

(٢) ج: الطّبيعيّه.

صدر بالإختيار، لم يكن بغير إرادة وننقل الكلام إلى الثانية وهكذا، فيلزم التسلسل وهو محال، فتعيّن أن يكون بغير إختياره، فيكون الفعل إضطراريّاً، فالدليل الأوّل وإن أجيب عنه إلّا أنّ هذا دليل قطعيّ.

قلنا: الإرادة صادرة منه وبإختياره، ولا نسلّم إحتياج صدورها إلى إرادة أخرى، فإنّ المختار مَن كان فعله بالإرادة لا مَن كان إرادته أيضاً بالإرادة.

فإن قلت: هذا مجرّد إصطلاح إصطلحتهم وإلّا فهما في كونهما فعلا اختياريّا سواء، فما الفرق.

قلنا: العقل يحكم بأنّ الفعل إذا كان اختياريّاً، لابُدَّ أن يكون بالإرادة، فلا يوجد هذا الحكم منه بالنسبة إلى الإرادة فإن فرض صدورها بالإختيار.

وبالجملة، إحتمال الفرق كافٍ[1]،مع أنّه بعد الرجوع له إلى الوجدان لعلّك تجد الفرق.

فإن قلت: ربّما نضطرّ[2] في الإرادة على ما ذكرت، فما التفاوت[3] بين الإرادتين.

قلت: لوصحّ ما ذكرت لكان عليك لا لك، كما يظهر عند التأمّل، على

---

(١) م: كان.

(٢) ج: تضطر.

(٣) م: المتفارق.

أنّك إن أردت من الإضطرار أنّه لا يتمكّن في تركه، فلا نسلّم تحقّق ذلك، فإنّ مرادنا من الإرادة، أمر يؤثّر في الفعل.

وإن أردت أنّه لا يمكنه التّرك من جهة الخوف، وإن كان متمكّنا من الترك، كما لوأمر السّلطان بضرب مَن لا يرضى بضربه، فهو اختياري أيضاً، فإنّ المراد من الاختياري ما يتمكّن من فعله ومن تركه، نعم لوكان في تركه ضرر، يرجّح العقل بسبب فعله لما يحكم بقبحه.

على أنّه لوسلّمنا ربّما يكون الفارق غير ما أردتُ ـ على أنّه ما ذكرتَ يكون للإرادة وأمّا أنّه للثانية أيضاً إرادة وهكذا- فلا نسلّم على أنّا نختار أنّ الإرادة بغير إختياره أعمّ من أن يكون من غيره- كما أنّه إدّعى الإجماع عليه، بل إدّعى حكم الوجدان به ـ أو لا[1].

قولك: «فيكون إضطرارياً» ممنوع؛ إذ بناؤه على أنّ الإرادة جزء أخير للعلّة التّامّة[2] وأنّ تخلّف المعلول عنها محال، من دون فرق بين أن يكون المعلول صادراً من المختار أو لا.

ونحن إذا بيّنّا فيما سبق جواز الفرق بما هو نافع في المقام وإن لم يكن بينهما فرق في نفس عدم التّخلّف، لم يبق[3] لما إدّعيت من الملازمة، منشأ[4].

---

(١) ج: أوّلاً.

(٢) ج: جزاء جزء العلة التّامّة.

(٣) ج: فلايبق.

(٤) ج: +لائق.

لايقال: بطلان الملازمة ظاهر، مع قطع النظر عمّا ذكرت؛ وذلك لأنّ الإضطراريّ عند القوم[١]، هو ما لايكون بالشعور والإرادة، أمّا ما كان معها فهو إختياري وإن لم يتمكّن الفاعل من الترك.

لأنّا نقول: هذا مجرّد إصطلاح إصطلحوا عليه، وإلّا ففي الحقيقة وعند العقل إضطراريّ كما هو غير خفي عند المنصف، فتأمّل.

ثمّ أقول: ممّا ذكرت، لعلّه يظهر حلّ وَجيه لقوله عليه السلام: «لا جبر ولا تفويض، بل أمر بين أمرين»[٢] [٣].

[إنّ الخالق لايفعل الّا الأرجح]

فإن قلت: الدّليل في الحقيقة على نفي الإختيار، وجوابك كان بالقياس إلى الإختيار المخلوق، فلولا أجبت بالقياس إلى إختيار الخالق.

قلنا: يظهر ممّا ذكر بأدنى تأمّل، ولوبغيت[٤] الزيادة نقول: أنّه جَلّ شأنه، بحكمته البالغة، لا يفعل إلّا الأرجح، ولعلّ السرّ أنّ الفعل إذا تساوى طرفاً[٥] وجوده وعدمه، يكون إرتكابه لغواً لافائدة فيه، فلا تلائمه الحكمة.

وبقدرته الكاملة قادر على كلّ شيء، حتّى على ما منع مقتضى

---

(١) ج: الفور.

(٢) غ: الأمرين.

(٣) عيون اخبار الرّضا ١: ١٢٤.

(٤) ج وغ: بقيت.

(٥) ج: طرفاه.

حكمته، إلّا أنّه لا يمنع بحكمته، ومن هنا يحتمل أن يكون الحالة ألّتي في المخلوق المقتضية لإرتكاب الأرجح هي الحكمة إلّا أنّه فيه حالة أخرى مقتضية لإرتكاب القبيح أمّارة بالسّوء، وربّما يتقوّى[1] وتعلو، فتستخدم حكمته وتستعملها،[2] وتفصيل هذا ليس هنا موضعه.

فإن قلت إذا كان الخالق سبحانه لا يفعل إلّا الأرجح ويرتكب غير الأصلح، فلِمَ جعل فيه الحالة الأمارة بالسّوء.

قلنا: لعلّ هذه الحالة من لوازم ذاته ولا تكون مجعولة[3]، ولوازم ذاته

---

(١) م: تتقوّى.

(٢) ج: يتقوّى وتعلوفيستخدم حكمته ويستعملها.

(٣) م: على أنّه؛ ولوازم ذاته هي ألّتي لوخلّي نفسه مال إليه وإقتضاه ويكون على قسمين: قسم لا قدرة له على المنع ولا يستطيع خلافه لا بالمعالجات ولا بدونها، مثل أن لا قدرة له على سلب الإمكان الذّاتيّ عنه وأن يجعل نفسه في مرتبة الرّسول' أو الإمام عليه السلام وأمثال ذلك..وقسم له قدرة وإستطاعة بالمنع والدّفع بالمعالجات وبالرّياضات والتّدابير، كما نشاهد أنّ الولد ربّما يولد وهو في الطّفوليّة، إلى أن يشيب مائل إلى البخل والكبر أوغيرهما من الأخلاق الرذيّة، وهوقادر على دفعها بأنواع المعالجات والتّدابير المذكورة في علم الأخلاق. والطبيب المعالج هوالعقل في الباطن، والأئمّة عليهم السلام والأنبياء(صلى الله عليهم) والأولياء والعلماء والوعّاظ والصلحاء، الناصحون في الظّاهر، والمؤيّد هوالرّب تبارك تعالى، يؤيّد ويربى ويشفقّ ويلطف، كما هوحالة الوالد الرؤف والأمّ العطوف والمعلّم المرشد المشفق المسدّد، بل هوتعالى برّ وأشفق من هؤلاء بمراتب شتّى ودرجات لايحصى، بل لا نسبة بينه وبين هؤلاء، بل أشفاقهم ولطفهم أيضاً من جانبه تعالى. والعبد متى ما يكون قائلا لتأييده وتوفيقه وتسديده تعالى، يؤيّده ويسدّده ويوفّقه، فإذا أخرج نفسه عن القابليّة والإستعداد بسبب ⇦

هي ألّتي لوخلّي نفسه مال إليه وإقتضاه ويكون على قسمين:

قسم لا قدرة له على المنع ولا يستطيع خلافه لا بالمعالجات ولا بدونها، مثل أن لا قدرة له على سلب الإمكان الذّاتي عنه وأن يجعل نفسه في مرتبة الرّسول صلى الله عليه وآله أو الإمام عليه السلام وأمثال ذلك..

وقسم له قدرة وإستطاعة بالمنع والدّفع بالمعالجات وبالرّياضات والتّدابير، كما نشاهد أنّ الولد ربّما يولد وهو في الطّفوليّة، إلى أن يشيب مائل إلى البخل والكبر أو غيرهما من الأخلاق الرذيلة، وهو قادر على دفعها بأنواع المعالجات والتّدابير المذكورة في علم الأخلاق.

والطبيب المعالج هو العقل في[1] الباطن، والأئمة عليهم السلام والأنبياء (صلّى الله عليهم) والأولياء والعلماء والوعّاظ والصلحاء، الناصحون في الظّاهر، والمؤيّد هو الربّ[2] تبارك تعالى، يؤيّد ويربّى ويشفق ويلطف، كما هو حالة الوالد الرؤف والأمّ[3] العطوف والمعلّم المرشد المشفق

⇦ إستنكافه وإبائه وإصراره في عدم قبول نصحه وتوفيقه وعطائه إلى أن وصل إلى درجه يكون التأييد والتوفيق بعدها منافياً لحكمته تعالى، فيخذله ويَكِلْه إلى نفسه، فإذا وكّله إلى نفسه هلك؛ لأنّ نفسه أمّارة بالسّوء مختارة للباطل. نسئل الله سبحانه أن لا يَكِلْنا إلى أنفسنا طرفة عين أبداً. على أنّ جعل هذه الحالة فيه لتحصيل السعادة الأبديّة أوبمخالفتها يفوز بالنّعم العظيمة الجليلة السرمديّة.

(١) غ: والباطن.

(٢) غ: ـ تبارك و.

(٣) ج: الأمر.

المسدّد، بل هو تعالى برّ[١] وأشفق[٢] من هؤلاء بمراتب شتّى ودرجات لايحصى، بل لا نسبة بينه وبين هؤلاء، بل أشفاقهم ولطفهم أيضاً من جانبه تعالى.

والعبد متى ما يكون قائلاً لتأييده وتوفيقه وتسديده تعالى، يؤيّده ويسدّده ويوفّقه، فإذا أخرج نفسه عن القابليّة والإستعداد بسبب إستنكافه وإبائه وإصراره في عدم قبول نصحه وتوفيقه وعطائه إلى أن وصل إلى درجه يكون التأييد والتوفيق بعدها منافياً لحكمته تعالى، فيخذله ويَكِلْه إلى نفسه، فإذا وكّله إلى نفسه هلك؛ لأنّ نفسه أمّارة بالسّوء مختارة للباطل. نسئل الله سبحانه أن لا يَكِلْنا إلى أنفسنا طرفة عين أبداً.

على أن جعل هذه الحالة فيه لتحصيل السعادة الأبديّة أو بمخالفتها يفوز بالنّعم العظيمة الجليلة السّرمدية وبهذه الحالة يفوق الملائكة المقرّبين ويرتقي مدارج العلّيين، على أنّه سيظهر لك ممّا نذكره جواب آخر.

[في سبب ايجاد الطّالح]

فإن قلت: أنّه سبحانه كان عالماً بأنّ الطالح وإن كان قادراً على ترك القبيح يختاره ويفعله، فلم أوجده من أنّ الأصلح بحاله عدمه.

---

(١) ج: أمَر (ظاهراً دوكلمه «أمَر وبرّ» با سياق جمله كه براى ترقى است سازگارى ندارد.)

(٢) غ: ـ من هؤلاء بمراتب شتى ودرجات لايحصى بل لا نسبةبينه وبين هؤلاء، بل أشفاقهم.

قلنا: لا إشكال[١] بالنّسبة إلى الطّالح ألّذي لا يخلّد[٢] في النّار، إذ لعلّه يصل إليه النفع ما يوازي الضرر ألّذي يصل إليه باعتبار[٣] مكافاة ظلمه وأزيد بحيث يؤثّر العقلاء إيجاده على عدمه، فلا يكون العدم أصلح.

وأمّا الطّالح المخلّد[٤] فيه، فنقول: الوجود خير محض ونعمة خالصة، سيّما مع إعطاء أسباب السعادات الأبديّة والقدرة على تحصيلها والتمكّن من إكتسابها وإعطاء جميع ما يتوقّف عليه، مع إنضمام التّأييد والتّوفيق، والتّقصير منه، لا من الله تعالى، وإلّا فهو فيّاض على الإطلاق، بل قد عمّر بفيوضه[٥] والإباء إنّما هو منه. مع أنّ الحكماء يقولون: «إنّه يختار الأصلح وإن كان الأصلح بحاله عدمه» إلّا أنّا إدّعينا أنّه سبحانه يختار الأصلح وما ادّعينا أنّه يختار الأصلح بحاله[٦] وأمّا سبب الأصلحيّة

---

(١) ج: الإشكال.

(٢) م: الخلد.

(٣) غ: باختياره.

(٤) م: الخلد.

(٥) غ: عجزه بفيوضه. احتمالاًدر متن «غمّر»بوده است.

(٦) م: ـ فنقول: الوجود خير محض ونعمة خالصة، سيّما مع إعطاء أسباب السعادات الأبديّة والقدرة على تحصيلها والتمكّن من إكتسابها وإعطاء جميع ما يتوقف عليه، مع إنضمام التّأييد والتّوفيق، والتّقصير منه، لا من الله تعالى، وإلّا فهو فيّاض على الإطلاق، بل قد عمّر بفيوضه والإباء إنّما هومنه.مع أنّ الحكماء يقولون: إنّه يختار الأصلح وإن كان الأصلح بحاله عدمه، إلّا أنّا إدّعينا أنّه سبحانه يختار الأصلح وما ادّعينا أنّه يختار الأصلح بحاله.

ماذا، نحن لاندري وما ادّعينا أنّ عقولنا تبلغ إلى كلّ شيء.

فإن قلت: ترك مصلحة حاله لأجل مصلحة غيره لايلائم[١] حكمته تعالى.

قلنا: نحن لا ندّعي أنّ عقلنا يدرك جميع الأشياء كما ذكر، بل ندّعي أنّ كثيراً من الأمور مستور علينا كما هو مسلّم الكلّ. وعلى هذا نقول: يحتمل أن يكون هناك مصالح قوية في إيجاده، ويكون بين هذه المصالح وبين مصلحته التنافي الذّاتي، وتكون قوّة تلك المصالح بحيث لا يجوز ترجيح منافيها عليها، بل يجب ترجيحها عليه ولا يقطع بنفي هذا الإحتمال من دليل أو وجدان.

[في أنّ وجود الطّالح يزيد من درجة السّعيد]

فعلى هذا، يتحقّق الإحتمال الملائمة وجواز الموافقة[٢] خصوصاً مع ملاحظة ما دلّ على حكمته، وعلى أنّه يمكن أن يكون مصلحته للسّعداء البررة[٣] الخيار المطيعين للعقل، المنفّرين[٤] عن الجهل في إيجاده؛ فكيف يترك جميع المصالح هولاء، لإجل مصلحة هذا الشّقي الشّرير اللّئيم العاصي للعقل، المطيع للجهل، الكافر بالنعماء المتواترة

---

(١) ج وم: يلائم.

(٢) ج: مطابقة.

(٣) ج: البهرة.

(٤) م: المتنفّرين.

الغير المتناهية من الرّب الجليل الكريم العطوف.

وممّا يؤيّد ما ذكرنا، بل يرشد اليه، أنّ السّعداء، ينتفعون من جهة الاشقياء ممّا لايمكنهم أن ينتفعوا إلّا من جهتهم؛ وذلك لأنّهم يتأذّون منهم ـ بالقتل والنّهب والضّرب والشّتم والشّهادة والبهتان والغيبة والمكر والغدر والحيلة والنفاق وسوء الخلق والسّفاهة والخرق والكبر والفخر والحسد والعصبيّة والمراء والإستخفاف والإهانة وطلب العثرات والعورات وسوء الظّن والتّهمة والخوف وسائر آثار الظلم، مثل: الضيق والغَمِّ والجوع الى غير ذلك؛ إذ بعض ما ذكرنا وإن أمكن أن يتحقّق من جماد أو نبات أو حيوان إلّا أنّه لا يمكن أن يصير مثل ما يصدر عن الانسان، في الشّدة لما فيه من خصوصيّات لا يخفى على ذي شعور، بل نجد أنّ الأذية الصّادرة من ناقص العقل[1] بسبب، ليس مثل ما يصدر من كامله، كما لا يخفى.- فيحصل لهم بسببهم علوّ طبقة وسموّ درجة، لا يمكن أن يحصل بسبب غيرهم.

ومن قبيل ما ذكر، التأمّل بواسطة ظلمه على سعيد وأيضاً أنّهم يخالطون ويمازجون الأشقياء ويعاملونهم ويحتاجون إليهم ويخافونهم ويتذلّلون منهم ويصيرون تحت أيديهم، منكوبين من جهة متابعتهم الحقّ، ومع ذلك يحفظون أنفسهم من الزّلل، ومن أين يتاثّروا منهم، بل ويتنفّرون عنهم ويهاجرونهم، بل ويقاتلونهم ولوكانوا أولى قربى، إلى

---

(١) ج: ـ بسبب ليس مثل ما يصدر.+ ليست مثل ما تصدر.

غير ذلك .

وبالجملة يتنفّعون منهم منافع لا تحصى تظهر على المتأمّل، وعدم إمكان حصولها بالتفصيل.

غير خفي على اللّبيب وممّا يرشد أيضاً أنّ علوّ درجة السعيد لا يظهر إلّابعد مشاهدة الشّقى وتتفاوت الدرجة بتفاوت الدّركة بحسب الظّهور، ولعلّ بقائه[١] تحت جناح[٢] الخفاء، يكون خفياً[٣] لا يرضى به العقل كما يظهر بالتأمّل، إلى غير ذلك ممّا ذكر من المؤيّدات ألّتي تظهر[٤] بالتأمّل.

على أنّه لا نسلّم أنّ العقل قاطع بأنّ الحكيم لابُدَّ له أن يلاحظه مصلحة مثل هذا الشقىّ الدنّى الجدّ[٥] المخالف للحقّ، المختار لأقبح القبائح، مع قدرته على الترك ، بل لا يبعد أن يميل العقل إلى إحتمال حسن إبلائه[٦] بالوسيل، فتأمّل.

[في تصحيح العقاب الطّالح]

فإن قُلت: إذا كان مثل هذا الطالح مخلوقاً لأجل المصلحة، فأيّ شئ

---

(١) م وغ: بقاؤه.

(٢) م: خباء

(٣) حيفا.

(٤) م: يظهر.

(٥) ج: اُلجِدَ. اين گونه در نسخه آمده است.

(٦) ج وم: إيلائه.

يصحح[1] عقابه.

قلنا: المصحّح أنّه غير مجبور على القبيح، بل يفعله مع قدرته على الترك كما مرّ.

فإن قلت: إذا علم سبحانه أنّه إنّ الكافر مثلا لا يؤمن أبداً فلا يحسن بعث الرّسول اليه وتكليفه وإرادة الإيمان منه والحثّ والتّحريص عليه.

قلنا: لا يحسن إذا لم يكن هناك فائدة والعلم بانتهائها منتف على أنّه تعالى قال ﴿مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ وقال سبحانه ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيى مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾ وإلى غير ذلك فتأمّل.

وأعلم أيّها السائل الباحث، أنّه لوسلّمنا وفرضنا حصول إستبعاد من شبهاتك، نقول: مجرّد الإستبعاد لا يضرّنا على ما عرفت.

م: تمّت وبالخير والبركة عمّت على يد الأقل احمد بن ابراهيم سنة ١١٧٥.

ج: تمّت بالخير والسعادة يوم الأربعاء من شهر الجمادى الثاني سنة ١٢٠٨.

---

(١) ج: صحّح.

٥. رسالة نفي الرؤية في الآخرة

بسم‌الله‌الرّحمن‌الرّحيم وبه نستعين

الحمدلله ربّ العالمين وصلّى على محمّد وآله الطاهرين

[١]أمّا بعد[٢]، هذه صورة المباحثة مع فاضل من الأشاعرة في أمر الرّؤية والواسطة بيني وبينه كان المرحوم الميرزا محمّد عليّ وعجز الفاضل عن الجواب ورجع عن القول بالرّؤية على ما سمعت من المرحوم؛ حرّرتها إجابة لبعض العلماء من الإخوان.

[إشكال الوحيد عليّ الفاضل الأشعريّ]

قال المرحوم: إعترضت على الفاضل، بأنّكم تقولون: بأنّه تعالى ليس بجسم وتعترفون بذلك، فكيف تقولون: بأنّه مرئيّ، مع أنّ الرّؤية لاتتحقّق إلّا بكون المرئيّ في جهة ومقابلاً للبصر بحيث يدركه بخروج الشّعاع أو الإنطباع وذلك من لوازم الجسم أو العرض الحال فيه.

[جواب الفاضل الأشعريّ]

فأجاب الفاضل: بأنّ الرّؤية ألّتي ندعيها ليست من هذا القبيل، بل

---

(١) غ: + فيقول الأقلّ الأذلّ محمّد بن باقر بن محمّد أكمل.

(٢) غ: ـ أمّا بعد.

هذا المحال عندنا أيضاً، بل نقول: بأنّ الأبصار تراه في القيمة من دون جهة ومقابلة وغيرهما من شرائط الرّؤية.

[الإشكال في أدلّة الأشاعرة]

فجاء المرحوم عندي، وذكر جوابه لي؛ فقلت المرحوم: قل له هذه الرّؤية ألّتي تدّعونها كيف تثبت عندكم، وما الذي دعاكم إلى القول بها، والحاكم إلى إدّعائها، بل إختراعها؛ لأنّ أهل اللّغة والعرف لا يعرفونها، بل ليست بحيث يدركها الأفهام، بل ألّذي يفهم ويدرك أنّها من المحالات؛ إذ كيف يدرك البصر بإدراكها ألّذي هو شغلها شيئاً بغير مواجهته ومساومته وغيرهما من شرائط الرّؤية، والدّليل منحصر في العقل والنّقل والدّاعي إلى القول بأمر خارج عنهما ولا يلجئ العاقل إلى الدّعوى والإعتقاد والإختراع غير هاتين الحجّتين ولا ثالث لهما بلا شبهة.

[دليل العقل]

ومعلوم أنّ العقل لا طريق له إلى معرفة الرّؤية الّتى تدعون فضلاً عن أن يحكم بثبوتها، بل الرّؤية ألّتى يعرفها العقل يحكم بإستحالتها بالنِّسبة إليه تعالى، فكيف يحكم بثبوت الرّؤية بالنِّسبة إليه تعالى، وسيّما أن يكون يفرق بين الدّنيا والآخرة، بأنّها لا يتحقّق في الدّنيا البتّةً ويتحقّق في الأخرة البتّةً.

[دليل النقل]

وأمّا النّقل، فالآية[١] والأخبار[٢] وإن ورد فيهما لفظ الرّؤية والنّظر إلّا أنّه لابدّ من ثبوت المراد منها، فالمعتزلة يقولون: بأنّ المراد الأنكشاف القلبي التّام مجازاً وهو وإن كان خلاف الأصل، إلّا أنّه عند معارضة ظاهر النّقل للدّليل العقلي يتعيّن المصير إليه، كما هو الحال في الأيات والأخبار الظّاهرة في أنّه تعالى جسم، أوّله صورة أو يضحك أو غير ذلك، تعالى عن جميع ذلك. وهذه قاعدة مطّردة فيها وفغيرها ومسلّمة، بل مبنيّة، بل بيّنة[٣] فتأمّل.

فحال ما نحن فيه حال غيره عندهم، بل قال في القاموس: «البصر محرّكة حسّ[٤] العين ج[٥] أبصار ومن القلب نظره وخاطره»[٦] وقال الجوهري: «والبَصر العلم وبَصرتُ به، علمتُ ومنه بصرتُ به بما لم يبصروا»[٧] [٨] والزّمخشري ومنه ﴿وَأَنْتُمْ تُبْصِرُونَ﴾[١]

---

(١) ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ القيامة: ٢٢ ـ ٢٣.

(٢) مثل: «إِنَّكُمْ سَتَرَوْنَ رَبَّكُمْ، كَمَا تَرَوْنَ هَذَا القَمَرَ»، صحيح البخاري ١: ١١٥؛ صحيح مسلم ١: ٤٣٩.

(٣) غ: ـ بل بينة.

(٤) غ: حسن.

(٥) غ: في.

(٦) القاموس المحيط ١: ٣٥١.

(٧) غ: + به.

(٨) الصحاح ٢: ٥٩١ «والبَصَرُ: العِلْمُ. وبَصُرْتُ بالشيء: عَلِمْتُهُ. قال اللّه تعالى: ﴿بَصُرْتُ بما لَمْ يَبْصُرُوا بِهِ﴾.

أي تعلمون[٢] فتدبّر.

وأمّا أنتم معشر[٣] الأشاعرة، إن واقفتم المعتزلة فأيّ نزاع بينكم، وإلّا فإن قلتم: بأنّ الرّؤية ألّتي تدّعون معنى حقيقي للفظ الآية والخبر، فلابُدّ من إثبات ذلك بعلامات الحقيقة، مثل التّبادر وغيره. وغير خفيٍ أنّ شيئاً منها غير متحقّق ولا ثابت؛ إذ كيف يكون متبادراً عند أهل العرف واللّغة، مع أنّهم لا يعرفون، بل ولا يمكنهم التّصوّر، فكيف يتأتّى منهم النصّ على كونها موضوعاً لها[٤]، فضلاً أن يكون ثابتاً عنهم، بل لا شكّ في أنّ المعنى المعروف هو المعنى الحقيقى عرفاً، للتّبادر وعدم تبادر الغير، فغيره معنى مجازي عندهم؛ لأمارات المجاز. فإذا ثبت أنّه كذلك عرفاً، ثبت أنّه كذلك لغةً؛ لأصالة عدم النّقل وإصالة عدم تعدّد الحقيقة، مع أنّ الله تعالى ورسوله ﷺ يكلّمان النّاس بلسانهم وما يفهمون، كما هو مبيّن ومسلّم.

وإن قلتم: أنّها معنى مجازي إلّا أنّه غير مايقول به المعتزلة، فأوّلاً أيّ داعٍ دعاكم إلى هذا الدّعوى، ألّذي[٥] هو مخالف لطّريقة المقرّرة المسلّمة عندكم في غير ما نحن فيه، كما أشرنا. وباب المجاز واسع؛

---

(١) الأنبياء: ٣؛ النمل: ٥٤.

(٢) «وأَنْتُمْ تُبْصِرُونَ من بصر القلب، أى: تعلمون»: الكشّاف ٣: ٣٧٤.

(٣) غ: معاشر.

(٤) غ: ـ لها.

(٥) غ: الذين.

والمجاز المعروف المنقول المتداول هو الذي إرتكبه المعتزلة، بل وأشرنا إلى ما ذكره اللغويّون ما أشرنا، وهو الموافق للعقل والنّقل، مثل: ﴿لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصار﴾[1] ومثل: ﴿فَقَدْ سَأَلُوا مُوسى أَكْبَرَ مِنْ ذلِكَ فَقالُوا أَرِنَا اللهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِم﴾[2].

الظاهر في كون مطلق سؤال الرّؤية أكبر وظلماً إلى أن أخذتهم الصّاعقة بظلمهم وكذا الآية الأخرى، وكذا الأخبار الواردة في تلك الحكاية، وأيضاً هو موافق، لكون حشر الأجساد على ما هي عليه؛ إذ المستفاد من الأدلّة، أنّ الإنسان يحشر بهذا الجسد وبهذه الأعضاء، وأنّ كلّ عضوبمكانه وعليّ حالته، فالسمع بمكانه وأنّه يسمع، والشَمٌّ بمكانه وأنّه يَشمٌّ وهكذا، فالبَصُر بمكانه وأنّه يَبْصُر، والذّهن بمكانه وأنّه يعلم ويفهم، وكما أنّ السّمع لا يشمّ، والشمّ لا يسمع، فكذا البصر لا يعلم ولا يفهم، كما أنّ الذّهن لا يبصر ولا يسمع. والمسلمون كلّهم على ذلك، حتّى الأشاعرة، فلا وجه للقول: بأنّ البصر يَصيرُ ذهناً، نعم ربّما ورد في بعض الأخبار أنّ العُصاة يُحشرون قِردةً[3] مثلاً نكالاً، وذلك أمر آخر فتدبّر.

هذا، مضافاً إلى غرابة المعنى ألّذي تدّعون، بل لا يمكن تصوّره

---

(١) انعام: ١٠٣.

(٢) نساء: ١٥٣.

(٣) مثل: «يُحْشَرُ الْمُكَذِّبُونَ بِقَدَرِهِ تَعَالَى مِنْ قُبُورِهِمْ قَدْ مُسِخُوا قِرَدَةً وخَنَازِير»، بحار الأنوار ٧: ٢١٢.

وثانياً أنّه على القول: بأنّ المجاز لابُدَّ فيه من النّقل، يبطل دعواكم رأساً، وأمّا على القول الآخر، فاللّازم عليكم أنّه تعالى أحدث قسماً آخر من المجاز مع أنّ الأصل في الحادث عدمه. مضافاً إلى أنّ المجاز لابُدَّ له من قرينة معيّنة، فأين تلك القرينة، مع أنّ القرينة على خلاف ما ذكرتم كما أشرنا.

فإن قلت: القرينة هي الأقربيّة إلى الحقيقة، وإن كان معنى غريباً غير متصوّر، مخالفاً لظواهر ما أشرت[1] إليها.

قلت: لوكان مجرّد الأقربيّة ولوكانت بمثل ما ذكرت قرينة معيّنة؛ لتعيّن إعتبارها في الألفاظ الواردة في الآيات والأخبار الظّاهرة في أنّه تعالى جسم أوّله صورة أو غيرهما كما أشرنا، فيجب أن يعتقد أنّه جسم لا كالأجسام أوله صورة كذلك إلى غير ذلك تعالى عن جميع ذلك، بل لا يكاد يتحقّق مجاز معروف أصلاً فإنّ قولك: «رأيت أسداً يرمي أو[2] في الحمّام»، يجب حمله على حيوان مفترس يرمي أو في الحمّام وإن كان غريباً عجيباً لا يفهم عرفاً، ولا يخفى فساده. فإذا كان الأمر في مثله كذلك، فما ظنّك بمعنىً لا يتصوّر عرفاً، بل المشاهد في نظرهم أنّه من المحالات.

ودعوى أنّه لعلّ الخلقة يوم القيمة على النحوآخر- مع مخالفته لما

---

(١) غ: ما أشرنا.

(٢) غ: ـ أو.

أشرنا ممّا عرفت- لا ينفع؛ لأنّ بناء الفهم من الآيات والأخبار والإحتجاج بهما، لإثبات المذهب إنما هو في دار الدّنيا وبحسبها، والّا فيوم القيمة لايحتاج إلى إثبات دعوى. نعم لوثبت أنّه تعالى يرى في الآخرة بمشاهدة الأبصار، لأمكن أن يقول ذلك، لولم يمنع مانع من الخارج[1]، وقد عرفت أنّه لا دليل سوى الآية والأخبار.

والكلام إنما هو في فهم ذلك منهما وقد عرفت عدم الفهم، على أنّا نقول: الأقربيّة إنما تصير قرينة؛ لأنّ الأقرب راجح في النّظر والفهم ولا منشأ غير ذلك، فإن كان الأقرب أمراً غير مفهوم أصلاً، بل[2] ولا يمكن للمخاطبين تصوّره، فكيف يكون راجحاً، سيّما وإن يترجّح على جميع المرجّحات ألّتي أشرنا إليها من جانب المعتزلة سيّما وإن يجعل ذلك من المباحث الكلاميّة، ويبنى عليه المباغضة والمنافرة.

[جواب الفاضل الأشعريّ]

فذهب المرحوم، وذكر ما ذكرناه للفاضل الأشعرى بأخصر ممّا حرّرناه، فاجاب[3]: بأنّا معشر الأشاعرة نقول: بأنّ واضع اللّغات هو الله سبحانه، فيكون ما وضع اللّفظ له معنىً حقيقّياً في كلامه وكلام رسوله ﷺ وإن لم يعرفه أهل اللّغة والعرف. فجاء المرحوم جوابه لي،

---

(١) غ: من خارج.

(٢) غ: - بل.

(٣) در حاشيه نسخه «جواب الخصم» نوشته شده است.

وجوابه وإن لم يكن جواباً في مقابل ما ذكرنا، إلّا أنّي أجبت[١] عنه حَسماً لمادّة الشّبهة.

[اشكالات الوحيد عليّ جواب الفاضل الأشعريّ]

فقلت: قل له ما ذكرت فاسد من وجوه[٢]:

الأوّل: إنّ الأشاعرة نزاعهم مع غيرهم إنما هو في أنّ واضع لغات النّاس، هل هو الله سبحانه أو غيره، لا أنّه هل وضع سبحانه لغةً مغايرة للغات النّاس، لا يفهمها النّاس وليس بناء محاوراتهم عليها، بل كيف يمكن أن يقال مقابل قولهم، أنّ الواضع ليس هو سبحانه، بل غيره. والنّزاع في ثبوت الحقيقة الشّرعيّة، مع أنّه ليس نزاع الأشاعرة مع غيرهم لا ربط له بالمقام أصلاً ولا ينفع له مطلقاً.

الثّاني: قد عرفت أنّ الأصل عدم الوضع وعدم تعدّده إلّا أن يثبت خلافه ولم يثبت، بل الثّابت خلاف ذلك لما مرّ.

الثّالث: أنّ بناء خطابات الشّرع على ما يفهمه المكلّفون من النّاس لا على ما لا يفهمون كما أشرنا.

الرّابع: أنّ ما ذكرت تخريب لقواعد أصول الفقه وسدّ لباب إثبات الأحكام في كلّ موضع يجوز أن يقال: محمولاً على المعنى الحقيقيّ، ألّذي لا نعرفه؛ لأنّ واضع اللّغات هو سبحانه، فلعلّه وضع اللّفظ لغير ما

---

(١) غ: أجيب.

(٢) در حاشيه نسخه «ردّه بوجوه» نوشته شده است.

يفهم ووضعه مقدّم على غيره، فتأمّل.

الخامس: أنّكم تَتَحاشون عن القول: بأنّه تعالى جسم لا كالأجسام وأمثال ذلك، فلخصمكم أن يحتجّ عليكم بمثل ما احْتَجَجْتُم على المعتزلة، فما هو جوابكم، فهو بعينه جوابهم عنكم.

السّادس: أنّه مخالفاً لطريقتكم في غير هذا الموضع ولا نجد فرقاً مطلقاً.

السّابع: أنّكم عرَّفتم الحقيقة، بإستعمال اللّفظ فيما وضع له في اصطلاح به التّخاطب.

الثّامن: أنّ ما ذكرت بعد ألّيتيا وألّتي، كيف يقاوم، وقوله تعالى: ﴿**لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصار**﴾[1] الظاهرالدّالة غاية الظّهور في النّفي مطلقاً، مع معاضدته بآيات وأخبار أخر وغير ذلك ممّا أشرنا إليه.

وأعجب من ذلك أن يكون يترجّح على الكلّ بحيث يجعل من المطالب الكلاميّة، بل بعد تسليم الكلّ وعدم المعارض أصلاً لا يناسب جعله مِن المطالب الكلاميّة بمجرّد التّمسك بإصالة الحقيقة ألّتي ظنّيّة.

فإن قلت: غاية ما ثبت ممّا ذكرت أنّ استدلالهم خطأ، فلعلّ المطلب يكون حقّاً بسبب أنّ الأشاعرة هي الفرقة المحقّة، لما ثبت من أنّ الحقّ معهم في المسائل الأخر والقول بالفصل غير[2] موجود فلا يجوز:

---

(١) انعام: ١٠٣.

(٢) غ: ـ غير.

قلت: عدم الجواز ليس بيّناً ولا مبيّناً ولا مسلّماً، كيف وهو معركة الآراء في المسئلة الواحدة، فضلاً عن المسئلتين، بل لا مانع فيه أصلاً[١]، كما حُقِّق في موضعه، بل وصُرِّح بعدم النّزاع فيه أصلاً.

[جواب لإستدلال بالإجماع]

فإن قلت: في أمثال هذه الأزمان إنحصر الأمّة المُحقّة في الأشاعرة، وهم مجمعون على الرّؤية ولا يجتمع الأمّة على الخطأ.

قلت: بعدم تسليم كون المراد خصوص الأمّة المُحقّة في الحديث والإنحصار في الأشاعرة، كونهم مجمعين على الرّؤية، محلّ نظر؛ إذ ربّما نرى الأشعري[٢] يظهر منه[٣] بعض عقايد غير الأشعري، بل تتّبع الكتب، يكشف أنّ كثيراً من الأشاعرة، إختاروا في غير واحد من المسائل رأي غير الأشعري، بل[٤] بعد التّتبع، ما وجدنا اشعريّاً صاحب تصنيفٍ أو رأي إلّا أنّه في عقيدة من العقايد الأصوليّة الدينيّة أو الفقهيّة أو غيرهما خالف أو توقّف، بل وحصل متعدّداً على أنّ ألّذي عليه الأشاعرة وغيرهم من المحقّقين، أنّ الإجماع لا يكون إلّا أن مستند، والمعروف من الأشاعرة بحيث لا سترة فيه، أنّ مستندهم الكتاب

---

(١) غ: ـ اصلا.

(٢) غ: يرى الأشاعرة.

(٣) غ: ـ منه.

(٤) غ: ـ بل.

والأخبار، على حسبما مرّ. فإذا ظهر خطائهم لا جرم إجماعهم بغير مستند، بل وبمستند[1] خطأ، فيلزم إجماع الأمّة على الخطأ.

أيضاً الإجماع العلميّ هو ألّذي تقضي[2] العادة بإستحالة تواطؤ مجمعيّه، على غير مستند علمي وما نحن فيه ليس منه قطعاً؛ لأنّ مستندهم خطأ، فلا يكون ظنّياً فضلاً عن أن يكون علميّاً.

وأمّا غير العلميّ فلو كان حجّة، فمن حيث دخوله في عموم مثل قوله ﷺ: «لا يجتمع[3] أمّتي على الخطأ»[4] وكون ما نحن فيه داخلاً فيه، محلّ نظر؛ لظهور الخطاء ومع ذلك لا يقاوم النصّ المعتضد بما أشرنا؛ لقوّة دلالته وظهورها وإعتضادها وكون دلالته على عدم الرّؤية بدون واسطة مقدّمة ولا ارتكاب عناية، بخلاف دلالة لا يجتمع[5] أمّتي على ثبوت الرّؤية، فإنّها مع عدم خلّوها عن الخفاء، وكما بيّن في موضعه يحتاج إلى مقدّمات وتكلّفات، فكيف تقاوم، سيّما وإن تغلب بحيث يكون من مطالب الكلام.

---

(١) غ: يستند.

(٢) غ: يقتضي.

(٣) غ: لاتجتمع.

(٤) در مصادر حديثى شيعه وسنّى روايتى با اين الفاظ پيدا نكردم ولى مشابه آن اين گونه آمده است: «لَنْ تَجْتَمِعَ أُمَّتِي عَلَى الضَّلَالَةِ أَبَداً». المعجم الكبير ١٢: ٤٧٧.

(٥) غ: لا تجتمع.

[جواب الإستدلال بالآية]

فإن قلت: علّق الرّؤية على إستقرار الجبل[١] وهو ممكن، والمعلّق على الممكن، ممكن.

قلت: اوّلاً، الرّؤية المعلّقة إن أردت منها معناها الحقيقي على حسب ما مرّ، فأنتم أيضاً تقولون بإستحالتها، فإن أردت غيره، فلا نزاع في إمكانه، فالمعتزلة يقولون بما مرّ وأنتم أيضاً تقولون: أنّ دماغ الإنسان يوم القيمة بصره، وما ندري الدّماغ عندكم هل هو ظرف لغو يوم القيمة أو أنّه[٢] يؤثّر أثر آخر؛ وبالجملة ما ذكر ليس إلّا أعجوبة، بل أضحوكة.

وثانياً: إنّ الرّؤية تعلّقت بفعليّة الإستقرار وما تحقّقت قعطاً ولازم ذلك، أن لا يتحقّق الرّؤية قطعاً، بناء على طريقة استدلالك، بل وعلى ما هو الظّاهر من الآية أيضاً.

وثالثاً: إنّ الممكن هو الإستقرار الجبل مع قطع النّظر عن التّجلّي، أمّا معه فلا، بل الظّاهر من الآية عدم إستطاعة الجبل، الإستقرار عند التّجلّي.

ورابعاً: بالنّقض بقوله تعالى: ﴿فَإِنْ ماتَ أَو قُتِلَ﴾ الآية[٣]؛ إذ إنقلاب

---

(١) استدلال به این آیه است: ﴿ولَمَّا جاءَ مُوسى لِميقاتِنا وكَلَّمَهُ رَبُّهُ قالَ رَبِّ أَرِني أَنْظُرْ إِلَيْكَ قالَ لَنْ تَراني ولكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكانَهُ فَسَوْفَ تَراني فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وخَرَّ مُوسى صَعِقا﴾، اعراف: ١٤٣

(٢) غ: ـ أنّه.

(٣) آل عمران: ١٤٤؛ ﴿أَ فَإِنْ ماتَ أَوقُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلى أَعْقابِكُمْ ومَنْ يَنْقَلِبْ عَلى عَقِبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئاً وسَيَجْزِي اللَّهُ الشّاكِرين﴾.

المخاطبين عندكم محال؛ مع أنّه تعالى علّق إنقلابهم على أحد الأمرين المزبورين، وأحد الأمرين كلّي يتحقّق في ضمن كلّ واحد منهما، وقد تحقّق أحد الأمرين قطعاً، فالازم تحقّق انقلابهم قطعاً. وبهذا النّحوإستدلّ جمع من الشّيعة على إنقلاب المخاطبين، وهم جمع من الصّحابة، فما هو جوابكم عنهم، فهو جواب المعتزلة عنكم، مع أنّ الأمر بالنّسبة إليكم أشدّ وأشدّ حيث كان المعلّق عليه قطعيّ الحصول في الإنقلاب وقطعي عدم الحصول في الرّؤية وأنتم تستدلّون فيها وتتحاشون فيه.

فإن قلت: سأل موسى عليه السلام الرّؤية، فلولم تكن جائزة، لمّا سألها؛ إذ[1] يلزم جهله[2].

قلت: إن أردتم أنّه سأل الرّؤية الّتي أنتم تجوّزون أي ما هي في الآخرة، فالجواب عن سؤالهَ ب«لَنْ تَراني» يقتضي استحالة ما سأله، فالآية حجّة عليكم صريحاً، وإن كان سأل الرّؤية في الدّنيا كما هو المستفاد من الآية يلزمكم القول بجهل النّبيّ صلى الله عليه وآله على أيّ حال، بناءً على طريقة استدلالكم، فظهر أنّ استدلالكم فاسد[3]، فظهر أنّ سؤاله لم يكن لجهله أو جوازه، بل الإلحاح قومه وإصرارهم وعدم تقاعدهم.

---

(١) غ: أن.

(٢) اشاره به اين آيه دارد: ﴿ولَمَّا جاءَ مُوسى لِميقاتِنا وكَلَّمَهُ رَبُّهُ قالَ رَبِّ أَرِني أَنْظُرْ إليكَ قالَ لَنْ تَراني﴾ الاعراف: ١٤٣.

(٣) غ: ـ فظهر أنّ إستدلالكم فاسد.

وبالجملة بأمثال هذه الامور لايمكن إثبات شئ فضلاً أن يخرب بها الأدلّة والقواعد سيّما وأن يجعل من المباحث الكلاميّة. ونسأله الهداية والعصمة عن الغواية. تمّت فالألاوه عمّت[1].

غ: نسأله الهداية والعصمة عن الغواية والحمد لله أوّلاً وآخراً، تمّت الرّسالة في أربعة شهر شوال المكرم على يد الأقلّ الأذلّ محبّ عليّ ابن مراد عليّ لاهيجانيّ.

(١) در حاشيه نسخه جمله «قُوبِلَت مع ألّتي قوبلت مع الأصل» وشته شده است.

عن إسم مَن ظلمه وغصب حقّه أو قتل بنيه وعزيزه.

وأيضاً الرّفضة ...[١] ألّذي قبّله ﷺ بعد موته، فإذا كان الصّحابة كذلك، فما ظنّك بغيرهم، مع أنّ الميّت حال الصّغر أكثر، وكذلك الحال في عمر إذ من جملة الصّحابة، عمر بن مالك بن عتبة، وعمر بن يزيد، وعمر بن أبي سفيان بن عبدالله الأسد، وعمربن وهب، وعمربن عون، وعمربن عمرو، وعمربن عمران العامريّ، إلى غير ذلك ، ممّا هو مذكور في الكتاب الإصابة لإبن حجر[٢] وغيره؛ منهم عمربن أمّ سلمة رضي الله عنه ربيب الرَّسول[٣] ومن خواصّ عليّ وخُلَّص أصحابه، ولّاه البحرين وقتل معه بصفين وهبته أمّه لعلي يخدمه ويجاهد معه.

وكذلك أبوبكر؛ إذ من خصوص الصّحابة، أبوبكر العنسيّ[٤]، وأبوبكر الليثيّ، وأبوبكر بن حفص وغيرذلك ممّا هو مذكور في الكتاب المذكور[٥] وغيره وأبوبكر بن حزم الأنصاريّ من أصحاب عليّ عليه السلام وخواصّه ومنه بنو أبي بكر بن كلاب، جماعة وطائفة والنسبة اليه[٦] بكراوي[٧].

---

(١) اين قسمت ناقص، ودر نسخه نيامده است.

(٢) نك:: الاصابه ٤: ٤٨٣ ـ ٤٩٣.

(٣) همان ٤: ٤٨٧.

(٤) در نسخه اصل «العبسي» است.

(٥) همان، ج٧: ٣٨ ـ ٤٤.

(٦) بر حسب قاعده «إليها» بايد باشد.

(٧) نك: الأنساب، السمعانيّ ٢: ٢٩٤.

وبالجملة ما كان المعهود في ذلك الزّمان، أنّ كلّ مَن سُمّي ولده بعمر مثلا سمّاه به من حيثُ أنّه إسم للخليفة الثّاني، فضلاً عن كونه للمحبّة والإخلاص والتّبرك، كما أنّ مَن سُمّي ولده بعبدالله ذلك الزّمان، ما سمّاه به مِن حيث أنّه إسم لأبي بكر على حَسْبَ ما مرّ، بل كان المعهود أنّ التّسمية من حيث، كونه من الأسماء المتعارفة أو كونه إسم لأحد من الأقرباء أو الأصدقاء أو العشيرة للأب وللأمّ وسيمّا للأمّ، كما سنشير.

مع أنّا قد نبّهنا على حال أمثال زمان الأئمّه الإثني عشر، فما ظنّك بحال مثل زمان علي؛ إذ أهل السنّة بعدها، شرعوا تسمية أولادهم بتلك الأساميّ، تعصباً ومحبّةً أنّها أسامي أولئك الجماعة لا أنّها من الأسامي المتعارفة وأساميّ الأقارب والعشيرة، على ما هو الحال سابقاً وأولاد[1] كثر ذلك منهم وإشتهر، حتّى صارت عادة لهم ومتعارفاً بينهم، أنّهم ما كان يُسمّون إلّا كذلك، فترك الشّيعة التّسمية بها تعصباً وبغضاً وتشأماً وتنفّراً.

كذلك مآل الأمر إلى أنّ التّسمية بها صارت علامة للتّسنن والمحبّة، كما أنّ الأمر بالنِّسبة إلى أنّ أسامي الأئمّة الإثني عشر وألقابهم صار بالعكس وصار التّسمية بالباقر والصادق والكاظم والرضا وأمثال ذلك، بل بجعفر وبزَين العابدين وغير ذلك، علامة الرفض، بل ألّذي نشاهد،

---

(١) ظاهراً «الأولاد» صحيح است.

أنّ التَّسْمِيَتَهم بالحسن والحسين أيضاً في غاية القِلّة، بل وتَسميَتهم بعلي أقلّ من تسميتهم بعمر وبكر وعثمان وغيرذلك، وصار ذلك منشأ لتلك الشبهة وحصول الغفلة، وتَوَهّم كون الأزمنة السّابقة مثل هذه الأزمنة. وأنّ في زمان السابق أيضاً كان كذلك، مَن سُمّي ولدا بعمر مثلاً، إنّما سُمي به، بملاحظة أنّه إسم للخليفة الثاني وللتبرك بإسمه ولمحبّة، وقد ظهر ممّا مَرَّ فساده وإنّ عمر كان في ذلك الزمان، مثل عمرووعبدالله وعامر، فإنّه معدول عنه كائن بمعناه جار مجرر في التّسمية حاله[1].

هذا، مع عندنا الشّيعة أنّ بعد حكاية السقيفة وإرتداد العامّة، لم يبق إلّا قليل غاية القلّة، كما قال عزّ وجلّ: ﴿وقَليلٌ ما هُمْ﴾[2].وهم كانوا يخفون ويَتّقون، فخُفي الأمر حتّى من زوجات الأئمّة إلى زمان الباقر، لعدم التمكّن من الإظهار وعدم كون كلّ أحد من الخُلَّص وأصحاب الأسرار وعدم القابليّة والأهليّة، مع أنّ المرأة أضعف ديناً وعقلا من الرَّجل، فَكُنَّ من المستضعفين من المسلمين كغيرهُنَّ من كثير من المسلمين، ومع ذلك الأدب والفقه في التّسمية، أنّ المختار مختار الأمّ ولا الأب، مع أنّ منع الأمّ رُبّما كان يؤدّي إلى ما يخالف المداهنة والمداراة ألّتي كان على ماموراً بها ووصّاه رسول الله وحثّه عليها، على أنّه ﷺ كان يداهن معهم بلا شكّ، في أمور كثيرة كانت عنده ﷺ مخالفة

---

(١) در نسخه اصل دوتا حاله است.

(٢) سوره ص: ٢٤.

للحقّ ومعصية للرّب تعالى، فكيف كان يترك المداهنة في مثل التّسمية، سيّما مع ما يظهر من كلام الذّهبي[1]، أنّ التّسمية بعمر كانت من إلتماس الخليفة الثاني، ويحتمل أن يكون الباقي أيضاً كذلك، مع أنّ المداهنة فيها رُبمّا توجب التوسعة على الشّيعة وعدم ضيق أنفسهم لو إبتلوا بها.

وبالجملة المقتضي، كان موجوداً والمانع مفقوداً، لكون مدلولات تلك الأسامي أموراً حسنة وعدم التّسمية بمثل هذه معاوية، لعدم المقتضى ووجود المانع، لكونه مأخوذاً من عوى الكلب، وقد ورد من الشرع الأمر بتحسين إسم الولد وأنّه من حقوقه، والتّقيّة تنادي بالتّسمية بإسم الخلفاء.

---

(١) نك: تاريخ الإسلام ٦: ١٦٤.

فهرس المصادر

١. أصول الدين، محمّد باقر بن محمّد بن أكمل البهبهانيّ؛ النسخة المصورة الموجودة في المكتبة المركزيّة بجامعة طهران، رقم ٦٩٩٠،١.

٢. أصول الإسلام والإيمان، محمّد باقر بن محمّد بن أكمل البهبهانيّ؛ النسخة المصورة الموجودة في مكتبة آية الله المرعشيّ، رقم ٨٥٦٥،٨.

٣. الجبر والاختيار، محمّد باقر بن محمّد بن أكمل البهبهانيّ؛ النسخة المصوّرة الموجودة في مكتبة مجلس الشورى الإسلاميّ، رقم ١٠٢٨١،١.

٤. أعيان الشيعة، السيّد محسن الامين العامليّ؛ بيروت، دار المعارف للمطبوعات، ١٤٠٦ للهجريّ.

٥. الباب الحادي عشر مع شرح النافع يوم الحشر ومفتاح الباب، العلّامة الحلّيّ ـ الفاضل المقداد ـ أبوالفتح بن مخدوم حسينيّ؛ حقّقه مهدي المحقّق؛ مؤسّسة المطالعات الإسلاميّة، طهران، أوّل، ١٣٦٥ شمسيّ.

٦. جمل العلم والعمل، عليّ بن الحسين الشريف المرتضى؛ النجف، مطبعة الآداب، ١٣٨٧ هجريّ.

٧. حاشية مجمع الفائدة والبرهان،محمّد باقر بن محمّد بن أكمل البهبهانيّ؛ مؤسّسة العلّامة الوحيد البهبهانيّ، الأوّل، قم، ١٤١٧ هجريّ.

٨. حاشية الوافي، محمّد باقر البهبهانيّ، مؤسّسة العلّامة المجدّد الوحيد البهبهانيّ؛ قم، الأوّل، ١٤٢٦هجريّ.

٩. الحكمة المتعاليّة في الأسفار الأربعة، صدر الدين محمّد الشيرازيّ؛ الطبعة الثالثة، بيروت، دار إحياء التراث، ١٩٨١م.

١٠. الذخيرة في علم الكلام، الشريف المرتضى علم الهدى عليّ بن الحسين الموسويّ البغداديّ؛ تحقيق السيّد أحمد الحسينيّ؛ قم، مؤسّسة النشر الإسلاميّ،١٤١١ هجريّ.

١١. الإلهيّات على هدى الكتاب والسنّة والعقل، جعفر السبحانيّ؛ المركز العالميّ للدراسات الإسلاميّة، الطبعة الثالثة، قم،١٤١٢هجريّ.

١٢. الذريعة إلى تصانيف الشيعة، الآغابزرگ الطهرانيّ؛ دار نشرإسماعيليان، قم، ١٤٠٨هجريّ.

١٣. الرسائل الأصوليّة، محمّد باقر البهبهانيّ، مؤسّسة العلّامة المجدد الوحيد البهبهانيّ، قم، الأوّل، ١٤١٦هجريّ.

١٤. الرسائل الفقهيّة، مؤسّسة العلّامة الوحيد البهبهانيّ، الأوّل، قم، ١٤١٩هجريّ.

١٥. الرسائل والمسائل، الملّا أحمد النراقي؛ مؤتمر النراقيين الملّا مهدي والملّا أحمد، قم، الأوّل، ١٤٢٢هجريّ.

١٦. الرسائل، الآقا جمال الخوانساريّ؛ بتحقيق عليّ أكبر زماني نژاد مؤتمر الآقا حسين الخوانساريّ؛ قم، ١٣٧٨شمسيّ.

١٧. فرائد الأصول، الشيخ مرتضى الأنصاريّ؛ مجمع الفكر الإسلاميّ، قم، التاسع، ١٤٢٨هجريّ.

١٨. الفوائد البهيّة في شرح عقائد الإماميّة، محمّد جليل حمود؛ الطبعة الثانية، بيروت، مؤسّسة الأعلميّ، ١٤١٣ هجريّ.

١٩. الفوائد الحائريّة، محمّد باقر البهبهانيّ؛ مجمع الفكر الإسلاميّ، قم، الأوّل، ١٤٢٤هجريّ.

٢٠. القوانين المحكمة في الأصول، الميرزا أبوالقاسم القمّيّ؛ إحياء الكتب الإسلاميّة، الطبعة الأولى، قم، ١٤٣٠هجريّ.

٢١. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، الحسن بن يوسف المطهر الحلّيّ؛ تعليق حسن حسن زاده؛ قم، موسسة النشر الإسلاميّ، ١٤١٣ هجريّ.

٢٢. ماوراء الفقه، الشهيد محمّد الصدر؛ درا الأضواء، بيروت، ١٤٢٠ هجريّ.

٢٣. المجموعة الكاملة، مرتضى مطهري؛ الجزء٣، منشورات صدرا، الطبعة الخامسة، طهران، ١٣٧٥شمسيّ.

٢٤. مدرسةأصفهان، محمّد تقي السبحانيّ ـ محمّد جعفر رضائي؛ مجلة تاريخ الفلسفة، العدد ١١، ١٣٩١ شمسيّ.

٢٥. مرآة الأحوال جهان نما، الآقا أحمد البهبهانيّ؛ دار نشرأنصاريان، قم، الأوّل، ١٤١٦هجريّ.

٢٦. مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع، محمّد باقر البهبهانيّ؛ مؤسّسة العلّامة الوحيد البهبهانيّ، الأولى، قم، ١٤٢٤هجريّ.

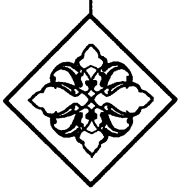
٢٧. مقامع الفضل، الآقا محمّد عليّ الكرمانشاهيّ؛ مؤسّسة العلّامة المجدّد الوحيد البهبهانيّ، قم، الأوّل، ١٤٢١ هجريّ.

٢٨. موسوعة طبقات الفقهاء، جعفر السبحانيّ؛ مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام قم، ١٤١٨ هجريّ.

٢٩. اللوامع الإلهيّة في المعارف الإلهيّة، الفاضل المقداد السيوريّ؛ مكتب الإعلام الإسلاميّ، قم، ١٤٢٢هجريّ.

٣٠. الوحيد البهبهانيّ، عليّ الدوانيّ؛ دار العلم، قم.

٣١. سبعة عشر رسالة، رضا الأستاديّ؛ الروضة الرضويّة المقدّسة، مشهد، ١٣٧٥ شمسيّ.



البحث الكلامي عند الوحيد البهبهاني
(ابطال مقولة الجبر الاشعري انموذجا)

كريم شاتي السراجي
أ. م. د. كلية الفقه، جامعة الكوفة

المقدمة

تعد مقولة جبرية الانسان او حريته او (تقرير المصير) من المسائل العقيدية المهمة التي اعطت زخما كبيرا لتطور علم الكلام والفلسفة الاسلامية لانها كانت على طول التاريخ الموضع المتناول بين المسلمين ،بل على اساس منها انقسم المسلمون الى مجبرة وعدلية ومفوضة وقدرية ثم ان لهذه المسألة تاثيرا بالغا على حياة المسلمين حيث الفرق الشاسع لمن يعتقد ان وجوده وجود مسير مكبل لايملك من امره شيئا وبين من يعتقد ان وجوده حر مختار متحكم في حاضره ومستقبله ومصيره .ثم ان لهذه المسألة حضورا مكثفا على مستوى الايات والروايات وقد تناول العلماء هذه المسألة بالنقد والتحليل كل حسب تخصصه فالمتكلم باعتبار ان هذه المسألة تدخل في التوحيد الافعالي وفي افعال الانسان ايضا. والفيلسوف باعتباره باحث عن حقائق الاشياء وعللها واسبابها، والاصولي بلحاظ الوصول الى القواعد المشتركة في استنباط الاحكام الشرعية فتدخل هذه المسألة في باب الحسن والقبح العقليين وكذلك في مبحث الارادة وقد تعرض العلامة الشيخ الوحيد البهبهانيلهذه المسألة في فوائده الحائريةالفائدرقم سبعة بعد ان تعرض في الفائدة السادسة للحسن والقبيح العقليين حيث ان هذه المسألة ــ الجبر الاشعري ــ لها ارتباط وثيق بالحسن والقبيح

العقليين حيث ان موضوعها الفعل الاختياري لا الجبري وان مايستغل به العقل هو تقبيح الظلم وتحسين العدل وبما ان الجبري يقول ان افعال الانسان مخلوقة لله تعالى وان الفاعل الحقيقي فيها هو الله تعالى وليس لارادة الانسان واختياره تاثير فيها بداعي ـ كما يزعمون ـ الحفاظ على التوحيد الافعالي للباري تعالى فلازم هذا القول ان الله تعالى يجبر الانسان على افعاله ثم يعاقبه عليها وهذا مايستغل العقل بقبحه لانه ظلم تعالى الله عما يقولون وقد حاولت الاشاعرة التخلص من لوزام هذا القول الجبري المحض بالقول بالكسب في افعال الانسان والذي يعني ان الفاعل هو الله والكاسب والمحل لها الانسان وعليه فنظرية الكسب الاشعري هي صورة ومعنى اخر للجبر. وان الالفاظ التي استعملوها لم تصيرهم من انصار الحرية والاختيار.

وفي هذا البحث نتناول في محاور عدة منها السيرة الذاتية والعلمية للوحيد البهبهاني، اتجاهات المسلمين في افعال الانسان،عرض لنظرية الاشاعرة في افعال الانسان وتفنيد الشيخ البهبهاني لها.

المحور الاول: السيرة الذاتية والعلمية للوحيد البهبهاني

العلامة المجدد محمد باقر بن اكمل المشهور بالوحيد البهبهاني علامة الزمان ونادرة الدوران عالم عريف ثقة ركن الطائفة وعمادها واورع نساكها وعبادها مؤسسة ملة سيد البشر في رأس المائة الثانية عشر باقر العلم ونحريره كان ميلاده الشريف في سنة ثمانية عشر او

سبعة عشر بعد المائة والالف في اصبهان، وقطن برهةفي بهبهان ثم انتقل الى كربلاء وكانت بلاد العراق سيما المشهدين الشريفين مملوءة قبل قدومه من معاشر الاخباريين بل ومن جاهليهم والقاصرين حتى ان الرجل منهم كان اذا اراد حمل كتاب من كتب فقهائنا ـ رضي الله عنهم ـ حمله مع منديل، وقد اخلى الله البلاد منهم ببركة قدومه، واهتدى المتحيرة في الاحكام بانوار علومه وبالجملة كل من عاصره من المجتهدين فإنما اخذ من فوائده واستفاد من فرائده وله من المصنفات قريب ستين مصنفا[1].

اما عصره فقد قال الشيخ المظفر عنه: «مضى القرن الثاني عشر للهجرة على العتبات المقدسة في العراق بل على اكثر المدن الشيعية في ايران التي فيها مركز الدراسة الدينية العالية ـ كاصفهان وشيراز وخراسان ـ وتطغى فيه ظاهرتان غريبتان على السلوك الديني: الاولى النزعة الصوفية التي جرت اليمقالات فرقة الكشفية والثانية الاخبارية وهذه الاخيرة يعني الاخبارية خاصة ظهرت في القرن قوية مسيطرة على التفكير الدراسي وتدعو الى نفسها بصراحة لاهوادة فيها، حتى ان الطالب الديني في مدينة كربلاء خاصة اصبح يجاهر بتطرفه ويغالي فلا يحمل مؤلفات العلماء الاصوليين الا بمنديل، خشية ان تتنجس يداه من ملامسة حتى جلدها الجاف وكربلاء يومئذ اكبر مركز علمي

---

(١) رجال الحديث، السيد الخوئي ١٥: ٢٢٠، رقم (٩٩٣٩).

للبلاد الشيعة»[١]

والحركة الاخبارية ظهرت بعد وفاة صاحب المعالم عام (١٠١١هـ) وزعيمها احمد امين الاسترابادي (ت ١٠٣٣هـ) فثار واتباعه على علم الاصول والاجتهاد قاصدين شل حركة نموه وترك العمل بقواعده مكتفين بالعمل بالاخبار والاحاديث في استنباط الاحكام الشرعية وقد اشتدت حركتهم في هذه المعارضة في اواخر القرن الحادي عشر الى اوائل الثاني عشر، وبهذه المعارضة حصل الانقسام في صف علمائنا فاتخذت الاخبارية مذهبا مقابل الاصوليين.[٢]

وعندما وصلت الحركة الاخبارية الى اوجها ظهر في كربلاء علم الاعلام الشخ الوحيد الاقا البهبهاني الذي قيل عنه مجدد المذهب على رأس المائة الثالثة عشر فان هذا العالم الجليل كان لبقا مفوها ومجاهدا خبيرا، وقد شن على الاخبارية هجوما عنيفا بمؤلفاته،وبمحاججاته الشفوية الحادة مع علمائها ـ وقد نقل في بعض فوائده الحائرية ورسائله نماذج منها ـ وبدروسه القيمة التي يلقيها على تلامذته الكثيرين الذين التفوا حوله وعلى يديه كان ابتداء تطور علم الاصول الحديث وخروجه عن جموده الذي الفه عدة قرون، واتجه التفكير العلمي الى ناحية جديدة غير مألوفة.

---

(١)مقدمة جامع السعادات، محمد رضا المظفر ١: ٧.

(٢) ظ: قواعد استنباط الاحكام، حسين بن مكي العاملي ١: ٣٣.

فانكمشت في عصره النزعة الاخبارية على نفسها ولم تستطع ان تثبت امام قوة حجته، وتخرج على يديه جماعة كبيرة من اعلام الامة كبحر العلوم، وكاشف الغطاء والمحقق القمي والشيخ النراقي صاحب كتاب جامع السعادات.[١]

«وتوفي الوحيد البهبهاني﵀ بأرض الحائر الحسيني المقدس في حدود سنة ثمان ومائتين بعد الالف وهو قد جاوز التسعين ودفن في الرواق الشرقي المطهر قريبا مما يلي ارجل الشهداء ـ رضوان الله عليهم اجمعين ـ »[٢]

وقد انشد البروجردي في حقه مؤرخا:

والبهبهاني معلم البشرمجدد المذهب الثاني عشر

ازاح كل شبهة وريبفبان للمذهب كنه الغيب

ولفظة (كنه الغيب) يرمز الى العدد ١١١٨هـ وهي سنة ولادته[٣]

المحور الثاني: اتجاهات المسلمين في افعال الانسان

ان الايمان بالقضاء والقدر اجمالا والاعتقاد بأنه لامؤثر في الوجود على نحو الاستقلال الا الله تعالى مورد اتفاق واجماع بين المسلمين،بل هما من العقائد الاسلامية التي تدخل في صلب الدين، والتي لايصح

---

(١) مقدمة جامع السعادات، محمد رضا المظفر ١: ٨ ـ ٩.

(٢) تاريخ العلماء، محمد رضا الحكيمي: ٩٦.

(٣) ريحانة الادب ١: ٥١.

لمسلم انكارها، بل ان عدم الاعتقاد بهما يؤدي جزما الى الخروج من الدين والمروق منه.

الا ان اكثر المسائل التي حصل في تفاصيلها اختلاف بين المسلمين هي مسألة القضاء والقدر لارتباطها بافعال الانسان ومصيره، وهل الانسان مجبور على افعاله او مختار فعلى اساس منها انقسم المسلمون الى ثلاثة اتجاهات.

الاتجاه الاول: المجبرة

الجبر في اللغة: «هو ان تجبر انسانا على مالايريد وتكرهه جبرية على كذا»[١]

وقال الراغب الاصفهاني: «والاجبار في الاصل حمل الغير على ان يجبر الاخر لكن تعورف في الاكراه المجرد فقيل اجبرته على كذا، كقولك اكرهته وسمي الذين يدعون ان الله تعالى يكره العباد على المعاصي في تعارف المتكلمين مجبرة وفي قول المتقدمين جبرية»[٢]

وقد اخذ هذا المعنى في التعريف الاصطلاحي فقد عرفه الجرجاني بقوله الجبرية: «هو من الجبر وهو اسناد فعل العبد الى الله تعالى، والجبرية اثنان متوسطة تثبت للعبد كسبا في الفعل كالاشعرية وخالصة

---

(١) العين: ١٢٥.

(٢) المفردات: ٨٦.

لاتثبت كالجهمية[١]»[٢]

وقال صاحب المعجم الفلسفي: «الجبرية مذهب من يرى ان ارادة الانسان العاقلة عاجزة عن توجيه مجرى الحوادث، وان كل ما يحدث للانسان قد قدر عليه ازلا فهو مسير لا مخير»[٣]

اما في القران فلم يرد هذا اللفظ (الجبر) فيه، وقد ورد في السنة بأحاديث كثيرة وبألفاظ مختلفة سوف تمر علينا من خلال البحث.

والجبر في الاصطلاح الكلامي هو نفي الفعل حقيقة عن الانسان واضافته الى الله تعالى.

وقد اختلفت المجبرة الى قسمين: مجبرة خالصة وهي التي لاتثبت فعلا ولاقدرة على الفعل اصلا وجبرية متوسطة، وهي التي تثبث للعبد قدرة غير مؤثرة اصلا.[٤]

وقد نسب الشهرستاني مقولة الجبرية الخالصة الى جهم بن صفوان حيث قال عند ذكر الجهمية: «ومنها قوله في القدرة الحادثة ان الانسان ليس يقدر على شيء ولايوصف بالاستطاعة، وانما هو مجبور في افعاله، لاقدرة له ولا ارادة ولااختيار وانما يخلق الله تعالى الافعال فيه

---

(١) الجهمية: هم اصحاب جهم بن صفوان ظهر بترمذ وقُتل في اخر ملك بني امية. ظ: الملل والنحل، الشهرستاني ١: ٧٣.

(٢) التعريفات: ٥٩.

(٣) جميل اصليب ١: ٣٨٨.

(٤) ظ: نشأة الفكر الفلسفي، النشار ١: ٣٤٣.

على حسب مايخلق في سائر الجمادات، وينسب اليه الفعل مجازا كما يذهب الى الجمادات كما يقال اثمرت الشجرة وجرى الماء وتحرك الحجر وطلعت الشمس، وغربت وتغيمت السماء وامطرت.. والثواب والعقاب جبر كما ان الافعال جبر،قال واذا ثبت الجبر فالتكليف ايضا جبرا»[1].

وهذا القول انما نشأ وترعرع مع بدايات العصر الاموي حتى اصبح مذهبا عقيديا محددا في اطار علم الكلام الاسلامي.

وقد تعاهد هذا الاتجاه الايادي الاموية واستعملوه اداة لتبرير اعمالهم السيئة وكانوا ينسبون جميع افعالهم الى القدر، قال ابو هلال العسكري في كتابه الاوائل: «ان معاوية اول من زعم ان الله يريد افعال العباد كلها»[2]

وفي هذا الصدد يقول الدكتور احمد محمود صبحي: «ان معاوية لميكن يدعم ملكه بالقوة فحسب ولكن بايديولوجية تمس العقيدة في الصميم، ولقد كان يعلن في الناس ان الخلافة بينه وبين علي عليه السلام قد احتكما فيها الى الله وقضى الله له على علي عليه السلام وكذلك حين اراد ان يطلب البيعة لابنه يزيد من اهل الحجاز اعلى ان اختيار يزيد للخلافة كان قضاء من القضاء وليس للعباد خيرة في امرهم.

---

(١) الملل والنحل، الشهرستاني ١: ٧٣.

(٢) الاوائل ٢: ١٢٥.

وهكذا كان يستقر في اذهان المسلمين ان كل ما يأمر به الخليفة حتى لو كانت طاعة الله في خلافه، قضاء من الله قد قدر على العباد.

ولقد كان معاوية يعلن اثناء ولايته في عهد عثمان ان المال مال الله لامال المسلمين ليحتجز هذه الاموال لنفسه كما كان يستند في اقامة ملكه الى ايديولوجية مستمدة من نظرية التفويض الالهي والحق الديني للملوك وكان في ذلك تشويه أي تشويه للسياسة الشرعية للمسلمين من حيث اراد ان يستغل الدين من اجل الملك ويخضع العقائد لاهواء الحاكم»[1].

ان هذه النصوص تظهر بجلاء اثر الايادي الاموية في احتضان ورعاية هذه الافكار المنحرفة والبعيدة عن العقل والفطرة السليمة وروح الاسلام والقران والسنة الصحيحة للنبي الاكرمﷺ اما بخصوص ادلة المجبرة والدواعي التي تذرعوا بها لهذه المقولة فسوف نناقشها عند عرض اتجاه الجبر الاشعري لان ادلتهم محورها واحد على مستوى الدليلين العقلي والنقلي، وان ابطال مقولة الجبر الاشعري الذي يعدونه من الجبر غير الخالص كما يزعمون هو ابطال للجبر المحض بطريق اولى.

---

(١) نظرية الامامة لدى الشيعة الاثني عشرية: ٣٣٤.

الاتجاه الثاني: المفوضة (الاختيار المطلق)

التفويض لغة هو الجعل ففوضت اليه الامر جعلته اليه.[١]

وقال ابن منظور: «فوض اليه الامر صيره اليه وجعله الحاكم فيه».[٢]

والمفوضة قد عُرفوا ايضا بالقدرية وهي تسمية اطلقها عليهم اعدائهم وهم يفرون منها ويقولون انها اليق بالمجبرة الذين يثبتون القدر،وقد ورد في الحديث النبوي: (القدرية مجوس هذه الامة)[٣]

وعليه فكل من المجبرة والمفوضة ينفون عنهم هذا اللقب ويفرون منه.

والقدر لغة: (القضاء الموفق،يقال قدره الله تقديرا والقدرية قوم يكذبون بالقدر)[٤]

فالخليل في تعريفه هذا للقدر قد جعله في النافين والمكذبين للقدر وهم المفوضة.

وقال الراغب الاصفهاني: «قدر:القدر اذا وصف بها الانسان فأسم لهيئة له بها يتكمن من فعل شيء ما واذا وصف الله تعالى بها فهي نفي العجز عنه ومحال ان يوصف غير الله بالقدرة المطلقة»[٥].

---

(١) الفراهيدي: ٦٣٩.

(٢) لسان العرب ١١: ٢٣٩.

(٣) السنن، ابو داوود ٢: ٤١٠.

(٤) العين: ٦٥١.

(٥) مفردات غريب القران: ٣٩٤.

وقد قالت المعتزلة المفوضة بان الانسان مختار مطلقا وقادر مطلقا في افعاله ولامدخلية لقدرة الله في افعال الانسان اما في الاصطلاح فلم يرد تعريف للمفوضة بل ورد تعريف القدرية حيث قال الجرجاني: «هم الذين يزعمون ان كل عبد خالق لفعله ولا يرون الكفر والمعاصي بتقدير الله تعالى»[١].

وقال صاحب المعجم الفلسفي: «ويطلق القدر على اسناد افعال العباد الى قدرتهم ،ولذا لقب المعتزلة بالقدرية لانهم يقولون ان كل عبد خالق لافعاله»[٢].

وقد اجمعت المعتزلة على ان العباد خالقون افعالهم، فالانسان يخلق الحسنة كما يخلق السيئة ايضا وافعاله الصادرة منه كلها واقعة تحت اختياره وقدرته وان العبد ليس مجبورا عليها فله ان يفعل وله ألا يفعل.

وفي هذا الصدد يقول القاضي عبد الجبار المغزلي: «ان افعال العباد غير مخلوقة فيهم وانهم المحدثون لها»[٣].

وقال ايضا في كتابه المغني: «اتفق كل اهل العدل على ان افعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم وان الله عز وجل اقدرهم على ذلك ولا فاعل لها ولامحدث سواهم وان من قال ان الله

---

(١) التعريفات: ١٤٢.

(٢) جميل صلبيا ٢: ١٨٧.

(٣) شرح الاصول الخمسة: ٣٢١.

سبحانه خالقها ومحدثها فقد عظم خطأه، واحالوا حدوث فعل من فاعلين»[١].

ان مقولة التفويض ونفي القدر وان الانسان مختار مطلقا كانت ردة فعل على اتجاه الجبر الذي اراد سلب المجتمع الاختيار، وحينما اراد بنو امية ان يسيروا المجتمع في هذا الاتجاه قاموا بالدعوة لفكرة الجبر المطلق على انها هي التفسير الوحيد للنصوص الدينية ثم نشر هذه الفكرة في العالم الاسلامي عن طريق ولاتهم وعمالهم.

إلا ان هذا الاتجاه لاقى معارضة شديدة من قبل رجالات المسلمين اصحاب الارادة الحرة فظهرت هذه الحركة اولا في مدرسة محمد بن الحنفية ثم انتقلت الى مدرسة الحسن البصري في البصرة والى مدرسة غيلان في دمشق[٢].

وقد تبنى المعتزلة فيما بعد مقولة حرية الانسان واختياره بعيدا عن مقولة الجبر التي لازمها نسبة الظلم الى الساحة المقدسة والظلم قبيح والله منزه عن كل قبيح فالفكرة الاساسية التي انطلقت منها المعتزلة في هذه المقولة هي تنزيه الله تعالى عن فعل القبيح لانه تعالى عادل لايجور في حكمه كما ان اصحاب مقولة الجبر انطلقوا من قاعدة انه لا خالق ولا مؤثر في الوجود وفي كل شيء الا الله تعالى فوقعوا في مصيدة الجبر.

---

(١)المغني في ابواب العدل، القاضي عبد الجبار ٨: ٣.

(٢) ظ: نشأة الفكر الفلسفي، النشار ١: ٣١٥.

فكل من المفوضة والمجبرة بسبب نظرتهم الاحادية للنصوص القرانية والاساس الذي انطلقوا منه في تفسير هذه النصوص اوقعهم في هذه المقولات الباطلة ولذلك قال بعض المحققين: «فالطائفتان لم تتدبرا في مسألة افعال العباد تدبرا عميقا بل جعلتا النظر فيها فرعا للنظر في الاصل الذي تتبناه وقد غفلتا عن ان هناك طريقا ثالثا يجتمع فيه الاصلان التوحيد الافعالي ووصف العدل»[1].

ان الاصل الفلسفي الذي قامت عليه مقولة التفويض في افعال العباد الى انفسهم هو ان سر حاجة الممكن الى الواجب والمعلول الى علته هو حدوثه لا في بقائه فاذا حدث الممكن ووجد المعلول ترتفع الحاجة الى الواجب والعلة لانهم يقولون البقاء شيء والحدوث شيء اخر، وهولاءيصورون وضع العالم في علاقته مع الله تعالى كالبناء في حاجته الى البناء والكتاب في حاجته الى المؤلف، فالبناء لايحتاج الى البناء بعد الانتهاء كما لايحتاج المؤلف بعد تأليفه.

وقد حكى الشيخ الرئيس ابن سينا هذه العقيدة بقوله: (وقد يقولون إذا أوجد فقد زالت الحاج الى الفاعل حتى انه لو فقد الفاعل جاز ان يبقى المفعول موجودا كما يشاهدونه من فقدان البناء وقوام البناء وحتى ان كثيرا منهم لايتحاشى ان يقول: لو جاز على الباري تعالى العدم لما

---

(١)الالهيات، سبحاني ٢: ٣٢٤.

ضر عدمه وجود العالم لان العالم عندهم انما احتاج الى الباري تعالى في آن اوجده)[١].

وايضا حكى صدر المتألهين الشيرازي هذه العقيدة بقوله: (فجماعة من المتكلمين ظنوا ان الممكن انما يحتاج الى الفاعل في حدوثه فاذا حدث ووجد حصل له الاستغناء عن السبب.

ان الاساس الذي قامت عليه هذه النظرية هو اساس باطل وقد ابطل هذا الاساس من قبل كثير من الحكماء والمتكلمين.

حيث تقدم كلام الفيلسوف الكبير ابن سينا في ابطال هذه المقولة وايضا قال في مكان اخر في ابطالها: (ان المعلول كما يحتاج الى العلة في حدوثه يحتاج اليه في بقائه)[٢].

وقال المحقق الطوسي في ابطال اساسهم: (والممكن الباقي مفتقر الى المؤثر لوجود علته)[٣].

وقد شرح هذه العبارة العلامة الحلي بقوله: (ذهب جمهور الحكماء والمتأخرين من المتكلمين الى ان الممكن الباقي محتاج الى المؤثر، وبالجملة كل من قال بان الامكان علة تامة في احتياج الاثر الى المؤثر حكم بان الممكن الباقي مفتقر الى المؤثر والدليل عليه ان علة الحاجة

---

(١) الاشارات ٣: ٦٨.

(٢) شرح الهيات الشفاء ٢: ١٠٠٦.

(٣) كشف المراد: ١١٧.

انما هي الامكان وهو لازم للماهية ضروري اللزوم فهي ابدا محتاجة الى المؤثر)[١].

وهو كلام سديد لان الممكن هو عين الفقر والحاجة في وجوده وبقائه واستمراره ايضا.

ويشير الى هذا المعنى الحكيم المتاله الشيخ محمد حسين الاصفهاني في منظومته بقوله:

والافتقار لازم الامكان من دون حاجة الى البرهان

لافرق مابين الحدوث والبقاء في لازم الذات ولن يفترقا.

وقد ذهب صدر الدين الشيرازي الى قول ارقى من القول المتقدم هو ـ الامكان الوجودي ـ حيث قال: الحق ان منشأ الحاجة الى العلة لا الحدوث ولا الامكان بل منشأها كون وجود الشيء تعليقا متقوما بغيره مرتبطا اليه[٢] وعليه لايمكن للمرتبط ان ينفك في وجوده عن الرابط الذي يرتبط به ويتقوم وجوده به.

اما الدليل النقلي الذي استندت اليه المفوضة في مقولتها مجموعة من الايات القرانية منها: قوله تعالى: ﴿**ان الله لايغيرمابقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم**﴾[٣]

---

(١) م.ن، ١١٧ ـ ١١٨

(٢) ظ: الاسفار ٣، ٢٠٢

(٣) الرعد: ١١.

وقوله تعالى: ﴿انا هديناه السبيل اما شاكرا واما كفورا﴾[١]

وقوله تعالى: ﴿فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم﴾[٢]

وقوله تعالى: ﴿فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾[٣]

وايات اخرى كثيرة تصب في هذا المعنى، الا ان المتدبر لهذه الايات والايات الاخرى التي استدلت بها المعتزلة على التفويض يجد ان هذه الايات جميعا لا تدل على مدعاهم وهو استقلال العبد بأفعاله وانه قد فوض اليه افعاله من قبل الله تعالى ان غاية ماتدل عليه هذه الايات هو ابطال الجبر ونفيه عن افعال الانسان ليس الا ودلالة لها على استغناء العبد عن خالقه في افعاله وحركاته.

ثم ان هذه الايات معارضة بآيات اخرى دلت على السلطنة الالهية والربانية والمالكية المتمحضة له تعالى كما في قوله تعالى: ﴿وماتشاءون الا ان يشاء الله رب العالمين﴾[٤]

وقوله تعالى: ﴿وهو على كل شيء قدير﴾[٥]

وقوله تعالى: ﴿ولو شاء الله مافعلوه فذرهم ومايفترون﴾[٦]

---

(١) الانسان: ٣.

(٢) البقرة: ٧٩.

(٣) الكهف: ٢٩.

(٤) التكوير: ٢٩.

(٥) المائدة: ١٢٠.

(٦) الانعام: ١٣٧.

وقوله تعالى: ﴿**ماأصابك من حسنة فمن الله وماأصابك من سيئة فمن نفسك**﴾[١]

وايات كثيرة اخرى تدل على هذا المعنى الا ان المعتزلة نظروا بعين واحد الى القران ولم ينظروا بعينين فلم يدركوا قول الحق في افعال الانسان.

كما حصل مع المجبرة، وهذا التخبط في افعال الانسان من قبل المجبرة والمعتزلة ناتج من عدم رجوعهم الى اهل بيت العصمة الذين اذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا، الراسخون في العلم الذين يعلمون تأويل القران وتفسير ظاهره وباطنه ومن نصبهم الله تعالى ائمة وقادة للامة وخلفاء الرسول الاكرم صلى الله عليه وآله الذين من اطاعهم اطاع الله ومن عصاهم عصى الله، وهم سفينة النجاة وباب حطة والمرجعية الحقة للامة بعد رسول الله صلى الله عليه وآله ولذلك سنرى في الاتجاه الاتي وهو الاتجاه الحق والصحيح في تفسير افعال الانسان وهو اتجاه الامر بين الامرين

الاتجاه الثالث: الامر بين الامرين

هذا الاتجاه هو المأخوذ عن ائمة اهل البيت عليهم السلام وهو الاتجاه الذي تميزت به المدرسة الامامية عن باقي الفرق الاخر في مسألة افعال الانسان.

وقبل الولوج الى احاديث ائمة اهل البيت في بيان هذه المقولة نبحث

---

(١) النساء: ٧٩.

عن المباني العقلية والفلسفية التي قامت عليها هذه المقولة وكيف تم التكييف الفلسفي لها وكيف تجاوزت الاشكالات والمحذورات الواردة عن مقولتي الجبر والتفويض واستطاعت ان تاتي بمعالجات مهمة على صعيد حفظ التوحيد الافعالي لله تعالى وعدم المساس بالسلطنة الالهية والتجاوز عليها كما حصل مع المعتزلة القائلين بالتفويض.

ومن جهة اخرى حافظت على العدل الالهي وعدم القدح فيه من خلال تجويز الظلم على الله تعالى ونسبة القبح اليه كما حصل مع المجبرة ومن لف لفهم كالاشاعرة القائلين بنظرية الكسب التي سوف نتكلم عنها بالتفصيل في مكان اخر من هذا البحث.

لقد ورد عن علماء هذه المدرسة ومفكريها تكييفان فلسفيان مهمان لمقولة الامر بين الامرين.

التكييف الاول: وهو الاشهر لدى علماء هذه المدرسة وقد صاغه السيد الخوئي ﷺ بصياغة رائعة وهي: ان في فعل الانسان يوجد مؤثران وفاعلان وعلتان علة قريبة للفعل وعلة بعيدة والعلة القريبة هي في طول العلة البعيدة وليس في عرضها، فالفاعل البعيد وغير المباشر هو الخالق للانسان ومانحه القوة والقدرة على جميع الافعال وهو المالك والمتسلط عليه في جميع احواله وجودا وبقاءً وان الانسان الفاعل القريب والمباشر للفعل هو بحاجة الى افاضة الله تعالى حدوثا وبقاءً، بيد انه هو الذي يباشر الفعل بإرادته واختياره وقدرته من دون جبر من الله تعالى، وعلى

هذا تكون للفعل نسبتان الاولى للانسان باعتباره المباشر للفعل باختياره والثانية لله تعالى باعتباره مفيض الوجود والقوة والقدرة على الانسان قال السيد الخوئي في هذا الصدد: ان فعل العبد وسط بين الجبر والتفويض وله حظ من كل منهما، فان اعمال قدرة العبد في الفعل والترك وان كان باختياره الا ان هذه القدرة وسائر المبادئ حين الفعل تفاض من الله تعالى، فالفعل مستند الى العبد من جهة والى الله تعالى من جهة اخرى[1].

ان السيد الخوئي يأتي بمثال حسي تقريبي لهذا التكييف الفلسفي حيث يقول: (لنفرض انسانا كانت يده شلاء لايستطيع تحريكها بنفسه، وقد استطاع الطبيب ان يوجد فيها حركة ارادية وقتية بواسطة قوة الكهرباء بحيث اصبح الرجل يستطيع تحريك يده بنفسه متى وصلها الطبيب بسلك الكهرباء، واذا انفصلت عن مصدر القوة لم يمكنه تحريكها اصلا،فاذا وصل الطبيب هذه اليد المريضة بالسلك للتجربة مثلا، وابتدا ذلك الرجل المريض يتحريك يده، ومباشرة الاعمال بها ـ والطبيب يمده بالقوة في كل آن ـ فلا شبهة في ان تحريك الرجل ليده في هذا الحال من الامر بين الامرين، فلا يستند الى الرجل مستقلا لانه موقوف على ايصال القوة الى يده، وقد فرضنا انها بفعل الطبيب، ولايستند الى الطبيب مستقلا لان التحريك قد اصدره الرجل بارادته،

---

(١) البيان في تفسير القران: ٨٧.

فالفاعل لم يجبر على فعله لانه مريد ولم يفوض اليه الفعل بجميع مبادئه لان المدد من غيره، والافعال الصادرة من الفاعلين المختارين كلها من هذا النوع، فالفعل صادر بمشيئة الله تعالى)[1].

وهذا مثال رائع في تصوير وتقريب هذه المسألة العقلية الدقيقة العويصة بهذه الصورة البسيطة الواضحة لكل ذي لب.

ووفق هذا التكييف تنحل جميع الاشكالات الواردة على المجبرة والمفوضة ببركة الرواية الواردة عن اهل البيت عليهم السلام في مسالة افعال الانسان (لاجبرولاتفويض).

التكييف الثاني: ان هذا التفسير والتكييف لمقولة الامر بين الامرين هو لصدرالمتألهين الشيرازي صاحب مدرسة الحكمة المتعالية التي مزجت بين الفلسفة والعرفان والقران وهو قائم على نفي المؤثريين والفاعليين القريب والبعيد في افعال الانسان كما مر في كلام السيد الخوئي قدس سره

ان الاساس الذي يقوم عليه هذا التفسير هو ان فعل الانسان بعينه فعل الله تعالى حقيقة لا مجازا، فالانسان فاعل لما يصدر عنه حقيقة ومع ذلك فعله احد افاعيل الحق تعالى على الوجه اللائق بأحدية ذاته تعالى بلا انفعال ولا نقص ولا تشبيه.

فيقول صدر المتألهين بهذا الصدد: (ليس في الوجود شأن الا وهو

---

(١) م.ن: ٨٨

شأنه كذلك ليس في الوجود فعل الا وهو فعله لا بمعنى ان فعل زيد مثلا ليس صادرا عنه بل بمعنى ان فعل زيد مع انه فعله بالحقيقة دون المجاز فهو فعل الله بالحقيقة فلا حكم الا لله ولاحول ولا قوة الا بالله العلي العظيم، يعني كل حول فهو حوله وكل قوة فهي قوته، فهو مع غاية عظمته وعلوه ينزل منازل الاشياء ويفعل فعلها كما انه مع غاية تجرده وتقدسه لايخلو منه ارض ولا سماء كما في قوله تعالى: ﴿**وهو معكم اينما كنتم**﴾[1] [2]».

ان صدر المتألهين يحاول تقريب هذه الفكرة الدقيقة بمثال وجداني قريب من الحس والمثال هو فعل الحواس من السمع والبصر وغيرها هو في ذات الوقت هو فعل النفس الانسانية فيقول: (ان فعل كل حاسة وقوة من حيث هو فعل تلك القوة هو فعل النفس فالابصار مثلا فعل الباصرة بلا شك لانه احضار الصورة المبصرة او انفعال البصر بها وكذلك السمع فعل السمع لانه احضار الهيئة المسموعة او انفصال السمع بها، فلا يمكن شيء منهما الا بانفعال جسماني وكل منهما فعل النفس بلا شك لانها السميعة البصيرة بالحقيقة)[3].

وهذا التفسير يقوم على اساس نظرية الامكان الفقري لصدر الدين

---

(١) الحديد: ٤.

(٢) الاسفار ٦: ٣١٥.

(٣) المصدر: ٣١٩ ـ ٣١٨.

الشيرازي التي ترى في عالم الامكان وجودا في غيره لا وجودا في نفسه وعلى هذا الاساس تغدو نسبة الفعل الى الفاعل المباشر الانسان والى الله تعالى نسبة حقيقية فالله تعالى وفق هذه النظرية مقوم لكل وجود ﴿**وهو معكم اينما كنتم**﴾[١].

وكما قال سيد الموحدين امير المؤمنين عليه السلام (ليس في الاشياء بوالج ولاعنها بخارج)[٢]

والى هذا المعنى اشارت بعض الاياتالقرانية قال تعالى: ﴿**فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما رميت اذا رميت ولكن الله رمى**﴾[٣].

وقال تعالى: ﴿**قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم ويخزهم وينصركم عليهم**﴾[٤].

اما الاحاديث الواردة عنهم عليهم السلام في هذا المعنى في كثيرة نذكر الاهم منها:

عن الامام الصادق عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «من زعم ان الله تبارك وتعالى يأمر بالسو والفحشاء فقد كذب على الله، ومن زعم ان الخير والشر بغير مشيئة الله فقد اخرج الله من سلطانه ومن زعم ان المعاصي بغير قوة الله فقد كذب على الله...»[٥]

---

(١) الحديد: ٤.

(٢) نهج البلاغة، خطبة ١٨٦.

(٣) الانفال: ١٧.

(٤) التوبة: ١٤.

(٥) التوحيد، الصدوق: ٢٨٢.

وعن محمد بن عجلان قال: قلت لابي عبدالله عليه السلام فوض الله الامر الى العباد ؟ فقال: «الله اكرم من ان يفوض اليهم، قلت: فأجبر الله العباد على افعالهم ؟ فقال: الله اعدل من ان يجبر عبدا على فعل ثم يعذبه عليه»[١]

وعن ابي عبد الله عليه السلام: «قال لاجبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين..»[٢]

وعن الصادق عليه السلام قال: «ان الناس في القدر على ثلاثة اوجه: رجل يزعم ان الله عز وجل اجبر الناس على المعاصي فهذا قد ظلم الله في حكمه فهو كافر، ورجل يزعم ان الامر مفوض اليهم فهذا قد اوهن الله في سلطانه، ورجل يزعم ان الله كلف العباد مايطيقونه ولم يكلفهم ما لا يطيقون، واذا احسن حمد الله، واذا اساء استغفر الله فهذا مسلم بالغ»[٣]

وفي رواية عن الامام علي عليه السلام حيث قال عليه السلام لعباية بن ربعي وقد سأله عن الاستطاعة التي نقوم ونقعد ونفعل: انك سألت عن الاستطاعة فهل تملكها من دون الله او مع الله ؟ فسكت عباية، فقال له امير المؤمنين عليه السلام: «ان قلت تملكها مع الله قتلتك وان قلت تملكها دون الله قتلتك، قال عباية فما اقول ؟ قال عليه السلام: تقول انك تملكها بالله الذي يملكها من دونك فان ملكك إياها كان ذلك من عطائه وان سلبكها كان ذلك من بلائه فهو

---

(١) التوحيد، الصدوق: ٢٨٣.

(٢) المصدر.

(٣) المصدر: ٢٨٢.

المالك لما ملكك والقادر على ماعليه اقدرك»[١]

وفي هذه الاحاديث كفاية لتمام بيان اتجاه الامر بين الامرين وانه العلاج الشافي الكافي للخروج من الجبر والتفويض.

الاتجاه الرابع: الجبر الاشعري (نظرية الكسب)

من المعلوم ان الفكر الاشعري قد مر بمرحلتين المرحلة الاولى كان الطابع العام لها متابعة مذاهب اهل الحديث وبالخصوص احمد بن حنبل، وكان سمته الجمود على ظواهر النصوص.

اما المرحلة الثانية فقد شهدت تفعيل دور العقل وتبني منهجا جديدا يعتمد اليات العقل والمنطق بمعية النص وان كان بنطاق محدود، ان مشكلة الفكر الاشعري تكمن في محاولته عقلنة عقائد اهل الحديث وان كان بطريقة قسرية ولذلك جاء بمقولات ونظريات تعد من الامور المتناقضة غير مفهومة حتى بالنسبة لاصحابها كما في الكلام النفسي ونظرية الكسب في افعال الانسان، وفي هذا الصدد قال بعض المحققين: (وقد اضطربت عبارات القوم في تفسير مقولة الكسب الى حد صارت من الالغاز حتى قال الشاعر فيها:

مما يقال ولاحقيقة عنده معقولة تدنو الى الافهام

الكسب عند الاشعري والحال عند البهشمي وطفرة النظام[٢]

---

(١) تحف العقول: ٢١٣.

(٢) الالهيات، سبحاني ٢: ٢٧٦.

لقد جاءت نظرية الكسب كمعالجة للمنهج الجهمي الجبري المحض في افعال الانسان، ومحاولة بائسة للخروج الى فضاء الحرية والاختيار المحدود من خلال ايجاد موازنة بين فعل الله والانسان حيث انها بقيت اسيرة التفسير الخاطئ لخالقية الله للافعال ولكل شيء الوارد في النص القراني، فخيل لابي الحسن الاشعري انه اوجد حلا من خلال مقولته بالكسب في افعال الانسان والتي مفادها ان كل فعل يصدر من الانسان يشتمل على جهتين، الخلق والكسب، فالخلق من الله تعالى والكسب من الانسان.

وقالت الاشاعرة في تفسير الكسب: ان المراد من الكسب، ان الفعل يكون مخلوقا لله تعالى وفي نفس الوقت يكون مقارنا لقدرة الانسان وارادته من غير ان يكون للانسان مدخل وتأثير في وجوده سوى كون الانسان محلا له[١].

وقد تعرضت هذه النظرية لانتقادات واشكالات كثيرة الا اننا سوف نقتصر في نقد هذه النظرية على ماقام به الشيخ الوحيد البهبهاني من جهود في ابطال هذه النظرية عن طريق العقل والوجدان والقران.

حيث قال: «مما انكره الاشاعرة وخالفوه جميع ارباب العقول كون العبد فاعلا لفعله، ويقولون ان الفاعل حقيقة هو الله تعالى والفعل فعله بحكم العقل وان كان فعل العبد بحسب اللغة والعرف»[٢]

---

(١) ظ: شرح المواقف، الجرجاني ٣: ٢١٤.

(٢) الفوائد الحائرية: ٣٧٥، فائدة ٧.

في هذا النص للشيخ البهبهاني يوقف القارئ على حقيقة عقيدة الاشاعرة في مسألة افعال الانسان ويبين انها تقوم على ان الله تعالى هو الخالق لفعل الانسان على الحقيقة، فاذا كان الله هو الفاعل الحقيقي لفعل الانسان فلابد ان يكون الانسان مجبورا مقهورا على افعاله لانها مخلوقة على نحو الحقيقة لله تعالى.

ثم يقول الشيخ ان هذه المقولة تخالف جميع ارباب العقول لانه تترتب عليها لوازم كثيرة منها:

١ـ ان الزاني واللائط والسارق والمفسد والمكذب للرسل وقاتل الانبياء والاولياء.. وغير ذلك من الفواحش والقبائح هو الله تعالى حقيقة عند العقل تعالى الله عن جميع ذلك.

من خلال هذا اللازم يتبين ان الشيخ لم يفرق بين الجبر المحض والجبر الاشعري وهو الصحيح، لان الجبر الاشعري هو تغير في الالفاظ فقط وعليه كل مايرد على الجبر المحض يرد عليه ايضا، لانهم ينسبون الفعل حقيقة الى الله تعالى، وان الفاعل هو الله تعالى دون الانسان والانسان كما صرحوا انه محل لا فاعل، وبذلك قال صاحب المواقف: (ان المدح والذم للانسانبأعتبار المحلية لابعتبار الفاعلية)[1].

٢ـ نسبة القبائح الى الله تعالى من قبيل الكذب والتدليس والمكر والخديعة وامثال ذلك من الامور التي يوجب تجويزها على الله تعالى

---

(١) الجرجاني: ٣١٤.

انسداد باب ثبوت الشرع[١]. وهو اشكال متين يرد على اصحاب هذا القول حيث يلزم من كون الله تعالى هو الفاعل الحقيقي لافعال الانسان حيث بعض افعال الانسان فيها الكذب والخديعة وغيرها من الصفات السيئة فاعلها الله تعالى عن ذلك وهذا يلزم عدم الوثوق به تعالى وبرسله، ثم ان القول بالجبر والاضطرار في افعال الانسان يبطل الحسن والقبح واستحقاق الثواب والعقاب والتكليف والوعد والوعيد لان جميع هذه الامور تتماشى مع القول بالاختيار.

٣ـ لو لم يكن تحقق فعل من العبد فلا معنى لبعث الرسل واتمام الحجة وبسط التكليف والوعد والوعيد والمبالغة فيهما وفي التبليغ والاهتمام في الارشاد والهداية والموعظة والنصيحة والامر بالمعروف والنهي عن المنكر وامثال ذلك وكذا البناء على التقصير وعدمه والتفرقة بين المقدور وعدمه والفرق بين العمد والنسيان والخطأ والاختيار والاضطرار وكذا بين المباشر والسبب في الغصب والاتلاف والجنايات وغير ذلك من امثال ما ذكر فان الفعل في الكل هو فعل الله تعالى ولا اثر لقدرة العبد[٢].

اراد الشيخ في هذا الكلام الطويل ان يبين ان مع القول بالجبر فلا فائدة من بعث الانبياء والرسل الى اخر كلامه. لان على القول بان

---

(١) الفوائد الحائرية: ٣٧٥.

(٢) ظ: الفوائد الحائرية: ٣٧٩.

الانسان مجبر على فعله والفعل فعل الله وعليه فالمحسن مجبور والمسيء مجبور والمؤمن خلق الله فيه الايمان فلماذا الثواب والكافر خلق الله فيه الكفر فلماذا يدعونه الانبياء الى الايمان وقس على ذلك فلوازم خطيرة تترتب على مقول الجبر.

ثم ان الشيخ اورد على الاشاعرة الزامات في ابطال مقولتهم قائمة على اساس الوجدان منها:

١ـ ان الاشاعرة اذا احسن اليهم محسن غاية الاحسان احبوه محبة شديدة واكرموه، واحسنوا اليه من حيث نفوسهم مطمئنة بأنه المحسن واذا ظلمهم احد بأن قتل ابائهم واولادهم واخوانهم او اكل اموالهم او ضيعها او ضربهم او جرحهم... فلا شك في انهم يمتلئون غيظا عليه ويشددون الانكار عليه والتوبيخ له ويصرحون بقولهم انت الذي فعلت كذا وكذا.. ولو قال لهم انا مافعلته بل الله تعالى فعله يصير ذلك سببا لزيادة غيظهم وبغضهم والانكار عليه[1].

وهذا كلام وجداني، الوجدان والضمير يشهد له ولايختلف عليه العقلاء لانه من الامور الواضحة التي تحكي فساد مقولتهم.

٢ـ وايضا لو سمعوا احدا يسب الشيخين.. بل اذا كسر طفل كوزا منهم او ضيع فلسا منهم خطأً ضربوه وشتموه وعاتبوه بأنك ماتحفظت كمال التحفظ حتى لا يصدر هذا الخطأ منك، ويصرحون بأن التأدب

---

(١) ظ: الفوائد الحائرية: ٣٧٧ ـ ٣٧٦.

لازم بالنسبة للاطفال. ثم يذكر الشيخ موارد كثيرة من هذا القبيل ثم يقول: وبالجملة لاتفاوت بينهم وبين غيرهم اصلا في امثال هذه المقامات بل هم ايضا جازمون بان الفعل فعل العبد والاثر اثره، والحقيقة الوجدان حاكم بما ذكرنا والنفوس مطمئنة وتكذيب النفوس والوجدان فاسد[١].

في هذه السلوكيات الوجدانية التي لايختلف عليها جميع ابناء النوع الانساني هي دليل واضح وجلي من صميم الانسان على بطلان مقولة الجبر والانسان هو المسؤول الحقيقي عن افعاله وهي تنسب اليه على نحو الحقيقة لا المجاز.

٣ـ يقول اننا نعلم بالوجدان والبداهة انا نقدر ان نرفع جوزة من الارض ونرمي، وان لانرفعولانرمي وهذا نعرفه بالوجدان وان الوجدان اقوى من كثير من المقدمات التي يثبت بها اصول الدين سيما مع ما دل على حدوث العالم فان الاشاعرة يثبتون اصول الدين به وامثاله.

وبالجملة انهم ينكرون ما حكم به حسهم مثل السوفسطائية[٢].

ان الشيخ في هذه الكلمات يجعل المجبرة والسوفسطائية سواء لانهم جميعا قد انكروا الامور الحسية والامور الواقعية التي ندركها بحواسنا

---

(١) ظ: الفوائد الحائرية: ٣٧٧.

(٢) اصل هذا اللفظ مشتق من لفظ (سوفوس) في اليونانية ومعناه الحكيم، والسفسطة هي الحكمة المموهة وهي القياس المركب من الوهميات ويقصد به خداع الاخرين او النفس. ظ: المعجم الفلسفي، جميل صليبا ١: ٦٥٨.

وهو تشبيه دقيق قائم على اساس المشتركات بين المجبرة والسوفسطائية وهي تكذيب الواقع والحس.

اما ما اورده الشيخ على المجبر من خلال النصوص القرانية فهي كثيرة منها:

١ ـ قوله تعالى: ﴿ظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت ايدي الناس﴾[١]

فالاية واضحة في نسبة الفساد الى ايدي الناس فاذا لم يكن الانسان فاعل حقيقي لماذا ينسبه اليه تعالى؟

٢ ـ قال تعالى: ﴿وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون﴾[٢]

الله تعالى في هذه الاية ينفي الظلم عن نفسه تعالى وينسبه الى الانسان نفسه ولو لم يكن الفعل فعل الانسان وهو الفاعل الحقيقي له لما نسبه اليه.

٣ ـ قوله تعالى: ﴿ولاتزر وازرة وزر اخرى﴾[٣]

هذه الاية تقرر قاعدة مهمة في مسألة افعال الانسان وهو ان الانسان هو المسؤول عن عمله لا غيره ووزره عليه وهو يتحمل المسؤلية الكامل وما هذا الا لان الفعل فعله على الحقيقة.

وقوله تعالى: ﴿وان ليس للانسان الا ماسعى﴾[٤]

---

(١) الروم: ٤١.

(٢) هود: ١٠١.

(٣) الانعام: ١٦٤.

(٤) النجم: ٣٩.

دلالة هذه الاية واضحة في ان كل مايسعى به الانسان هو له ان كان خيرا فخيرا وان كان شرا فشرا.

ثم يستدل الشيخ بمجموعة اخرى من الايات التي تتضمن مجموعة مختلفة من الافعال فاعلها الانسان من قبيل: ﴿يفسقون﴾[١] و﴿عصوا﴾ و﴿اعرضوا﴾ و﴿يظنون﴾ وغيرها من الايات التي يكون الانسان هو الفاعل الذي يقوم بالعمل والا لما نسب الله الفعل للانسان.

واخيرا ان الشيخ البهبهاني قال: «فان قلت: جميع مااوردت عليهم انما يرد عليهم إذا لم يقوا بان للعبد قدرة كاسبة»[٢].

في هذا الكلام يطرح الشيخ اشكال على ادلته التي ابطل بها الجبر الاشعري ثم يجيب بحل هذا الاشكال فيقول: «قلت ان قالوا بان قدرة العبد مؤثرة في الكسب فهو نقض لدليلهم ورجوع عن قولهم الى قول الخصم ومع ذلك لا ينفعهم اصلا لان كون الفعل فعله تعالى لا فعل العبد مخالف للبديهة بل للبديهيات واليقينيات وموجب للشناعلانه الشريك الاقوى اذ بمجرد كسب العبد لا يصير ملجأ ومضطرا الى الفعل قطعا فالشنائع جميعا بحالها»[٣].

ان هذا الجواب على الاشكال المتقدم هو في غاية الدقة والرصانة

---

(١) البقرة: ٥٩.

(٢) الفوائد الحائرية: ٣٨٥.

(٣) الفوائد الحائرية: ٣٨٥.

ومورد اتفاق لجميع من انتقد نظرية الكسب الاشعري حيث اتفقوا على انها لم تأت بجديد ولم تخرج من الجبر الى الاختيار لان مقولة الكسب تقوم ايضا على ان الخالق لافعال الانسان هو الله تعالى فأين تأثير قدرة الانسان مع خلق الفعل من الله تعالى وان قالوا بالكسب، لانه ان ارادوا بالكسب والتاثير والخالقية للافعال من الانسان فهذا رجوع عن قولهم في خلق الافعال من الله تعالى وهو قول الخصم وان كانوا يقصدون من الكسب الشراكة مع الله في خلق الافعال فهذا ايضا لا ينفعهم لانه تعالى اقوى الشريكين فالفعل له تعالى لا للانسان وبمجرد كسب العبد لا يصير الله تعالى ملجأ ومضطرا الى الفعل.

وعليه فهذه النظرية (الكسب الاشعري) لا تسمن ولاتغني من جوع ولاتخرج القائل بها من الجبر الى الاختيار، لان الكسب اما ان يكون مؤثرا في فعل الانسان بحيث يكون الفعل فعله حقيقة وهذا لايقولون به لانه يتعارض مع اصلهم في خلق جميع الافعال من قبل الله تعالى، واما ان لايكون مؤثرا وهو الواقع وعندئذ لاينفعهم التذرع به ولايخرجهم عن جبريتهم المحضة.

واخيرا انقل اروع ماورد عن امير المؤمنين عليه السلام في ابطال الجبر عن جماعة من كبار المتكلمين المسلمين بعد ان طلب الحجاج بن يوسف الثقفي منهم ان يكتبوا ما وصل اليهم في القضاء والقدر فكتب الى الحسن البصري والى عمرو بن عبيد والى واصل بن عطاء والى عامر

الشعبي، فكتب اليه «الحسن البصري: ان من احسن ما انتهى الينا سمعت عن امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام انه قال: اتظن ان الذي نهاك دهاك؟ انما دهاك اسفلك واعلاك والله بريء من ذاك»

وكتب اليه عمرو بن عبيد: احسن ماسمعت في القضاء والقدر قول امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام لو كان الوزر في الاصل محتوما كان الوزر في القصاص مظلوما.

وكتب اليه واصل بن عطاء: احسن ماسمعت في القضاء والقدر قول امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام: يدلك على الطريق ويأخذ عليك المضيق.

وكتب اليه الشعبي: احسن ماسمعت في القضاء والقدر قول امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام كلما استغفرت الله منه فهو منك وكلما حمدت الله تعالى عليه فهو منه.

«فلما وصلت كتبهم الى الحجاج ووقف عليها قال: لقد اخذوها عن عين صافية»[1].

وهذا اروع ماقيل في القضاء والقدر وان علي بن ابي طالب هو باب علم مدينة رسول الله صلى الله عليه وآله ولذلك انتسب اليه واخذ عنه كل متكلم وحكيم في الاسلام.

فلا غرابة ان تكون هذه الانتقادات لمقولة الجبر من قبل الوحيد

---

(١) تفسير القران الكريم، صدر المتألهين الشيرازي ٢: ١٨١ ـ ١٨٢.

البهبهاني وهو من علماء هذه المدرسة الرصينة مدرسة علي بن ابي طالب عليه السلام.

الخاتمة

بعد استعراض اتجاهات المسلمين في مسألة القضاء والقدر وما يتعلق بافعال الانسان، التي تعد من المسائل المهمة التي تترتب على كل اتجاه منها اثار خطيرة على مستوى المجتمع والفرد وفي السلب والايجاب حيث ان مسألة القضاء والقدر من المسائل التي شرق فيها قوم وغرب اخرون واقسط وتوسط فيها المهتدون بنور النبوة والولاية من اهل بيت محمد صلى الله عليه وآله فبعض زلت اقدامهم وضلت اقلامهم وتاهت عقولهم فجوزوا على الله تعالى الظلم وفعل القبيح بمقولتهم بالجبر وهؤلاء هم المجبرة، وقسم عميت بصيرتهم ولم يرجعوا الى من امر الله الناس بالرجوع اليهم فقالوا بالتفويض فأخرجوا الله من سلطانه، وقالوا ان الله مؤثر في الخلق لافي البقاءوهذا من قصور عقولهم وقلة نظرهم ومعرفتهم بالباري تعالى، اما القسم المهتدي المعتدل الذي اختار الوسطية في هذه المسألة تبعا لائمة اهل البيت عليهم السلام وما جاء عنهم من الامر بين الامرين الذي كان الحل الشافي لهذه المسألة العويصة والتي لاتخدش السلطنة الالهية والحكومة الربانية حيث احتياج الانسان في كل وجوده الى الله تعالى وانه تعالى القيوم أي المقوم لهذه الموجودات وجودا وبقاءا ومن جهة اخرى تحفظ للانسان حريته واختياره وعدم جبريته من خلال تأثيره في افعاله وانه فاعل حقيقي لافعاله وعليه فهو

المسؤول عن اعماله وهذا ماأثبته العقل بالبرهان وقام عليه الوجدان والقران.

الا ان مقولة الجبر هذه حاول بعض المتكفلين تزويقها والباسها ثوبا جديدا يحسبون انهم بأضافة لفظ معين كالكسب يفرون من الجبر الى الاختبار فتصدى لهم كثير من العلماء في ابطال مقولتهم وبيان فسادها وانها عين الجبر لان المبنى الذي قامت عليه هذه النظرية هو عين المبنى في مقولة الجبر وان ما اضافوه من الفاظ لاتغير من الواقع شيئا ومن العلماء الذين تصدوا لابطال مقولة الاشاعرة في افعال الانسان العلامة الشيخ الوحيد البهبهاني حيث افرد لها فائدة وقد ابطلها بمنطق العقل والوجدان والقران واثبت ان هذه المقولة لا تفترق عن مقولة الجبر المحض وجاء بأدلة عقلية والزامات وجدانية لايختلف عليها العقلاء لانها من البديهيات واليقينيات وهذا ماأكده من خلال النصوص القرانية المحكمة القاضية بابطال مذهبهم في افعال الانسان.

ومن النتائج المهمة لهذا البحث:

١. ان منهج اهل البيت عليهم السلام في معالجة المسائل العقيدية هو المنهج الذي ينسجم مع العقل والقران لانهم اخذوه عن عين صافية تلك العين هي باب علم مدينة رسول الله صلى الله عليه وآله علي بن ابي طالب وهذا ماعززناه بالشواهد الروائية والتاريخية.

٢. ان الفهم الخاطئ للقضاء والقدر قد جلب على الامة الاسلامية ويلات في كل نواحي الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية

والحضارية وكان من الاسباب التي ادت الى انحطاط الامة وتخلفها وبالخصوص مقولة الجبر التي تصدى لها شيخنا المحتفى به الشيخ الوحيد البهبهاني وابطلها بالبرهان والوجدان والقران.

ان نظرية الكسب الاشعري في افعال الانسان لاتختلف في المعنى عن الاتجاه الجبري المحض وان اختلفت في الالفاظ.

فهرس المصادر

القران الكريم

١ ـ الاشارات والتنبيهات، ابن سينا؛ الطبع الأول، نشر البلاغة، قم المقدسة.

٢ ـ تحف العقول، ابن شعبة الحراني؛ الطبع الثاني، مؤسسة النشر الاسلامي، قم، ١٤٠٤هـ.

٣ ـ نظرية الامامة لدى الشيعة الاثناعشرية، احمد حمود صبحي؛ دار النهضة، بيروت، ١٩٩١م.

٤ ـ التوحيد، ابو جعفر الصدوق؛ الطبع الأول، دار المرتضى، بيروت، ٢٠٠٨.

٥ ـ السنن، ابو داوود سليمان السجستاني؛ تحقيق: سعيد اللحام؛ الطبع الأول، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٠م.

٦ ـ كتاب الاوائل، ابو هلال العسكري؛ وزارة الثقافة والارشاد، دمشق، ١٩٧٥م.

٧ ـ المواقف في علم الكلام، عبد الرحمن بن احمد الايجي ؛ عالم الكتاب ،بيروت.

٨ ـ الالهيات، جعفر السبحاني؛ الطبع الرابع، المركز العالمي للدراسة الاسلامية، قم المقدسة، ١٤١٣هـ .

٩ ـ التعريفات، علي بن محمد الجرجاني؛ الطبع الأول، دار احياء التراث العربي، بيروت، ٢٠٠٣.

١٠ ـ شرح المواقف، علي بن محمد الجرجاني.

١١ ـ المعجم الفلسفي، جميل صليبا؛ ذوي القربى ،قم.

١٢ ـ كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، العلامة الحلي؛ الطبع العاشر، مؤسسة النشر الاسلامي، قم المقدسة، ١٤٢٥هـ .

١٣ ـ البيان في تفسير القران، السيد الخوئي؛ الطبع الثامن، انوار الهدى، ١٩٨١.

١٤ ـ معجم رجال الحديث، السيد الخوئي؛ الطبع الثامن، ١٩٩٢.

١٥ ـ المفردات في غريب القران، الراغب الاصفهاني؛ الطبع الثاني، مطبعة خدمات، ايران، ١٤٠٤ هـ .

١٦ ـ نشأة الفكر الفلسفي، سامي النشار؛ الطبع التاسع، دار المعارف، القاهرة.

١٧ ـ الملل والنحل، محمد بن عبد الكريم الشهرستاني؛ الطبع الثامن، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٩.

١٨ ـ الحكمة المتعالية في الاسفار الاربعة، صدر الدين الشيرازي؛ الطبع الأول، دار احياء التراث، بيروت، ٢٠٠٢م.

١٩ ـ تفسير القران الكريم، صدر الدين الشيرازي؛ دار التعارف، بيروت، ١٩٩٨م.

٢٠ ـ شرح الهيات الشفاء لابن سينا، صدر الدين الشيرازي؛ الطبع الأول، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ٢٠٠٧م.

٢١ ـ كتاب العين، الخليل بن احمد الفراهيد؛ الطبع الأول، مؤسسة النشر الاسلامي، قم المقدسة.

٢٢ ـ شرح الاصول الخمسة، الطبع الثاني، مكتبة وهبة.

٢٣ ـ المغني في ابواب التوحيد والعدل، القاضي عبد الجبار المعتزلي؛ تحقيق: محمود محمد قاسم.

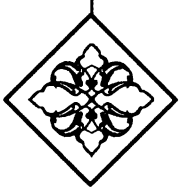
٢٤ ـ جامع السعادات، محمد النراقي؛ دار المتقين.

٢٥ ـ تاريخ العلماء، محمد رضا الحكيمي؛ الطبع الأول، مؤسسة الاعلمي، بيروت، ١٩٨٣.

٢٦ ـ ريحانة الادب، محمد علي مدرسي يزدي؛ مطبعة حيدري، طهران.

٢٧ ـ نهج البلاغة، العتبة العلوية المقدسة، النجف الاشرف، ٢٠١٠ م.

٢٨ ـ الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني؛ الطبع الأول، مجمع الفكر الاسلامي، قم المقدسة، ١٤١٥هـ.



المباني الكلاميّة للوحيد البهبهاني في بعض كتبه الفقهية والأصولية

حسين حلبيان

أستاذ السطوح العالية في الحوزة العلمية ـ قم المقدسة

والحمدلله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على أعدائهم أجمعين.

الشيخ المجدد العلامة الفهامة ومشيّد أركان الفقاهة والاجتهاد ـ بعد الهجمة التى أثارها الأخباريون ـ

ومن به تمّ لنا المفاخر البهبهاني الوحيد الباقر

أسّ الهدى معلم الإنسان أصل التقى مقنن الإيقان

مجدد الأُصول أُستاذ البشر مروج الفروع في الثاني عشر

الفقيه الأُصولي الآقا محمد باقر الإصفهاني مولداً البهبهاني مسكناً والحائري مدفناً ابن محمدأكمل، شخص جامع في مختلف العلوم؛ لأنه مع مقابلته لجماعة الأخباريين مهتم بالروايات كثيرا ودرايتها، يعتني بالاستضائة منها كما يظهر من آثاره، وأيضاً نقل أنه كان على حد من الوقوف والاطلاع على علم الرجال بحيث يطلع على أسامي الرواة كما يعرف الشخص المتعلقات والأولاد، وهو أيضاً يعتني بعلم الكلام والمباني الكلامية للفقه والأُصول ويلقي اهتماماً كبيراً على هذه المباني.

وهو يقول: «الخامس من العلوم التي يحتاج إليها المجتهد: علم الكلام؛ ووجه الاحتياج إليه أنّ العلم بالأحكام يتوقّف على أنّ الله تعالى لا يخاطب بما لا يفهم معناه، ولا بما يريد خلاف ظاهره، فتدبّر.

وكذا يتوقف على العلم بصدق الرسول والائمة (صلى اللّه عليهم)،

والاحتياج إليه لتصحيح الاعتقاد لا ينافي الاحتياج إليه للاجتهاد، فتدبّر».[1]

ولما كانت بين أُصول الفقه والكلام صلة وثيقة فهذا المقال بصدد بيان اهتمامه ﷺ ببعض المباني الكلامية في فكره الأصيل الأُصولي والفقهي باستقراء في كتابيه «الفوائد الحائرية» و«الرسائل الأُصولية» وإن ذكر له ﷺ آثار كلامية مستقلة كـ:

١ ـ الإمامة (بالفارسية مبسوط).

٢ ـ أُصول الدين (بالفارسية مختصر).

٣ ـ إثبات التحسين والتقبيح العقليين.

٤ ـ حلّ شبهة الأشاعرة.

٥ ـ رسالة مفصلة في الإمامة.

٦ ـ رسالة في الجبر والاختيار.

٧ ـ الردّ على الأشاعرة ونفي الرؤية في الآخرة.

٨ ـ بم يعرف الناجي.

٩ ـ حاشية على الحاشية الخفرية على شرح الجديد للتجريد.

١٠ ـ مناظرة مع أحد علماء العامة في استحالة رؤية الله تعالى.

١١ ـ رسالة في الأُصول الخمسة.

١٢ ـ رسالة في تسمية بعض الأئمة أولادهم بأسماء الجائرين.

ولكن هذه المقالة بصدد جمع بعض الأبحاث الكلامية المطروحة

---

(١) الرسائل الأصولية، الوحيد البهبهاني: ١١٠و١١١.

في بعض مباحثه الأُصولية والفقهية مخصوصا الكتابين المذكورين. وختمنا المقالة بخاتمة في عصمة أهل بيت النبوة عن الخطأ والشك والسهو.

١ ـ [ليس الخلق عبثاً]

«إعلم! أنّ الله تعالى لم يخلق الخلق عبثا[١]، ولا أهملهم سدى[٢]، بل خلقهم بقدرته[٣]، وجعل لهم أسماعا وأبصارا وقلوبا وألبابا[٤]، ثم بعث إليهم النبيين مبشرين[٥] يأمرونهم بطاعته[٦] وينهونهم عن معصيته ويعرفونهم ما جهلوه من أمر خالقهم ودينهم، وليحلّ لهم الطيّبات ويحرّم عليهم الخبائث[٧]، ويدلهم على مصالحهم ومنافعهم، وما به بقاؤهم، وبتركه فناؤهم، كما يدلّ عليه النقل، ويعاضد عليه العقل».[٨]

٢ ـ [أهداف الخلقة]

«إنّ الإنسان مخلوق للمعرفة والعبادة[٩] والتشرّع بالأحكام الشرعيّة، وتهذيب النفس بدفع المهلكات وجلب المنجيات من الأخلاق، كالرياء

---

(١) ﴿أفحسبتم أنّما خلقناكم عبثا وأنّكم إلينا لا ترجعون﴾. المؤمنون: ١١٥.

(٢) ﴿أيحسب الإنسان أن يترك سدى﴾. القيامة: ٣٦.

(٣) «خلق الخلائق بقدرته». نهج البلاغة ٢: ٣٩٣.

(٤) ﴿و جعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلّكم تشكرون﴾. النحل: ٧٨.

(٥) ﴿فبعث الله النبيّين مبشّرين ومنذرين﴾. البقرة: ٢١٣.

(٦) ﴿أطيعوا الله واطيعوا الرّسول﴾. النساء: ٥٩.

(٧) ﴿و يحلّ لهم الطيّبات ويحرّم عليهم الخبائث﴾. الأعراف: ١٥٧.

(٨) الرسائل الأصولية، الوحيد البهبهاني: ٥ و٦

(٩) ﴿و ما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾. سورة الذاريات: ٥٦.

والسمعة والعجب وغير ذلك وأضدادها، وهي في غاية الكثرة ونهاية شدّة الضرر، مع كمال صعوبة الامتثال، ولذا لا نرى ممتثلا إلّا وهو من أو حدي الدهر».[1]

٣ ـ [عدم جواز التقليد في أصول الدين]

«الاجتهاد والتقليد إنما يتمشيان في الأمور التكليفية، والتي وقع الحاجة إلى معرفتها، ومع ذلك يكون باب العلم إلى معرفته مسدودا، ويكون الطريق منحصرا في الظن، ولو لم يكن أحد هذين الشرطين لم يجز فيه الاجتهاد والتقليد عند المجتهدين. أما جريانهما فيما اجتمع فيه الشرطان فواضح، وعرفت أيضا. وإذا انتفى الشرط الأول، فعدم الجريان واضح أيضا، لعدم وجود داعٍ إلى اعتبار الظن، مع كون الأصل فيه عدم الاعتبار، وكونه مذموما شرعا، ومنهيا عن العمل به، كما عرفت في الفائدة الأولى. وأما إذا انتفى الشرط الثاني؛ بأن يكون باب العلم غير مسدود فيه؛ كأصول الدين، وموضوعات الأحكام التي ليست من قبيل الألفاظ والقرائن والمرجحات الاجتهادية التي يعرف بها الأحكام من الكتاب والسنة وما يتوقف عليها. أما أصول الدين فلا شك في عدم انسداد باب العلم فيها كما بين في الكلام، وظهر منه، مع أنه مع الانسداد كيف يكون الخاطئ فيه غير معذور، مع أن الخطأ غير مأمون على الظنون، ولا معنى للظن إلا بأن يجوز خلافه، مع أنه لو كان ظنيا فلا وجه

---

(١) الرسائل الفقهية، الوحيد البهبهاني: ٣٩و٤٠.

لجعله من أصول الدين وسائر الظنيات فروعه. ولما ذكرنا اجتماع الشيعة على عدم جواز التقليد في أصول الدين الخمسة. وما صدر من البعض غفلة قد عرفت حاله».[1]

٤ ـ [دليل عدم جواز التقليد في أصول الدين]

«تقليد المجتهد إنما يصح في الأحكام الشرعية الفرعية، وموضوعاتها التي هي العبادات التوقيفية، لا موضوعاتها التي ليست بتوقيفية، للأدلة الكثيرة الدالة على منع العمل بالظن والتقليد، خارج الحكم الشرعي الفرعي وموضوعاته التي هي وظائف الشرع بالدليل الذي ذكرنا في الفوائد، بل بأدلة متعددة، ويبقى الباقي تحت المنع، وأدلة المنع أيضا ذكرناها في الفوائد. بل ذكرنا أيضا ـ في مسألة عدم معذورية الجاهل من الفوائد ـ عدم جواز التقليد في أصول الدين، مع أن الآيات والأخبار واردة في المنع عن التقليد فيها بالخصوص. والإجماع واقع أيضا على ذلك من الشيعة، كما نقلوه، والخلاف من أهل السنة، بل معظم أهل السنة على جواز التقليد، ووافقهم شاذ من متأخري الشيعة. مع أن الخطأ غير مأمون على الظنون، فكيف يصح الابتناء عليها فيها؟، مع أن الخطأ فيها يوجب الخلود في النار والقتل والأسر والبيع والتملك وأمثال ذلك في هذه الدار. مع أن الكفار حصل لهم الظن، بل ربما يكون أقوى مما حصل للمسلمين. واشتراط مطابقة ظنهم للواقع غلط واضح؛ لأنه إن

---

(١) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني: ٤٩٣ و٤٩٤.

أريد أنه لا بد من أن يحصل لهم العلم بالمطابقة، فهذا ينافي كونه ظنا. وإن أريد الظن بذلك، فالظن كان حاصلا لهم، وإن أريد بحسب نفس الأمر، لا أنه يحصل لهم العلم أو الظن بذلك، فهذا تكليف بما لا يطاق. وإن أراد أن المعتبر في تحقق الإيمان هو تحقق المطابقة، فإن تحققت يكن مؤمنا، وإلا لا يكون مؤمنا، فهذا تصريح بعدم جواز الاكتفاء بالتقليد، وعدم اعتبار التقليد، وأن اللازم تحصيل الجزم بالمطابقة. وبالجملة عدم جواز التقليد دليله في غاية المتانة والوضوح، كما عرفت مما ذكر هنا، وما ذكرنا في الفوائد. ومن هذا يظهر عدم جواز الاعتماد على الظن في أصول الدين من غير جهة التقليد أيضا. فما يعرف من بعض العلماء ـ من أن الاعتماد على أخبار الآحاد أو ظواهر الآيات، ومن جماعة من الصوفية من الاستناد إلى التخمينيات والخيالات والشعريات ـ ظاهر الفساد، بل غالب المفاسد في أصول الدين من الاتكال على الظن والتخمين ومتابعتهما كما لا يخفى على من له أدنى تأمل. حجة المجوز للتقليد، أن الذي يظهر من الأخبار أن الرسول ﷺ كان يكتفي بمجرد القول بالشهادتين وغيرهما مما يعتبر في أصول الدين من غير مطالبة ببيان الدليل. وهذه الحجة ـ مع قطع النظر عن عدم ارتباطها بالمقام، لان مجرد القول غير حصول الظن ـ سخيفة من وجوه، الأول: إن الأدلة الدالة على عدم الجواز منها يقيني عقلي، ومنها نقلي يقيني كما عرفت. والظاهر لا يقاوم اليقين، والنقل لا يقاوم العقل. والثاني: إنها لو

تمت لزم عدم اعتبار الظن أيضا، ولم يقل به أحد، بل يلزم كون الإسلام والإيمان هو الإظهار فقط، وإن كان المظهر شاكا، بل وإن كان ظانا حقية خلاف ما يظهر، بل وإن كان جازما أيضا، ولذا كان الرسول ﷺ يكتفي من المنافقين أيضا بإظهارهم من دون تفاوت بينهم وبين غيرهم في الاكتفاء الذي ذكرت. فإن أردت من الإسلام: هو الإسلام الظاهري، فلا تأمل لاحد في أنه يكفي مجرد الإظهار، وإن كان معتقدا بعنوان الجزم ببطلان ما أظهر، فضلا عن الشك، فضلا عن الظن بالحقيقة، فلا يدل على اعتبار الظن والتقليد أصلا. وإن أردت أنه بمجرد الإظهار كان يحكم بالإسلام الواقعي، والايمان الباطني. فلا نسلم ذلك. بل الذي يظهر هو خلاف ذلك كما هو ظاهر. ولئن تنزلنا عن ذلك فظهور الخلاف من أين؟. ولئن تنزلنا فظهور ذلك من الأخبار المتواترة من أين؟. والثالث: غاية ما يحصل على تقدير التنزل هو الظن والظهور، والاستناد إلى ذلك يوجب الدور أو التسلسل، إذ الكلام في الاكتفاء بالظن. وعلى تقدير التنزل وتسليم دعوى العلم مما ذكرتم، فلا شك في معارضته لما ذكرناه من الأدلة، فعلى تقدير تسليم التقاوم فالرجحان من أين؟. ولو سلمنا الرجحان فكونه بحيث يورث اليقين من أين؟. والظن قد عرفت حاله، وإن سلمنا كونه متاخما للعلم. الرابع: إن دليل النبوة هو المعجزة، واطلاع الحاضرين عليها في غاية السهولة، بل كانوا أعلم بها منا البتة. والقدر الذي كانوا مكلفين به من أصول الدين كان علمهم به

من قول الرسول ﷺ أيضا كذلك، وهذا يكفي لكونه دليلا قطعيا، وتقليد الرسول ﷺ بعد ثبوت رسالته، برهان لا تقليد. لا يقال: يتوقف ثبوت النبوة منها على العلم بوجود الله تعالى وعموم علمه وقدرته وحكمته؛ لأنا نقول: من العلماء من يقول: بعدم التوقف. وعلى تقدير التوقف نقول: لا شك في أنهم كانوا عالمين بالأمور المذكورة غير متأملين فيها أصلا؛ ولذا بمجرد ثبوت المعجزة كانوا يجزمون وما كانوا يناقشون، ولا نقاش أحد منهم وأحد من الأنبياء في شئ منها أصلا: إما لكونها من الفطريات على ما قاله جمع من العلماء، وهو الأظهر، كما لا يخفى على المتدبر، ويظهر أيضا من الخبر الوارد عن الصادق عليه السلام: (هل ركبت البحر)[1]... إلخ. أو لكون مقدماتها في غاية السهولة كما قال آخرون. أو لأن ذلك حصل لهم بالدليل كما هو محتمل، فتأمل. فظهر حقية ما عليه الشيعة، وبطلان ما هو المعروف عند أهل السنة من جواز التقليد. نعم الشيخ رحمه الله يقول: بأن المقلد وإن كان آثما في تقليده إلا أنه مؤمن واقعا إذا طابق اعتقاده الواقع، محتجا بالحجة المذكورة عن أهل السنة

---

(١) قالَ رَجُلٌ لِجَعفَرِ بنِ مُحَمَّد عليه السلام: مَا الدَّليلُ عَلَى اللهِ ؟ ولا تَذكُر لِيَ العالَمَ وَالعَرَضَ وَالجَوهَرَ. فَقالَ لَهُ: هَل رَكِبتَ البَحرَ ؟ قالَ: نَعَم. قالَ: هَل عَصَفَت بِكُمُ الرّيحُ حَتّى خِفتُمُ الغَرقَ ؟ قالَ: نَعَم، قالَ: فَهَل انقَطَعَ رَجاؤُكَ مِنَ المَركَبِ وَالمَلاّحينَ ؟ قالَ: نَعَم. قالَ: فَهَل تَتَبَّعَت نَفسُكَ أنَّ ثَمَّ مَن يُنجيكَ ؟ قالَ: نَعَم. قالَ: فَإنَّ ذاكَ هُوَ اللهُ، قالَ اللهُ تَعالى: ﴿ضَلَّ مَن تَدْعُونَ إلاَّ إيَّاهُ﴾ (الإسراء: ٦٧)، ﴿إذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فَإلَيْهِ تَجْئَرُونَ﴾(النحل: ٥٣). راجع: ربيع الأبرار للزمخشري ٢: ٤٧.

في جواز التقليد. وفيه أنه إن تمت، فظاهرها الجواز وعدم الإثم أيضا. وإن بنى على أن الدليل اليقيني يصرف عن الظاهر فيمكن أن يقال: لعل الإسلام المقبول منهم هو الإسلام الظاهري، لا الواقعي، من جهة كونهم آثمين قطعا. وبالجملة لا ثمرة للنزاع بالنسبة إلى المجتهد؛ لان معاملة أحكام الإسلام شأن المجتهد، والمعاملة متحققة، وإن لم يكونوا مؤمنين في الواقع. وأما الثواب والعقاب، والجنة والنار، فهي أمر من الله تعالى، والرجاء بالنسبة إليهم موجود متحقق يقينا، إذ غاية ما يكون أنهم مرجون لأمر الله تعالى، وليسوا بالمشركين قطعا وإجماعا، ولا كافرين جزما واتفاقا، بل هم من المسلمين يقينا ووفاقا، ويعاملون معاملة المؤمنين بلا تأمل، فتأمل جدا».[1]

٥ ـ [لزوم تحصيل العقيدة الصواب]

«إنّ الخطأ في أصول الدّين ليس بمعذور، والخاطئ كافر خارج عن الإسلام أو الإيمان، ولا يجتمع هذا أبدا مع الظّنّ والتّقليد؛ لأنّ الخطأ غير مأمون عليهما، والتكليف بالإصابة للواقع تكليف بما لا يطاق، مع أنّه على هذا لا يكون ظنّا وتقليدا، بل علما واجتهادا.

وأصول الدّين دليلها علميّ ظاهريّ، بحيث يكون الخطأ فيه من جهة تقصير مّا، من جهة عدم ملاحظة الدّليل، أو من عدم التّخلية، أو من المسامحة، وعدم جدّ وجهد واستفراغ وسعي. على أنّ الرسول ﷺ

---

(١) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني: ٤٥٥ ـ ٤٥٩.

والأئمّة عليهم السلام بالغوا وأكثروا في المبالغة في وجوب طلب العلم، والتفقّه في الدّين، والمعرفة، وأن لا يسامح أحد فيها أصلا. وبعدهم الفقهاء أيضا بالغوا، وشدّدوا، وأكّدوا، وأكثروا من الموعظة، كي يكون عباداتهم وعقائدهم على وفق الحقّ والصّواب والرشد، ومع جميع هذا يسامح العوامّ غاية المسامحة»[1].

٦ ـ [التوحيد التشريعي]

«إنّ الشارع هو الله تعالى حقيقة، والرسول صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام قولهم إنّما يكون حجة؛ لأنّه كاشف عن قوله تعالى»[2].

٧ ـ [وجوب إطاعة الله وحججه عليهم السلام]

«إنّ إطاعة الله وحججه عليهم السلام واجبة، وهي لا تتحقق إلّا بالإتيان بمرادهم، والعمل به، فلا بدّ من العلم به أو الظنّ الذي يعلم اعتباره شرعا»[3].

٨ ـ [إستناد الأفعال إلى العباد]

«ممّا أنكره الأشاعرة وخالفوه جميع أرباب العقول: كون العبد فاعلا لفعله، ويقولون: إنّ الفاعل حقيقة هو «الله» تعالى، والفعل فعله تعالى بحكم العقل، وإن كان فعل العبد بحسب اللّغة والعرف.

---

(١) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني: ٢٥٧.

(٢) الرسائل الأصولية، الوحيد البهبهاني: ٣٦١.

(٣) المصدر: ٨.

ولازم قولهم بل نفس قولهم أنّ الزّاني واللائط والسّارق والمفسد والمكذّب للرسل وقاتل الأنبياء والأولياء.. وغير ذلك من الفواحش والقبائح هو الله تعالى حقيقة عند العقل، وبحسب نفس الأمر، تعالى عن جميع ذلك علوّا كبيرا.

ومن القبائح الكذب، والتدليس، والغارية، والمكر، والخديعة، وأمثال ذلك من الأمور الّتي يوجب تجويزها على الله تعالى انسداد باب ثبوت الشّرع.

ولا شكّ في أنّ العباد يكذبون ويفترون ويخدعون، فإن كان الفاعل في هذه الأمور حقيقة وبحسب الواقع هو العبد يبطل مذهب الأشاعرة، ويخرب دليلهم، وإن كان هو الله تعالى لزم انسداد باب إثبات النبوّة والشّرع».[1]

٩ ـ [الحسن والقبح العقليّان]

«الشيعة والمعتزلة والحكماء والبراهمة وغيرهم من العقلاء يقولون بالحسن والقبح العقليّين، سوى الأشاعرة، والظّاهر أنّ إنكارهم في اللّسان، وفي مقام المخاصمة، وإلاّ فهم في مقام الموعظة، وتهذيب الأخلاق، يصرّحون بهما، ويؤكّدون، ويبالغون، كما لا يخفى على من لاحظ كتب الأخلاق، مثل (إحياء العلوم للغزالي)، و(الفتوحات) و(المثنويّ) وغير ذلك، بل في مقام المكالمات والمخاطبات أيضا يظهر

---

(١) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني: ٣٧٥و٣٧٦.

منهم. ومن لاحظ ما ذكروه في تلك الكتب حصل له اليقين الكامل بوجودهما، بل وكونهما من مسلّمات أرباب بصائرهم أيضا.

مع أنّهما من الوجدانيّات الّتي لا خفاء فيها، فإنّا كما نجد أنّ للحواس الظّاهرة منّا ملائمات ومنافرات، مثل: أنّ السّمع يلائم الغناء والصّوت الحسن، وينافر أنكر الأصوات، وقس على هذا سائر الحواس.

كذا نجد: أنّ لنا قوى شهويّة، وقوى غضبيّة، وقوى شيطانيّة، وقوّة قدسيّة ملكيّة يعبّر عنها «بالقوّة العاقلة»، ونجد أنّ لكلّ منها ملائمات ومنافرات، ومقتضيات وجوديّة أو عدميّة، فعليّة أو تركية، بالتفاصيل المذكورة في تلك الكتب في جميع أبوابها، سيّما «باب شرح عجائب القلب»، وأنّ العاقلة شغلها الأمر بالحكمة والمصلحة، وجميع ما هو حسن، وترك ما هو خلاف تلك الأمور، والّتي كلّها قبيح، ومقتضى النّفس الأمّارة بالسوء وجميعها مهلكات، كما أنّ مقتضى العاقلة كلّها منجيات، بها تحصيل الدّرجات، والوصول إلى علّيين، وجنّة النّعيم، كما أنّ الأولى، بها تحصل دركات وتنزّلات إلى أسفل السّافلين، والنّار الجحيم.

وبالجملة من أراد اليقين بالبسط والتّفصيل فعليه بملاحظة تلك الكتب».[1]

---

(١) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني: ٣٦٣و٣٦٤.

١٠ ـ [حجية العقل]

«ورد الأخبار الكثيرة في كون العقل إحدى الحجتين».[١]

١١ ـ [إرسال الرسل عليهم السلام على لسان قومهم]

«إنّ موضوع الحكم إذا كان المعاملات يجوز أخذه من غير الشّارع.

والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿**وما أَرْسَلْنا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسانِ قَوْمِهِ**﴾.[٢]

... وأيضا نجزم أنّ الرسول صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام إذا كانوا يتكلّمون مع قوم ويخاطبونهم، لا يريدون منهم إلاّ ما هو مصطلحهم، وما يفهمونه، وما هو طريقتهم، وإلاّ لزم الإغراء بالجهل، وتكليف ما لا يطاق، وهما قبيحان قطعا.

وأيضا عمدة فائدة الرسول والإمام عليهما السلام إبلاغ الأحكام، وتحصيل الانتظام للدّنيا والآخرة. ولا يتأتّى إلاّ بالمخاطبة والإفهام بها، ولا يحصل إلاّ بأن يريدوا منهم، ما هو مصطلحهم، وما يفهمون وما هي طريقتهم.

وأيضا تتبّع تضاعيف أحاديثهم يكشف عن ذلك مع أنّه مجمع عليه بين المسلمين، بل وجميع الملّيين».[٣]

---

(١) المصدر: ٢١٠. يَا هِشَامُ إِنَّ لِلهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ حُجَّةً ظَاهِرَةً وحُجَّةً بَاطِنَةً فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ والْأَنْبِيَاءُ والْأَئِمَّةُ عليهم السلام وأَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ. راجع: الكافي ١: ١٦.

(٢) إبراهيم: ٤.

(٣) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني: ١٠٥و١٠٦.

١٢ ـ [البداء]

«إذا ورد الأمر في مقام الحظر فالمتبادر منه نفي الحظر لا أزيد، وكذا في مقام توهم الحظر. والنهي أيضا كذلك إذا ورد في مقام الوجوب، أو توهم الوجوب، فالمتبادر منه نفي الوجوب، وأيضا الأمر بشئ مع انتفاء شرطه غير جائز على الله تعالى. وما ورد في إبراهيم عليه السلام، فإنه من باب البداء الذي تقول به الشيعة: أي ظهر (ل) إبراهيم عليه السلام أنه مأمور بذبح إسماعيل عليه السلام، ثم بدا لله تعالى في ذلك أي ظهر من الله تعالى عدم إرادته ذلك، من قبيل الذي بدا له في أمر، وإلا فالبداء الحقيقي محال على الله تعالى عند الشيعة أيضا، والبداء الذي يقولون به من باب: ﴿**يمحو الله ما يشاء ويثبت**﴾[1]». [2]

وعن الصادق عليه السلام: ما بعث الله نبياً قطّ حتى يأخذ عليه الإقرار لله عز وجل بالعبودية وخلع الأنداد وإن الله عز وجل يؤخر ما يشاء ويقدم ما يشاء. [3]

١٣ ـ [فائدة من فوائد بعث الرسول صلى الله عليه وآله]

«الأحكام الشرعيّة مع نهاية كثرتها ووفورها، وبقائها إلى يوم القيامة من ضروريّات الدّين.

---

(١) الرعد: ٣٩.

(٢) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني: ١٧٩و١٨٠.

(٣) الاعتقادات للصدوق: ٩١.

على أنّ العادة المستمرّة في الأنبياء السّابقين من لدن آدم عليه السلام إلى خاتمهم صلى الله عليه وآله أنّهم أولو الشرائع والأحكام في الدّين، فكلّ من دخل في دين نبيّ يعلم أنّ فيه أحكاما كثيرة يجب معرفتها والعمل بها، بل هذا هو الفائدة في بعث الرسول صلى الله عليه وآله»[١].

ومن المناسب أن نذكر حديثا فِي فضل نبينا، عن علي بن أبي طالب عليه السلام قال: كنت مع النبي صلى الله عليه وآله بمكة فخرجنا في بعض نواحيها فما استقبله جبل ولا شجر إلا وهو يقول: السلام عليك يا رسول الله.[٢]

هذا يدل أيضا على فضل الإمام علي عليه السلام، الذى يسمع صوت الجبال والأشجار. بل علي عليه السلام أفضل، لكثرة جهاده وعظم بلائه في وقائع النبي صلى الله عليه وآله ولم يبلغ أحد درجته في غزاة بدر وأحد ويوم الأحزاب وخيبر وحنين وغيرها. وهو قالع باب خيبر لا غيره وضربته خير من عبادة الثقلين لا غيره ولأنه أعلم وأقضا الأمة ولكثرة سخائه على غيره وكان أزهد الناس بعد النبى صلى الله عليه وآله وأعبدهم وأحلمهم وأشرفهم خلقاً وأقدهم إيماناً وأفصحهم وأسدهم رأيا وأكثرهم حرصا على إقامة حدود الله تعالى وأحفظهم للكتاب.[٣]

١٤ ـ [العصمة عن الخطأ والكذب]

«ربّما يقول: المعصوم عليه السلام أنّ الأمر كذا، ونرى في الخارج أنّه ليس

---

(١) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني: ٢٥٣.

(٢) راجع: الصحيحة للألباني (٢٦٧٠). سلسلة الأحاديث الصحيحة: ٦٥٧.

(٣) راجع: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، الحلّيّ: ٢١٢ ـ ٢٢٥.

كذا. والظاهر أنّ المراد في الغالب كذا ـ يعني وإذا كان واقعا يكون في الغالب كذا ـ، لأنّه الموافق لطريقة المحاورات العرفيّة؛ لأنّهم عليهم السلام منزّهون عن الخطأ والكذب، فمرادهم ما هو المتعارف، بل بناء الفقه على ذلك».[١]

١٥ ـ [عدم سهو النبي صلى الله عليه وآله]

«حديث سهو النبي الذي رواه الكليني[٢]، والصدوق (رحمهما الله)[٣] مع مبالغته في تصحيحه كما يظهر من «الفقيه» وإصراره فيه وتشنيعه على من تأمّل فيه، وكذا شيخه ابن الوليد[٤].

والشيخ رحمه الله بعد أن أورد الرواية المتضمّنة أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله لم يسجد سجدتي السهو قطّ. قال: الذي أفتي به ما تضمّنه هذا الخبر، فأمّا الأخبار التي قدّمناها من أنّ ما تتضمّنه من الأحكام معمول بها على ما بيّناه.[٥]

ومن جملة الأخبار التي قدمتها تلك الرواية[٦]، التي صحّحها المشايخ المذكورة أسماؤهم، أوردها بطرق متعدّدة، بل واستشهد بها لمطلوبه

---

(١) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني: ٤٦٣.

(٢) الكافي ٣: ٣٥٥، ١.

(٣) من لا يحضره الفقيه ١: ٢٣٣، ١٠٣١.

(٤) المصدر: ٢٣٥، ذيل ١٠٣١.

(٥) تهذيب الأحكام ٢: ٣٥١، ذيل ١٤٥٤.

(٦) المصدر: ٣٤٥، ١٤٣٢ ـ ١٤٣٥ و١٤٣٨.

واستند إليها[١]، فلاحظ.

فهذا يدلّ على كونها صحيحة عنده، مع أنّكم معترفون بصحّة ما في «التهذيب» سيّما مثل هذه الرواية.

هذا، ومع ذلك قال الأجلّ المرتضى أو المفيد (رحمهما الله) في رسالته[٢] في الردّ على الصدوق رحمه الله في جواب أهل الحائر ما هذا لفظه: (الحديث الذي روته الناصبة والمقلّدة من الشيعة أنّ النبي صلى الله عليه وآله سها في صلاته فسلّم في ركعتين)، ثم نقل الحديث إلى آخره، ثم قال: من الأخبار الآحاد التي لا تثمر علما، ولا توجب عملا، ومن عمل على شيء منها فعلى الظنّ يعتمد في عمله بها دون اليقين، وقد نهى الله تعالى عن العمل على الظنّ في الدين، وحذّر من القول فيه بغير علم ويقين فقال: وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون[٣]، وقال: إلّا من شهد بالحقّ وهم يعلمون[٤]، إلى آخر ما أتى به من الآيات الدالّة على منع العمل بالظنّ ـ إلى أن قال ـ: وإذا كان الخبر بأنّ النبيّ صلى الله عليه وآله سها من الأخبار التي من عمل عليها كان بالظنّ عاملا، حرم الاعتقاد بصحّته، ولم يجز القطع به ووجب العدول عنه إلى ما يقتضيه اليقين من كماله وعصمته

---

(١) التهذيب ٢: ٣٤٦، ذيل ١٤٣٧.

(٢) هذه الرسالة المسمّاة ب (الرسالة السهوية) للشيخ المفيد (رحمه الله) واحتمل بعض انها للسيد المرتضى رحمه الله، راجع: الذريعة ١١: ٢٠٠.

(٣) البقرة: ١٦٩.

(٤) الزخرف: ٨٦.

وحراسة الله تعالى له من الخطأ في عمله.. إلى آخر ما قال، ثمّ شرع في الإتيان بالأدلّة على بطلان هذا الحديث، وأكثر منها، وفي جملتها أنه قال: وممّا يدلّ على بطلان هذا الحديث أيضا اختلافهم في جبران الصلاة التي ادّعوا السهو فيها.. ـ إلى أن قال ـ: وهذا الاختلاف الذي ذكرناه في هذا الحديث أدلّ دليل على بطلانه وأوضح حجّة في وضعه واختلاقه)[1] انتهى».[2]

١٦ ـ [ضرورة الإمامة]

«عند الشيعة أن الزمان لايخلو من حجة».[3]

١٧ ـ [ضرورة إمام حيّ في كل زمان]

«فإن قلت: لو لم يجز تقليد الميّت وانحصر جواز التقليد في الحيّ، لهلك الناس في العصر الّذي لا يكون فيه مجتهد، والقطر الّذي لا تصل أيديهم إلى المجتهد، وأنّهم حينئذ ما ذا يصنعون؟ فثبت أنّ عدم جواز تقليد الميّت باطل؛ لأنّ مستلزم الباطل باطل.

قلت: أوّلا: ما تقولون لو لم تكن كتب الفقهاء موجودة، أو كانت موجودة لكن لم يوجد من يفهم كتبهم؟. إذ فهم كتبهم على وجه الصحّة والإصابة لا يكاد يتحقّق للفضلاء، فضلا عن العوام، إذ تلاحظ الفاضل

---

(١) مصنفات الشيخ المفيد، رسالة في عدم سهو النبي ﷺ.

(٢) الرسائل الأصولية، الوحيد البهبهاني: ١٨٣ ـ ١٨٥.

(٣) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني: ٣٧٣.

لا يصحّ فهمه كثيرا، على أنّ الّذي يفهمها لا يكاد أن لا يعثر على خلافاتهم، مثل: أنّ الماء القليل هل ينجس بالملاقاة، وأنّ الكر ما ذا. وهكذا إلى آخر كتبهم، إذ لا يكاد يتحقّق مسألة وفاقيّة لا تكون من ضروريّ الدين أو ضروريّ المذهب، والضروري لا اجتهاد فيه ولا تقليد، أو تكون من غير الضروريّ لكن تنفع المقلّد من حيث عدم ارتباطها في مقام العمل بالمسائل الخلافيّة، إذ جلّها لا يمكن العمل بها إلّا بضميمة الخلافيّات، مع أنّ الأخباريّين يمنعون عن العمل بفتاوى المجتهدين مطلقا والمجتهدين بالعكس.

وأيضا، ما تقولون في الوقائع الخاصّة، والحوادث الجزئيّة السانحة الّتي ليست مذكورة في كتب الفقهاء بخصوصها، وغالب ما يحتاج الناس إليه من هذا القبيل، ولا يستنبط من الكتب، أو يستنبط لكن لا يقدر على استنباطه كلّ أحد، بل ربّما لا يقدر على استنباطه سوى المجتهد، سيّما إذا تعلّق [ت] الواقعة بالمسائل المشكلة، مثل القصر والإتمام، والحيض والرضاع. وغير ذلك من المعضلات؟

وأيضا، العدالة ـ مثلا ـ أمر يحتاج إليه في غالب الأحوال في المعاملات والإيقاعات والعبادات، فلو لم يكن العادل موجودا، أو لم يكن من يعرف العدالة بأنّها هل هي الملكة أو حسن الظاهر أو عدم ظهور الفسق، وأنّها هل تتحقّق باجتناب الكبائر أو الصغائر أيضا، وأنّ من الكبائر الإصرار بالصغائر، وأنّ الإصرار بما ذا يتحقّق، وأنّه هل يعتبر فيها

اجتناب المنافيات للمروءة أم لا يعتبر، ولو اعتبر المنافيات للمروءة، المنافيات ما هي، وأيّ شيء هي، وأنّه لا بدّ من المعاشرة الباطنيّة أم تكفي الظاهريّة، وأنّ كلًا منهما ما ذا، وبأيّ قدر يتحقّق ويكفي.

وبالجملة، لو لم يكن العادل موجودا أو من يعرف العدالة أو العادل، ما ذا يصنعون؟! فيلزم من ذلك ـ على ما ذكرتم ـ أن لا تكون العدالة شرطا في الشرع معتبرا فيه، على قياس ما قلتم في انحصار التقليد في الحيّ.

وكذا الحال بالنسبة إلى غير العدالة من الأمور الّتي يحتاج إليها شرعا، حتّى أنّه يلزم ممّا ذكرتم عدم الحاجة إلى وجود الإمام والحجّة بعد الرسول صلى الله عليه وآله، بل صحّ ما ذكره الثاني بقوله: (حسبنا كتاب الله)[1]، وما ذكره العامّة بقولهم: (حسبنا الروايات والاجتهادات)[2]، وأين هذا من قولكم: حسبنا الاجتهادات المكتوبة وكتب الأموات؟! فإنّه أردأ ممّا قالوا، بل يلزم ممّا ذكرتم عدم الحاجة إلى الرسول صلى الله عليه وآله أيضا.

وبالجملة، ما ذكرتم بعينه هي الشبهة الّتي يوردها العامّة علينا بسبب قولنا بأنّه لا بدّ في كلّ عصر من وجود حجّة على الناس[3]، كما لا يخفى على من تأمّل وأمعن نظره».[4]

---

(١) راجع: صحيح البخاري ٥: ١٣٨، وج ٨: ١٦١.

(٢) لاحظ: عدّة الأصول ٢: ٢٩٣، جامع بيان العلم وفضله: ٣٥٨، باب اجتهاد الرأي على الأصول عند عدم النصوص.

(٣) راجع: شرح المقاصد للتفتازاني ٥: ٢٤١.

(٤) الرسائل الفقهية، الوحيد البهبهاني: ٢٤ ـ ٢٦.

١٨ ـ [معرفة الإمام عليه السلام]

«روى الكليني رحمه الله في الصّحيح عن الباقر عليه السلام قال: بُني الإسلام على خمسة ـ إلى أن قال ـ: لو أنّ رجلا قام ليله، وصام نهاره، وتصدّق بجميع ماله، وحجّ جميع دهره، ولم يعرف ولاية وليّ الله فيواليه، ويكون جميع أعماله بدلالته إليه ما كان له على الله حقّ في ثوابه، ولا كان من أهل الإيمان[١]. الحديث.

وما دلّ على أنّ العبادة لا بدّ من أن تكون بالمعرفة من قبل الأئمّة عليهم السلام كثير».[٢]

١٩ ـ [حجية قول الأئمة المعصومين عليهم السلام]

«معنى عدم القول للمجتهد الميّت، أنّ قوله ليس بحجّة، وقد ثبت في علم أصول الدين أنّه لا حجّة إلّا قول اللّه تعالى وحججه المعصومين عليهم السلام؛ ولذا اشترطنا العصمة في الحجج، وما جوّزنا حجّية قول من لا يؤمن من الخطأ، وكون ذلك شعارا في مذهبنا أظهر من الشمس، وأشهر من أن يخفى على مخالفينا في المذهب، فضلا عن الموافق.

وأدلّتنا من العقل، والنقل[٣] على ذلك متراكمة متظافرة، ومن غاية الظهور وافقنا جماعة من العامّة، سيّما الأشاعرة[٤].

---

(١) أصول الكافي ٢: ١٩، ٥.

(٢) الوسائل ١٨: ٢١، ١.

(٣) راجع: كشف المراد: ٣٧٥ و٣٩٠، بحار الأنوار ١١: ٧٢، الباب ٤.

(٤) راجع: شرح المواقف للإيجي ٨: ٢٦٣ – ٢٦٧؛ شرح المقاصد للتفتازاني ٥: ٤٩ ـ ٥٢.

ومن قديم الأيّام إلى حديثه امتلأت الطوامير، وتوافرت الأساطير من التشاجر بيننا وبين من خالفنا، حتّى أنّ أصحاب الأئمّة عليهم السلام شغلهم وديدنهم كان المخاصمة مع خصمهم في ذلك، في حضور الأئمّة عليهم السلام وغيبتهم[1] في الأعصار والأمصار، بل الأئمّة عليهم السلام بأنفسهم كانوا يباحثون مع خصمهم[2]، ويلقّنون الشيعة هذه المخاصمة، ويعجبهم مخاصمتهم في ذلك، بل ربّما يظهر أنّ ذلك عمدة السبب في الاحتياج إلى الحجّة في كلّ زمان».[3]

٢٠ ـ [حديث الثقلين]

«ورد في الحديث المتواتر عنه صلى الله عليه وآله: إنّي تارك فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتي أهل بيتي، لئن تمسّكتم بهما لن تضلّوا».[4]

٢١ ـ [السقيفة]

«على أنّ مدار الشيعة ـ بعد حكاية السقيفة ـ صار على الأحكام الظاهريّة الثانويّة غالبا إلّا ما شذّ؛ لأنّ بعد الداهية العظمى صار حجّة الله

---

(١) راجع: الكافي ١: ١٦٩ ـ ١٧٣، ٣ و٤.

(٢) راجع: عيون أخبار الرضا عليه السلام ١: ٢٠٧.

(٣) الرسائل الفقهية، الوحيد البهبهاني: ٥و٦.

(٤) مسند أحمد ٣: ٣٨٨، ١٠٧٢٠ وص٣٩٣، ١٠٧٤ وج٦: ٢٣٢، ٢١٠٦٨ وص٢٤٤ الحديث ٢١١٤٥؛ الصواعق المحرقة: ١٤٩و ١٥٠؛ والرسائل الأصولية، الوحيد البهبهاني: ٣٦١.

مقهورا، ونوره مستورا، وظهرت البدع والأهواء، وحدثت المقاييس والآراء، ففشت الجهالة، وعمّت الضلالة، حتّى أنّ عامة الشيعة ومعظم المحبّين كانوا على طريقة أهل الجهل في الأحكام إلّا ما شذّ، وما تمكن حجج الله على أن يبلغوا إليهم الحق إلّا ما قلّ، وكان الأمر على ذلك إلى زمان الباقر عليه السلام، فأبلغهم قدرا من الأحكام على حسب ما حصل له التمكّن، ووجد له المصلحة.

ثم من بعده ابنه الصادق عليه السلام أبلغ قدرا آخر على حسب ما قدر على إظهاره ووجد المصلحة لابرازه. ومع ذلك، كان كثير من شيعتهم يعملون بقول مثل أبي حنيفة وابن أبي ليلى، معتقدين أنّه شرع الله على الطريقة التي كانوا عليها والرويّة التي كانوا من قبل فيها، حتّى زجراهم عليهما السلام ومنعاهم، وحذّراهم عن التحاكم إليهم، والأخذ بقولهم، وأمراهم بالرجوع إلى أئمتهم، وأخذ جميع الأحكام منهم، وهكذا كان حجج الله من بعدهما، كانوا يظهرون قدرا من الأحكام».[1]

وفي الإمامة والسياسة: وإن بني هاشم اجتمعت عند بيعة الأنصار إلى علي ابن أبي طالب عليه السلام، ومعهم الزبير بن العوام، وكانت أمه صفية بنت عبد المطلب، وإنما كان يعد نفسه من بني هاشم، وكان علي عليه السلام يقول: ما زال الزبير منا حتى نشأ بنوه، فصرفوه عنا، واجتمعت بنو أمية إلى عثمان، واجتمعت بنو زهرة إلى سعد وعبد الرحمن بن عوف، فكانوا

---

(١) الرسائل الأصولية، الوحيد البهبهاني: ٤٦٧.

في المسجد الشريف مجتمعين، فلما أقبل عليهم أبو بكر وأبو عبيد وقد بايع الناس أبا بكر قال لهم عمر: ما لي أراكم مجتمعين حلقا شتى، قوموا فبايعوا أبا بكر، فقد بايعته وبايعه الأنصار، فقام عثمان بن عفان ومن معه من بني أمية فبايعوه، وقام سعد وعبد الرحمن بن عوف ومن معهما من بني زهرة فبايعوا. وأما علي والعباس بن عبد المطلب ومن معهما من بني هاشم فانصرفوا إلى رحالهم ومعهم الزبير بن العوام، فذهب إليهم عمر في عصابة فيهم أسيد بن حضير وسلمة بن أسلم، فقالوا: انطلقوا فبايعوا أبا بكر، فأبوا، فخرج الزبير بن العوام بالسيف، فقال عمر: عليكم بالرجل فخذوه فوثب عليه سلمة بن أسلم، فأخذ السيف من يده، فضرب به الجدار، وانطلقوا به فبايع وذهب بنو هاشم أيضا فبايعوا. إباية علي عليه السلام بيعة أبي بكر ثم إن عليا عليه السلام أتي به إلى أبي بكر وهو يقول: أنا عبد الله وأخو رسوله، فقيل له بايع أبا بكر، فقال: أنا أحق بهذا الأمر منكم، لا أبايعكم وأنتم أولى بالبيعة لي، أخذتم هذا الأمر من الأنصار، واحتججتم عليهم بالقرابة من النبي صلى الله عليه وآله، وتأخذونه منا أهل البيت غصبا؟ ألستم زعمتم للأنصار أنكم أولى بهذا الأمر منهم لما كان محمد منكم، فأعطوكم المقادة، وسلموا إليكم الإمارة، وأنا احتج عليكم بمثل ما احتججتم به على الأنصار نحن أولى برسول الله حيا وميتا فأنصفونا إن كنتم تؤمنون وإلا فبوءوا بالظلم وأنتم تعلمون. فقال له عمر: إنك لست متروكا حتى تبايع، فقال له علي: احلب حلبا لك شطره، واشدد له اليوم أمره يردده عليك غدا. ثم قال: والله يا عمر لا

أقبل قولك ولا أبايعه. فقال له أبو بكر: فإن لم تبايع فلا أكرهك، فقال أبو عبيدة بن الجراح لعلي عليه السلام: يا بن عم إنك حديث السن وهؤلاء مشيخة قومك، ليس لك مثل تجربتهم، ومعرفتهم بالأمور، ولا أرى أبا بكر إلا أقوى على هذا الأمر منك، وأشد احتمالا واضطلاعا به، فسلم لأبي بكر هذا الأمر، فإنك إن تعش ويطل بك بقاء، فأنت لهذا الأمر خليق وبه حقيق، في فضلك ودينك، وعلمك وفهمك، وسابقتك ونسبك وصهرك. فقال علي عليه السلام: الله الله يا معشر المهاجرين، لا تخرجوا سلطان محمد في العرب عن داره وقعر بيته، إلى دوركم وقعور بيوتكم، ولا تدفعوا أهله عن مقامه في الناس وحقه، فوالله يا معشر المهاجرين، لنحن أحق الناس به. لأنا أهل البيت، ونحن أحق بهذا الأمر منكم ما كان فينا القارئ لكتاب الله، الفقيه في دين الله، العالم بسنن رسول الله، المضطلع بأمر الرعية، المدافع عنهم الأمور السيئة، القاسم بينهم بالسوية، والله إنه لفينا، فلا تتبعوا الهوى فتضلوا عن سبيل الله، فتزدادوا من الحق بعدا. فقال بشير بن سعد الأنصاري: لو كان هذا الكلام سمعته الأنصار منك يا علي قبل بيعتها لأبي بكر، ما اختلف عليك اثنان. قال: وخرج علي عليه السلام يحمل فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وآله على دابة ليلا في مجالس الأنصار تسألهم النصرة، فكانوا يقولون: يا بنت رسول الله، قد مضت بيعتنا لهذا الرجل ولو أن زوجك وابن عمك سبق إلينا قبل أبي بكر ما عدلنا به، فيقول علي عليه السلام أفكنت أدع رسول الله صلى الله عليه وآله في بيته لم أدفنه، وأخرج أنازع الناس سلطانه؟ فقالت فاطمة: ما صنع

أبو الحسن إلا ما كان ينبغي له، ولقد صنعوا ما لله حسيبهم وطالبهم. كيف كانت بيعة علي بن أبي طالب عليه السلام قال. وإن أبا بكر عليه السلام تفقد قوما تخلفوا عن بيعته عند علي عليه السلام، فبعث إليهم عمر، فجاء فناداهم وهم في دار علي، فأبوا أن يخرجوا فدعا بالحطب وقال: والذي نفس عمر بيده. لتخرجن أو لأحرقنها على من فيها، فقيل له يا أبا حفص. إن فيها فاطمة؟ فقال وإن، فخرجوا فبايعوا إلا عليا فإنه زعم أنه قال: حلفت أن لا أخرج ولا أضع ثوبي على عاتقي حتى أجمع القرآن، فوقفت فاطمة عليها السلام على بابها، فقالت: لا عهد لي بقوم حضروا أسوأ محضر منكم، تركتم رسول الله صلى الله عليه وآله جنازة بين أيدينا، وقطعتم أمركم بينكم، لم تستأمرونا، ولم تردوا لنا حقا. فأتى عمر أبا بكر، فقال له: ألا تأخذ هذا المتخلف عنك بالبيعة؟ فقال أبو بكر لقنفد وهو مولى له: اذهب فادع لي عليا، قال فذهب إلى علي فقال له: ما حاجتك؟ فقال يدعوك خليفة رسول الله، فقال علي: لسريع ما كذبتم على رسول الله. فرجع فأبلغ الرسالة، قال: فبكى أبو بكر طويلا. فقال عمر الثانية: لا تمهل هذا المتخلف عنك بالبيعة، فقال أبو بكر لقنفد: عد إليه، فقل له: خليفة رسول الله يدعوك لتبايع، فجاءه قنفد، فأدى ما أمر به، فرفع علي صوته فقال سبحان الله؟ لقد ادعى ما ليس له، فرجع قنفد، فأبلغ الرسالة، فبكى أبو بكر طويلا، ثم قام عمر، فمشى معه جماعة، حتى أتوا باب فاطمة، فدقوا الباب، فلما سمعت أصواتهم نادت بأعلى صوتها: يا أبت يا رسول الله، ماذا لقينا بعدك من ابن الخطاب وابن أبي قحافة، فلما سمع

القوم صوتها وبكاءها، انصرفوا باكين، وكادت قلوبهم تنصدع، وأكبادهم تنفطر، وبقي عمر ومعه قوم، فأخرجوا عليا، فمضوا به إلى أبي بكر، فقالوا له: بايع، فقال: إن أنا لم أفعل فمه؟ قالوا: إذا والله الذي لا إله إلا هو نضرب عنقك، فقال: إذا تقتلون عبد الله وأخا رسوله، قال عمر: أما عبد الله فنعم، وأما أخو رسوله فلا، وأبو بكر ساكت لا يتكلم، فقال له عمر: ألا تأمر فيه بأمرك؟ فقال: لا أكرهه على شئ ما كانت فاطمة إلى جنبه، فلحق علي بقبر رسول الله ﷺ يصيح ويبكي، وينادي: يا بن أم إن القوم استضعفوني وكادوا يقتلونني. فقال عمر لأبي بكر، انطلق بنا إلى فاطمة، فإنا قد أغضبناها، فانطلقا جميعا، فاستأذنا على فاطمة، فلم تأذن لهما، فأتيا عليا فكلماه، فأدخلهما عليها، فلما قعدا عندها، حولت وجهها إلى الحائط، فسلما عليها، فلم ترد عليهما السلام، فتكلم أبو بكر فقال: يا حبيبة رسول الله والله إن قرابة رسول الله أحب إلي من قرابتي، وإنك لأحب إلي من عائشة ابنتي، ولوددت يوم مات أبوك أني مت، ولا أبقى بعده، أفتراني أعرفك وأعرف فضلك وشرفك وأمنعك حقك وميراثك من رسول الله إلا أني سمعت أباك رسول الله ﷺ يقول: لا نورث، ما تركنا فهو صدقة[1]، فقالت: أرأيتكما إن حدثتكما حديثا

---

(١) أخرج البزار وأبو يعلى وابن أبي حاتم وابن مردويه عن أبي سعيد الخدري قال: لما نزلت هذه الآية وآت ذا القربى حقه دعا رسول الله ﷺ فاطمة فأعطاها فدك. وأخرج ابن مردويه عن ابن عباس قال: لما نزلت وآت ذا القربى حقه أقطع رسول الله ﷺ فاطمة فدكا. الدر المنثور ٤: ١٧٧.

عن رسول الله ﷺ تعرفانه وتفعلان به؟ قالا: نعم. فقالت: نشدتكما الله ألم تسمعا رسول الله يقول: رضا فاطمة من رضاي، وسخط فاطمة من سخطي، فمن أحب فاطمة ابنتي فقد أحبني، ومن أرضى فاطمة فقد أرضاني، ومن أسخط فاطمة فقد أسخطني؟ قالا نعم سمعناه من رسول الله ﷺ، قالت: فإني أشهد الله وملائكته أنكما أسخطتماني وما أرضيتماني، ولئن لقيت النبي لأشكونكما إليه.[1]

٢٢ ـ [التقية]

«لا شكّ في أنّ الأئمة عليهم السلام كانوا يتكلّمون متخالفا متعارضا كثيرا غاية الكثرة، حتّى أنّهم قالوا: هذا الاختلاف منا ونحن أوقعناه بين الشيعة، وأنّه أبقى لنا ولهم[2]، وكثيرا ما قال الرّواة لهم: قد اختلفت الأخبار من آبائكم، واختلف الشّيعة في أحاديثكم، فكيف نصنع؟ فأجابوهم: باختيار أحدهما[3]، أو غير ذلك، ولم ينكروا الاختلاف، بل وأقرّوا به، ولم يقولوا: أجمعوا، ووجه الجمع كذا، أو إنّه ليس بينها تعارض. نعم في نادر غاية النّدرة تعرّضوا لوجه الجمع، وإلاّ فالباقي بنوا فيه على عدم الجمع كما هو الظّاهر منهم عليهم السلام.

ومن جملة الجمع الّذي لا مانع منه ما أشرنا إليه، من تأويل ما ليس

---

(١) الإمامة والسياسة لابن قتيبة الدينوري ١: ١٨ ـ ٢٠.

(٢) البحار ٢: ٢٣٦، ٢٢ و٢٣.

(٣) الوسائل ١٨: ٨٧، ٤٠.

بحجّة، وإرجاعه إلى ما هو حجّة.

والحاصل: أنّ الجمع ـ بعد التقاوم ـ هو إرجاع ما هو مرجوح إلى الراجح الّذي هو الحجّة، إذ عرفت من الفائدة السّابقة: أنّ الحجّة هي الراجح فقط، وهذه الطريقة هي الطّريقة المسلوكة للمجتهدين، لكن الآن بعض من لا اطّلاع له بحقيقة الحال يخرب تخريبا عظيما، يقدّم الجمع على التّرجيح، وربّما يخرّب الرّاجح الّذي هو الحجّة بسبب المرجوح».[1]

٢٣ ـ [اختيار الأئمة عليهم السلام في جواب المسائل]

«قالوا عليهم السلام: لا يجب علينا جواب كلّ ما تسألون عنّا، إن شئنا أجبنا، وإن شئنا سكتنا».[2]

٢٤ ـ [الإمام الغائب عليه السلام]

«وقال المرتضى: يجوز أنّ الحق ممّا عند الامام، والأقوال الأخر كلّها باطلة، ولا يجب عليه الظهور. ولأنّا نحن السبب في استتاره، فكل ما يفوتنا من الانتفاع به وتنافيه من الأحكام، يكون قد أثبتنا من قبل نفوسنا، فلو أزلنا سبب الاستتار لظهر، وأدّى إلينا الحقّ الذي عنده».[3]

---

(١) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني: ٢٣٦.

(٢) الوسائل ١٨: ٦٣، ٩ وقد نقله المصنّف رحمه الله بالمعنى. الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني: ٣٥٩.

(٣) الرسائل الأصولية، الوحيد البهبهاني: ٣٤٠.

٢٥ ـ [بعد ظهور الغائب عليه السلام]

«الموانع والمصالح كثيرة إلى زمان من يمكّنه اللّه في دينه، ويظهر به ملّته وسنّة نبيّه، ولا يستخفي بشيء من الحقّ مخافة أحد من الخلق (صلوات اللّه وسلامه عليه وعلى آبائه الطاهرين وعجّل فرجه وسهل مخرجه)».[١]

خاتمة

وبعد ذكر البعض من مبانيه الكلامية في الأصول والفقه، جدير أن نذكر حديثاً في عصمة النبيّ صلى الله عليه وآله:

عن عبد الله بن عمرو قال: كنت أكتب كل شيء أسمعه من رسول‌الله صلى الله عليه وآله أريد حفظه، فنهتني قريش وقالوا: أتكتب كلّ شيء ورسول‌الله صلى الله عليه وآله بشر يتكلم في الغضب والرضا. فأمسكت عن الكتاب، فذكرت لرسول الله صلى الله عليه وآله، فأومأ بإصبعه إلى فيه، فقال: «اكتب، فوالذي نفسي بيده ما يخرج منه إلا حق».[٢]

وظاهر هذا الحديث أن بعض أصحاب النبيّ صلى الله عليه وآله من قريش لايرضون بنشر حديثه وآثاره.

وأن الرسول والأئمة وفاطمة الزهراء (سلام الله عليهم أجمعين) منزهون عن الشك والسهو. ففي الكافي الشريف:

---

(١) الرسائل الأصولية، الوحيد البهبهاني: ٤٧١.

(٢) راجع: الصحيحة للألباني (١٥٣٢). سلسلة الأحاديث الصحيحة: ٦٢٠.

عن عَلِيّ بْن إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ وعَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ أَبِي سَعِيدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ الله عليه السلام عَنْ قَوْلِ الله عَزَّ وجَلَّ ـ **﴿أَطِيعُوا الله وأَطِيعُوا الرَّسُولَ وأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾**[1]. فَقَالَ: نَزَلَتْ فِي عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ والْحَسَنِ والْحُسَيْنِ عليهم السلام فَقُلْتُ لَهُ إِنَّ النَّاسَ يَقُولُونَ فَمَا لَهُ لَمْ يُسَمِّ عَلِيّاً وأَهْلَ بَيْتِهِ عليهم السلام فِي كِتَابِ الله عَزَّ وجَلَّ قَالَ فَقَالَ قُولُوا لَهُمْ إِنَّ رَسُولَ الله صلى الله عليه وآله نَزَلَتْ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ ولَمْ يُسَمِّ الله لَهُمْ ثَلَاثاً ولَا أَرْبَعاً حَتَّى كَانَ رَسُولُ الله صلى الله عليه وآله هُوَ الَّذِي فَسَّرَ ذَلِكَ لَهُمْ ونَزَلَتْ عَلَيْهِ الزَّكَاةُ ولَمْ يُسَمِّ لَهُمْ مِنْ كُلِّ أَرْبَعِينَ دِرْهَماً دِرْهَمٌ حَتَّى كَانَ رَسُولُ الله صلى الله عليه وآله هُوَ الَّذِي فَسَّرَ ذَلِكَ لَهُمْ ونَزَلَ الْحَجُّ فَلَمْ يَقُلْ لَهُمْ طُوفُوا أُسْبُوعاً حَتَّى كَانَ رَسُولُ الله صلى الله عليه وآله هُوَ الَّذِي فَسَّرَ ذَلِكَ لَهُمْ ونَزَلَتْ **﴿أَطِيعُوا الله وأَطِيعُوا الرَّسُولَ وأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾** ونَزَلَتْ فِي عَلِيٍّ والْحَسَنِ والْحُسَيْنِ فَقَالَ رَسُولُ الله صلى الله عليه وآله فِي عَلِيٍّ مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلِيٌّ مَوْلَاهُ وقَالَ صلى الله عليه وآله أُوصِيكُمْ بِكِتَابِ الله وأَهْلِ بَيْتِي فَإِنِّي سَأَلْتُ الله عَزَّ وجَلَّ أَنْ لَا يُفَرِّقَ بَيْنَهُمَا حَتَّى يُورِدَهُمَا عَلَيَّ الْحَوْضَ فَأَعْطَانِي ذَلِكَ وقَالَ لَا تُعَلِّمُوهُمْ فَهُمْ أَعْلَمُ مِنْكُمْ وقَالَ إِنَّهُمْ لَنْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ بَابِ هُدًى ولَنْ يُدْخِلُوكُمْ فِي بَابِ ضَلَالَةٍ فَلَوْ سَكَتَ رَسُولُ الله صلى الله عليه وآله فَلَمْ يُبَيِّنْ مَنْ أَهْلُ بَيْتِهِ لَادَّعَاهَا آلُ فُلَانٍ وآلُ فُلَانٍ ولَكِنَّ الله عَزَّ وجَلَّ أَنْزَلَهُ فِي كِتَابِهِ تَصْدِيقاً

---

(١) النساء: ٥٩.

لِنَبِيِّهِ ﷺ - ﴿إِنَّما يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾[1] فَكَانَ عَلِيٌّ والْحَسَنُ والْحُسَيْنُ وفَاطِمَةُ عليهم السلام فَأَدْخَلَهُمْ رَسُولُ اللهِ ﷺ تَحْتَ الْكِسَاءِ فِي بَيْتِ أُمِّ سَلَمَةَ ثُمَّ قَالَ اللَّهُمَّ إِنَّ لِكُلِّ نَبِيٍّ أَهْلًا وثَقَلًا وهَؤُلَاءِ أَهْلُ بَيْتِي وثَقَلِي فَقَالَتْ أُمُّ سَلَمَةَ أَ لَسْتُ مِنْ أَهْلِكَ فَقَالَ إِنَّكِ إِلَى خَيْرٍ ولَكِنَّ هَؤُلَاءِ أَهْلِي وثِقْلِي فَلَمَّا قُبِضَ رَسُولُ اللهِ ﷺ كَانَ عَلِيٌّ أَوْلَى النَّاسِ بِالنَّاسِ لِكَثْرَةِ مَا بَلَّغَ فِيهِ رَسُولُ اللهِ ﷺ وإِقَامَتِهِ لِلنَّاسِ وأَخْذِهِ بِيَدِهِ فَلَمَّا مَضَى عَلِيٌّ لَمْ يَكُنْ يَسْتَطِيعُ عَلِيٌّ ولَمْ يَكُنْ لِيَفْعَلَ أَنْ يُدْخِلَ مُحَمَّدَ بْنَ عَلِيٍّ ولَا الْعَبَّاسَ بْنَ عَلِيٍّ ولَا وَاحِداً[2] مِنْ وُلْدِهِ إِذاً لَقَالَ الْحَسَنُ والْحُسَيْنُ إِنَّ اللهَ تَبَارَكَ وتَعَالَى أَنْزَلَ فِينَا كَمَا أَنْزَلَ فِيكَ فَأَمَرَ بِطَاعَتِنَا كَمَا أَمَرَ بِطَاعَتِكَ وبَلَّغَ فِينَا رَسُولُ اللهِ ﷺ كَمَا بَلَّغَ فِيكَ وأَذْهَبَ عَنَّا الرِّجْسَ كَمَا أَذْهَبَهُ عَنْكَ فَلَمَّا مَضَى عَلِيٌّ عليه السلام كَانَ الْحَسَنُ عليه السلام أَوْلَى بِهَا لِكِبَرِهِ فَلَمَّا تُوُفِّيَ لَمْ يَسْتَطِعْ أَنْ يُدْخِلَ وُلْدَهُ ولَمْ يَكُنْ لِيَفْعَلَ ذَلِكَ واللهِ عَزَّ وجَلَّ يَقُولُ - ﴿وأُولُوا الْأَرْحامِ بَعْضُهُمْ أَوْلى بِبَعْضٍ فِي كِتابِ اللهِ﴾ فَيَجْعَلَهَا فِي وُلْدِهِ إِذاً لَقَالَ الْحُسَيْنُ أَمَرَ اللهُ بِطَاعَتِي كَمَا أَمَرَ بِطَاعَتِكَ وطَاعَةِ أَبِيكَ وبَلَّغَ فِيَّ رَسُولُ اللهِ ﷺ كَمَا بَلَّغَ فِيكَ وفِي أَبِيكَ وأَذْهَبَ اللهُ عَنِّي الرِّجْسَ كَمَا أَذْهَبَ عَنْكَ وعَنْ أَبِيكَ فَلَمَّا صَارَتْ إِلَى الْحُسَيْنِ عليه السلام لَمْ يَكُنْ أَحَدٌ مِنْ أَهْلِ بَيْتِهِ يَسْتَطِيعُ أَنْ يَدَّعِيَ عَلَيْهِ كَمَا كَانَ هُوَ يَدَّعِي عَلَى أَخِيهِ وعَلَى أَبِيهِ لَوْ أَرَادَا أَنْ يَصْرِفَا الْأَمْرَ عَنْهُ

---

(١) الأحزاب: ٣٣.

(٢) في بعض النسخ[أحدا].

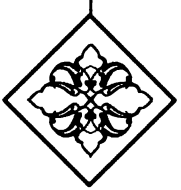
ولَمْ يَكُونَا لِيَفْعَلَا ثُمَّ صَارَتْ حِينَ أَفْضَتْ إِلَى الْحُسَيْنِ عليه السلام فَجَرَى تَأْوِيلُ هَذِهِ الْآيَةِ ـ ﴿وأُولُوا الْأَرْحامِ بَعْضُهُمْ أَوْلى بِبَعْضٍ فِي كِتابِ اللهِ﴾ ثُمَّ صَارَتْ مِنْ بَعْدِ الْحُسَيْنِ لِعَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ ثُمَّ صَارَتْ مِنْ بَعْدِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ إِلَى مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عليهما السلام وقَالَ الرِّجْسُ هُوَ الشَّكُّ واللهِ لَا نَشُكُّ فِي رَبِّنَا أَبَداً.[1]

ووصف الحديث العلامة المجلسي بالصحة بسنديه.[2]

---

(١) الكافي ١: ٢٨٦ ـ ٢٨٧.

(٢) مرآة العقول ٣: ٢١٣.



الجبر والاختيار من وجهة منظور الوحيد البهبهانِيّ

رضا برنجكار

استاذ في جامعة طهران

يعد الجبر والاختيار من المباحث التي حظيت منذ القدم باهتمام المفكرين. وفي العالم الإسلاميّ أيضاً كان هذا البحث من أولى النزاعات بين المسلمين بعد رحيل نبيّ الإسلام صلى الله عليه وآله.[1] وكان النزاع بين الجهميّة والقدريّة أوّل[2]، وأحد الاختلافات الرئيسة بين أهل الحديث والأشاعرة من جهة والإمامية والمعتزلة من جهة أخرى، حيث كان متركزاً في هذه المسألة. ومع دخول الفلسفة والعرفان النظريّ الاصطلاحيّ فتحت أبعاد جديدة في هذا الموضوع وازداد التعقيد في هذه المسألة.

ومن خلال نظرة عامة إلى الفرق الاعتقادية، يمكن تقسيمها على مؤيدين للجبر ومؤيّدين للاختيار. وهذان الفريقان يمكن تقسيمهما على مجاميع فرعيّة أكثر. وعلى سبيل المثال فإن المجموعة الأولى يمكن تقسيمها على الجبرية المحضة والجبرية المتوسّطة[3]، والمجموعة الأخيرة على المفوّضة وأنصار الأمر بين الأمرين.[4] وسوف

---

(١) راجع: آشنايى با فرق ومذاهب اسلامى: ٢٠.

(٢) راجع: الفرق بين الفرق: ٢١١؛ الملل والنحل ١: ١٣٩؛ مقالات الاسلاميين: ١٣٢ و١٣٦.

(٣) راجع: الملل والنحل ١: ٨٥.

(٤) راجع: معرفت عدل الهى: ٥٦ و٧١.

نبيّن ونقرّر في هذه المقالة وجهة نظر آية الله الوحيد البهبهانيّ على أساس رسالة في هذا الموضوع باسم «في ردّ شبهة الجبر»[١]. وكما يبدو من اسم الرسالة، فإنه يؤيّد كباقي المتكلّمين والفقهاء والأصوليين الإماميين القدرة والاختيار لدى الإنسان بمعنى القدرة على الفعل والترك (صحّة الفعل والترك معاً).[٢] ويعارض الجبر. ولكنه يتناول في هذه الرسالة ضرورة العلّية المستلزمة لكون الإنسان مجبوراً، ويدافع عن فاعليّة المتكلّمين في مقابل العلية الضرورية للفلاسفة، وذلك بدلاً من نقد الجبر الكلامي للأشاعرة وأهل الحديث والذي مصدره الرئيس التفسير غير الصحيح لمفهوم القضاء والقدر[٣].[٤] وقد تواصل نقد الوحيد البهبهانيّ لضرورة العلّية من قبل الأصوليين من بعده مثل المحقّريال النائينيّ، الميرزا مهدي الأصفهانيّ، آية الله الخوئيّ والشهيد

---

(١) رغم أنني حقّقت هذه الرسالة بالتعاون مع أحد الأصدقاء قبل حوالي عشرين عاماً، ولكن عدم طبعها اضطرّني إلى أن أحيل إلى كتاب كلمات المحققين، الطبعة الحجرية والذي يضمّ ثلاثين رسالة منها رسالة المرحوم الوحيد باسم «رسالة في الجبر والاختيار».

(٢) راجع: كشف المراد: ٢٤٨ و٢٨١.

(٣) راجع: الرسالة الاعتقادية لأحمد بن حنبل، نقلاً عن بحوث في الملل والنحل ١: ١٦٠ ـ ١٦٦؛ اللمع: ٣٧ ـ ٤٢.

(٤) انظر فيما يتعلق بآراء الفلاسفة في باب ضرورة العلية ونقدها: نقد وبررسى ديدگاه ابن سينا واسپينوزا درباره ضرورت عليت، واختيار وعليت از ديدگاه ملاصدرا واسپينوزا للمؤلّف.

الصدر.[1] ومن خصوصيات هذه الرسالة أنه يجيب بالتفصيل على الإشكالات التي يطرحها الفلاسفة المؤيّدون لضرورة العلية، على المتكلّمين المؤيّدين للفاعلية الاختيارية، حتى أنه يخصص أكثر من ثلثي الرسالة للإشكال والجواب.

ويعد المرحوم الوحيد في بداية الرسالة شبهة الجبر، شبهة الأشاعرة نفسها في مقابل المعتزلة والإمامية ويرى أن إنكار الاختيار والحسن والقبح الذاتيين والعقليين من آثار هذه الشبهة ويصرّح بأنه تصدّى للإجابة على هذه الشبهة لأن الإجابات المقدّمة على هذه الشبهة ليست كافية وكاملة[2]، وهو ينقل الشبهة من كتاب شرح المختصر الحاجبي للمرحوم الآقا جمال الدين الخوانساري ومفادها أن فعل الإنسان لايخرج عن حالتين: فإما أن يكون صدور الفعل من الإنسان ضرورياً ويمكنه أن يترك الفعل، وفي هذه الحالة يكون الفعل جبرياً؛ لأن الإنسان لايملك الاختيار والقدرة على الفعل والترك. وفي الحالة الثانية سيكون الفعل اتفاقياً ودون سبب وهو محال. وفي الحالة الأولى يطرح التقسيم الأول مرّة أخرى، أي إما أن يكون تحقق المرجّح ضرورياً، وفي هذه الحالة سيحدث الجبر أو ليس ضرورياً، وهو ما يحتاج إلى مرجّح آخر

---

(١) راجع: اجود التقريرات ١: ٩٠ ـ ٩١؛ محاضرات فى اصول الفقه ٢: ٤٧و٥٧؛ تقريرات درس الميرزا مهدى الاصفهانى: ١٤و ١٨؛ بحوث فى علم الاصول ٢: ٣٤ و٣٦؛ فوائدالاصول ١: ١٣٢.

(٢) راجع: كلمات المحققين: ٤٦٧ ـ ٤٦٨.

فيحدث التسلسل وهو محال. وبناء على ذلك، فإن فعل الإنسان دوران بين المحذورين: الجبر والمحالية (بسبب اتقاقية الفعل أو التسلسل).[١]

وبعد أن يذكر المرحوم الوحيد الشبهة بالتفصيل يتصدّى للإجابة على الشبهة. ويمكن تقسيمه على ثلاثة أقسام: القسم الأول مقدّمة نظريه. القسم الثاني النواة الرئيسة للنظرية، والقسم الثالث الذي هو أكثر الأقسام تفصيلاً، الإشكالات الواردة على النظرية والإجابات عليها. ومقدمة النظرية هي أن بإمكاننا تقسيم ضرورة صدور الفعل وتركه ووجوبه والتي جاءت في الشبهة، إلى معنيين: المعنى الأول أننا نحكم بشكل يقيني أن الفعل سيصدر من الشخص ونقول على أساس الإمارات والقرائن إن من غير الممكن أن يقوم ذلك الشخص بالعمل الفلاني ولكنّ ذلك الشخص قادر على الترك. والمعنى الثاني أننا نحكم حكماً يقينياً بصدور الفعل كما أن الشخص لايستطيع ترك ذلك الفعل، مثل ارتعاش اليد.[٢]

واستناداً إلى هذه المقدّمة، يتصدّى الوحيد البهبهانيّ للإجابة على المسألة وحلّها ويقول: إن كان المقصود من ضرورة صدور الفعل المعنى الثاني، فإننا لا نقبل هذا المعنى من الضرورة في أفعال الإنسان الاختيارية ونرى أن الإنسان قادر على كل من الفعل والترك. وأما إن كان

---

(١) راجع: كلمات المحققين: ٤٦٨.

(٢) راجع: المصدر.

المقصود من ضرورة صدور الفعل المعنى الأول فإننا نقبل هذا المعنى ونرى أن هذا ليس جبراً ولايتنافى مع الحسن والقبح الذاتيين والعقليين، فالعقل وعلى الرغم من أنه يحكم على وجه اليقين بأن علياً لا يكذب على سبيل المثال، فإنه يحكم بأن صدق عليّ حسن؛ لأن عليّاً قادر على كلّ من الصدق والكذب. وقد تطرح هذه الحالة نفسها أحياناً بلحاظ بعض الظروف. وعلى سبيل المثال فإننا نعلم أن زيداً إن كان في خلوة مع امرأة فاجرة، فإنه سيرتكب هذا الفعل الحرام ولكنه لايفعل هذا العمل الحرام في الظروف العاديّة. ومع ذلك، فإن زنا زيد في الخلوة فإننا نعدّ فعله اختيارياً ونحكم بقبح الزنا؛ لأنه يمتلك القدرة على الترك، رغم أننا كنّا نعلم يقيناً أنه سيرتكب الذنب. وأفعال الإنسان الاختيارية هي على هذه الشاكلة أيضاً ونحن نعلم أنه يقوم بالفعل حتماً مع المرجّح ولايقوم بالفعل دون مرجّح، ولكن ولأنه يمتلك في كلتا الحالتين القدرة على الفعل والترك فقد عده قادراً مختاراً، فإننا نحسّن فعله أو نقبّحه.

وأما فيما يتعلّق بهذا القسم من الشبهة وهو أن الفعل والترك إن كانا ممكنين، فهل الفعل أو الترك بحاجة إلى مرجّح أم لا ؟ فيجب القول إنه إن كان هنالك حاجة إلى المرجّح لتحقق العل، فإن من المعلوم أن الفعل بحاجة إلى المرجّح. وأما بعد تحقق المرجّح، فإن الفعل يصبح ضرورياً بالمعنى الأول كما أن الفاعل يمتلك القدرة على الترك، ولكن الفاعل

بالمعنى الثاني، حيث لايمتلك القدرة على الترك، يصبح ضرورياً. وفي هذه الحالة لا يحدث إشكال التسلسل [لأن المرجّح نفسه لا يحتاج إلى مرجّح آخر، بل إن يقوم الفاعل المختار بالفعل على أساس المرجّح، في حين أن بإمكانه ترك الفعل]. ولكن إن كان بحاجة إلى المرجّح بالنسبة إلى نفس قدرة الفاعل، فيجب القول ـ فضلاً عن أن هذا الموضوع ليس له معنى محدّد وواضح ـ إننا لا نقبل مثل هذا الاحتياج ونرى أن صدور الفعل بحاجة إلى مرجّح لا قدرة الفاعل، وفي هذه الحالة لاتحدث الصدفة وإنكار العلية. [لأن الفعل بحاجة ما أجل التحقق إلى المرجّح والفاعل].[1]

وهكذا يفسّر المرحوم الوحيد القدرة بصحة الفعل والترك كما فعل المتكلّمون ويرى أن الفاعل المختار يمتلك كلّاً من القدرة على الفعل والقدرة على تركه. ولكنه وخلافاً لأول الرسالة حيث يتحدّث عن الأشاعرة ويتوقع القارىء أن يطرح وينقد النظرية الأشعرية في التوحيد الأفعالي ونفي كل نوع من الفاعلية عن الإنسان، فإنه يوجّه البحث نحو ضرورة صدور الفعل من الفاعل على أساس قاعدة الشيء ما لم يجب لم يوجد. وبعبارة أخرى، فإنه ينتقد شبهة الجبر القائمة على ضرورة العلّية بدلاً من نقد نظرية الكسب وأدلتها النقدية والتي جاء في كتاب

---

(١) راجع: كلمات المحققين: ٤٦٨ ـ ٤٦٩.

اللمع للأشعريّ.[1] ويأخذ المرحوم الوحيد في جوابه، بالضرورة التي تتفق مع القدرة على الفعل والترك (صحّة الفعل والترك)، ولكنه لا يأخذ بالضرورة العلّية ـ المعلوليّة، التي لا تتلاءم مع إمكان الطرفين وتصبح ضرورية بوجود العلّة التامّة لصدور الفعل ولايمتلك الفاعل القدرة على ترك الفعل.

وهو يفصل بين الفاعل والمرجّح ويرى أن الفعل أيضاً بحاجة إلى الفاعل القادر المختار، وكذلك المرجّح. والمراد من المرجّح نفس الشيء الذي يقوم على أساسه الفاعل العاقل بالفعل كما يكون الفاعل قادراً بوجوده على القيام بالفعل وعلى تركه أيضاً. والملاحظة الملفتة للنظر والمهمة أنه يعد المرجّح مرجّح الفعل لا مرجّح الفاعل وهي ملاحظة دقيقة للغاية. وهو يريد أن القادر لايحتاج إلى شيء بلحاظ قدرته في إرادة الفعل وعدم إرادة الفعل ولا يؤدّي المرجّح إلى أن يجبر الفاعل على الفعل أو الترك، لأن المرجّح ليس في مرتبة القدرة أساساً. وعمل المرجّح أنه يجعل الفعل معقولاً. وبعبارة أخرى فإن الفاعل العاقل يأخذ بنظر الاعتبار دوماً في أفعاله مرجّحاً وهو الذي يختار فعلاً واحداً من بين الأفعال المختلفة أو الترجيحات المختلفة ويقول في الحقيقة: كن أنت مرجّحاً لي.

وبعد أن يطرح المرحوم الوحيد نظريته يتناول بشكل مفصّل

---

(١) راجع: اللمع: ٣٧ ـ ٤٢.

الإشكال التي يمكن طرحها على نظريته ويجيب عليها. وسننقل فيما يلي هذه الإشكالات والأجوبة:

الإشكال الأول: المعلول ضروري مع وجود العلّة، وإلا حدث تخلّف المعلول عن العلّة والترجيح بلا مرجّح. وعلى هذا فإن القدرة على الترك لا توجد مع وجود علّة الفعل وترجع الضرورة بالمعنى الأول إلى الضرورة بالمعنى الثاني.

الجواب: أولاً، عندما يرجع العاقل المنصف إلى ضميره يجد أنه حينما يقوم بالفعل الاختياري، فإنه يكون قادراً أيضاً على ترك الفعل وهذا العلم الوجداني هو أكثر العلوم يقينيّة. وبناء على ذلك فحتى إن لم نستطع الإجابة على الإشكال وحدث تعارض بين العلم الحاصل من الإشكال والعلم الوجداني، فإن العلم الوجداني هو المقدّم لكونه أكثر قوّة. ثانياً، لايوجد أي تناف بين الضرورة التي يقتضيها المرجّح والقدرة على الترك فهناك في الكثير من المواضع مرجّحات ومقتضيات على خلاف مرجّح الفعل ومقتضيه.[1] [علماً أن المراد من الضرورة التي تجمع مع القدرة على الترك، الضرورة بالمعنى الأوّل. والمراد من المرجّح، ليس العلّة التامّة الفلسفيّة، بل المقتضيات التي بملاحظتها يقوم الفاعل المختار بالفعل، من مثل تعلّم العلم بالنسبة إلى فعل الذهاب إلى الصف الدراسي.

---

(١) راجع: كلمات المحققين: ٤٦٩.

وكما يصرّح الوحيد البهبهانيّ فإن هذه المقتضيات والمرجّحات توجد أيضاً في ترك ذلك الفعل والقيام بالأفعال الأخرى وأيّ من هذه المقتضيات لا يجبر الفاعل على الفعل؛ لأن هذه المرجّحات ليست في مرتبة الفاعل المختار ولا تجبره على القيام بالفعل. وفي الحقيقة فإن الفاعل المختار يتخذ هو نفسه من أحد المرجّحات أصلاً ويذهب إلى الصف الدراسي، كما أن بمقدوره أن يتخذ من نيل ثواب صلة الرحم أصلاً ويذهب لزيارة الأقارب، أو يفضّل التنزّه في الطبيعة. وفي الحقيقة فإن أموراً من مثل تصوّر الفعل والتصديف بفائدة الفعل والشوق الأكيد وما إلى ذلك ممّا يعده الفلاسفة المرجّحات والعلل التامّة المستوجبة للضرورة هي من هذا القبيل ولا يجعل أي منها فعلاً خاصاً ضرورياً، ولا يلزم الفاعل بالقيام به، بحيث يسلب منه القدرة على الترك].

الإشكال الثاني: إن لم يجب المعلول بوجود العلّة، فإن تلك العلّة سيكون لها هي أيضاً علّة وعلينا أن نصل إلى العلّة الجالبة للضرورة من أجل أن لايؤدّي ذلك إلى التسلسل.

الجواب: يمكن لله تعالى أن يخلق موجوداً يمتلك كلاً من القدرة على الفعل والقدرة على الترك، وإن ترك فعلاً، فإنه كان يمتلك القدرة على الفعل. ولأن الله هو القادر المطلق وبإمكان الإنسان أن يقبل مثل هذه القدرة فلايوجد أي منع لهذا العمل. ومن جهة أخرى، فإن الإنسان

يدرك بمراجعة ضميره أن مثل هذا الكائن موجود.[١] [وبناء على ذلك، فليس من الواجب أن تمنح العلّة الوجوب للمعلول حتماً ولاتكون قادرة على الترك في ظرف القيام بالفعل، كي يسأل عن علّة العلّة إن كان قادراً على الترك ويحدث التسلسل].

الإشكال الثالث: إن صدر الفعل أحياناً وعدم الفعل مع وجود كل الشروط، حدث الترجيح بلا مرجّح وهو محال.

الجواب: إن كان القصد من محاليّة الترجيح بلا مرجّح الترجيح بدون مرجّح الذي ينفي القدرة على الترك حين الفعل، فإننا لا نعد هذا الترجيح بلا مرجّح. وأما إن كان القصد من ضرورة وجود المرجّح، المرجّح الذي لاينفي القدرة على الترك، فإننا نعد الترجيح بلا مرجّح محالاً أيضاً.[٢]

الإشكال الرابع: نحن ندرك من خلال الرجوع إلى الوجدان أن ترجيح فعل ما على الترك لايمكن من دون المرجّح.

الجواب: هذا صحيح في خصوص أصل وجود المرجّح، ولكن المرجّح الذي يؤثّر في الفاعل بشكل بحيث يسلبه القدرة على الترك، لا نجده بل نجد خلافه. وبعبارة أخرى، فإنّ المرجّح الذي يؤثّر في أصل القدرة والتمكن من الفعل والترك لا نجده ولكننا ندرك أصل المرجّح

---

(١) راجع: كلمات المحققين: ٤٧٠.

(٢) راجع: المصدر: ٤٧٠ ـ ٤٧١.

للفعل. وعلى سبيل المثال إن كان أمامنا سمّ مهلك ولم يكن هناك أي مرجّح لتناوله، فإننا لا نقوم بهذا العمل ولكننا نجد في أنفسنا القدرة على مدّ اليد نحو السمّ وتناوله.[1]

الإشكال الخامس: إن كان الفاعل متمكّنا أيضاً من الراجح والمرجوح معاً، فما سبب ترجيحه للراجح؟

الجواب: لا مبرّر لطرح هذا السؤال بالنظر إلى المواضيع التي طرحت [بل هو سؤال مغلوط أساساً، لأن البحث يتلخّص في أن مثل هذه العلّة التي تجبر الفاعل على الفعل لا وجود لها، في حين أنكم تسألون عن هذه العلّة]. ولكن إن أصررتم على أن نطرح علّة، فإننا نعد العلّة نفس الحالة التي يكون فيها القادر مختاراً ويوجد مرجّح خاص ولكن هذه العلّة لا تسلب الفاعل القدرة على الترك.[2]

الإشكال السادس: إن لم تؤثر القدرة على الترك ولم تمنع أبداً تأثير القدرة على الفعل، فإن القدرة على الترك كالمعدوم.

الجواب: أولاً، يحكم العقل البديهي بأن هنالك فرقاً بين حالتين: الحالة الأولى عندما نقوم بفعل ولا نمتلك القدرة على تركه، والحالة الثانية حينما نقوم بفعل ونمتلك القدرة على تركه. والفعل في الحالة الأولى ليس فعلنا، ولذلك لايتصف بالحسن والقبح العقليين واستحقاق

---

(١) راجع: كلمات المحققين: ٤٧١.

(٢) راجع: المصدر.

الثواب والعقاب. وأما في الحالة الثانية، فالفعل لنا ولذلك يتصف بالحسن والقبح واستحقاق الثواب والعقاب. وهذا الموضوع قطعي. ثانياً، قد يترك القدرة على الترك، بل قد يقع هذا الإمكان ويترك القادر الفعل الراجح ويعمل خلافاً للنسق العادي والطبيعي.[1]

الإشكال السابع: الإرادة إما أن تصدر من الفاعل أو غير الفاعل. وفي الحالة الثانية يكون الفعل اضطرارياً. وفي الحالة الأولى إما أن تصدر الإرادة باختيار الفاعل أو من دون اختياره. وفي الحالة الثانية يكون الفعل اضطرارياً. في الحالة الأولى، تكون الإرادة بحاجة إلى إرادة أخرى لأنها هي نفسها فعل فيحدث التسلسل. وبناء على ذلك، يجب القول إن الإرادة غير اختيارية والفعل أيضاً سيكون اضطرارياً.

الجواب: الإرادة اختيارية ولكن الإرادة ليست بحاجة إلى إرادة أخرى كي يقع التسلسل؛ لأن المختار ليس الشخص الذي تتحق إرادته بإرادة أخرى، بل يجب أن يكون فعله على أساس الإرادة. وهذا الموضوع ليس مجرّد اصطلاح، بل إن العقل يحكم بأن كل فعل اختياري يجب أن ينتهي إلى الإرادة ولكنه لا يحكم بأن الإرادة بحاجة هي أيضاً إلى إرادة.[2]

الإشكال الثامن: قد نضطر في الإرادة أحياناً. فما هو الفرق بين

---

(١) راجع: كلمات المحققين.

(٢) راجع: المصدر: ٤٧٢.

الإرادة الاضطرارية وغير الاضطرارية؟

الجواب: أولاً، هذه الجملة تتضمّن الاعتراف بوجود الإرادة الاختيارية ومن ثمّ فإن الفعل اختياري. ثانيا، إن كان القصد من الإرادة الاضطرارية، الإرادة التي لاتوجد فيها القدرة على الترك؛ ففي هذه الحالة فإن هذا النوع من الإرادة ليس الإرادة التي تطرح في الفعل الاختياري وهي خارجة عن بحثنا، لأن البحث يدور حول أفعال الإنسان الاختيارية. وأما إن كان القصد من الإرادة الاضطرارية، الإرادة التي تترك بسبب الخوف ولكن الفاعل متمكن من الترك، مثل أمر السلطان بضرب الشخص الذي لانرضى بضربه، وهذا النوع من الإرادة اختياري، لأن المراد من كون الإرادة اختيارية، القدرة على الفعل وكذلك ترك الإرادة، وهي موجودة هنا.[1]

الإشكال التاسع: الفعل الاضطراري في الاصطلاح الشائع [في الفلسفة] هو الفعل الذي لايقترن بالعلم والإرادة والفعل المقترن بالعلم والإرادة، اختياري، حتى وإن لم يمتلك الفاعل التمكن من الترك.

الجواب: هذا الموضوع هو مجرّد اصطلاح، وإلا فإن مثل هذا الفعل الذي ليست فيه القدرة على الترك هو في الحقيقة اضطراري من وجهة نظر العقل.[2]

---

(١) راجع: كلمات المحققين.

(٢) راجع: المصدر: ٤٧٣.

الإشكال العاشر: هذه الأجوبة تختص بالمخلوق وأما فيما يتعلّق بالخالق فلاوجود للاختيار بالمعنى المذكور [لأن الخالق يقوم بالفعل الراجح بالضرورة ومن المحال أن يقوم بالفعل المرجوح. وعلى هذا فإن الخالق لايمتلك القدرة على ترك الراجح وفعله ضروري وغير اختياري.

الجواب: يقوم الخالق بالراجح على وجه اليقين على أساس حكمته، ولكنه قادر على ترك الراجح على أساس قدرته. وأما الإنسان فلأنه يجمع بين العقل والحكمة وهوى النفس فإنه يقوم بكل من الراجح والمرجوح.

الإشكال الحادي عشر: لماذا جعل الخالق الحكيم هوى النفس في الإنسان؟

الجواب: يبدو أن هوى النفس وحالة الأمّارة بالسوء من لوازم ذات الإنسان، ولكن الذاتيات على قسمين. في القسم الأول، القدرة ليست على خلافها ولايمكن للإنسان أن يعالجها؛ كأنه لايستطيع أن يسلب من نفسه الإمكان الذاتي. وأما في القسم الثاني، فإن القدرة على الخلاف ويمكن للإنسان علاجها، مثل البخل والكبر غير الاكتسابي الذي ذكرت له بعض طرق العلاج في علم الأخلاق. والطبيب الباطني لهذه الأمراض في داخل الإنسان هو عقله وفي خارجه الأنبياء، الأئمة، الأولياء، العلماء، الوعّاظ، الصالحون والناصحون. كما أن لطف الله ورحمته وتربيته وتأييده كلّ ذلك يشمل حال الإنسان في هذه المعالجة. ثانياً، إن

جعل الخالق هوى النفس في الإنسان، فإن ذلك من أجل وصول الإنسان إلى السعادة الأبدية؛ لأن الإنسان يبلغ النعم العظمى والأبدية من خلال مخالفة هوى النفس ويتفوق على الملائكة ويجتاز الدرجات العلى. ويطرح في الإجابة على الإشكال التالي جواب آخر على هذا الإشكال.[1]

الإشكال الحادي عشر: لماذا يخلق الله الحكيم الأشخاص الذين يعلم أنهم سيذنبون؟

الجواب: لايرد هذا الإشكال على غير المخلّدين في جهنّم؛ لأنهم يدخلون الجنّة بعد تحمل العذاب الموقّت ويصلون إلى النعمة واللذة قبل العذاب. وأما فيما يتعلّق بأهل الخلود، فيجب القول إن الوجود خير ونعمة محضة، خاصة مع الالتفات إلى منح أسباب بلوغ السعادة والجنّة الأبدية. وأما إهمال أهل الخلود لأسباب السعادة والجنّة الأبدية واختيارهم لجهنّم، فإنهم هم المقصّرون في ذلك لا الله.

ويرى الحكماء أن خلق أهل الخلود أصلح بشكل عام حتى وإن لم نعلم جهات المصلحة. فقد تكون هنالك مصالح كثيرة في خلقهم لا نعلم بها. وعلى سبيل المثال فقد تكون مصلحة الصالحين في خلق الطالحين ولا يكون ترك مصلحة الصالحين من أجل مصلحة الطالحين صحيحاً. فضلاً عن أن العقل لايحكم عسبيل القطع بأن الله يجب أن

---

(١) راجع: كلمات المحققين.

يراعي مصلحة الإنسان الفاسق والفاجر والكافر المخلّد.[١]

الإشكال الثاني عشر: إن كان خلق المخلّدين من أجل مصلحة، فما هو تبريرنا لعذابهم؟

الجواب: مصحّح العذاب، هو قدرته على الفعل وترك الذنب واقتراف الذنب يكون بالاختيار والحرية.[٢]

الإشكال الثالث عشر: عندما يعلم الله أن الكافر به وبالدين لن يؤمن، فإن إرسال الأنبياء له وتكليفه بالدين والشريعة، سوف لايكون لهما وجه.

الجواب: لايكون هذا العمل غير حسن إلا عندما لا يتضمّن أيّة فائدة ولا نوقن من عدم وجود مطلق الفائدة. فضلاً عن أن العلم موجود ببعض الفوائد مثل إتمام الحجّة عليهم وقطع العذر والذريعة.[٣] وقد جاء في القرآن الكريم:

﴿مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل﴾[٤]

﴿ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حيّ عن بينة﴾[٥]

ويقول المرحوم الوحيد في نهاية البحث إنه قد أجاب على كلّ

---

(١) راجع: كلمات المحققين: ٤٧٤.

(٢) راجع: المصدر: ٤٧٥.

(٣) المصدر.

(٤) النساء: ١٦٥.

(٥) الانفال: ٤٢.

الأسئلة والشبهات ولكن على فرض أن نرى أثراً لهذه الشبهات، فإن هذا الأثر من باب الاستبعاد والاستبعاد لافائدة فيه ولايجب الالتفات إليه في مقابل العلم القطعي والوجداني بالاختيار.[1]

(١) راجع: كلمات المحققين: ٤٧٥.

فهرس المصادر

١. آشنایی با فرق ومذاهب اسلامی، رضا برنجکار؛ طه، قم، ١٣٧٨ش.

٢. معرفت عدل الهی، رضا برنجکار؛ نبأ، تهران، ١٣٨٥ش.

٣. الملل والنحل، محمد بن احمد الشهرستانی؛ تحقیق: محمد سید گیلانی؛ بیروت، دارالمعرفه، بلا تاریخ.

٤. مقالات الاسلامیین واختلاف المصلین، ابوالحسن الاشعری؛ تحقیق: هلموت ریتر، ویسبادن؛ نشر فرانزشتاینر، ١٩٨٠م.

٥. اللمع فی الرد علی اهل الزیغ والبدع، ابوالحسن الأشعریّ؛ تصحیح: حموده غرابه؛ مطبعة مضر، مصر، ١٩٥٥م.

٦. الفرق بین الفرق، عبدالقاهر البغدادیّ؛ دارالجیل، بیروت، ١٤٠٨ق.

٧. کشف المراد، حسن الحلیّ؛ مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ١٤٠٧ق.

٨. اجود التقریرات، ابوالقاسم الخوئیّ؛ مصطفوی، قم، بلا تاریخ.

٩. محاضرات فی اصول الفقه، محمد اسحاق فیاض؛ قم، دارالهادی للمطبوعات، ١٤١٠ق.

١٠. بحوث فی علم الاصول، سید محمود الهاشمیّ؛ مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیه، قم، ١٤١٧ق.

١١. تقریرات درس خارج اصول، مهدي الاصفهانيّ؛ مخطوط.

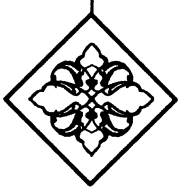
١٢. کلمات المحققین، رسالة فی الجبر والاختیار، محمد باقر البهبهانيّ؛ مکتبة المفید، طبعة حجریّة، قم، ١٤٠٢ق.

١٣. بحوث فی الملل والنحل، جعفر سبحاني؛ مرکز مدیریت حوزه علمیه، قم، ١٣٧٠ش.

١٤. فواید الاصول، محمد علی الکاظمیّ الخراسانيّ؛ مؤسسة النشر الاسلامی، قم، ١٤٠٤ق.

١٥. مقاله نقد وبررسی دیدگاه ابن سینا واسپینوزا در باره ضرورت علیت (نقد ودراسة وجهة نظر ابن سینا واسبینوزا حول ضرورة العلّیة)، رضا برنجکار؛ مجله پژوهش های فلسفی کلامی، العدد٤٧، جامعة قم، ربیع ٢٠١٢.

١٦. مقاله اختیار وعلیت از دیدگاه ملاصدرا واسپینوزا (الاختیار والعلیة من وجهة نظر الملّا صدرا واسبینوزا)، رضا برنجکار؛ مجله انجمن معارف اسلامی، العدد ٤، خریف ٢٠٠٦.



آراء الوحيد البهبهاني
في قاعدتي الحسن والقبح

مهدي نصيري

باحث في العلوم الدينية

ملخّص البحث

إن موضوع في ما إذا كان حسن وقبح الإنسان وكذلك أفعال ربّ العزّة شرعية بمعنى أن الشرع هو الوحيد الذي يمكنه تحديد الحسن والقبيح من الأفعال، أو أنها عقلية بمعنى أن عقل الإنسان كان قادراً قبل ورود الشرع على درك حسن وقبح قسم من الأفعال لا كل الأفعال بالطبع، هو موضوع مهم ومطروح بين المتكلمين المسلمين منذ أن ظهر المذاهب الكلامية للوجود ثم تسللت فيما بعد بالطبع إلى علم أصول الفقه ومن ثم إلى علم الأخلاق في القرن الأخير. يقول الإمامية والمعتزلة وبعض آخر من الفرق بالحسن والقبح العقليين، بينما ينكرهما الأشاعرة ويرون أن فهم حسن وقبح الأفعال مقتصر على بيان الشرع لا غير.

لقد تناول أستاذ الكل العلامة الوحيد البهبهاني هذا البحث المهم أيضاً في الفائدة السادسة من كتابه الفوائد الحائرية ودافع على غرار عامة المتكلمين الإمامية عن الحسن والقبح العقليين، مجيباً على استدلالات الأشاعرة. البحث الحالي هو خلاصة للفائدة السادسة، حيث تناول الموضوع على شكل رؤوس أقلام. علماً أنه لابدّ من الإشارة إلى بعض النقاط على سبيل المقدّمة قبل الخوض في تبيان وجهات نظر العلامة البهبهاني.

١. تاريخ موضوع الحسن والقبح العقليين

هناك قولان فيما يتعلق بتاريخ هذا الموضوع، الأول يضرب في عمق التاريخ وموصول بفلسفة يونان القديمة.[١] والثاني يربطه بالصراع الكلامي بين المعتزلة والأشاعرة.

الجذور اليونانية للموضوع

تعد الفلسفة اليونانية عقل الإنسان أساساً وقائماً بذاته في فهم الحقائق النظرية والعملية للبشرية والعالم، وعلى هذا الأساس تجدها تتحدث عن نوعين من الحكمة؛ النظرية منها والعملية. تقضي هذه الفلسفة بقطعية وضرورة فهم حسن وقبح الأفعال من قبل عقل الإنسان، بل وتذهب إلى أبعد من ذلك عندما تقول بعدم الحاجة أساساً إلى مصدر غير العقل لفهم الحقائق والأمور النظرية والعملية. النقطة العجيبة جداً في هذا المضمار هي أن الفلاسفة المسلمين نحَوا نفس المنحى ورأوا أن الفلاسفة نظراء لأنبياء الله تعالى وبمستواهم في فهم الوجود، وأن الفرق بين هذين الفريقين (الفلاسفة والأنبياء) مقتصر فقط على كون الأنبياء ينهلون الحقائق من ثدي الوحي لكن الفلاسفة يتوصلون إليها بمقتضى التفكر والتدبر. ولقد تحدث في الموضوع وأبعاده كل من الفارابي وابن سينا والملا صدرا والطباطبائي.[٢]

---

(١) راجع الحسن والقبح العقليان أو أسس الأخلاق الخالدة، جعفر السبحاني: ٧.

(٢) راجع الفلسفة من زاوية القرآن والعترة، مهدي نصيري: ٨٠ ـ ٨٤.

إن كلام الفلاسفة بشأن وحدة مرتبة العقل مع الوحي والنبوّة، والفيلسوف مع النبي، وإن الفلسفة والنبوّة هما طريقان يفضيان إلى نتيجة واحدة وما يقال من أن الذي يتوصل إليه الأنبياء بواسطة الوحي يتوصل إليه الفلاسفة بواسطة العقل.. يقف على طرفي نقيض تماماً مع مئات الآيات والروايات التي أكدت أن الدليل على بعثة الأنبياء وإرسال الرسل إنما للتعليم والتزكية والتبشير والإنذار والهداية ورفع الاختلافات وإقامة القسط، وإلا إذا تساوى الفيلسوف والنبي في المرتبة انعدمت الحاجة إلى بعثة الأنبياء وإرسال الرسل ويصبح الفلاسفة قادرين على تحقيق وتأمين نفس الأهداف التي تنشدها الإرادة الإلهية.

يقول الشيخ الطوسي في تفسير مقطع **﴿ويُعلِّمُكُمْ ما لمْ تكُونُوا تعلَمون﴾** من الآية المباركة **﴿كما أرسلْنا فيكُم رسولاً منكُم يَتلوا عليكُمْ آياتِنا ويُزكّيكُم ويُعلِّمُكُمُ الكتابَ والحكمةَ ويُعلِّمُكُمْ ما لم تكُونوا تعلَمون﴾**[1]: **﴿معناه ما لا سبيل لكم إلى علمه إلا من جهة السمع (الوحي)﴾**.[2]

ويقول الفيض الكاشاني في تفسير الآية الكريمة: **﴿ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون بالفكر والنظر، إذ لا طريق إلى معرفته سوى الوحي﴾**.[3]

على أن الحاجة للنبوّة لا تتعارض مع الحسن والقبح العقليين، بل -

---

(١) البقرة: ١٥١.

(٢) تفسير التبيان، الشيخ الطوسي ٢: ٣٠.

(٣) تفسير الصافي، الفيض الكاشاني ١: ٢٠٢.

وكما سنبيّن لاحقاً ـ إن إثبات النبوّة يبتني في الأساس على مفهوم الحسن والقبح العقليين، بيد أن ذلك لا يعني استغناء الإنسان عن النبوّة في ظل وجود العقل. فما يمكن للعقل دركه هو بعض الأمور فقط لا كل الحقائق التكوينية والتشريعية. بعبارة أخرى، يدور البحث في الحسن والقبح العقليين حول فهم العقل لحسن وقبح الأفعال على نحوالعموم ـ في مقابل النفي الكلي له من قبل الأشاعرة ـ لا الفهم الكلي، الأمر الذي تذهب إليه الفلسفة اليونانية ومن اختط خطها من الفلاسفة المسلمين.

الجذور الكلامية للموضوع

تعد مسألة الحسن والقبح العقليين أو الشرعيين من الموضوعات التي دار حولها خلاف جاد بين متكلمي الأشاعرة من جهة ومتكلمي المعتزلة من جهة أخرى. وفي هذا المجال، دافع متكلمو الإمامية ـ مثلما فعل المعتزلة ـ عن الحسن والقبح العقليين، وقد نطق بالجزاف من قال إن الإمامية اتبعوا المعتزلة في هذه الفكرة، لأن الإمامية لم يكونوا مقلدين للمعتزلة بل نأوا بأنفسهم عن كل الفرق الداخلية وعن أي مصدر أجنبي كالفلسفة اليونانية، ورجعوا إلى الآيات القرآنية والروايات العديدة التي امتدحت العقل وأوصت بالتعقل، ثم أقروا للعقل القدرة على فهم قسم من الأمور ـ لا جميعها بالطبع ـ بشكل مستقل، واعتبروا دوماً أن إثبات التوحيد والنبوّة من شأن العقل.

من تلك الروايات التي صرّحت باستقلالية العقل في معرفة الله تعالى

وكذلك فهم الحسن والقبح، الرواية الواردة عن الإمام الصادق عليه السلام: «إنَّ أولَ الأمورِ ومبدأُها وقوتُها وعِمارتُها التي لا يُنتفَعُ بشيءٍ إلا به العقلُ الذي جعلَهُ الله زينةً لخلقِهِ ونوراً لهم، فبالعقلِ عرفَ العِبادُ خالقَهُم... وعرفوا به الحسَنَ من القبيح».[1]

٢. الحسن والقبح العقليان مسألة كلامية وأصولية وأخلاقية

بالرغم من أن الكلام حول موضوع الحسن والقبح غالباً ما يُتداول ضمن إطار علم الكلام، إلا أنه مرتبط في نفس الوقت بعلمين آخرين هما علم الأصول وعلم الأخلاق. على صعيد علم الأصول، وبعد إثبات مسألة قدرة العقل على فهم حسن وقبح قسم من أفعال الإنسان، تتم مناقشة ما إذا كان هناك تلازم بين حكم العقل وبين حكم الشرع أم لا؟ حيث يقول الأصوليون في الغالب بمثل هذا التلازم، فيما الأخباريون ينكرونه.[2]

إن إثبات الحسن والقبح العقليين وكثيراً من القيم الأخلاقية الرئيسة مرتبط في جذوره بفهم العقل وتأييد عقلاء العالم برمتهم، يخلق أساساً للفضائل الأخلاقية بحيث يفرض على حتى المنكرين للشرائع والتوحيد مراعاة كثير من المبادئ الخلقية. من هنا تتضح العلاقة بين مسألة الحسن والقبح العقليين مع علم الأخلاق.[3]

---

(١) الكافي ١: ٢٩.

(٢) راجع: أصول الفقه، محمد رضا المظفر: ٢١٦.

(٣) راجع الحسن والقبح العقليان أو أسس الأخلاق الخالدة، جعفر السبحاني: ١٢٣.

٣. معاني الحسن والقبح وتحديد محل النزاع

واضح هو المعنى اللغوي للحسن والقبح، إذ الحسن بمعنى الجمال والمرغوبية فيما القبيح بمعنى الشنيع والمنفور منه. أما اصطلاحاً فقد ذكروا له ثلاثة معان:

١. الملاءمة والمنافرة للطبع الإنساني. مثل أن نقول إن هذا الطعام طيب، أي لذيذ ويناسب ذوق وطبع الإنسان، والآخر رديء ولا يوافق الطبع أو أن هذا المنظر جميل وذلك المنظر قبيح.

٢. الموجِد للكمال والنقص. كأن يقال إن العلم حسن والجهل قبيح، أي أن العلم والمعرفة أساس كمال الإنسان والجهل أساس نقصه.

٣. إستحقاق المدح والذم من قبل العقل والعقلاء. مثل أن نقول إن العدل حسن وجميل، بمعنى أن الذي يقيمه يستحق الثناء، أو نقول الظلم قبيح بمعنى أن الظالم يستحق المذمّة والملامة.[1]

والمعنى الأخير هو محل النزاع بين الموافقين للحسن والقبح العقليين مثل الإمامية والمعتزلة وبين المعارضين لهما وهم الأشاعرة. بعبارة أخرى، يقرّ الأشاعرة فيما يتعلق بالحسن والقبح العقليين بمفهوم الملاءمة والمنافرة للطبع (المعنى الأول) ومفهوم امتلاك الكمال والنقص (المعنى الثاني) بأن هذا الأمر عقلي والعقل قادر على فهمه لأن كلا المعنيين يندرجان ضمن الأمور التكوينية والطبيعية وأن العقل قادر على

---

(١) البراهين في علم الكلام، فخر الدين الرازي: ٢٤٦.

فهم المسألة كما هو شأنه في كثير من الأمور التكوينية. إنما محل النزاع في الحسن والقبح في أنه هل يمتلك عقل الإنسان القدرة على الحكم بشكل مستقل ودونما الحاجة إلى الشرع ولمجرّد ملاحظته لعناوين الأفعال مجرّدة من العناوين الأخرى مثل المأمور به أو المنهي عنه من قبل الشارع، بشأن أهلية القيام بالفعل أو تركه؟ وإن كان الفاعل إنساناً فهو يستحق المدح أو الذم ويستحق الثواب أو العقاب؟ وإن كان الله تبارك وتعالى فيعتبر الفعل الحسن من شأن ذاته المقدسة والفعل القبيح بعيد عن ساحته المقدسة؟[1]

يقول عبد الرزاق لاهيجي في تبيين محل النزاع: «إعلم أن العلماء اختلفوا فيما إذا كان حسن وقبح الأفعال عقلياً أم شرعياً؟ لقد ذهب جمهور الإمامية والمعتزلة والحكماء إلى المبنى الأولى بينما اعتمد جمهور الأشاعرة المبنى الثاني. والقصد من حسن الفعل هو أن فاعله مستحق للمدح والتكريم فيما القصد من قبح الفعل هو أن فاعله مستحق للذم والتأنيب، سواءً كان المدح والتكريم وهكذا الذم والتأنيب من قبل الله تعالى أم من قبل العقلاء. إذاً القصد من كون الحسن والقبح عقليين هو قدرة العقل على تشخيص كون الأمر ممدوحاً في ذاته والأمر مذموماً في ذاته بالنسبة لبعض الأفعال حتى لو لم يرد الشرع فيه، أو غير قادر على معرفة مدخلية الشرع في تحسين الفعل أو تقبيح آخر، حتى

---

(١) شرح المقاصد، التفتازاني: ٢٨٢.

لو ورد الشرع».[1]

اعتقدت الإمامية والمعتزلة أن عقل الإنسان قادر على درك حسن وقبح قسم من الأفعال وبإمكانه مدحه لقيامه بأفعال حسنة أو ملامته إن ارتكب أفعالاً قبيحة. أما فيما يتعلق بأفعال الله تعالى، فالعقل قادر أيضاً على تشخيص ماهية الأفعال التي تصدر عن رب العالمين وما منها لا يصدر عن الحضرة القدسية، لأنه سبحانه وتعالى لا يصدر عنه الفعل القبيح. في المقابل رأى الأشاعرة أنه ليس لعقل الإنسان مثل هذا الإدراك بحيث يستطيع تشخيص أن الفاعل العملي يستحق الثواب أو العقاب من الله تعالى دون أن يرجع إلى ما جاء في الشرع، أو أن يُصدر مثل هذا الحكم بشأن ربّ العزّة وحقيقة ما يليق صدوره عن الحضرة الإلهية من الأفعال لأن الله تعالى هو وحده من يحدد الحسن والقبح والجميل والشنيع، وكل ما يصدر عنه تعالى حسن حتى لو كان هذا الفعل ظلماً بزعم الإنسان، وما يتركه هو قبيح حتى لو زعم الإنسان بعدالته.

الجويني واحد من علماء الأشاعرة الذين صرّحوا بنفي الحسن والقبح العقليين، يقول في هذا المقام: «إن قالوا: قد وافقتمونا على التحسين والتقبيح في مواقع الضروريات،وإنّما خالفتمونا في الطريق المؤدّي إلى العلم، فزعمتم أن الدالّ على الحسن والقبح السمع دون العقل. قلنا ليس الحسن والقبح صفتين للقبيح والحسن، أو جهتين

---

(١) ثروة الإيمان، اللاهيجي: ٥٩.

يقعان عليهما، ولامعنى للحسن والقبح إلّا نفس ورود الأمر والنهي، فالذي أثبتته المعتزلة من كون الحسن والقبيح على صفة وحكم، قد أنكرناه عقلاً وسمعاً».[١]

٤. العلامة البهبهاني والحسن والقبح العقليان

أقرّ العلامة الوحيد البهبهاني أيضاً ـ شأنه شأن باقي أعلام الإمامية ـ بالحسن والقبح العقليين وتحدث في الفائدة السادسة من كتاب الفوائد الحائرية[٢] حول الموضوع مورداً أدلته في إثبات هذا الأمر، وهي حسب الآتي:

١ ـ النقطة الأولى التي يتطرق إليها العلامة قبل دخوله البحث هي أن إنكار الأشاعرة للحسن والقبح العقليين قد ورد باللسان فقط وفي مقام المخاصمة، وإلا فهم في مقام الموعظة وتهذيب الأخلاق يصرّحون بهما، ودليله على ذلك هو كتبهم من قبيل إحياء العلوم للغزالي والفتوحات لابن العربي والمثنوي لمولوي وغيرها، ومن لاحظ ما ذكروه في تلك الكتب حصل له اليقين الكامل بوجودهما (الحسن والقبح العقليين) بل وكونهما مسلّمات أرباب بصائرهم أيضاً.

على سبيل المثال، يقول مولوي في المثنوي ناظماً:

أنت يا من قلت إن كفري من إرادة الله

---

(١) الإرشاد، الجويني: ٢٢٩.

(٢) الفوائد الحائرية، العلامة البهبهاني: ٣٦٣.

هو أيضاً بإرادتي يعلم
إن لم ترم الكفر فلست بكافر
الكفر بدون إرادة هو نوع من التناقض
من القبح أن تأمر عاجزاً
بل الأقبح أن يسخط مَن هو الرب الرحيم[1]

يرى المولوي في نظمه أعلاه أن إصدار الرب المتعال أمره للعبد المغلوب على أمره والمجبور أمر قبيح والأقبح منه الغضب عليه بسبب معصيته، وهذا بحد ذاته اعتراف بالحسن والقبح العقليين، لأنه إذا لم يكن هناك حسن وقبح عقليان فكل ما يصدر عن الله تعالى حسن وجميل.

٢ ـ إن أهم أدلة البهبهاني على كون الحسن والقبح عقليين هو أنهما وجدانيان. فهو يقول: مع أنهما من الوجدانيّات الّتي لا خفاء فيها، فإنا كما نجد أن للحواس الظّاهرة منا ملائمات ومنافرات، مثل: أن السمع يلائم الغناء والصوت الحسن، وينافر أنكر الأصوات، وقس على هذا سائر الحواس. كذا نجد أن لنا قوى شهوية، وقوى غضبيّة، وقوى شيطانيّة، وقوة قدسيّة ملكيّة يعبّر عنها بـ«القوّة العاقلة»، ونجد أن لكل منها ملائمات ومنافرات، ومقتضيات وجوديّة أو عدميّة، فعليّة أو تركية، وأن العاقلة شغلها الأمر بالحكمة والمصلحة، وجميع ما هو حسن،

---

(١) المثنوي المعنوي: الدفتر الثالث.

وترك ما هو خلاف تلك الأمور، والّتي كلّها قبيح، ومقتضى النفس الأمارة بالسوء وجميعها مهلكات، كما أنّ مقتضى العاقلة كلّها منجيات، بها تحصيل الدرجات، والوصول إلى علّيين، وجنّة النعيم، كما أن الأولى، بها تحصل دركات وتنزّلات إلى أسفل السّافلين، والنّار الجحيم.[1] وهذا هو عين إدراك الحسن والقبح من قبل العقل.

وبعد تطرقه لموضوع الوجدانيات ـ كما في الأسطر الآنفة الذكر ـ يعمد إلى بسط المسألة عبر واحد من الأمثلة، فيقول: لو أن رجلاً ـ مثلاً ـ له أولاد صغار أبناء خمس سنين أو ما قاربه يضربهم ويقهرهم على أن ينكحهم في دبرهم، فيتمكن من وطء دبرهم بعد الضرب الشديد، والجرح، وهم يستغيثون إليه ويصرخون، ويبكون، ويتضرّعون، ولا يتأثّر أصلاً ولا يرحمهم مطلقاً، بل ينكحهم في أدبارهم مكشوفة جهاراً بين جمع الناس، ورؤوس الأشهاد، ويلحّ في الوطء، حتّى يقتلهم واحداً بعد واحد، ويرمي أجسادهم للكلاب والسباع... فإن العاقلة إذا اطّلعت على هذه الفحشاء أوأشد منها فاحشة تنفر منها، وتشمئزّ وتنكرها، بل إذا اطّلعت على أقل منها فاحشة، ولو بمراتب لنافرتها، وأنكرتها، فكيف لو اطّلعت عليها، وعلى ما فوقها؟ ولو اطّلعت على أضدادها من المحاسن للاءمتها، وآنستها، وانبسطت إليها بالضرورة، مع قطع النّظر عن شرع أو عرف، أو غيرهما من عادة، أو مصلحة،

---

(١) الفوائد الحائرية: ٣٦٤.

أو مفسدة.[1]

في الحقيقة، يقول البهبهاني إن العقل وكما يفهم أموراً من قبيل؛ الكل أعظم من الجزء، يفهم بنفس الوضوح حسن أمور كالإحسان للصغار وملاطفتهم، وقبح أخرى كظلمهم والاعتداء عليهم وأذيتهم، ويرى أن الفاعل للفعل الحسن مستحق للمدح والفاعل للفعل القبيح مستحق للذم دون أن يكون فهمه مستند للشرع أو العرف والعادة أو وجود المصلحة والفسدة. وهذا عين الحسن والقبح العقليين الذي أنكره الأشاعرة.

وفي معرض ردّه على زعم الأشاعرة في إن إدراك حسن وقبح الأفعال لا يتأتى من إدراك الضرورة واستقلالية العقل بل إدراك العقل له منشأ شرعي أو عرفي، فهو يبدو حسناً أو قبيحاً للعقل لأنه مخالف للعادة أو العرف أو غرض من الأغراض المطلوبة، ويقول: هذا الجواب فاسد بلا شبهة؛ لأنّ العقل لا منافرة له بالنسبة إلى مثل ترك الصلاة والحجّ مما هو قبحه شرعيّ من بديهيّات الدين، ولا تدرك عقولنا جهة قبحه، على أنّ البديهة حاكمة بالفرق بين ما ذكر من الفحشاء والقبائح (كأذية الصغار) وبين أضدادها من المحاسن (ملاطفة الصغار والإحسان إليهم)، وكذا بين الصدق النافع والكذب الضارّ، فكيف يكون المنافرة من جهة الشرع؟ وكذا لا منافرة له بالنسبة إلى ما خالف العرف إذا كان ملائماً للعقل، وكذا ما خالف العادة إذا كان ملائما للعقل والغرض، ولا

---

(١) الفوائد الحائرية: ٣٦٥.

شبهة في هذا أيضاً.[١][٢]

ثم يلفت العلامة النظر إلى أن العرف والعادة في المثال المذكور ليسا منشأ منافرة العقل ودركه، لأن هناك أموراً مخالفة للعرف والعادة لكنها ملائمة للعقل. إذاً فالعقل هو منشأ درك الحسن والقبيح لا أن يكون هناك دليل خارج العقل.

هنا يفترض العلامة التسليم لقول الخصم ويقبل المنشأ الشرعي للحسن والقبح، لكنه يقول: لكن منافرته من حيث كونه عصياناً للرب

---

(١) الفوائد الحائرية: ٣٦٦.

(٢) إن استدلال البهبهاني ببداهة درك العقل لحسن وقبح قسم من الأفعال دون الحاجة إلى الشرع قريب في مضمونه مع ما أورده الخواجة نصير الدين الطوسي في تجريد الاعتقاد والعلامة الحلي في كتابه الكلامي نهج الحق وكشف الصدق بهذا الشأن. يقول الخواجة: «وهما عقليان للعلم بحسن الإحسان وقبح الظلم من غير شرع». (كشف المراد في تجريد الاعتقاد: ٢٣٥). كما يقول العلامة الحلي: «ذهب الإمامية ومن تابعهم من المعتزلة إلى أن من الأفعال ما هو معلوم الحسن والقبح بضرورة العقل، كعلمنا بحسن الصدق النافع، وقبح الكذب الضارّ. فإن كل عاقل لا يشك في ذلك، وليس جزمه بهذا الحكم بأدون من الجزم بافتقار الممكن إلى السبب، وإن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية. ومن خالف ذلك كان سوفسطائياً». ثم يستشهد العلامة على كلامه بالقول: «لو خيّر العاقل الذي لم يسمع الشرائع ولا علم شيئاً من الأحكام، بل نشأ في بادية خالياً من العقائد كلّها، بين أن يصدق ويعطى ديناراً، وبين أن يكذب ويعطى ديناراً، ولا ضرر عليه فيهما، فإنّه يتخيّر الصدق على الكذب. ولولا حكم العقل بقبح الكذب وحسن الصدق لما فرّق بينهما ولا اختار الصدق دائماً.» (دلائل الصدق، المظفر ٢: ٤١٨)

تعالى في الشرعيّات، وهو عين المطلوب، إذ المطلوب؛ أنّ العقل يحسّن، ويقبّح، ولاشكّ في أنه يقبّح عصيان المولى. كما أنه يقبّح عصيان كل عبد لما أمر به مولاه، ونهاه عنه، فأمر المولى ونهيه ليس حسناً وقبحاً، بل علّة لتحقق الحسن في الإطاعة، والقبح في المعصية،كذا الكلام في مخالفة العرف وغيره، بأنّ منافرة العقل منه من حيث كونه مخالفة العرف أو العادة أو الغرض، والعقل لا يرضى بمخالفة ما صار عرفاً من حيث إنه صار عرفاً، أو عادة كذلك، أوغرضاً كذلك، وإن كان يرضى بها في صورة تحقق عدممنافرة العقل لها.[1]

٣ ـ يقدّم البهبهاني في مقابل الأشاعرة دليلاً جدلياً، ويقول: لا يتماشى القول بهما في حجية القياس والاستحسان في فقه أهل السنّة بمن فيهم الأشاعرة إلا على الحسن والقبح العقليين. أما الاستحسان فظاهر لأنه يستلزم قدرة عقلنا على درك المصلحة والمفسدة في قسم من الأمور، ومن هنا يمكنه إصدار الحكم. وأما في القياس فلأن الجامع الّذي هو شرط بين المقيس والمقاس عليه وعلة لصدور الحكم القياسي إلا أمراً عقلياً يدركه العقل ويحكم به. ومن ثم يجري على أساس ذلك حكم المقاس عليه على المقيس.[2]

٤ ـ الآيات القرآنية هي الأخرى تشير بالبنان على درك العقل لحسن

---

(١) الفوائد الحائرية: ٣٦٦.

(٢) المصدر: ٣٦٤.

وقبح بعض الأمور قبل ورود الشرع. يستدل البهبهاني فقط بالآية المباركة ﴿ويحِلُّ لهمُ الطيّبات﴾[١]، لكنه يمكن في الواقع الإشارة إلى آيات أخرى تصرّح بالحسن والقبح العقليين:

﴿إنَّ اللهَ يأمرُ بالعدلِ والإحسانِ وإيتاءِ ذي القربى وينهى عن الفحشاءِ والمنكَرِ والبغيِ يعِظُكُم لعلّكُم تذكّرون﴾.[٢]

﴿قلْ إنّما حرَّمَ ربّيَ الفواحِشَ﴾.[٣]

﴿يأمرُهُم بالمعروفِ وينهاهُم عن المنكَر﴾.[٤]

﴿وإذا فعلوا فاحِشةً قالوا وجدْنا عليها آباءَنا واللهُ أمرَنا بها قل إنَّ اللهَ لا يأمرُ بالفحشاء﴾.[٥]

إن الآيات الشريفة أعلاه صريحة في قضية وجود أمور تتسم بالإحسان والفحشاء والمعروف والمنكر والبغي قبل ورود الشرع، وإن الحسن والقبح متأصل في ذات تلك العناوين والعقل يدركها.

٥ ـ من الأدلة الأخرى التي يوردها البهبهاني على إثبات عقليّة الحسن والقبح، هو أن العقل إذا كان عاجزاً عن درك حسن وقبح الأفعال للزم ذلك عبثية الإرسال والرسل وانتفاء فائدة البعثة، لأن أمير المؤمنين عليه السلام

---

(١) الأعراف: ١٥٧.

(٢) النحل: ٩٠.

(٣) الأعراف: ٣٣.

(٤) المصدر: ١٥٧.

(٥) المصدر: ٢٨.

يقول «ولا ينفعُ المسموع إذا لم يكن المطبوع»[١]. بمعنى؛ مع افتقار الناس للقوة العاقلة التي تستطيع درك حسن وقبح جزء من الأفعال بما فيها حسن طاعة رسل الله تعالى وقبح ترك طاعتهم فستنعدم فائدة دعوة الأنبياء، ومن هنا لا يتكلم الأنبياء مع المجانين والأطفال الفاقدين لمثل هذه القوة رغم أنهم قد يسمعون كلامه ويفهمون مرامه ولا يدرون أنه يجب مراعاة كلامه وامتثال أمره. بعبارة أخرى، إذا افتقد الناس للقوة العاقلة ودرك حسن طاعة الأنبياء وقبح ترك طاعتهم، في هذه الحالة حينما يوجّه الأنبياء الخطاب لهم بالأمر والنهي يكون شأنهم كالأجنبي وهو يخاطب الناس: أوجبت عليكم كذا، وحرّمت عليكم كذا. فإنا نسمع كلامه، ونفهم مرامه، لكن لا نرى وجوب مراعاته، وامتثال أوامره، وانتهاء مناهيه. ولذا لا يمكنه أن يثبت علينا شيئاً، اللهم إلا أن يكون ممّن يحتمل الضرر في عدم مراعاة قوله، وامتثال أوامره والانتهاء عن نواهيه.[٢]

ثم يَرِدّ المرحوم البهبهاني على مدّعى الأشاعرة بثبوت وجوب طاعة الأنبياء من جهة الشرع، فيقول إنه بديهيّ الفساد. ويضيف: إن فقدان القوة العاقلة لدرك وجوب الطاعة من الشارع يعني عدم وجوب أي

---

(١) نهج البلاغة: ٥٣٤. ونص الرواية الكامل هو «العلم علمان، مطبوع ومسموع، ولا ينفع المسموع إذا لم يكن المطبوع».

(٢) الفوائد الحائرية: ٣٦٨.

حكم شرعي بما فيه حكم وجوب طاعة الأنبياء. إلا أن يقول الشارع: أنظروا إلى الأنبياء واسمعوا لهم أو وجب عليك النظر مثلاً إلى غير ذلك، لأن المكلّف لا يسمع إلا لفظاً، ولا يفهم إلا معنى ذلك اللفظ، ولا يزيد على ذلك شيئاً فلو كان مجرّد هذا مستلزماً لثبوت التكليف وإتمام الحجّة لزم بالنسبة إلى كل من يقول هذا الكلام، بل بالنسبة إلى مثل من أشرنا إليه من المجانين، والأطفال أيضاً، ونحن نعلم فساد هذا الأمر. إذاً فما يكون مدعاة لوجوب طاعة الأنبياء وعدم عبثية دعوة الأنبياء هو حكم العقل بوجوب طاعة الأنبياء الحاملين للمعجزة.[1]

٦ ـ إنسداد باب إثبات النبوّة هو الآخر دليل يستشهد به أستاذ الكل العلامة البهبهاني على إثبات الحسن والقبح العقليين.

إن الاعتقاد بالنبوّة والشرائع الإلهية المطروحة من قبل الأنبياء هو واحد من أصول عقائد كل متألّه وموحِّد. فادعاء الشخص النبوّة وكونه مرسلاً من قبل الله تعالى هو ادعاء مهمّ واستثنائي لا يمكن القبول به من أحد دون دليل، لذا شفع الأنبياء دعواهم بمعجزات مختلفة ليثبتوا صدق دعواهم في كنف اللطف الإلهي. القائلون بالحسن والقبح العقليين يرون أن إقرار هذه القدرة للعقل هو وحده الذي يكفل لنا عدم الوقوع في الخطأ ذلك أن العقل يحكم بصراحة وقاطعية أن الله تعالى منزه عن فعل أي قبيح، وإظهار قدرة الإعجاز على يد الكاذب والضال واحد من

---

(١)الفوائد الحائرية: ٣٦٩.

الأفعال القبيحة وغير المناسبة على الله تعالى. على هذا الأساس فأنبياء الله المشفوعون بالمعجزة هم صادقون وقد بعثوا بحق من قبل الله تعالى. أما إذا لم نقل بالحسن والقبح العقليين فليس من البعيد أن يُظهر الله تعالى المعجزات على يد أشخاص ضالين وكاذبين لأن قبح هذا العمل لم يثبت بشأن الله تعالى وإثباته عن طريق الشرع أيضاً لا يخلو من إشكال.[1][2]

لكن بعض الأشاعرة بمن فيهم الفضل بن روزبهان ردّ على هذا الكلام بالقول: «عدم إظهار المعجزة على يد الكذّابين ليس لكونه قبيحاً عقلاً، بل لعدم جريان عادة الله تعالى الجاري مجرى المحال العادي بذلك الإظهار».[3]

في المقابل، يجيب البهبهاني على هذا الإشكال بالقول: «إن ادعاء عادة اللّه جرت بإظهار المعجزة على يد غير الكاذب فبديهيّ الفساد، بل هو في غاية البداهة بالنسبة للنبيّ. أما بالنسبة لباقي الأنبياء فلإن كلّ

---

(١) الفوائد الحائرية: ٣٦٩.

(٢) العلامة الحلي عرض هذا الدليل أيضاً بهذه الصيغة: «لو كان الحسن والقبح باعتبار السمع لا غير لما قبح من الله شيء، ولو كان كذلك لما قبح منه تعالى إظهار المعجزات على الكذابين، وتجويز ذلك يسد باب معرفة النبوّة، فإن أي نبي أظهر المعجزة عقيب ادعاء النبوّة لا يمكن تصديقه مع تجويز إظهار المعجزة على يد الكاذب في دعوى النبوّة». (دلائل الصدق، المظفر ٢: ٤٢٧).

(٣) إبطال نهج الباطل نقلاً عن إحقاق الحق، الفضل بين روزبهان ١: ٣٧١.

واحد لم يتحقق قبله عادة كي يمكن بواسطة الاستناد إليها الركون إلى صدق ذلك النبي في مدّعاه، وتحقق العلم العادي فرع تحقق اليقين بالنسبة إلى كلّ واحد واحد حتى يحكم بكون ذلك صار عادة، فيحتاج مع ذلك إلى تحقق كثرة في تلك الآحاد اليقينيّة إلى حدّ يستحيل العقل خلافه.[١][٢]

من أين نشأ حسن وقبح الأفعال؟

على غرار المتكلمين، يبحث العلامة البهبهاني عن منشأ الحسن والقبح في الأفعال. فهل الحسن والقبح مقتضى ذات الفعل بقطع النظر عن أي عامل آخر؟[٣] أم أن الحسن والقبح لا يتعلق بذات الفعل بل ناشئ عن صفته اللازمة؟ (مقتضى ذات الفعل يعني وجود الحسن ـ مثلاً ـ في ذات مفهوم العدل، فيما الناشئ عن صفة الفعل يعني أن الحسن لم يتأت من ذات مفهوم العدل وإنما من الصفات الملازمة له). أم أنه لم

---

(١) الفوائد الحائرية: ٣٧٠.

(٢) يقول المرحوم محمد حسن المظفر في الردّ على كلام روزبهان: «كيف تصحّ دعوى العادة الإلهية والحال إنه لا اطلاع له على كل كل من ادّعى النبوّة. ولو فرض الاطلاع فمن المحتمل كذب كل من جاء بمعجزة، فلا تثبت نبوّة صادقة فضلاً عن جريان العادة بها.على إنّه كيف يقطع بعدم تخلّف العادة في مقام تخلّف العادة بإظهار المعجزة؟!». (دلائل الصدق، المظفر ٢: ٤٢٩).

(٣) ذهب المعتزلة إلى هذا القول في البداية. (البراهين القاطعة في شرح تجريد العقائد الساطعة، محمد جعفر الاسترآبادي ٢: ٣٨٩).

ينبثق لا من ذات الفعل ولا من صفاته الملازمة بل من وجوه واعتبارات منضمّة وهي التي تحسّن الفعل أو تقبّحه؟ مثلما هو الحال في كون ضرب اليتيم حيث يكون حسناً باعتبار التأديب، وقبيحاً باعتبار الأذية.

نسب البهبهاني الأقوال أعلاه للمعتزلة، وأن غيرهم ما قالوا بهذا التصنيف، بل قالوا بالأعمّ والقدر المشترك، وهو الصواب. بعبارة أخرى، يكون الحسن والقبح العقليان ـ وفقاً لرأي البهبهاني ـ منبثق تارة من ذات الفعل وتارة أخرى بالوصف اللازم للفعل، وتارة ثالثة بالوجوه والاعتبارات المنضمّة للفعل.

بعد ذلك ينقل البهبهاني عن بعض المتأخرين من الشيعة بأنهم لم يروا الحسن والقبح لا ذاتياً ولا صفة لازمة للأفعال بل ناجماً عن الاعتبارات، ويرد سماحته على هذا الرأي بالاستدلال التالي: ليس هو كذلك، إذ في بعض المقامات يظهر أن منافرة العقل من ذات الفعل، حتى أنه في مقام إيجابه له تكون المنافرة باقية مثل: قتل النساء والأطفال والرجال، سيما المقدسين إذا تترّس بهم الكفّار والمفسدون في الحرب. وكذلك منافرة العقل لأكل الوالدين لحم ولدهما الميّت اضطراراً، وغيرها من الأمثلة. بل ويصدق هذا المعنى في مقام الكذب الضروريّ والنافع حيث يشقّ على الحكيم، ويصعب غاية الصعوبة أن يكذب بالرغم من جوازه بل حتى وجوبه، وكذا مثله من القبائح، سيّما ما هو أشدّ قبحاً، ولذا يعتذرون عن الفعل القبيح، ولا يعتذر عن الصدق، لا

الضّروري ولا غيره، ولا يشقّ عليه.[١] وهذا يكشف عن أن قبح الكذب وحسن الصدق متعلق بذاتهما لا منبثقاً عن الاعتبارات المنضمّة إليهما.

هل طروّ عنواني الحسن والقبح على فعل واحد يتنافى مع كون الحسن والقبح ذاتياً؟

رفض بعض المتكلمين مفهوم الحسن والقبح بحسب ذوات الأفعال أو الصفات اللازمة وذلك لأنهم قطعوا بأن يكون الفعل حسناً تارة وقبيحاً تارة أخرى، وهذا بعكس كون ذات الفعل ووصفه اللازم حسناً وقبيحاً، فالكذب يكون حسناً إذا ما توقف عليه نجاة نبي الله من يد الظالم. والأمر ذاته يصدق على مسألة القتل والضرب أيضاً حيث تكون حسنة أحياناً وقبيحة أحياناً.[٢]

وفي معرض إثباته عموماً بكون الحسن والقبح من مقتضى ذات الفعل أو مقتضى وصفه اللازم، يقول البهبهاني: الأفعال من قبيل الكذب والقتل والضرب من حيث هي هي مرجوحة عند العقل وقبيحة إلا أنه إذا لزمها فعل ضروري مثل عصمة نبيّ يصير رجحانها غالباً لا أن المرجوحية زالت، أو زال قبحها الذاتي.[٣]

---

(١) الفوائد الحائرية: ٣٧١.

(٢) يقرّر فاضل قوشجي هذا الإشكال على النحو التالي: «إذا كان الحسن والقبح عقليان فلا ينبغي مطلقاً تبدل الحَسَن إلى قبيح والقبيح إلى حَسَن، بينما الكذب القبيح يعدّ أحياناً جميلاً وهو ما كان مدعاة لنجاة نبي الله تعالى من الموت وكذلك يعدّ الصدق الجميل قبيحاً إن أدى إلى موت النبيّ». (كشف المراد، شرح قوشجي: ٣٣٩).

(٣) الفوائد الحائرية: ٣٧٢.

القول بذاتية الحسن والقبح وضرورة اجتماع النقيضين

الإشكال الآخر الذي أثير على القول بذاتية الحسن والقبح للأفعال هو؛ إذا قال شخص: لأكذبنّ غداً، فهل كذبه في يوم غد من جهة الوفاء بالتزامه قبيح أم لا؟ فإن قلت «قبيح» فكيف يمكن القول إن الوفاء بالوعد حسن في ذاته؟ وإن قلت، «حسن» ويستحق الثناء فقد انتفى معنى قبح الكذب في ذاته. لقد قرّر سعد الدين التفتزاني هذا الاستدلال على النحول التالي: «لو كانا بالذات لما اجتمعا كما في أخبار من قال لأكذبنّ غداً».[1]

بأنه يلزم منهما اجتماع النقيضين، حيث إنه لو كذب في غد لكان فعله قبيحا ذاتا من حيث إنه كذب، وليس قبيحا بل حسنا من حيث إنه وفاء بالتزامه.

بيد أن العلامة الحلي يردّ في كشف المراد على هذه الشبهة بالقول: «الصدق متعين ويجب ترك الكذب لأنه إذا كذب فعل شيئاً فيه جهتا قبح وهو العزم على الكذب وفعله، لكن الصدق له وجه واحد من القبح وهو عدم الوفاء بالتزامه».[2]

يقول البهبهاني في الردّ على هذا الإشكال: إن الجواب الذي أوردناه على الإشكال السابق، وارد هنا أيضاً. فحتى لو وجبت مرجوحية

---

(١) شرح المقاصد، التفتازاني: ١٤٨.

(٢) كشف المراد: ٣٠٤.

الكذب وقبحه لعلة من العلل فإن قبحه لايزول حتى يمكن القول بانقلاب القبيح إلى الحسن. بعبارة أخرى، قبح الكذب من حيث هو هو باق وثابت في كل الظروف، وما يرتكب من الكذب في موارد الضرورة فلأن الضرورة هي التي أجازت فعل هذا القبيح والمرجوحية. كما هو الحال في المثال السابق حيث رأينا نجاة النبي ـ وهو الأهم ـ أجاز ارتكاب الكذب المرجوح والقبيح.

ثم يورد جواباً آخر فيقول: مضافاً إلى أن التهديد والوعيد ـ كالكذب ـ لا يوجب أحد صدقه والوفاء به، وما نحن فيه من جملته، فلا يكون داخلاً في الصدق الّذي يقولون بحسن ذاته، وأيضاً الترك في مثله حسن بالذّات قبيح بالعرض، لاتصافه بالقبح باعتبار لازمه الّذي هو الكذب، فلا يجتمع النقيضان في محلّ واحد حقيقة كاتصاف جالس في السّفينة بالحركة، ففي نفس سكونه متحرك أيضاً، ولا تناقض في الأمر.[1]

الرد على الاستدلال القرآني للأشاعرة ببطلان الحسن والقبح العقليين

يستدل الأشاعرة[2] بالآية الشريفة ﴿**وما كُنّا معذِّبينَ حتى نبعثَ رسولاً**﴾[3] في محاولة لإعادة الحسن والقبح إلى الشارع وإخراجه من دائرة العقل. وكيفية الاستدلال بالآية هي أن الله تعالى جعل إتمام الحجة والإعذار

---

(١) الفوائد الحائرية: ٣٧٢.

(٢) أورد هذا الاستدلال العضدي في كتاب المواقف والجرجاني في شرح المواقف ١: ٢٧١.

(٣) الإسراء: ١٥.

والعذاب منوط ببعثة الأنبياء والتبليغ في حين لو كان العقل قادراً على تشخيص حسن الأفعال وقبحها لما أناط إتمام الحجة على الناس ووقوع العذاب ببعثة الأنبياء بل كان بالإمكان أن يكون العقل هو الحجة على الناس والموجب للعذاب.

في الردّ على هذا الإستدلال، يقول البهبهاني: إن مفاد الآية عدم فعليّة العذاب الدّنيوي فيما مضى، وأين هذا من عدم القبح؟ بعبارة أخرى، إذا كانت الآية في مقام نفي مطلق العذاب الدنيويّ منه والأخروي فلربما أمكن القول حينها أن تكون قاعدة لاستناد الأشاعرة لكنه مجرّد نفي للعذاب الدنيويّ عن الأقوام السابقة ولا ملازمة لهذا الأمر مع نفي الحسن والقبح العقليين.

المعنى الذي استشفه الأشاعرة من ظاهر الآية المباركة: أنه ليس من شأن الله تعالى أن يعذب قبل بعثة الأنبياء وإرسال الرسل، وصفه البهبهاني بالفاسد، وقال: الظاهر من الآية في الامتنان على الأمة الإسلامية أو أعمّ من الأمّة الإسلامية وباقي الأمم، وليست في مقام بيان النفي المطلق للعذاب.

كما أن سماحته عد ما قيل من أن نفي العذاب الدنيويّ إنما هو من حيث إنه لا يليق برحمته وحكمته، فنفي الأخروي أولى لأنه أكبر، فاسداً أيضاً لأن جلّ العاصين لا يعذّبون في الدنيا بل الغالب أنهم أرفه حالاً في الدنيا من المطيعين لأنها سجن المؤمن، وجنة الكافرولو كان

الكلّ كافرين لكان لبيوتهم سقف من فضّة، ومعارج عليها يظهرون[١].

علماً أن الله تبارك وتعالى أكد في الكتاب العزيز أن الآخرة دار الجزاء والمكافأة. على هذا، ليس هناك أي ملازمة بين نفي العذاب الدنيويّ وبين نفي العذاب الأخرويّ حتى يثبت مدّعى الأشاعرة.

ويضيف العلامة البهبهاني: حتى لو ظنّوا توهّماً في أن الآية توحي بأن الحسن والقبح ليسا عقليين وإنما شرعيان وأنهما منوطان ببعثة وبيان الأنبياء فهذه الدلالة والظهور ظني لا يستطيع أن يصمد في مقابل الأدلة اليقينية المطروحة في إثبات الحسن والقبح العقليين، فضلاً عن تعارض هذه الدلالة مع آيات كثيرة تؤيد الحسن والقبح العقل.[٢]

هل القول بالحسن والقبح العقلي ينفي الاختيار عن الله تعالى؟

الاستدلال الآخر الذي يورده الأشاعرة على نفي الحسن والقبح العقليين، يتمثل في أن الحسن والقبح إذا كان ذاتياً ومعقولاً فإنه يجب على الله تعالى العمل وفقاً لحكم العقل ولا يمكنه أن يرتكب فعلاً قبيحاً يخالف حكم العقل، الأمر الذي يعني نفي القدرة والاختيار عن الله تعالى، وهو فاسد بالضرورة.

يقول البهبهاني في الردّ على هذا الكلام: إن امتناع الفعل عن الله تعالى بسبب قبحه العقلي إنما هو للحكمة المكنونة في تركه (لأن الفعل

---

(١) الزخرف: ٣٣.

(٢) الفوائد الحائرية: ٣٧٣.

القبيح يتنافى مع الشأن الإلهي)، لا أنه ناجم عن عجز الله تعالى عن القيام به، وهذا لا يتنافى مع اختيار الله وقدرته.[1]

(١) الفوائد الحائرية: ٣٧٤.

فهرس المصادر

١. البراهين القاطعة في شرح تجريد العقائد الساطعة، محمد جعفر الاسترآبادي؛ بوستان كتاب، قم، ١٤٢٨ هـ ق.

٢. شرح المواقف، عبد الرحمن بن أحمد عضد الدين إيجي؛ الشريف الرضي للنشر، قم، ١٩٩٤م.

٣. الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني؛ مجمع الفكر الاسلامي، قم، ١٩٩٤م.

٤. شرح المقاصد، سعد الدين مسعود التفتازاني؛ الشريف الرضي للنشر، قم، ١٩٩١م.

٥. شرح المواقف، علي بن محمد الجرجاني؛ الشريف الرضي للنشر، قم، ١٩٩٤م.

٦. الإرشاد، عبد الملك بن عبد الله الجويني، طبعة بيروت.

٧. دلائل الصدق، يوسف بن مطهر الحلي؛ دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤١٢ هـ ق.

٨. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، يوسف بن مطهر الحلي؛ مصطفوي للنشر، قم.

٩. البراهين في علم الكلام، فخر الدين الرازي؛ جامعة طهران، طهران، ١٩٦٢م.

١٠. الحسن والقبح العقلي أو أسس الأخلاق الخالدة، جعفر السبحاني؛ إصدارات أكاديمية العلوم الإنسانية والدراسات الثقافية، طهران، ١٩٨٩م.

١١. نهج البلاغة صبحي الصالح، محمد بن حسين الشريف الرضي؛ دار الهجرة، قم، ١٤١٤ هـ ق.

١٢. إحقاق الحق، نورالله بن شريف الدين الشوشتري؛ مكتبة آية الله النجفي المرعشي، قم، ١٤٠٤ هـ ق.

١٣. التبيان في تفسير القرآن، محمد بن حسن الطوسي؛ مؤسسة آل البيت، قم، ٢٠٠٩م.

١٤. الصافي، محمد بن شاه مرتضى الفيض الكاشاني؛ نويد إسلام للنشر، قم، ٢٠٠٦م.

١٥. شرح تجريد العقائد، علي بن محمد قوشجي؛ الطبعة الحجرية، طهران، ١٢٨٥ هـ ق.

١٦. أصول الكافي، محمد بن يعقوب الكليني؛ أسوة للنشر، طهران، ١٩٩١.

١٧. ثروة الإيمان، عبدالرزاق لاهيجي؛ «الزهراء» للنشر، ١٩٩٣م.

١٨. دلائل الصدق لنهج الحق، محمد حسن المظفر؛ مؤسسة آل البيت، دمشق، ٢٠٠١م.

١٩. أصول الفقه، محمد رضا المظفر؛ «دانش إسلامي» للنشر، طهران، ١٩٨٤م.

٢٠. المثنوي المعنوي، جلال الدين محمد بن محمد المولوي؛ «جزيل» للنشر، طهران، ٢٠٠١م.

٢١. الفلسفة من زاوية القرآن والعترة، مهدي نصيري؛ «كتاب صبح» للنشر، طهران، ٢٠٠٧م.

مناقشة «الحسن والقبح العقليين» من وجهة نظر العلاّمة الوحيد البهبهانيّ، الأشاعرة والأخباريون

السيد علي بور منوجهري ، نفيسة شريعتي نياسر
أستاذان مساعدان في جامعة آزاد الإسلامية

ملخّص البحث

«الحُسن والقُبح» من المسائل الكلامية المهمة التي جرى بعد ظهور الإسلام طرحها من الزاويتين العقلية والشرعية، حيث استمات أنصار كل منهما سواءً العدلية (الإمامية والمعتزلة) أو الأشاعرة، في عرض أدلته لإثبات ما يدّعيه ويتبنّاه. أيّدت العدليّة الحُسن والقبح العقليين والذاتيين، ورأوا أنهما من المستقلات العقلية. في خضمِّ ذلك حمل الأصوليون والأخباريون، وهما مدرستان من الإمامية، وجهات نظر مختلفة بشأن استنباط الأحكام الشرعية من العقل ومعاييره. إن درك الحُسن والقبح العقليين ـ بمعنى مدح وذمّ العقل لا الملاءمة للطبع أو المنافرة أو الكمال والنقص ـ أمر اتفق عليه كافة العقلاء سوى الأشاعرة الذين أنكروا على نحو الإطلاق الحُسن والقُبح العقليين والذاتيين استناداً لنظرية «الحَسَنُ ما حسَّنَهُ الشارعُ والقبيحُ ما قبَّحَهُ الشارع»، وبالتالي فهم لا يقرّون بالملازمة بين حكم العقل والشرع واستنباط الأحكام. لقد اعتبر (الأشاعرة) اجتهاد وتقليد الأصوليين خطراً يهدد الإسلام. أما العلامة الوحيد البهبهانيّ ـ عالم التشيع البارز ـ فعمد بعد دخوله حوزة كربلاء العلمية إلى تدريس العلوم العقلية وتسطير كتاب الفوائد الحائرية، ونقد ومناقشة آراء الأخباريين لا سيما محمد أمين الاستراباديّ ـ صاحب المنهج المختلف في المدرسة الأخبارية ـ وصرّح من غير

موارية بأن إنكار منكري الحُسن والقُبح العقليين والإصرار على كونهما شرعيين لا يخرج عن كونه نوعاً من اللجاجة اللفظية في مقام المخاصمة، مؤكداً بالأدلة تمسّك هؤلاء بالحُسن والقُبح العقليين. إن العلامة البهبهانيّ كرّس وإلى جانب تصدّيه لأفكار ورؤى الأخباريين وعقائد الأشاعرة، جهده للدفاع عن مكانة العقل في تفسير القرآن الكريم ومناقشة حجيّة الروايات مشيّداً الفقه الشيعي مرّة أخرى على أساس العلوم العقليّة.

الكلمات الدلالية: الوحيد البهبهانيّ، الاسترآباديّ، الأخباريون والأصوليون، الأشاعرة، الحُسن والقُبح، العقل.

الموضوع في سطور

يمكن ملاحظة حالة المواجهة التي تدور بين الأخباريين والأصوليين بشأن الاكتفاء بالأخبار والأحاديث والتمسّك بالاستنباط والاجتهاد في كافة المسائل الفقهية والكلامية لأهل العامّة؛ فأهل الحديث (فقهاء الحجاز) وهي مدرسة فقهية تقف في مقابل المدرسة الفقهية الأخرى المتبنية للعقل أو القياس أو أصحاب الرأي (فقهاء العراق)، فيما الأشاعرة (الاعتماد على المنقولات الكلامية) يقفون على الطرف الآخر أمام المعتزلة (الاعتماد على الاستلالات) وهما مدرستان كلاميتان من أهل العامّة. أما عند التشّيع فإن هذه المواجهة تتجلى في الأسلوب الفقهي أكثر منه في المنحى الكلامي. لم يكن الشيعة بحاجة للاجتهاد والاستنباط إلى ما قبل الغيبة الكبرى. لكنه ومع بدء الغيبة الكبرى، إتخذ

فريق من علماء الإمامية علم أصول الفقه كأسلوب لاستنباط الأحكام الشرعية فعُرف هؤلاء بالأصوليين، بينما الفريق الآخر لم يقبل باستنباط الأحكام وهؤلاء عرفوا بالأخباريين. لقد ظهر الأخباريون منذ زمن الغيبة الصغرى (القرن ٤) بأسماء مختلفة مثل أصحاب الحديث، أصحاب الأخبار، أهل النقل في الفكر الشيعي. العالم ومؤسس الأسلوب المختلف في مدرسة الأخباريين (القرن ١٢) عمد مع كتابته لكتاب الفوائد المدنية إلى التصدي لآراء الأصوليين والاجتهاد في الفقه الجعفري، حيث حظي بتأييد الشيعة ليس في زمن حياته بل وحتى بعد وفاته. لقد اعتبر الاسترابادي في أسلوبه الفقهي ـ الكلامي نفسه تابعاً لأسلوب الكليني والصدوقين واتخذ موقفاً متشدّداً من الأسلوب الاجتهادي للمحقق الكركي والأصوليين. إن الأخباريين رأوا أن الاعتماد على الاستدلالات العقلية ومناقشة اعتبار حجيّة الأحاديث يعد إساءة للمعصوم، بل كانوا يعتبرون أيام مجيء العلامة الوحيد البهبهاني (١١١٨ ـ ١٢٠٥ هـ.) إلى حوزة كربلاء العلمية وتدريس العلوم العقلية أن كتب الأصول والمنطق غير طاهرة فلا يلمسونها. في مقابل ذلك، ناقش العلامة البهبهاني ـ الذي اشتهر بلقب أستاذ الكلّ في الكلّ ـ ومن خلال كتابه الفوائد الحائرية آراء الأخباريين ـ لا سيما الاسترآبادي ـ موجّهاً سهام النقد إليها. فالعلامة صرّح في هذا الكتاب بأن إنكار الأشاعرة للحُسن والقُبح العقليين وإصرارهم على أنهما شرعيان كان باللسان وفي

مقام المخاصمة فحسب ممّا يعدّ بنحو ما لجاجة لفظية، وإلا فهم قد أدركوا في مقام الموعظة وتهذيب الأخلاق عقلانية الحُسن والقُبح وأقرّوا به وأكدوا عليه. فبإلقاء نظرة في كتبهم الأخلاقية من قبيل؛ إحياء العلوم للغزاليّ، والفتوحات لمحيي الدين ابن عربي، والمثنويّ لجلال الدين البلخيّ الروميّ و...، يتضح تماماً مدى تمسّكهم بالحُسن والقُبح العقليين. لقد تصدى العلامة بكل شجاعة لأفكار الأخباريين وآراء الأشاعرة مسجلاً دفاعه المستميت عن مكانة العقل في تفسير القرآن الكريم، ومناقشة حجيّة الروايات واستنباط الحكم الشرعي من منطلق العقل. كما أن كثيراً من تلامذته ومنهم بحر العلوم، الشهرستانيّ، كاشف الغطاء، الميرزا القميّ، الملا مهدي النراقيّ و... قد صاروا فيما بعد ذلك من المراجع وعبّدوا طريق العقل والاجتهاد ليقوم الفقه الشيعي مرّة أخرى على أساس العلوم العقلية. ونظراً لأهميّة مسألة «الحُسن والقُبح» و«العقل» فيما يتعلق باستنباط الأحكام الشرعية كان من الضرورة بمكان التطرق في هذا البحث ـ بعد تبيين معاني الحُسن والقُبح وأقسامهما ـ إلى دورهما في استنباط الأحكام ومناقشة حجيّة الأدلة القائلة بعقلية وشرعية الحُسن والقُبح من وجهة نظر الأصوليين والأخباريين والأشاعرة.

معنى ومفهوم الحُسن والقُبح

حَسَنَ، حَسُنَ (ـ)، حُسْناً؛ بمعنى الجَمال، الخير والصلاح، وهو

عبارة عن كل مبهج مرغوب فيه.[١] وقَبُحَ (ـ) قُبْحاً، قَبَاحَةً؛ مصدر جامد، ضد الحُسن، وهو بمعنى الكلام أو العمل أو صورة القبيحة والسيئة. القبيح، اسم قُبح وهو ما ينبو عنه البصر من الأعيان، وما تنبو عنه النفس من الأعمال.[٢]

هاتان المفردتان لهما معان واشتقاقات أخرى لا تنضوي تحت الإطار المخصص لهذا البحث. في القرآن الكريم جاءت مفردة «الحُسن» في الغالب بمعنى السلوك والقول الجميل والمرغوب فيه من حيث البصيرة والفكر ﴿**فيتّبِعونَ أحسَنَه**﴾،[٣] وفي كلاهما بصيغة المصدر ﴿**بوالديْهِ حُسناً**﴾[٤]، والإسم ﴿**حُسنُ الثواب**﴾[٥].[٦] كما أن هناك آيات كثيرة أقرّت التحسين والتقبيح العقليّ، وخاطبت ضمير ووجدان الناس بصيغة الاستفهام الإنكاري قائلة ﴿**أم نجعَلُ الذينَ آمَنوا وعَمِلوا الصالِحاتِ**

---

(١) مفردات ألفاظ القرآن ١: ٤٨٩ ـ ٤٩٤؛ لسان العرب ١٣: ١١٧؛ قاموس القرآن، القرشيّ ٢: ١٣٤ ـ ١٣٦.

(٢) مفردات ألفاظ القرآن ٣: ١١٥؛ مجمع البحرين ٢: ٤٠١ ـ ٤٠٢؛ لسان العرب ٢: ٥٥١ ـ ٥٥٢.

(٣) الزمر: ١٨.

(٤) العنكبوب، ٨.

(٥) آل عمران، ١٩٥.

(٦) مفردات ألفاظ القرآن ٣: ١١٥؛ مجمع البحرين ٢: ٤٠١ ـ ٤٠٢؛ لسان العرب ٢: ٥٥١ ـ ٥٥٢.

كالمُفسِدينَ في الأرضِ أم نجعَلُ المُتّقينَ كالفُجّارِ﴾[1]، و﴿هل جزاءُ الإحسانِ إلا الإحسانُ﴾[2]، وأيضاً ﴿وإذا فعَلُوا فاحِشَةً قالُوا وجَدْنا عليْها آباءَنا واللّهُ أمرَنا بها قُلْ إنّ اللّهَ لا يأْمُرُ بالفحْشاءِ أتقُولونَ على اللّهِ ما لا تعلَمُون﴾ و﴿قُلْ إنّما حرَّمَ ربِّيَ الفواحِشَ ما ظهَرَ مِنْها وما بطَنَ والإثْمَ والبَغْيَ بغيْرِ الحَقّ وأنْ تُشْرِكُوا باللّهِ ما لَمْ يُنَزّلْ بِهِ سُلْطاناً وأنْ تقُولوا على اللّهِ ما لا تعْلَمُون﴾ و﴿واتْلُ عليهِمْ نبَأَ الذي آتَيْناهُ آياتِنا فانسَلَخَ مِنْها فأتبعَهُ الشّيطانُ فكانَ مِنَ الغاوِينَ﴾.[3] إن المشركين كانوا يرتكبون غير لائقة بالرغم من أن عقولهم ووجدانهم وفطرتهم كانت تقرّ بقبحها. وبغية إرضاء أنفسهم وردّ كل اعتراض قد يصدر من قبل الآخرين بادروا إلى أن ينسبوا العمل إلى أسلافهم والأمر الإلهي. على هذا الأساس فإن دلالة الآيات الشريفة المذكورة إنما هي اعتراف من قبل الجميع بمن فيهم المشركون بتحسين وتقبيح الأمور.[4]

أقسام الحسن والقبح

يمكن على نحو العموم، تقسيم حُسن الأفعال وقُبحها إلى أقسام ورؤى متباينة...

أ ـ الحُسن والقُبح العقليان (العقل هو الحاكم بكون الأفعال حسنة أو

---

(١) ص: ٢٨.

(٢) الرحمن: ٦٠.

(٣) الأعراف: ٢٨ و٣٣ و١٧٥.

(٤) الحسن والقبح العقليان أو أسس الأخلاق الخالدة، الربانيّ: ٩٨ ـ ٩٩.

قبيحة)؛ في مقابل الحُسن والقُبح الشرعيين. لإستناداً لوجهة نظر العلامة الوحيد البهبهانيّ والأصوليين الإمامية فإن الأفعال تمتلك في ذاتها معايير وقيَماً عقلية ويمكن للعقل بشكل مستقل ـ دون أن تتوقف على إمضاء الشارع وإرشاده ـ درك وتمييز التباين الذاتي للأفعال من جهة الحُسن والقُبح. مثل الحكم بحُسن العدل وقُبح الظلم. إن البحث الأساس للأصوليين في المستقلات العقلية، بعد إثبات الحُسن والقُبح العقليين ومدى مُدركاتها، هو إثبات وجود الملازمة بين الحُسن والقُبح العقليين والشرعيين. أما مُدركات حُسن وقُبح الأفعال ـ العقل العملي أو العقل النظري[1] ـ فهي محل اختلاف. المُدرك للحُسن والقُبح بمعنى الكمال والنقص، الملاءمة والمنافرة للطبع والميول النفسية للإنسان هو شأن العقل النظري، أما العقل العملي المُدرك للحُسن والقُبح فبمعنى المدح والذم. أي العمل الذي ينبغي أن يُفعل أم يُترك. من هنا، فإن العقل العمليّ مُدرك الحُسن والقُبح العقليين: العدل حسن وحريٌّ بالتحقق، والظلم قبيح والأجدر تركه.[2]

---

(١) الإنسان بنفسه يمتلك قوة مدركة (العقل)، وهذا التصنيف قائم على أساس متعلقات الإدراك حيث العقل النظري هو مُدرك الأمور الكلية والنظرية (حُسن العدل) والعقل العملية مُدرك الأمور الجزئية والعملية (العدل حسن).

(٢) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهانيّ: ٣٦٣؛ أصول الفقه، المظفر ١: ٢٠٩؛ المقالات الأصولية، الموسويّ البجنورديّ ١: ٣٦١؛ مصادر الاجتهاد من وجهة نظر المذاهب الإسلامية، جناتي: ٢٢٨ ـ ٢٣٥؛ أنوار الأصول، مكارم الشيرازيّ ٢: ٤٩٨ ـ ٥٠٢؛ قوانين الأصول ٢: ٨ ـ ٩ و ١٦.

ب ـ الحُسن والقُبح الشرعيان (من جهة تعلقهما بحكم الشارع) في مقابل الحُسن والقُبح العقليين؛ وهو كل فعل اختياري للإنسان يحكم الشارع بحُسنه أو قُبحه، حسناً كان أم قبيحاً (الأفعال في ذاتها ليست بحسنة ولا بقبيحة). فلو قبّح الشارع ما اعتبره حتى الآن حسناً فسيصبح قبيحاً، وبالعكس لو أن الشارع حسّن ما اعتبره حتى الآن قبيحاً فسيصبح حسناً. بعبارة أخرى، يرى المنكرون ـ لا سيما الأشاعرة ـ للحُسن والقُبح العقليين واستناداً لنظرية «الحَسن ما حسَّنه الشارع والقبيح ما قبَّحه الشارع» أنه لا حكم للعقل في حُسن الأفعال وقُبحها، وليس الحُسن والقُبح عائداً إلى أمر حقيقي حاصل فعلاً قبل ورود بيان الشارع، بل ما حسّنه الشارع فهو حسن وما قبحه الشارع فهو قبيح. فلو عكس الشارع القضية فحسّن ما قبّحه وقبّح ما حسّنه لم يكن ممتنعاً وانقلب الأمر فصار القبيح حسناً والحسن قبيحاً. وهؤلاء استدلوا على زعمهم بنسخ بعض الأحكام.[1] لكنه واستناداً لرأي العلامة الوحيد البهبهانيّ فإن قول الأشاعرة بشأن الحُسن والقُبح العقليين لا يعدو إنكاراً في اللسان، وفي مقام المخاصمة، وإلا فهم في مقام الموعظة وتهذيب الأخلاق يصرّحون بهما (بالحُسن والقُبح العقليين) ويؤكدون، ويبالغون، كما لا يخفى على من لاحظ كتب الأخلاق، مثل إحياء العلوم للغزاليّ، والفتوحات لمحيي الدين ابن عربي، والمثنويّ لجلال الدين البلخيّ

---

(١) أصول الفقه، المظفر ١: ٢٠٩.

الروميّ وغير ذلك. بل يظهر منهم الحُسن والقُبح العقليان اللذان يعدّان من الوجدانيّات حتى في مقام المكالمات والمخاطبات. وذلك لعدم وجود أية شبهة بشأن منافرة النفس الإنسانية للقبائح والأمور السيئة وملاءمتها للحسَن والأمور الحميدة. هذه الكتب تحتوي في كافة أبوابها على إشارة إلى أنه لكل منا قوى شهويّة، وقوى غضبيّة، وقوى شيطانيّة، وقوّة قدسيّة ملكيّة يعبّر عنها «بالقوّة العاقلة»، ونجد أنّ لكلّ منها ملائمات ومنافرات، ومقتضيات وجوديّة أو عدميّة، فعليّة أو تركية، وأنّ العاقلة شغلها الأمر بالحكمة والمصلحة، وجميع ما هو حسن، وترك ما هو خلاف تلك الأمور، والّتي كلّها قبيح، ومقتضى النّفس الأمّارة بالسوء وجميعها مهلكات، كما أنّ مقتضى العاقلة كلّها منجيات، بها تحصيل الدّرجات، والوصول إلى علّيين، وجنة النعيم، كما أن الأولى، بها تحصل دركات وتنزّلات إلى أسفل السافلين، والنار الجحيم.[1]

ج ـ الحُسن والقُبح الذاتيان (الأفعال المتصفة بالحُسن والقُبح بحسب الذات) في مقابل الحُسن والقُبح من حيث العرَض وبالاعتبار؛ فقسم من الأفعال الاختيارية يكون بحسب الذات علة تامة للحسن أو القبح (حكم العقل بالحُسن والقُبح رهن بوجود علّة التحسين والتقبيح)، مثل العدل والظلم، والعلم والجهل حيث العدل والعلم حسَنان بحسب الذات (كل الموضوع لحكم العقل بالحُسن) والظلم والجهل قبيحان بحسب الذات

---

(١) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهانيّ: ٣٦٣.

أيضاً (كل الموضوع لحكم العقل بالقُبح). إذاً فالأفعال الحسنة والقبيحة ليست متساوية عند العقل بل لا شبهة في ملاءمتها ومنافرتها، وقد أدرك العقل هذه الأمور دون الحاجة إلى بيان الشارع والعرف وغيرهما. وقالت العدلية (الإمامية والمعتزلة) إن للأفعال قيَماً ذاتية عند العقل. على هذا الأساس، يرى العلامة الوحيد البهبهانيّ ـ وهو أصولي متبحّر وضليع ـ أن بعض الأفعال حسن عقلاً بقطع النظر عن حكم الشارع، وبعض آخر لا هو حسن ولا هو قبيح، مثل؛ المشي، والأكل، والشرب و...، بينما الشارع لا يأمر ولا ينهى بغير الحَسن وغير القبيح عقلاً. أما الأشاعرة فهم يرون أن كل فعل حكم الشارع بحُسنه أو بقُبحه فهو حَسن أو قبيح، لا أن الفعل حسن أوقبيح بحسب ذاته حتى يدركه العقل مستقلاً (حكم الشارع هو المناط الوحيد في حُسن الأفعال وقبحها). غير أنه يمكن أن نفهم ببساطة أن قولهم جاء في باب المخاصمة وإلا فهم يعترفون بحُسن وقُبح الأفعال بحسب الذات.[1]

د ـ الحُسن والقُبح العرضيان (بحسب المقتضى)، مقابل الحُسن والقُبح بحسب الذات؛ فحُسن وقُبح الفعل يكون عارضاً إذا ما كان له مقتضى بخلاف الذات. والمراد أن مقتضى كل فعل اختياري للإنسان، حسناً كان أم قبيحاً (مع انعدام العلة التامة للاتصاف بالحُسن والقُبح)،

---

(١) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهانيّ: ٣٦٣؛ أصول الفقه، المظفر ١: ٢٠٩ ـ ٢٢٠؛ مصادر الاجتهاد من وجهة نظر المذاهب الإسلامية، الجناتيّ: ٢٢٨ ـ ٢٣٥؛ أنوار الأصول، مكارم الشيرازي ٢: ٤٩٨ ـ ٥٠٢.

مكنون في ذلك الفعل، غاية ما في الأمر أن الفعل الحسنَ ربما يتحول إلى قبيح بسبب بروز العارض، وهكذا بالعكس. فالصدق ـ مثلاً ـ بالرغم من كونه حسناً لكنه يصبح قبيحاً أحياناً لبروز عارض معين (خلق الفتنة وترتب المفسدة). وهكذا الكذب، فبالرغم من أنه يقتضي القبح أحياناً لكنه يتحوّل إلى فعل حسن بسبب عارض ما (نجاة روح المؤمن، الصلح والتراضي).[1]

هـ ـ الحُسن والقُبح بالوجوه والاعتبار الاعتباريان (بدون المقتضى)، مقابل الحُسن والقُبح الذاتيين والعرفيين (معايير العرف) ولابد من واسطة لوصفه بالحُسن أو القُبح. وفي هذا النوع تكون نية المرء في القيام بالأمر أو تركه هي المعيار في تحسين وتقبيح الأفعال. أي أن العمل بالأمر يصدر باعتبار نية وقصد الفاعل تحت عنوان الحَسن أو القبيح، بحيث أن إدراك الملائم أو المنافر للفعل منوط بالعناوين المنضمّة له ويكون حَسناً أو قبيحاً بالوجوه والاعتبار. بمعنى أن هناك أفعالاً لا هي بالحسنة ولا هي بالسيئة كالمباحات العقلية (الأفعال الطبيعية مثل الأكل، والشرب، والمشي، والنوم و...) وتصنيفها منوط بالعنوان المنضمّ إليها. فمثلاً، لو جاء ضرب اليتيم بقصد التأديب فسيندرج تحت عنوان العدل والحُسن، وإن جاء تحت عنوان التشفّي

---

(١) أصول الفقه، المظفر ١: ٢٢٠؛ مصادر الاجتهاد من وجهة نظر المذاهب الإسلامية، الجناتي: ٢٣٣؛ أنوار الأصول ٢: ٤٩٩.

والاعتداء فهو ظلم وقبيح.[١]

و ـ الحُسن والقُبح العرفيان (المعيار العرفي في تصنيف حُسن الفعل وقُبحه)؛ حيث العادات والتقاليد الشائعة بين الناس تتصف بالحُسن والقُبح المنطلقين ممّا اعتاد عليه الناس كاعتيادهم احترام القادم بالقيام له، واحترام الضيف بالطعام.[٢]

دور «العقل» في تشخيص حُسن الأفعال وقُبحها

تعد مسألة حُسن الأفعال وقُبحها من أهم المسائل المثارة في موضوع العقل. حجيّة العقل؛ هي صحة التمسّك بالمدركات العقلية ـ من الكتاب والسنّة ـ والعمل وفقاً لها بوصفها حكماً شرعياً، ويجب اتباعها بلاشك. أما فيما يتعلق بحجيّة استنباط الحكم الشرعي بواسطة العقل فهناك اختلاف بوجهات النظر بين الأصوليين والأخباريين. فبعضهم ـ أصحاب الرأي من أهل السنّة ـ ذهب إلى أن إدراكات العقل القطعية وغير القطعية تعد على الإطلاق حجّة في استنباط الحكم الشرعي، وبعض آخر ـ الأخباريون وأصحاب الحديث من أهل السنّة ـ أنكر أن تكون الإدراكات العقلية مناطاً لاستنباط الحكم الشرعي. الملا أمين الاسترآبادي ـ مؤسس المذهب الأخباري ـ لم يتناول بحث العقل

---

(١) أصول الفقه، المظفر؛ أنوار الأصول، مكارم الشيرازي ٢: ٤٩٩.

(٢) أصول الفقه، المظفر ١: ٢٠٩.

والحُسن والقُبح العقليين بشكل صريح، لكنه نقل عن «العضدي»[١]، معتبراً حُسن الصدق والعدل وقُبح الكذب والظلم جزءاً من المشهورات. وفي بحوث التمسّك بـ«البراءة الأصلية» يصرّح بالحُسن والقُبح الذاتيين والعقليين: «التمسّكُ بالبراءة الأصلية إنّما يتم عند الأشاعرة المنكرين للحُسن والقُبح الذاتيين... وهو الحق عندي».[٢] إن الاسترآبادي لم يقبل في بعض المواقف وجهات نظر الأشاعرة بشأن الحُسن والقُبح العقليين وجزم ببطلانها بالبداهة، راداً بكل صراحة التهمة الموجّهة للأخباريين بشأن إنكارهم لإدراك الحُسن والقُبح العقليين. وفي الحقيقة أنه أنكر كبرى القياس أو ما يُعرف بقاعدة الملازمة بين حكم الشرع والعقل، ورأى أنها سارية المفعول فقط في المسائل البديهية وما يكون إدراكه بالمحسوسات.[٣] بينما اعتبر الأصوليون الإدراكات اليقينية وأحكام العقل القطعية بحجية القطع باللازم الناجم عن مبدأ الملزوم والملازمة، أما الإدراكات غير اليقينية والأحكام الظنية كالقياس والاستحسان فيرون أنها ليست محلاً للاعتماد.[٤]

---

(١) كان الاسترآباديّ في بداية الأمر على النهج الأصولي، ودرس على مدى ٤ سنوات شرح العضديّ، ولعل هذا الأمر نفسه كان السبب في قوله بعدم أصالة علم الأصول في التشيّع. (الفوائد المدنية: ٩ ـ ١٠)

(٢) الفوائد المدنية: ٢٥٧ ـ ٢٧٨.

(٣) الفوائد المدنية: ٤٤٧؛ تاريخ الفقه والفقهاء، گرجي: ٢٤٧؛ مصادر الاستنباط بين الأصوليين والأخباريين، الغراوي: ٢١٤.

(٤) مصادر الاجتهاد من وجهة نظر المذاهب الإسلامية، الجناتي: ٢٤٠ ـ ٢٤٣؛ ⇦

موطن النزاع بين العدلية والأشاعرة حول الحُسن والقُبح العقليين والشرعيين

تمتد جذور موضوع الحُسن والقُبح العقليين إلى اليونان القديمة حيث كانوا يستندون في تقييم الأفعال للعقل وليس لشيء آخر. مع بزوغ شمس الإسلام، شغلت مسألة الحُسن والقُبح العقليين حيّزاً واسعاً في القضايا الكلامية المهمّة (ما يتعلق بصفات الله تعالى وأفعاله وقدرة العقل في تشخيص الفعل الحسن والقبيح) ضمن إطارين بالغي الأهمية؛ العقل والشرع، وراح أنصار كل من الفريقين المؤيدين سواء العدلية (الإمامية والمعتزلة)، أو الحكماء والبراهمة والأشاعرة يقدم أدلّته لإثبات صدق مدّعاه. كانت المعتزلة والإمامية (الأخباريون والأصوليون) من أنصار ومؤيدي الحُسن والقُبح الذاتيين والعقليين ورأوا أنهما من المستقلات العقلية. هؤلاء قالوا بقدرة العقل البشري على درك التباين الذاتي للأفعال بالبداهة ودونما الحاجة إلى إرشاد الشارع. بل صنّف بعضهم أصل التحسين والتقبيح ضمن البديهيات العقلية، الأمر الذي يتفق عليه كافة العقلاء، سوى الأشاعرة.[1]

في المقابل، ينكر الأشاعرة على نحو الإطلاق الحُسن والقُبح العقليين،

⇦ التعرف على العلوم الإسلامية، المطهري، ٣: ٢٥.

(١) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهانيّ: ٣٦٣؛ الملازمة بين حكمي العقل والشرع عند الشيخ الأنصاريّ، السبحاني: ٧؛ الحق المبين في تصويب المجتهدين وتخطئة الأخباريّين، كاشف الغطاء: ٨.

كما ينكرون العدل كصفة ذاتية. فقد عدّوا الحُسن والقُبح العقليين أمراً نسبياً يتأثر بظروف مكانية وزمانية خاصة ويتأثر بالتقليد والتلقين، كما أن إدراك العقل للحُسن والقُبح تابع لاعتبار وإرشاد وبيان الشارع. على هذا، لم يقرّ الأشاعرة بالاستقلالية للعقل (المستقلات العقلية)، واعتقدوا بخطأ رأي المعتزلة في أن «عقل الإنسان يدرك حُسن وقُبح ما ينبغي فعله وتركه دون الحاجة إلى إرشاد الشارع». أطلقوا على أنفسهم «أهل السنّة» أو «أهل الحديث» وزعموا أن العدل، والظلم، وحُسن وقُبح الأفعال يجب أخذه من لسان الشارع. من هذه الزاوية، أفردوا لأنفسهم مكانة اجتماعية متينة بين الناس.[1] إن الخلاف الذي دار بين المعتزلة والأشاعرة على أساس قبول وعدم قبول «المستقلات العقلية» إنعكس على الناس بصورة القبول وعدم القبول بـ«السنّة» و«الحديث»، أو بمفهوم التعارض بين العقل والسنّة، ونفس هذا الأمر أدى إلى تعزيز مكانة الأشاعرة وإضعاف موقف المعتزلة. لكن الحقيقة هي أن المعتزلة لم تدر ظهرها يوماً للسنّة مطلقاً بل كانت من الناحية العملية أكثر تمسّكاً بالإسلام وتعاليمه. رغم أن التنازع بين العدلية والأشاعرة إنصب في بداية الأمر حول العقل واستقلاليته وعدم استقلاليته والحُسن والقُبح الذاتيين للأفعال، لكن هذا النزاع انسحب بعد ذلك ليشمل أيضاً مسائل التوحيد.

---

(١)المحصول في علم أصول الفقه، الفخر الرازي ١: ٥٤؛ الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهانيّ: ٣٦٣؛ قوانين الأصول ٢: ٨.

لقد أقرّت العدلية للعقل الحق في التدخل لكن الأشاعرة أوجبوا التعبّد بظواهر الحديث. إن مصاديق النزاع بين العدلية والأشاعرة في المعاني المختلفة للحُسن والقُبح واضحة وبيّنة؛ فاستناداً لرأي المعتزلة والشيعة فإن المراد من الحُسن والقُبح العقليين هو مدح وذمّ العقل لا الملاءمة والمنافرة للطبع (الأمر الحَسن استحسنه طبع الإنسان فيما القبيح ما نفر عنه)،[1] أو الكمال والنقصان (الحَسن والقبيح هما كمال ونقصان لنفس الإنسان). مثل: العدل يتسم بالحُسن والظلم بالقُبح، بمعنى أن فاعله يستحق لدى العقلاء المدح والذمّ. ذلك أن الحُسن والقُبح بهذا المعنى هو وصف للأفعال الاختيارية للإنسان ووصف لمتعلقاتها أيضاً. هذه البحوث يتفق عليها المتكلمون والفلاسفة المسلمون سوى الأشاعرة الذين أنكروا الحُسن والقُبح العقليين بمعنى المدح والذمّ[2].[3] الأشاعرة بدورهم يقرون أيضاً بهذه المعاني (الكمال والنقصان، والملائمة

---

(١) بمعنى؛ تنقسم الأفعال إلى: تمتلك الحُسن أو القُبح بالفعل، لا تمتلك الحُسن والقُبح بالفعل لكنها تتصف بالحُسن والقُبح بمقتضى عواقبها الحسنة أو السيئة، وقبيحة بالفعل ومحل نفرة النفس (شراب الدواء المر) لكنه حسن عقلاً من جهة العاقبة.

(٢) علماً أن الأشاعرة لم ينكروا في الباطن الحُسن والقُبح العقليين بل جاء إنكارهم فقط في مقام المخاصمة، ذلك أنهم صرحوا في مقام الموعظة وتهذيب الأخلاق بالحُسن والقُبح العقليين، الأمر الذي تجده في كتبهم الأخلاقية من قبيل إحياء العلوم للغزاليّ، والفتوحات لمحيي الدين العربي و.

(٣) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهانيّ: ٣٦٣؛ مناهج الأحكام والأصول، النراقيّ: ١٤٠.

والمنافرة للنفس) كونها أموراً عقلية وأن العقل مستقل في فهمها ودركها.[١] إن محل النزاع الرئيس بين الأشاعرة والعدلية يتمثل في حُسن الأفعال وقُبحها بمعنى المدح والذمّ وبخصوص الأفعال الاختيارية حيث الفاعل للحسن والقبيح يستحق مدح أو ذمّ العقلاء، ويرون أن عقل العقلاء يعجز عن درك وتمييز الحسن أو القبيح من الأفعال دون بيان الشارع. لكن العدلية اعتبروا أن إدراك عقلاء العالم لمعاني حُسن وقُبح الأفعال مستقلاً من جهة العقل ورأوا أن المعاني الثلاثة للحُسن والقُبح (الكمال والنقص، الملاءمة والمنافرة، المدح والذمّ) تربط فيما بينها علاقة العام والخاص المطلقين.[٢] بمعنى أن بعض الأفعال تحمل في طيّها الحُسن والقُبح العقليين بالمعاني الثلاثة، فالتعلم والإحسان كمال للنفس وملائمان لها وفي نفس الوقت يعدّان في نظر العقلاء سبباً لاستحقاق المدح. وبعض الأفعال يحمل في طيّه واحداً من المعاني الثلاثة؛ كالغناء والصوت الحسن الذي يلائم النفس فهو حسن بينما لا يعدّ حسناً بالمعنيين الأول والثالث. لكن فريقاً أخذ الحُسن والقُبح ـ بمعنى رابع ـ بمعنى المصلحة والمفسدة، واستفاد من الحُسن في مقام

---

(١) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهانيّ: ٣٦٣ ـ ٣٦٥؛ المحصول في علم أصول الفقه، الفخر الرازي ١: ٥٤؛ مطارح الأنظار ٢: ٢١٩ ـ ٣٣٠؛ الأصول العامّة للفقه المقارن، الحكيم: ٢٨٢ ـ ٢٨٣؛ العدّة في أصول الفقه ٢: ٧٤١ ـ ٧٥٩؛ مبادي الوصول إلى علم الأصول، العلامة الحليّ: ٨٦.

(٢) أصول الفقه، المظفر ١: ٢١٠ ـ ٢١٧؛ الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهانيّ: ٣٦٥.

المصلحة والقُبح في مقام المفسدة.[١]

موطن النزاع بين الأخباريين والأصوليين بشأن الحُسن والقُبح العقليين

شاطر الأخباريون سائر علماء الشيعة رأيهم بالاعتقاد بالحُسن والقُبح العقليين، ورأوا أن من الأفعال ما يحكمُ بحُسنها أو قبحها جميع أهل الملل والنحل ـ من المقيّدين بالشرائع وغيرهم ـ ويدركون أن الأفعال ليست كلها على السواء من هذه الجهة. على سبيل المثال؛ تقديم الشكر والثناء لله تعالى واجب عقلاً قبل أن يقرّه الشرع. كما يحكم العقل بردّ الوديعة، وقُبح الظلم، وحُسن الصدق والإنصاف.[٢] وحسب بيان الشيخ حسين الكركيّ (المتوفى ١٠٧٦ هـ.) فإن من نفى الحُسن والقُبح عقلاً لا يمكنه الجزم بشيء من أمور الدين، لتجويزه إجراء المعجزة على يد الكاذب وخلف الوعد منه تعالى، ويلزم منه عدم الوثوق بصدق الأنبياء وغير ذلك من المفاسد. هذا الأمر ذكره الوحيد البهبهانيّ أيضاً في الفوائد؛[٣] واستناداً لرأي الأخباريين يكون الفعل أحياناً أو عنوانه (بمنئ

---

(١) المحصول في علم أصول الفقه، الفخر الرازي ١: ١٢٣؛ هداية المسترشدين ٣: ٤٣٣ و٥٠٠.

(٢) الوافية في أصول الفقه: ١٧١؛ مناهج الأحكام والأصول، النراقيّ: ١٤٠؛ آيات الأحكام، الاسترآباديّ: ٨؛ منبع الحياة، الجزائريّ: ٤٤.

(٣) هداية الأبرار، العامليّ: ٢٥٠ ـ ٢٥٢؛ الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهانيّ: ٣٦٣؛ مناهج الأحكام والأصول، النراقيّ: ١٤٠.

عن الشارع) علة تامة بذاته وموضوعاً متكاملاً لحكم العقل بحُسنه وقُبحه غير منفصل عنه. مثل: العدل والإحسان فهما حسنان ذاتاً والقائم بهما يستحق المدح لدى العقلاء. بمعنى تجسّد العدل يلازمه تجسد المدح، وتجسّد الظلم يلازمه تجسّد الذمّ واللوم.[1] لكن الأخباريين يقفون على الطرف الآخر من الأصوليين في بحث اكتشاف الحكم الشرعي واستنباطه من حكم العقل. فالإدراكات العقلية أحياناً لا تتوقف على البيان الشرعي حيث يمكن مناقشتها في قسمي الصغرى (إدراك الحُسن والقُبح من قبل العقل) والكبرى (إدراك الملازمة بين حكمي العقل والشرع). فإن أنكر أحد الحُسن والقُبح الذاتيين،[2] إنتفى السبب للخوض في بحث الملازمة. ذلك أن المراد من حكم العقل في الملازمة هو الحُسن والقُبح بحسب الذات وهو ما تنكره الأشاعرة وتعتبره أمراً اعتبارياً.[3]

---

(١) الفوائد المدنية: ١٦١.

(٢) العلاقة بين الحُسن والقُبح العقليين وبين الحُسن والقُبح الذاتيين، هي أنه متى ما وُجد الحُسن والقُبح الذاتيان فهما العقليان، لكن بعض مصاديق الحُسن والقُبح العقليين ليس ذاتياً، مثل: حكم العقل بقبح الصدق الموجب لقتل النفس المحترمة. وحكم العقل بحُسن الكذب المؤدي لنجاة الإنسان البريء. (الملازمة بين حكمي العقل والشرع، الأنصاريّ: ١٠ ـ ١١).

(٣) مناهج الأحكام والأصول، النراقيّ: ١٤٠ ـ ١٤٧؛ الوافية في أصول الفقه، التونيّ: ١٧١.

على هذا الأساس ومع اتضاح محل التنازع واختلاف الرؤى بشأن الحُسن والقُبح ومعانيهما، نعرض فيما يلي إلى أدلة كل من هذين القطبين...

مناقشة أدلة الأصوليين حول الحُسن والقُبح العقليين

أثار الأصوليون الإمامية موضوع حُسن وقُبح الأفعال من حيث حكم العقل (في مقابل الحُسن والقُبح من حيث حكم الشرع)، في موضوع المستقلات العقلية ورأوا أن بإمكان «العقل» درك حُسن وقُبح الأفعال بحسب الذات بمعزل عن إرشاد وبيان الشرع. مثل: إدراك حُسن العدال وقُبح الظلم. الحُسن والقبح بمعنى الكمال والنقص، الملاءمة والمنافرة للطبع الإنساني يدركهما العقل النظري، فيما الحُسن والقُبح بمعنى المدح والذمّ فيدركه العقل العملي (بمعنى ينبغي الفعل أو الترك). بعض أفعال الإنسان الاختيارية هي علة تامة للحكم بالحُسن والقُبح العقليين؛ فكل من العدل والعلم حسن بحسب الذات (علة تامة للحكم بالحُسن)، وكل من الظلم والجهل قبيح بحسب الذات (علة تامة للحكم بالقُبح). تقول العدلية (المعتزلة والإمامية) ـ وبقطع النظر عن حكم الشارع ـ بثبوت الحُسن والقُبح الذاتي والعقلي للأفعال، وفي نفس الوقت يقولون ـ إستناداً لقاعدة الملازمة بين العقل والشرع ـ إن الشارع لا يأمر ولا ينهى بغير الحَسن والقبيح.[1]

---

(١) أصول الفقه، المظفر ١: ٢٠٩ و٢٢٠؛ مصادر الاجتهاد من وجهة نظر ⇦

إن الأدلة التي قدمها القائلون بالحُسن والقُبح العقليين ـ العدلية (الإمامية والمعتزلة) ـ لإثبات آرائهم، كانت سبباً في حد ذاتها في نقض أدلة القائلين بالحُسن والقُبح الشرعيين.

فمن وجهة نظر المرحوم المظفر، هناك خمسة أدلة يسوقها كأسباب لحكم العقل العملي على الحُسن والقُبح؛

الأول إدراك هذا الشيء كمالاً للنفس أو نقصاً لها، والثاني إدراك ملاءمة الشيء للنفس أو عدمها إمّا بنفسه أو لما فيه من نفع عام أو خاص، فيدرك حُسن فعله أو قُبحه تحصيلاً للمصلحة أو دفعاً للمفسدة. أما الثالث فالخُلُق الإنساني الموجود في كل إنسان على اختلافهم في أنواعه، والرابع الانفعال النفساني نحو الرقة والرحمة والشفقة والحياء والانفة والحمية والغيرة، بينما الخامس هو العادة عند الناس. من هنا، لزم أن يكون حكم الشارع ملازماً لحكم العقل بالحُسن والقُبح في الآراء المحمودة والتأديبات الصلاحية، فباعتبار أن الشارع من العقلاء بل رئيسهم، بل خالق العقل فلابد أن يحكم بحكمهم بما هم عقلاء. إن حكم العقل بحُسن شيء لما فيه من حفظ النظام وبقاء النوع أو قُبحه لما فيه من الإخلال بذلك ـ استناداً لمبدأ المصلحة والمفسدة ـ فلابد أن يكم الشارع بحكمه. من هنا يرى الأصوليون الشيعة استحالة

⇦ المذاهب الإسلامية، الجناتي: ٢٢٨ ـ ٢٣٥؛ أنوار الأصول، مكارم الشيرازي ٢: ٤٩٩ ـ ٥٠٢؛ مقالات أصولية، الموسويّ البجنورديّ: ٥٤.

إنكار قدرة العقل على تأسيس وإدراك المصالح والمفاسد، وعليه فكلّ ما يرد في لسان الشرع من الأوامر في موارد المستقلّات العقليّة لابد أن يكون تأكيداً لحكم العقل، لا تأسيساً.[1]

من هذا المنطق، يسوق الأصوليون الإمامية ثلاثة أدلة على الحُسن والقُبح العقليين؛

١ ـ بقطع النظر عما جاء عن الدين والشرع من تعاليم، يعترف بنو البشر بالحُسن والقُبح الذاتيين للأفعال، مثل العدل والظلم، الإحسان والعدوان، الصدق والكذب. وبالرغم من التباين بين آداب وتقاليد الملل والأمم المختلفة لكنه لا يوجد أي اختلاف بين أتباع الديانات السماوية ومنكريها. فإذا كان منشأ الاعتقاد بحُسن الأفعال وقُبحها مقتصراً على الجانب الشرعي للزم أن يقتصر الاعتقاد بحُسن الأفعال وقبحها على أتباع الأديان فقط، بينما الإقرار بحُسن الأفعال وقُبحها أمر فطري، وانطلاقاً من محدودية إدراك العقل العملي للحُسن والقُبح فإن كثيراً منها يتضح بعد تأييد وإرشاد الشارع.[2]

٢ ـ إن إنكار الحُسن والقُبح العقليين يستلزم إنكار الحُسن والقُبح الشرعيين بل وإنكار الحُسن والقُبح مطلقاً. على هذا الأساس، ينسد طريق معرفة صدق دعوة النبوة وكلام الأنبياء القائم على قُبح الكذب

---

(١) أصول الفقه ١: ٢٩٤.

(٢) كشف المراد: ٢٠٤؛ نهج الحق وكشف الصدق: ٨٣؛ دلائل الصدق لنهج الحق، المظفر ٢: ٤٠٩؛ تعليم الكلام الإسلامي ١، سعيدي مهر ١: ٣٠٦.

ويكون من العبث إرسال الأنبياء. ذلك أن إظهار المعجزة على يد النبي هو السبيل لمعرفة صدق مدّعاه وأن الاستدلال بها (صدق دعوة النبوة) منوط بقبح إظهار المعجزة على يد كاذب. إذاً لا يمكن للإنسان مع عدم معرفة العقل لحُسن وقُبح الأفعال أن يحكم بقُبح الكذب، وحُسن الصدق، وصدق الوعد الإلهي وأن يؤمن بوجود الجنة والثواب والعقاب، بل ولا يستقبح ولا يستبعد ما هو خلاف الحكمة على الله تعالى. فهذه الموارد يكثر احتمالها مع نفي الحُسن والقُبح العقليين. لكن الحقيقة هي أن صدق كلام الله تعالى قائم على القُبح العقلي للكذب ومع إثبات كلام الله تعالى يثبت صدقه بالضرورة والعقل.[1]

٣ ـ إذا لم يكن الحُسن والقُبح العقليان صحيحين للزم تجويز التعاكس في موارد الحُسن والقُبح الشرعيين؛ أي إذا كان الظلم قبيحاً شرعاً فمن الممكن أن يكون حسناً وجميلاً أيضاً، لأنه ليس قبيحاً في ذاته حتى يجري نفي الحُسن عنه، بل يمكن بواسطة الشارع تبديل مكانه واعتبار الظلم حسناً والعدل قبيحاً. لكنه وبما أن العقلاء يحكمون بثبات هذه الأمور (العدل والإحسان حسن والظلم والإساءة قبيح ذاتاً)، فإن الشارع المقدس يؤيد في مثل هذه الموارد حكم العقل ويكون حكمه إرشاداً لا حكماً جديداً.[2]

---

(١) كشف المراد: ٢٠٤؛ نهج الحق وكشف الصدق: ٨٤.

(٢) كشف المراد: ٣٠٣؛ رسالة في التحسين والتقبيح العقليين، السبحاني: ٤٨ ـ ٥٨.

مناقشة أدلة القائلية بالحُسن والقُبح الشرعيين

الحُسن والقُبح الشرعيان، من جهة تعلق حكم الشارع بهما، في مقابل الحُسن والقبح العقليين. أنكر أنصار الحُسن والقُبح الشرعيين (الأشاعرة) ـ وخلافاً لمتكلمي وأصوليي الإمامية والمعتزلة ـ استقلالية العقل في الحكم بتحسين وتقبيح الأفعال، ودليلهم فيه أن الحُسن والقُبح ودرك العقل لهما رهن باعتبار حكم الشارع. الأخباريون أيضاً أيدوا فكرة الحُسن والقُبح العقلي والذاتي للأفعال لكنهم أنكروا تدخل العقل في استنباط الأحكام الشرعية، وقالوا متأثرين بأفكار الأشاعرة إن الحُسن والقُبح شرعيان وأجازوا فقط التمسّك بالسنّة. يرى الأشاعرة أنه لا وجود للجيد والسيئ في الأفعال قبل بيان وهداية الشارع، وأن الأخير وحده يمكنه تبيين ماهية العدل والظلم والإحسان والإساءة من الأفعال وأن يقبّح الحسن وبالعكس. أي أن الفعل حسن أو قبيح بمقتضى ما حسّنه الشارع أو قبّحه، ولا مناط آخر سوى الشارع لحُسن وقبل الأفعال الاختيارية للإنسان وأن عقل الإنسان لوحده عاجز عن مثل هذه الأمور. فلو أن الشارع قبّح فعلاً اعتبر حتى الآن حسناً وجميلاً فهو قبيح، وإن حسّن فعلاً اعتبر حتى الآن قبيحاً فهو حسن. إذاً حُسن وقُبح الأفعال تابع لاعتبار ورأي الشارع المقدس «الحَسنُ ما حسّنهُ الشارعُ والقبيحُ ما قبّحهُ الشارع». من هنا، يعود حُسن الفعل أو قبحه إلى صفته الذاتية وليس مما يدركه العقل، وتعلق الأمر والنهي الشرعيين شرط ضروري

وكاف للاتصاف بالحُسن والقُبح.[١] من هذا المنطلق، استدلوا في إثبات آرائهم (الحُسن والقُبح الشرعيان للأفعال) بالأدلة التالية..

١ ـ إذا كان حُسن وقُبح الأفعال عقليين (من الضرورات العقلية) ومحل اتفاق العقلاء، للزم نفي التفاوت بين الضروريات من الأحكام. ليس هناك خلاف في قضايا من قبيل «إستحالة اجتماع النقيضين» و«الكلّ أكبر من الجزء»، وكافة العقلاء (الإمامية والمعتزلة والأشاعرة) يحكمون وفقاً للعقل، لكن يوجد على صعيد الحُسن والقُبح الذاتيين اختلاف بوجهات النظر، ولذا فالأفعال ليس لها حُسن وقُبح عقلي.[٢]

٢ ـ إذا كان الحُسن والقُبح عقليين، لزم عدم تأثير تباين الحالات في قلب الفعل الحسن إلى قبيح وبالعكس. بينما الأمر كذلك في بعض الموارد، فمثلاً يكون الكذب أحياناً حسناً بسبب إنقاذه لحياة المؤمن والصدق قبيحاً حينما يكون سبباً للفتنة والمفسدة.[٣]

٣ ـ إذا كان حُسن الأفعال وقُبحها عقلياً بحتاً للزم تزاحم بعض الأفعال مع بعضها، بمعنى أن تكون واجباً من جهة وحراماً من جهة أخرى. مثل: الوعد بالكذب، فهو واجب من جهة الوفاء بالوعد

---

(١) أصول الفقه، المظفر ١: ٢٠٩.

(٢) شرح التجريد، القوشجي: ٣٣٩؛ إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، الفاضل المقداد: ٢٥٦ ـ ٢٥٧.

(٣) شرح المقاصد، التفتازاني ٤: ٢٨٥؛ إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، الفاضل المقداد: ٢٥٦ ـ ٢٥٧؛ كشف المراد: ٣٠٤.

وحسن، وغير جائز وقبيح من جهة الكذب. إذاً إذا كان الحُسن والقُبح عقليين فسيختلط الأمر على العقل في مثل هذه الموارد؛ أيهما حسن وأيهما قبيح. من هنا، فإن حُسن الأفعال وقُبحها شرعي والشرع هو الذي يحدد وظيفة الأفراد.[1]

وبما أن أدلة القائلين بالحُسن والقُبح الشرعيين (الأخباريون والأشاعرة و...) أقرب ما تكون إلى الشبهة والسفسطة منها إلى إثبات الرأي، بات من الضرورة بمكان نقدها وتفنيدها بأسلوب العلامة الوحيد البهبهانيّ.

نقد أدلة القائلين بالحُسن والقُبح الشرعيين

في الحقيقة أن العقل العملي تصرّف بشكل مستقل في كشفه لحُسن وقُبح الأفعال (ما ينبغي فعله أو تركه) عن الشرع (بمعزل عن عنوان «المأمور به» أو «المنهي عنه»)، ويمكنه اعتبار أن فاعله يستحق المدح أو الذمّ والثواب أو العقاب الإلهي. علماً أن هذا الكلام لا يعني انعدام الحاجة للشرع وانعزال العقل عن النقل بل الشرع يؤيد أعمال الإنسان المطابقة لحكم العقل القطعي. أي إذا حكم العقل بحُسن أو قُبح شيء ما فإن حُكم الشارع (رئيس العقلاء وخالق العقل) أيضاً يطابق بلاشك حُكم العقل (الملازمة بين حكم الشارع والعقل). ومع الأخذ بنظر

---

(١) شرح المقاصد، التفتازاني ٤: ٢٨٥؛ إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، الفاضل المقداد: ٢٥٦ ـ ٢٥٧؛ كشف المراد: ٣٠٤.

الاعتبار المعاني المختلفة للحُسن والقُبح (كمال ونقصان النفس، الملاءمة والمنافرة للنفس من جهة إدراك المصلحة والمفسدة، و...) فإن مصالح ومفاسد عامة الناس تمتلك حُسناً وقُبحاً عقليين، الأمر الذي لا يعارضه الشارع في الحكم. يقول الأصوليون الشيعة إنه من غير الممكن إنكار قدرة العقل على جعل ودرك المصالح والمفاسد، وفي المستقلات العقلية يكون حكم الشرع فقط تأكيداً على حكم العقل لا تأسيس المصالح والمفاسد.[1] أما متكلمو العدلية (الإمامية والمعتزلة) فعرضوا في مقابل الأشاعرة أدلة كثيرة لإثبات الحُسن والقُبح العقليين، لكن إثبات ثلاثة من أدلة القائلين بالحُسن والقُبح العقليين كفيل بتفنيد أدلة أنصار الحُسن والقُبح الشرعيين تلقائياً ـ وكما أشير إليه ـ حيث سيجري نقد أدلة المنكرين للحُسن والقبح العقليين (الأشاعرة) وردّ شبهاتهم بعد إشارة موجزة إليها.

١ ـ بعيداً عن التعاليم الشرعية والدينية ورغم تباين تقاليد وآداب الملل، لا يوجد اختلاف بين أتباع الشرائع السماوية ومنكري تلك الأديان حول الحُسن والقُبح الذاتي للأفعال (العدل والظلم، الإحسان والعدوان، الصدق والكذب). ولو اقتصر الاعتقاد بحُسن الأفعال وقُبحها على الجانب الشرعي لاختص الأمر بأتباع الأديان لا غير. بينما الأمر ليس كذلك لأن بني البشر يتفقون من حيث الفطرة على حُسن وقُبح

---

(١) أصول الفقه، المظفر ١: ٢٢٧ ـ ٢٣٧.

الأفعال. وبما أن درك العقل العملي لحُسن وقُبح الأفعال ذاتاً محدود فإنه بحاجة إلى تأييد وإرشاد الشرع.[1]

أما المنكرون فأشكلوا بأن ملزومات ضرورة الحُسن والقُبح العقليين عدم وجود تفاوت بين الضروريات من الأحكام. فالقضايا البديهية (إستحالة اجتماع النقيضين و...) محل اتفاق، لكن ليس كل العقلاء قبلوا بالحُسن والقُبح الذاتيين. واستناداً لرأي العلامة الوحيد البهبهانيّ وبعض آخر من علماء الإمامية، يمكن الردّ بالقول؛ رغم أن القضايا البديهية محل اتفاق لكن مراتب البديهيات العقلية ليست متمايزة بمستوياتها، بل يتحلى بعض الأولويات (إستحالة اجتماع النقيضين والكلّ أكبر من الجزء) بطابع أكبر من البداهة. إذاً تضاؤل درجة تميّز المسألة عن وضوح «أصل التناقض» ليس دليلاً على عدم عقليتها وبديهيتها.[2]

٢ ـ إنكار الحُسن والقُبح العقليين يستلزم إنكار الحُسن والقُبح الشرعيين، وإنكار الحُسن والقُبح على الإطلاق على هذا الأساس، ينسد طريق معرفة صدق دعوة النبوة وكلام الأنبياء القائم على قبح الكذب

---

(١) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهانيّ: ٣٦٣؛ كشف المراد: ٢٠٤؛ نهج الحق وكشف الصدق: ٨٣؛ تعليم الكلام الإسلامي ١، سعيدي مهر ١: ٣٠٦.

(٢) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهانيّ: ٣٦٣؛ المنطق، المظفر: ٣١٥؛ إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، الفاضل المقداد: ٢٥٦ ـ ٢٥٧؛ كشف المراد: ٣٠٤؛ تعليم الكلام الإسلامي ١، سعيدي مهر ١: ٣٠٦.

ويصير من العبث إرسال الأنبياء. ذلك أن الاستدلال بصدق دعوة النبوة منوط بقبح إظهار المعجزة على يد كاذب. إذاً لا يحكم الإنسان مع عدم معرفته عقلاً بحُسن وقُبح الأفعال بقُبح الكذب، وحُسن الصدق، وحقيقة الوعد الإلهي، ولا يؤمن بوجود الجنة وجهنم والثواب والعقاب ولا يبدو له أيضاً قُبح ما يخالف الحكمة على الله تعالى. إذاً يمكن مع نفي الحُسن والقُبح العقليين القول باحتمال هذه الموارد، لوجود احتمال الكذب. لكن الحقيقة هي أن صدق كلام الله تعالى قائم على القُبح العقلي للكذب ومع إثبات كلام الله تعالى يثبت صدقه ضرورة وعقلاً.[1]

المنكرون أشكلوا؛ إذا كان الحُسن والقُبح عقليين فلا ينبغي أن ينقلبا لمجراد طروء بعض العناوين ويحتل أحدهما مكان الآخر. لكن هذا الأمر يحصل في بعض الموارد (حُسن الكذب بسبب إنقاذ حياة المؤمن). وفي معرض الردّ ينبغي القول؛ عند تعارض عنوانين يحكم عقل الإنسان الحكيم باختيار الأمر الأهم. أي يختار الأكثر حُسناً من بين الأمريْن الحسنيْن والأقل قبحاً (لا الأقبح) من بين القبيحين. على هذا، لم يتغير الفعل القبيح والفعل الحسن بل بقي حُسن وقُبح كل منهما على حاله. أضف إلى ذلك أن إنقاذ حياة المؤمن لم يكن مقتصراً على الكذب حتى يكون الكذب حسناً بل يمكن التحدث بشكل لا يحصل معه

---

(١) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهانيّ: ٣٦٣؛ كشف المراد: ٢٠٤؛ نهج الحق وكشف الصدق: ٨٤.

الكذب وفي نفس الوقت يكون سبباً في نجاة المؤمن، وهكذا قُبح الصدق لا يقتصر على إيجاد الفتنة حتى يكون الصدق سيئاً بل يمكن التحدث بما لا هو من الصدق ولا يسبب في نفس الوقت الفتنة وهو ما يسمى اصطلاحاً بـ«التورية».[١]

٣ ـ عدم صحة الحُسن والقُبح عقلاً يستلزم تجويز التعاكس في موارد الحُسن والقُبح الشرعيين؛ أي إذا كان الظلم قبيحاً شرعاً فمن الممكن أن يكون حسناً وجميلاً أيضاً، لأنه ليس قبيحاً في ذاته حتى يجري نفي الحُسن عنه، بل يمكن بواسطة الشارع تبديل مكانه واعتبار الظلم حسناً والعدل قبيحاً. لكنه وبما أن العقلاء يحكمون بثبات هذه الأمور (العدل والإحسان حسن والظلم والإساءة قبيح ذاتاً)، فإن الشارع المقدس يؤيد في مثل هذه الموارد حكم العقل ويكون حكمه إرشاداً لا حكماً جديداً.[٢]

وأشكل المنكرون؛ إذا كان حُسن وقُبح الأفعال عقليين بحت فلابد من وقوع تزاحم فيما بين الأفعال؛ بحيث يكون واجباً من جهة وحرام من جهة أخرى. مثل؛ الوعد بالكذب إذ يكون الوفاء بالوعد واجباً من جهة وهو فعل حسن، وغير جائز وقبيح من جهة أخرى. من هنا، إذا

---

(١) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهانيّ: ٣٦٣؛ إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، الفاضل المقداد: ٢٥٨؛ كشف المراد: ٣٠٤.

(٢) رسالة في التحسين والتقبيح العقليين، السبحاني: ٤٨ ـ ٥٨.

كان الحُسن والقُبح عقليان فإن العقل سيحتار كيف يحكم في مثل هذه الموارد. يقول العلامة الوحيد البهبهانيّ والأصوليون في معرض ردّهم على هذا الكلام؛ إن الوعد بالكذب قبيح من جهتي الفعل (الكذب) ومن جهة الفاعل (العزم على قول الكذب) لكنه من جهة الصدق بالوعد حسن وجيد. في المقابل يعتبر الخُلف في الوعد (عدم الكذب) حسناً من جهتي (ترك الكذب وترك العزم على الكذب) لكنه من جهة تكذيب الوعد قبيح ومذموم. وفي مثل هذه الموارد يحكم العقل باختيار الفعل الأهم المشفوع بمفسدة أقل ومصلحة أكبر.[1]

في المحصلة، يمكن للعقل العملي (بشكل مستقل عن الشرع) تشخيص حُسن وقُبح الأفعال بعيداً عن عنواني «المأمور به» أو «المنهيّ عنه» من الأفعال، والإقرار للفاعل باستحقاقه للمدح أو الذمّ والثواب أو العقاب الإلهي. لكن الاستقلال عن الشرع لا يعني فصل العقل عن النقل بل يقوم الشرع بتأييد أعمال الإنسان وفقاً لحكم العقل القطعي، مع الإقرار بملازمة العقل والنقل وتأييد أحدهما لحكم الآخر. ونظراً للمعاني المختلفة للحُسن والقُبح (كمال ونقصان النفس، ملاءمة ومنافرة النفس بسبب درك المصلحة والمفسدة، و...) يمكن القول؛ إن مصالح ومفاسد الناس عامة تمتلك حُسناً وقُبحاً عقليين وليس للشارع حكماً

---

(١) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهانيّ: ٣٦٤؛ إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، الفاضل المقداد: ٢٥٦ ـ ٢٥٧؛ كشف المراد: ٣٠٤.

بخلافهما، كما أن قدرة العقل في تأسيس ودرك المصالح والمفاسد لا يمكن إنكارها. أما في المستقلات العقلية، فحكم الشارع مجرّد تأكيد لحكم العقل لا تأسيس المصالح والمفاسد.

الاستنتاج

إن «العقل» واحد من مصادر استنباط الأحكام الشرعية (الأدلة الاجتهادية) إذ يمكن بواسطته التوصل إلى الحكم الشرعي المطابق للواقع. كما أن أمر ونهي الشارع يدلان عقلاً على حُسن وقُبح الأفعال، وفاعلهما يستحق المدح والذمّ. أما الأشاعرة فصرحوا بإنكارهم استحقاق المدح والذمّ بالمعنى الذي يقرره حكم العقل بالثواب والعقاب الإلهي، ووصفوا إنكار استحقاق المدح والذمّ إزاء أفعال من قبيل العدل والظلم و... بأنه غير صحيح. بيد أن مبنى الجبر المعتمد لدى الأشاعرة يفضي إلى القول بعدم عبثية القول باستحقاق المدح والذمّ. لقد تباينت وجهات نظر الفقهاء وعلماء الإسلام حول مدركات «العقل» والأدلة الكاشفة للأحكام الشرعية. ونظراً لوجود الأدلة العقلية والنقلية على الحُسن والقُبح العقليين والموقف المثمر للعلامة الوحيد البهبهانيّ إزاء المنهج الأخباري وعقائد الأشاعرة والدفاع عن مقام العقل في تفسير القرآن الكريم، يثبت بل ويترسخ ـ فضلاً عن تفنيد أدلة المنكرين لنظرية الحُسن والقُبح العقليين ـ موقف الكثير من العقائد والمفاهيم الأخلاقية واستنباط الأحكام على أساس العلوم العقلية. إن غالبية العلماء والأصوليين يقولون أيضاً بنفس هذه النظرية إذ يصرحون

وإلى جانب وجوب اتباع أوامر ونواهي الشارع، بأن أصل الشرائع وأصولها العقائدية أيضاً قائمة على إثبات نظرية الحُسن والقُبح العقليين والاعتقاد بالحُسن والقُبح الشرعيين يمس بثبوت أصل الشريعة وإثباتها بالتوالي يقود إلى باطل. كما أنه إذا كان الحُسن والقُبح شرعيين لا عقليين للزم أن يكون اختلاف بوجهات النظر بين أنصار الأديان المختلفة، في حين أن مفاهيم الصدق والأمانة و... تعد حُسناً بين كافة بني البشر ـ ليس فقط المسلمين ـ ومفاهيم الكذب والخيانة و... تعد قبحاً ومن خصال الشيطان بين الجميع. لذا فقبول الحُسن والقُبح العقليين يفضي إلى إثبات الأحكام والأصول الرئيسة كالتوحيد، المعاد، النبوة، الإمامة، قاعدة قبح العقاب بلا بيان وكثير من القواعد العقلية التي لم يجر التصريح بها في الشرع.

ورغم أن المدرسة الأخبارية تركت آثاراً سلبية مثل: التطرّف، هجر التدبر في القرآن الكريم، التحجر الفكري وتجنب التجديد ومحاربته، عدم الاعتناء بالتدبر والتفكر والاجتهاد، لكنها تسببت في نفس الوقت في الميل إلى حد ما نحو التعاليم النقلية والمزيد من الاهتمام بالروايات باعتبارها مصدراً معرفياً وجامعاً للأحاديث، وصار التدبر في النصوص الحديثية سبباً في تربية جيل جديد من المحدّثين. على هذا الأساس، وكما قال تعالى ﴿**الذينَ يستمِعونَ القولَ فيتّبعونَ أحسنَهُ أولئكَ الذينَ هداهُمُ اللهُ وأولئكَ همْ أولُوا الألبابِ**﴾[1]، من الأفضل لعلماء الحوزات العلمية التي

---

(١) الزمر: ١٨.

تمثل النبض المستمر للمدرسة الاجتهادية الاهتمام بالتداعيات الإيجابية والسلبية للنهج الأخباري والتدبر بوجهات نظر ورؤى الأخباريين بهدف تنقيح آراء وأفكار المذهب الأصولي والاستفادة من وجهات نظرهم بأحسن ما يكون.

فهرس المصادر

القرآن الكريم

١. لسان العرب، محمد بن مكرم، ابن منظور؛ الطبعة الثالثة، بيروت، ١٤١٤هـ.

٢. نهاية النزعة الأخبارية، زهرة أكبري؛ ٢٠١٢م،
www.akbaryy.blogfa.com.

٣. الفوائد المدنية الشواهد المكية، محمد أمين الاسترآباديّ؛ تبريز، ١٣٢١هـ.

٤. آيات الأحكام، محمّد بن علي الاسترآباديّ؛ تعليق: محمّد باقر شريف زاده؛ مكتبة المعراجي، طهران، ١٣٩٤هـ.

٥. من وجهة نظرالأخباريين، مهدي إسلامي؛
https: ،،www.rasekhoon.net.

٦. هداية المسترشدين فى شرح معالم‌الدين، محمد تقى بن عبد الرحيم الأصفهانيّ؛ مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، بدون تاريخ.

٧. الأخبارية الحديثة.. وهم أم حقيقة، محسن ألويري؛ مصدر إلكترونيكي، بدون تاريخ.

٨. الأنصاريّ، الحسن، أمين الاسترآباديّ، العدد ٤٠٠٢،
https:،،www.tebyan - zn.ir

٩. الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، يوسف البحراني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٩٨٤م.

١٠. الحاشية على كفاية الاصول، محمد حسين البروجرديّ، أنصاريان للنشر، قم، ١٤١٢هـ.

١١. الفوائد الحائرية، محمد باقر بن محمد اكمل (الوحيد) البهبهانيّ، نشر مجمع الفكر الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

١٢. الأخبارية (تاريخها وعقائدها)، إبراهيم بهشتي، مؤسسة الحديث للطباعة والنشر، قم، الطبعة الأولى، ١٢٠١١م.

١٣. شرح المقاصد، سعد الدين التفتازانيّ، تعليقة عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، قم، ١٤٠٩هـ.

١٤. الوافية في أصول الفقه، عبد الله بن محمد التوني، مجمع الفكر الاسلامي، قم، الطبعة الثانية، بدون تاريخ.

١٥. مصادر الاجتهاد من وجهة نظر المذاهب الإسلامية، محمد إبراهيم الجناتيّ، طهران، مؤسسة كيهان، ١٩٩١م.

١٦. منبع الحياة وحجية قول المجتهد من الأموات، نعمة الله بن عبد الله الجزائريّ، موسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الثانية، بدون تاريخ.

١٧. السيد محمد صادق الحسينيّ علم الهدى، الصفحة الإلكترونية الشخصية، ٢٠٠٨م.

١٨. الأصول العامة في الفقه المقارن، محمد تقي بن محمد سعيد الحكيم ، المجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام، قم، الطبعة الثانية، ١٩٧٩م.

١٩. وسائل الشيعة، محمد بن الحسن الشيخ الحر العامليّ، تحقيق: قسم البحث في مؤسسة آل البيت، الطبعة الأولى، قم، ١٤٠٩هـ.

٢٠. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، الحسن بن يوسف بن المطهر العلامة الحلّي، تحقيق: حسن حسن زادة آملي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٧ق.

٢١. مبادي الوصول إلى علم الأصول، الحسن بن يوسف بن المطهر العلامة الحلّي ، إصدار المطبعة العلمية، قم، الطبعة الأولى، بدون تاريخ.

٢٢. مفردات ألفاظ القرآن، الحسين الراغب الأصفهانيّ، إصدارات طليعة النور، الطبعة الرابعة، ١٤٢٩هـ.

٢٣. الحُسن والقبح العقليان وأسس الأخلاق الخالدة، علي الربانيّ الكلبايكانيّ، مجلة «كيهان انديشة»، العدد ٣٥، ١٩٩١م.

٢٤. مكانة العقل في فكر الملا محمّد أمين الاسترآباديّ، معصومة رضوانيّ،

www.rasekhoon.net

٢٥. رسالة في التحسين والتقبيح العقليين، جعفر السبحانيّ، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، ١٤٢٠هـ.

٢٦. الملازمة بين حكمي العقل والشرع عند الشيخ الانصاري، جعفر

السبحانيّ، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، ١٤١٥هـ.

٢٧. تعليم الكلام الإسلامي (١)، محمد سعيدي مهر، المركز العالمي للعلوم الإسلامية، قم، ١٩٩٨م.

٢٨. مركزالأبحاث والدراسات التخصّصية للشهيد الصدر، السيد محمد باقر الصدر ، الفتاوى الواضحة، الطبعة الأولى، قم، ١٤٢٣هـ.

٢٩. المعالم الجديدة للأصول، السيد محمدباقر الصدر ، مكتبة النجاح، الطبعة الأولى، النجف الأشرف، ١٣٩٥هـ.

٣٠. مجمع البحرين، فخر الدين بن محمد الطريحيّ ، طهران، الطبعة الثالثة، ١٩٩٦م.

٣١. العُدة في أصول الفقه، محمد بن الحسن الشيخ الطوسيّ، نشر محمد تقي علاقبنديان، الطبعة الأولى، قم، بدون تاريخ.

٣٢. هداية الأبرار إلى طريق الأئمة الأطهار عليهم السلام، الحسين بن شهاب الدين العامليّ (المحقق الكركيّ)، المكتبة الوطنية، بغداد، ١٩٧٧م.

٣٣. مصادر الاستنباط بين الأصوليين والأخباريين، محمد عبد الحسن محسن الغرّاوي، دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

٣٤. إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، جمال الدين المقداد بن عبد الله السيوريّ الحلّي الفاضل المقداد، مكتبة آية الله المرعشيّ النجفي، قم، ١٤٠٥هـ.

٣٥. المحصول في علم أصول الفقه، محمد بن عمر الفخر الرازيّ ،

المحقق العلوانيّ، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، بيروت، ١٤١٢هـ.

٣٦. كتاب العين، الخليل بن أحمد الفراهيديّ، «هجرت» للنشر، الطبعة الثانية، قم، ١٤١٠هـ.

٣٧. قاموس القرآن، علي أكبر القرشيّ البنائيّ، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٤١٢ق.

٣٨. قوانين الأصول، أبو القاسم بن محمد حسن القميّ (الميرزا)، قم، المكتبة العلمية الاسلامية، ١٣٧٨ هـ.

٣٩. شرح التجريد، علي بن محمد القوشجيّ، إصدارات رضي، قم، بدون تاريخ.

٤٠. تاريخ الفقه والفقهاء، أبوالقاسم‌گرجي، مؤسسة «سمت»، الطبعة الثالثة، طهران، ١٤٢١هـ.

٤١. المسلك الأخباري وتاريخه، جعفر گل محمدي، إصدارات جامعة الإمام الصادق عليه السلام، بدون تاريخ.

٤٢. دلائل الصدق لنهج الحق، محمد حسن المظفر ، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، قم، ١٤٢٣هـ.

٤٣. أصول الفقه، محمد رضا المظفر، إصدارات مكتب الإعلام الإسلامي لحوزة قم العلمية، ١٤١٥هـ.

٤٤. المنطق، محمد رضا المظفر ، دارالتعارف للمطبوعات، بيروت، ١٤٠٢هـ.

٤٥. التعرّف على العلوم الإسلامية، مرتضى المطهريّ، «صدرا» للنشر، طهران، بدون تاريخ.

٤٦. أنوار الأصول، ناصر مكارم الشيرازيّ، جيل الشباب، الطبعة الأولى، قم، ١٤١٦هـ.

٤٧. دائرة المعارف للفقه المقارن، ناصر مكارم الشيرازيّ، مدرسة علي ابن أبي طالب عليه السلام، الطبعة الأولى، قم، ١٤٢٧هـ.

٤٨. المقالات الأصولية، السيد محمد الموسويّ البجنورديّ، أمير كبير، طهران، الطبعة الثالثة، ١٩٩٢م.

٤٩. مناهج الأحكام والأصول، أحمد بن محمد مهدي النراقيّ، نشر النراقي، قم، بدون تاريخ.

٥٠. الأخبارية وتأثيراتها در الفقه الشيعي، محمد تقي نظري، فصلية البحث، العدد ٩.

٥١. الشيعة في تاريخ إيران، رضا نيازمند،

http:‹‹www.iiketab.com.

٥٢. دور الشيخ المفيد في اجتهاد الشيعة،

http:‹‹www.amirkabir.net.

٥٣. لئالئ بحر الشيعة،

http:‹‹www.tebyan - hamedan.ir.

٥٤. العناصر الأربعة، الاخلاط الأربعة والأدلة الأربعة، أسبوعية «سبيد»، ٢٠٠٩م.

www.aftabir.com.

٥٥. مكتبة طهور، الوحيد البهبهانيّ،

www.tahoorkotob.com.
www.islamquest.net
www.islampedia.ir

رؤية البهبهاني الى اشكالية التحسين والتقبيح (عرض ونقد)

عبد الامير كاظم زاهد، حيدر حسن ديوان الاسدي

أ. د. رئيس مركز دراسات كوفة / د. جامعة الكوفة

مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير خلق الله محمد واله الطيبين الطاهرين، وبعد:

تعدّ مدرسة الوحيد البهبهاني المدرسة الأصولية الحديثة التي برزت من ضمن الحواضر العلمية الإسلامية التي انشغلت بالمعرفة الدينية على منهج الإمامية لاسيما بعد النزاع الاصولي الاخباري، من هنا كانت هذه المدرسة في أوج نشاطها وحيويتها لما كانت قد حقّقته من انتصارات علمية ورائدة أدّت إلى انضاج المسلك الأصولي الذي يعد ضروريا لفهم نصوص الشريعة وأحكامها؛ فجهود الوحيد البهبهاني الرائدة أسفرت عن منهج يجمع بين العقل والنقل، ويعطي لكل منهما دوراً في عملية الاستنباط، ويحدّد له مجاله الذي يتناسب مع طبيعته وخصائصه بوصفه مصدراً معرفياً ووسيلةً للوصول إلى احكام التشريع العامة والفرعية لقد كانت فكرة العدل كصفه من صفات الله تعالى اضاءة مجال العقائد في الالهيات، ومجال التهذيب في سلوك البشر، ومجال دور العقل في ادراك الحسن والقبح على مستوى المنهج.

ولقد كانت مسالة التحسين والتقبيح العقليين من المسائل التي

اشتقت من مبدأ(العدل)، الذي اولاه المعتزلة اهتماماً بالغاً، وان لم يكونوا اول من بحث تفاصيله ولان هذا الموضوع من الموضوعات المهمة جداً، فان العلماء قد اختلفوا فيه. وقد ناقش عدد من الاصوليين محل الخلاف في هذه المسألة فبينوا ان الحسن والقبح يطلقان على ثلاثة معان ليصلوا الى المعنى الذي هو محل الاشكال، والمعاني الثلاثة هي:

ان الحسن ملائمة الغرض وان القبح منافرته له: فما وافق الغرض كان حسنا في العقل، وما خالفه كان قبيحا.

كون الشيء صفة كمال او نقص، كالصدق والكذب.

كون الفعل يتعلق به الثواب والعقاب، ومعنى ذلك ان الفعل الحَسَن يتعلق به المدح في الدنيا والثواب في الاخرة، وما يوصف بالقبح يتعلق به الذم في الدنيا والعقاب في الاخرة، وهذا هو محل النزاع.

وفي هذه الورقة نعرض لاشكالية المسألة في المدارس الاسلامية،سواء على صعد كلامية، واصولية، ونركز على ما قدمه الوحيد البهبهاني من رؤية وملائمة بين الاراء المختلفة لان الموضوع مرتبط بالاجتهاد وان مدرسة الوحيد البهبهاني اعادت الحياة للاجتهاد من خلال اعادة الصياغة والعرض لبعض الأفكار والقواعد الأصولية فكانت بحق ولادة جديدة للفكر الأصولي الذي اتسعت آفاقه وانعكس هذا الاشعاع

على مجالات البحث الفقهي نقداً وتطويراً واتساعاً وتعميقاً ومنها ما بذل من جهد في موضوع التحسين والتقبيح العقليين.

المطلب الاول: عرض النظرية

اختلفت الآراء في حسن الافعال وقبحها، وفي الحاكم فيها، هل هو العقل ام الشرع ؟، واشتد الخلاف بين العدلية (المعتزلة، واصولي الامامية) من جهة، وبين الاشاعرة من جهة اخرى، بيان الاتجاهات في المسألة يمكن نعرض الامر على وفق الاتي:

الاتجاه الاول: اراء العدلية (المعتزلة واصولي الامامية):

ذهب العدلية الى ان للأفعال في ذاتها حسنا وقبحا حقيقيين، يعودان لأمر ذاتي فيها، او لوصف ملازم لها، أو لطروء عنوان عليهامن خارجها. وان الشارع لا يأمر الا بما هو حسن ولا ينهى الا عما هو قبيح وأن العقل يمكن ان يستقل في ادراك حسن الاشياء وقبحها، وادراكه من هذه الناحية على ثلاثة اقسام:

ما يُدرك بضرورة العقل؛ كحسن شكر المنعم.

ما يُدرك بنظر العقل، كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع.

ما يُدرك بمعونة الشرع ـ السمع ـ كحسن الصلاة والصوم وسائر العبادات، ذلك لأنّ لها تميّزا في ذاتها، بما فيها من اللطف الداعي الى الطاعة والمانع من المعصية، الا أنّ العقل لا يدرك ذلك.

والعدلية بمذهبهم هذا يشبهون ما ذهب اليه كثير من علماء الاخلاق

من ان مقياس الخير والشر هو ما يدركه العقل في الفعل من نفع او ضرر، وبهذا قال كثير من الفلاسفة والحكماء.

الاتجاه الثاني: الاشاعرة

«إنّ الحَسن والقبح إنّما يستفادان من الشرع، فما أمر الشرع به، فهو حسن ،وما نهى عنه فهو قبيح، ولولا الشرع لم يعرف الحَسن، ولا القبيح، ولو أمر الله تعالى بما نهى عنه لأنقلب القبيح إلى الحسن» () «فليس للفعل في نفسه حسَن، ولا قبح ذاتيان، ولا لصفة توجبهما، وإنّما حسنه ورود الشرع بالأذن فيه على سبيل الوجوب، أو الندب، أو الإباحة، وقبحه ورود خطر من الشارع منه على سبيل التحريم، أو الكراهة، وإذا ورد الشرع بإطلاق الفعل لنا، فهو حسن وما منعنا منه فهو قبيح وقلنا:(أن ما أذن لنا فيه الشارع فحسن ومامنعنا عنه فقبيح،(فان هذا الوصف بالنسبة لأفعال المكلفين ليس منشؤه العقل، وإنّما منشؤه حكم الشارع، «فمقياس الحسن، والقبح عندهم (أي الأشاعرة) هو الشرع، لا العقل»:

«فالصلاة، والصوم، وأمثالهما مما أمرالله به، فهو حسن، وليس حسنه إلا من جهة أمر الشارع به فقط، والزنا، والسرقة، والقتل عدواناً بغير حق، واكل اموال الناس بالباطل كلّ ذلك قبيح لنهي الشارع عند فقط، فلو لم يكنَ أمر الشارع بما أمر، ونهى عما نهى لما كان حسناً أو قبيحاً»

وعلى هذا الأساس، فإن الأشاعرة لم يجوزوا الحكم بالحسن والقبح

على الأفعال قبل ورود الشرع ((لان المناط في اتصاف الفعل بالحسن والقبح هو أمر الشارع، ونهيه، فلا اتصاف له بهما قبل ورودهما.

يقول حجة الاسلام الغزالي: وهو يقرر أن الوجوب لابد أن يكون بالشرع لا بالعقل :أن معرفة الله سبحانه وطاعته واجبة بإيجاب الله تعالى، وشرعه، لا بالعقل ـ خلافاً للمعتزلة.

فالعقل عنده: «لا يرشد إلى النافع، والضار من الأعمال، والأقوال، والأخلاق، والعقائد بالنسبة إلى الآخرة، ولا يدعو إلى شيء منها على سبيل الوجوب، ولا يفرق بين الشقي السعيد كما لا يستقل بادراك خواص العقاقير، والأدوية.

وقد استدل الأشاعرة على مذهبهم بعدة أدلة نذكر أهمها:

الدليل الاول ـ لو كان الحسن والقبيح عقليين لاختلف الحكم على الأفعال من ناحية تحسينها وتقبيحها، إذ العقول متفاوتة فيحكمها على الأفعال، فقد يعقل البعض حسناً، فيما يقبحه الآخر ،والعكس بالعكس بل أن العقل الواحد قد يحكم على الفعل تارة بالقبح، وتارة بالحسن تحت تأثير الهوى، والغرض ومؤثرات أخرى»

الدليل الثاني ـ لو كان الحسن، والقبح من الصفات الذاتية لكان ذلك مضطرداً فيه، ولما تخلف عنه، بل يبقى الفعل حسناً دائماً، أو قبيحاً دائماً، والواقع غير ذلك لأن الكذب قد يكون قبيحاً، وقد يكون حسناً بل يكون واجباً إذا ترتب عليه خير محقق كإنقاذ بريء من يد سلطان

جائر،أو من يد ظالم له بطش، ونفوذ، ويقابل ذلك أن الصدق يكون قبيحاً في هذا المقام.

ولدى خصوم هذا الاتجاه عدة امور ترصد نقاط ضعف الاستدلال المذكور وذلك لأن بعض الأفعال كالصدق يكون حسناً في بعض الأحوال كما لو ارتفعت جميع الموانع، ويكون قبيحاً في أحوال أخرى لاسيماعرض عليه عنوان ثانوي مقبح كما لو ترتب عليه قتل مؤمن، وهذا التفاوت في حكم العقل حصل بسبب أن عنوان الصدق يقتضي الحَسن، وليس علة تامة للحسن، فبسبب عروض عناوين ثانوية أخرى يحصل تبدل في الحكم....وهذا التبدل ليس فيه تناقض...نعم لو تغير حكم العقلاء من الحكم بالحسن إلى الحكم بالقبح، مع عدم وجود سبب لهذا التبدل فان ذلك يكون نقضاً على عقلانية الحسن، والقبح، ولكن الأمر ليس كذلك.

الدليل الثالث ـ لو كان القبح، والحسن ذاتيين للزم سلب اختيار المولى: حيث لابد أن يحكم بالوجوب، أو الاستحباب على الفعل الحسن ذاتاً، ولابد أن يحكم بالحرمة،أو الكراهة على الفعل القبيح ذاتاً، وسلب اختيار المولى قبيح.

ويرد على هذا الاستدلال: إنّ التشريع على وفق المعقول لاينافي الاختيار لأن تشريعات المولى على طبق أدراك العقول انما يحصل باختياره الكامل، وليس هو وعليه. إذ مما يستبعد على العاقل العادي أن

يخالف احكام عقله، ويسير في مسالك على خلاف تلك الأحكام، فكيف يخالف العقل مع عدم وجود مانع، أو دافع للمنع عن التشريع على وفق حكم العقل.

كيف والإيجاد منه تعالى انما حصل لأجل الحكمة، وبموجبها ومطابقة الفعل للنظم الصالح من الكمالات، فيجب ثبوته له تعالى، والإيجاد كيف ما اتفق من غير وجوب أمر

مستحيل يجب تنزيهه تعالى عنه، فلا يجتريء مسلم على هذا،.

٣ـ ما استدل به بعض الأشاعرة على مذهبهم من انه لوحكم العقل بالحسن، والقبح للزم أن يكون الشيء الواحد حسناً، وقبيحاً في آن واحد، وهو محال ؛ وبيان ذلك لو قال قائل: سأكذب غداً، وافترض أن الصدق حسن، والكذب قبيح عقلاً فأما أن يفي بما قال، واما أن لا يفي، فأن وفي يفعل حسناً لصدقه فيما قاله بالأمس، ويفعل قبيحاً من أجل الكذب، وإن لم يف، فكذلك يفعل حسناً لترك الكذب، ويفعل قبيحاً لعدم الوفاء، وعلى أي الأحوال يلزم أن يكون الشيء الواحد حسناً، وقبيحاً في آن واحد، وهو محال أذن لاحسن، ولاقبح (عقليان)

ويتضح خطاء وهذا الاستدلال في ضوء الحديث السابق عن مناشيء حكم العقل، وتقسيمها إلى ماكان علة، والى ماكان اقتضاء وذلك لان الوفاء بالعهد حسن فيما لو لم يعرض عليه عنوان آخر يجعله قبيحاً، وهنا ينطبق عليه عنوان مقّبح هو عنوان الكذب القبيح فيحكم العقل

بقبح الوفاء بالوعد، ولا يحكم بحسنه ليقال بأنه سوف يكون قبيحاً في نفس الوقت، في اليوم القادم، فيجتمع الحسن والقبح في فعل.

الاتجاه الثالث:

ما ذهب إليه أكثر الإمامية وبعض المعتزلة من حسن وقبح الأفعال ذاتاً.

قال الشيخ المفيد في بيان حال أهل الآخرة، في هل وأنهم مأمورون أو غير مأمورين، كمحل لإثبات عقلية الحسن والقبح: «أقول: إنّ أهل الآخرة مأمورون بعقولهم بالسداد، ومحسّن (العقل) لهم ما حسن لهم في دار الدنيا من الرشاد، وأن القلوب لا تنقلب عما عليه، ولا تتغير عن حقيقتها على كل حال».فصريح كلامه أن العقل يحكم بالحسن، والقبح مع قطع النظر عن حكم الشارع، وكذلك ظاهر كلامه الثاني حيث يرى أن الكذب قبيح على كل حال أي سواء حكم الشارع بحرمته، أو لم يحكم وينبغي أن نحدد مركز حكم العقل بالحسن، والقبح الذي يكشف عن حكم الشارع به، أو نهيه عنه. إذ صفة الحسن، والقبح تطلق على ثلاثة معان:

أوّلاً: صفة الكمال، والنقص، فالعلم حسن لأنه كمال، والجهل قبيح لأنه نقص، والشجاعة حسنة لأنها كمال، والجبن قبيح لأنه نقص.

ثانياً: ملاءمة الغرض، ومنافرته، فالصحة حسنة لأننا نريدها، والمرض قبيح لأننا لا نريده، والإرادة للأول، وعدم الإرادة للثاني منشأه

الانسجام مع متطلبات جسمنا، وكذلك يقال: هذا المنظر حسن جميل، وهذا الصوت حسن مطرب، وهذا المذاق حسن كما يقال الأكل عند الجوع حسن، وذلك لأن النفس تلتذ بهذه الأشياء، وتتذوقها لملاءمتها لها في حين أن مقابلها كالرسم المنفر، والأكل على الشبع فان العقل يحكم بقبحها لأن النفس تتألم، أو تشمئز منها.

ثالثاً: يطلق الحسن والقبح على الفعل، ويراد بهما المدح والذم، أي أن حكم العقل بالحسن يعني إدراك العقل باستحقاق الفاعل للحسن للثواب، وحكم العقل القبح أي إدراك العقل باستحقاق الفاعل للقبح العقاب.

إنّ حكم العقل بالحسن، والقبح بالمعنيين الأول الثاني، أي بسبب رجوع الحسن إلى صفة كمال أو إلى انسجام النفس، ورجوع القبح إلى صفة نقص، أو تنافر مع النفس، يتفق جميع المذاهب على إمكانه ووقوعه، لكن ينشب النزاع بين هذه المذاهب في خصوص حكم العقل بمعنى الحكم على الفعل بأنه ينبغي صدوره، من الله ويثاب فاعله، على الفعل، الذي لاينبغي صدوره، ويعاقب فاعله.

الاتجاه الرابع: ماذهب إليه الإخباريون:

نقل البحراني عن الاسترآبادي: «أن العلوم النظرية قسمان قسم ينتهي إلى مادة قريبة من الإحساس، ومن هذا القسم علم الهندسة، والحساب وأكثر أبواب المنطق.... وقسم ينتهي إلى مادة هي بعيدة عن

الإحساس، ومن هذا القسم الحكمة الإلهية، والطبيعية، وعلم الكلام، وعلم أصول الفقه،والمسائل النظرية الفقهية، وبعض القواعد المذكورة في كتب المنطق، ومن ثم وقعت الاختلافات، والمشاجرات بين الفلاسفة في الحكمة الإلهية، والطبيعية، ووقعت بين علماء الإسلام في أصول الفقه، وعلم الكلام وغير ذلك، والسبب في ذلك: أن القواعد المنطقية إنّما هي عاصمة من الخطأ من جهة الصورة لا من جهة المادة، وليست في المنطق قاعدة يعلم بها أن كلّ مادة مخصوصة داخلة في أي قسم من الأقسام، ومن المعلوم إمتناع وضع قاعدة تتكفل بذلك، فإن قلت لا فرق في ذلك بين العقليات والشرعيات والشاهد على ذلك ما نشاهده من كثرة الاختلافات الواقعة بين أهل الشرع في أصول الدين، وفي الفروع الفقهية قلت: إنّما نشأ ذلك من ضم مقدمة عقلية باطلة إلى مقدمة نقلية ظنية، أو قطعية، ومن الموضحات لما ذكرناه من أنّه ليس في المنطق قانون يعصم من الخطأ في مادة الفكر»

ويضيف قائلا: «لا ريب أن العقل الصحيح الفطري حجة من حجج الله سبحانه، وسراج منير من جهته جل شأنه، وهو موافق للشرع من داخل كما أن ذلك شرع من خارج ما لم تغيره غلبة الأوهام الفاسدة، وتتصرف فيه العصبية أو حب الجاه، أو نحوهما من الأغراض الفاسدة، وهو) أي العقل(قد يدرك الأشياء قبل ورود الشرع، فيأتي الشرع مؤيداً

له، وقد لا يدركها قبله، ويخفى عليه الوجه فيها فيأتي الشرع كاشفاً له ومبينا»

وفي الواقع أن التأمل في هذه الكلمات يجعل الباحث يميل إلى الاعتقاد، بأن حقيقة دعواهم تلك ليست ظاهرة في نفي الحسن والقبح العقليين إنّما يمكن تفسيرها بما يأتي:

١ ـ انهم يرون صعوبة أدراك العقل لحسن أو قبح الأفعال إدراكا تاما، وذلك لأن الحكم المرتبط بقضايا الحكمة، والفقه، وأصوله، ومنها أحكام العقل بالحسن والقبح وينتهي إلى مادة بعيدة عن الإحساس (لبعد مادة هذه العلوم عن الأذهان) فمن الطبيعي أن تقع الاختلافات، والمشاجرات بين الفلاسفة في الحكمة، وبين علماء الإسلام في أصول الفقه على حد قول الاسترآبادي كما يصفه الشيخ الانصاري .

ولعل قول الاسترابادي أوضح برهان على أن غرضه الحقيقي نفي تطابق العقلاء على حكم عقلي واحد، فقد قال: «أن المشائين ادعوا البداهة في أن تفرق ماء كوز إلى كوزين إعدام لشخصه، وأحداث لشخصين آخرين، والاشراقيين ادعوا البداهة في أنّه ليس إعداماً للشخص الأول، وإنّما انعدمت صفة من صفاته، وهي الاتصال».

ويناقش هذا بأنه لو حصل حكم عقلي ولم يقع فيه نزاع، فإنه يحظى بتأييد المحدث المذكور، ويحمل قيمة موضعية من وجهة نظره...،

ويكون أساساً لحكم العقل بالمدح، والذم على فاعل العدل، ومرتكب الظلم.

٢ ـ أن مقصود هم من إنكار الأحكام العقلية إنكار الملازمة بين الحكم العقلي والحكم الشرعي، فهم لا ينكرون اصل قدرة العقل على إدراك الحسن، والقبح في الأفعال إنّما ينكرون تبعية حكم الشارع لذلك الإدراك.

موقف البهبهاني من مسالة التحسين والتقبيح العقليين:

رد البهبهاني قول المعتزلة بان الحسن والقبح ذاتيان، واستدل للرد انهما لو كانا ذاتيين لامتنع نسخ الحكم من قبل المولى، ولما كان النسخ غير ممتنع عقلا وشرعا فالنتيجة انهما ليسا ذاتيين ورغم ان اغلب علماء الشيعة وافقوا على انهما نسبيان بحسب الوجوه والاعتبارات لكن الوحيد الذي يرى ان هذا القول غير تام ذلك لان بعض القبح وبعض الحسن قطعي ومطلق مثل قتل الوالد لولده واكل لحمه او مطلق ظلم الغير.[1]

وناقش البهبهاني قولهم بانه من سنخ وصف لازم للفعل بان من ترك الصلاة والحج (وهو قبيح شرعا) فان عقولنا لا تدرك قبحه.

والصحيح عند البهبهاني ان الحسن والقبح اعم من هذه الوجوه، وانهما يدلان على القدر المشترك بين الاقوال.

والمتحصل من ذلك: ان الحسن والقبح امران حقيقيان بلا تاثير

الشرع وحتى مع تاثير الشارع فان العقل يحكم بهما، ولو لم يكن دليلهما عقليا لكان ارسال الرسل لغوا لانه لا يخاطب (غير العاقل). لعدم ادراكه للخطاب، فاذا كان العقل مدركا للخطاب فان الأخير يتعلق بالعقلاء دون غيرهم ويحتج البهبهاني على الاشاعره انهم انكروا الحسن والقبح وعملوا به، من ذلك عملهم بالقياس والاستحسان ولا يتمشى ذلك الا مع القول بهما، ففي الاستحسان لا بد من تشخيص الاحسن عن طريق العقل وكذلك القياس في ادراك القائس للعله المشتركة بين الأصل والفرع.

ويفسر البهببهاني ما اجتح به الاشاعره بمجيء الفعل مرة حسنا وأخرى قبيحا كالقتل، بالعنوان الثانوي مثل وروده عن معصوم أي ان عروض الحسن على القبيح عرضي وليس ذاتي وهكذا بالنسبة للنسخ ولا يلزم من اجتماع الذاتي (القبيح) مع العرضي (الحسن) اجتماع نقيضين فحاله كحال الجالس في سفينة وهي تتحرك به فهو جالس بالذات ومتحرك بالعرض.

وينكر البهبهاني دلاله (وما كنا معذبين....) على اهدار صحة القبح والحسن العقلي ويرى ان الايه حاكية عن الأمم السابقة فلم يعذبهم الله الا بعد ارسال الرسل لهم.

ولم يصرح البهبهاني بموقف يصف العقل هل هو مدرك او حاكم واظنه كان يرى ان النزاع لفظي، لان مرجع القولين واحد.

فهو حاكم من خلال الادراك، لان الادراك يستلزم الحكم، وان الحكم بلا ادراك (خلف).

المطلب الثاني: تحولات النظرية والافادة منها منهجيا

تحتل مسألة التحسين والتقبيح موقعاً مهماً في أبحاث الفلاسفة، والحكماء، وعلماء الكلام ولكنها دخلت أخيراً في أبحاث علماء الاصول عند انطلاق التفكير الفلسفي الإسلامي أي القرن الأول للهجرة، والى عصرنا الراهن... مما يكشف عن أهميتها على اكثر من صعيد.

وفي الواقع أن سبب اهتمام المفكرين، والفلاسفة، والأصوليين بهذه المسألة يرجع إلى اتصالها بالقضايا التالية:

١ـ انها تتصل بقضية وجود مقياس موضوعي توزن به الأعمال، وتوضع في صف الأعمال الخيرة، أو في صف الأعمال الشريرة، وعدم وجود مثل هذا المقياس، والمعيار ضروري.

٢ـ كما أنها تتصل بتحليل حقيقة العقل، وقدرته على إدراك الأشياء حتى يتميز الخطاب الشرعي ويحلل وتتم الافاده منه.

٣ـ وتتصل أخيراً بنظرية التكليف، أي هل يكلف الله الناس طبقاً لمقياس موضوعي يكمن في الأفعال، او ان تكليفه هو الذي يوجد القيمة المعنوية في الفعل؟

٤ـ وان ادراك العقل للافعال يمتد الى معرفة أفعال الله فهل هي معللة او غير معللة وعلى القول بانها معللة فيصبح استنباط علل الشرائع من

النصوص وشرعيتها للفروع وكذا العدول الى معنى خفي يدركه العقل كالاستحسان.

وهذه القضايا شغلت الفكر الإسلامي على امتداد عصوره، قد تعددت فيه الآراء حول الموقف من كلّ من تلك القضايا تبعاً لاختلاف طريقة قراءة النصوص الدينية والاستفادة منها، ورسما تبعاً لاختلاف المباني الأساسية لعقل الفقيه.

ويظهر من خلال الاراء والاتجاهات في نظرية (التحسين والتقبيح العقليين) انها من امهات المسائل عند المتكلمين والاصوليين، لذلك حظي مبحث الحاكم في كتب اصول الفقه، باهتمام كبير، لأنه هو الاصل الذي تستند اليه جميع الاحكام الشرعية، فهو بهذا الاعتبار مبحث اساسي يتم به ارجاع جميع الاحكام الى اصلها الاول، اذ لا حكم دون حاكم.

ولم يكن خافيا على الاصوليين ان مسألة (التحسين والتقبيح) ليست مسألة اصولية خالصة بحكم اشتهار الخلاف فيها بين المتكلمين، لكن رغم انتاجها للقواعد الاصوليةفان الشاطبي يحكم بانها من المسائل التي لا ثمرة لها في الفقه حسب مقياس الشاطبي.

غير ان فائدة ادراج هكذا مسائل في علم الاصول وادراج بعض المسائل التي لها دور في صناعة وانضاج علم الاصول مثل مبحث التحسين والتقبيح العقليين لا تنحصر في امور مثل: «شكر المنعم» او

مسائل «حكم افعال العقلاء قبل ورود الشرع» او في «مسألة» من لم تبلغه الدعوة لانها في الحقيقة اشمل من ذلك واعمق، اذ ان اصل التحسين والتقبيح مؤثر في صلب المنظومة الاصولية بأكملها لسببين:

الاول ـ السبب العقدي العملي: لا يخفى ارتباط العمل بالمعتقد في الشريعة الاسلامية، والتفريق الحاصل بينهما في العلوم الاسلامية ليس الا تفريقا اجرائيا اقتضاه التخصص والتمايز بين اصناف العلوم بحسب موضوعاتها.

فقد شغلت قاعدةُ التحسين والتقبيح العقليّين بالَ كثير من المفكّرين من أقدم العصور إلى يومنا هذا، إذ قلّما يتّفق أن يخوض باحث في العلوم الشرعية فقها واصولا دون أن يُشير إليها، رغم علاقتها بعلم الكلام والأخلاق، فالباحث في علم الكلام عندما يصل بحثه إلى أفعاله سبحانه، يصف بعضها بالوجوب والحتمية، ويقول يجب عليه سبحانه بعث الرسل، لهداية الناس وإيصالهم إلى الغاية المتوخّاة من خلقتهم، كما يصف بعضها الآخر بالامتناع وعدم الجواز كإعطاء المعجزة بيد المدّعي الكاذب، وليس وراء ذلك من مستند متين الا الحسن والقبح أساساً لقضائه البات في المسألتين حيث يحسنُ الأوّل ويقبح الثاني. وليس معنى ذلك، فرض التكليف على اللّه سبحانه؟! بأن يحكم العبد عليه تعالى بالإيجاب والامتناع كما ربما يتصوّره بعض المنكرين للحسن والقبح العقليين.

والباحث في الأخلاق حينما يطرح القيم الأخلاقية على طاولة البحث فيعتمد على تلك القاعدة في تقييم الأفعال الإنسانية من حيث كونه فضيلة أو رذيلة.

الثاني ـ السبب المنهجي: ويتمثل في حاجة الاصولي الى تأسيس جميع مباحثه على منهج يضبط طريقة نظره في مختلف المسائل، ولا شك أنّ اختياره المنهجي سيؤثر في تفاصيل بحوثه. وسيحدد طبيعة مواقفه من القضايا الخلافية.

ولان مسالة التحسين والتقبيح التي تذكر في مباحث علم الاصول تعد موضوعا منهجيا بالأساس، ولأنها وثيقة الصلة بإشكالية العلاقة بين النقل والعقل، اللتين تأسست عليهما نظرية المعرفة فيبنى الاصولي طريقته في الفهم واسلوبه في التقعيد والبحث على نواتج هذا البحث.

وليست حاجة الفقيه إلى تلك القاعدة بأقلّ من حاجة الكلامي او الباحث في علم الاخلاق، فانّ خلود الأحكام الفقهية عبْر الزمان وكون الشريعة الإسلامية، خاتمة الشرائع، رهن بالقول بالتحسين والتقبيح العقليين، فكلّ حكم شرعي يستمد ملاكه من تلك القاعدة فهو حكم مؤبّد بتأبيد ملاكه ـ الحسن والقبح ـ فلا يتغير ولا يتبدّل، فانّ الحسن، حسن على كلّ حال، والقبيح قبيح كذلك، والحكم المستمَدّ منه يكون كذلك فالاعتراف بالحسن والقبح العقليّين الأبديّين يُضفي على الأحكام الشرعيّة المستندة إليهما، وصفَ الأبديّة. وأمّا حاجة الأُصولي إلى

القاعدة فواضحة جداً، حيث إنّ العقل أحد الأدلّة الأربعة التي يستنبط بها الأحكام ومن أحكامه، الحكم بحسن الفعل وقبحه، فمثلاً إذا افترضنا انّ المكلّف شكّ في حكم موضوع بعد الفحص عن مظانّه في الكتاب والسنّة ولم يعثر فيهما على حكمه، فعند ذاك يستقل العقل بقبح عقاب المكلّف إذا ارتكب مع احتمال الحرمة، أو ترك مع احتمال الوجوب استناداً إلى قبح العقاب بلا بيان.

ويرى البحث ان مسألة التحسين والتقبيح العقليين مسالة كلامية بالأصالة، «ومبدأ» اصولي يمكن الافادة منه بسبب توقف كثير من المسائل الاصولية عليها. والالتزام بحدود المنهجية الاصولية يقتضي استحضارها دون اطالة في استقصاء تفاصيلها، لكن نظرا الى اهميتها وحاجة علم الاصول اليها لا مانع لذكرها على جهة الاختصار صيانة لأصل المعتقد وضبطا للمسائل الاصولية.

فهرس المصادر

القران الكريم.

١. اوائل المقالات، محمد بن محمد النعمان العكبري البغدادي المفيد، تحقيق: ابراهيم الانصاري، دار المفيد للطباعة والنشر، الطبع الثاني، بيروت ١٤١٤ هـ.

٢. الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفى أبو الوليد محمد ابن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (المتوفى ٥٩٥ :هـ)، تقديم وتحقيق: جمال الدين العلوي، تصدير: محمد علال سيناصر، دار الغرب الإسلامي، بيروت ـ لبنان، الطبعة: الأولى، ١٩٩٤ م.

٣. فرائد الاصول، مرتضى محمد امين الانصاري، (ت ١٢٨١ هـ)، تحقيق: لجنة تحقيق تراث الشيخ الاعظم، مجمع الفكر الاسلامي، قم، ١٤١٩ هـ.

٤. الحدائق الناظرة في أحكام العترة الطاهرة، الشيخ يوسف بن أحمد البحراني، تحقيق: محمد تقي الإيرواني، دار الأضواء، ط٣، بيروت، ١٤١٣هـ.

٥. الفوائد الحائرية، محمد باقر (الوحيد) البهبهاني، مجمع الفكر الاسلامي، قم، ١٤١٥هـ.

٦. شرح المقاصد في علم الكلام، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، دار المعارف النعمانية، ١٤٠١هـ.

٧. الأصول العامة للفقه المقارن، محمد تقي الحكيم، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت، ط٤، ١٤٢٢ هـ.

٨. رسالة في التحسين والتقبيح العقليين، جعفر السبحاني، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ط١، قم، ١٤٢٠.

٩. الموافقات في أصول الأحكام، أبي إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي الشاطبي (ت٧٩٠ : هـ)، تحقيق: محمد محي الدين عبدالحميد، مطبعة الميدان، القاهرة (د.ط) (ب.ت).

١٠. مسألة التحسين والتقبيح في المذاهب الإسلاميّة، حاتم الشيخ نوري، رسالة التقريب ـ العدد ٦، دراسات مقارنة.

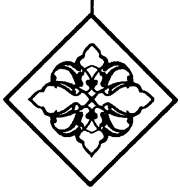
١١. إحياء علوم الدين،ابو حامد محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ): بيروت، دارالمعرفة، ب ت ط.

١٢. المستصفى في علم الاصول، ابو حامد محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ)، مطبعة محمد، صاحب المكتبة التجارية الكبرى ـ مصر، الطبع الأول،١٣٥٦ هـ ١٩٣٧ م.

١٣. الاقتصاد في الاعتقاد، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ)، دار الكتب العلمية ـ بيروت ١٤٠٩ هـ.

١٤. مباحث الحكم عند الاصوليين، محمد سلام مدكور ، معاصر، المطبعة: العالمية، مصر ١٣٨٤ هـ.

١٥. أصول الفقه، محمد رضا بن محمد بن عبد الله بن أحمد المظفر (ت١٣٨٤هـ)، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط٤، ١٤٠٣ هـ.



الملكة القدسية

عند العلامة الوحيد البهبهاني

عباس كاشف الغطاء

استاذ السطوح العالية في الحوزة العلمية ـ النجف الأشرف

المقدمة

الحمد لله رَبّ العالمين والصلاة والسلام على أشرف النبيين وخاتم المرسلين محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين.

إن شروط الاجتهاد تُبحَث بعد تعريف الاجتهاد، ومراد الفقهاء بها الأمور التي يتوقف على حصولها الاجتهاد، وهي نوعان، النوع الأول: شرائط لتحقق الاجتهاد، والنوع الآخر: شرائط لصحة الاجتهاد، ومن المعلوم أنَّ الضرر الواقع مِن عدم معرفة شرائط الاجتهاد وعدم مراعاتها والخطر الجسيم الذي فيها يستوجب بيانها مفصلاً بأجلى وأدق بيان. لذا تأتي أهمّية البحث في توضيح أهمّ شرائط الاجتهاد، وهي الملكة القدسية بعدما ادعى الاجتهاد كلّ من دَبَّ وهبّ. ويرى العلامة الوحيد البهبهاني أن الجهد العلمي والاستدلال الدقيق لا يكفي وحده في استخلاص النتيجة المطلوبة، فهنالك عاملٌ آخر يتمّثل بالجانب الذاتي الذي يتعلَّق بالبُعدِ النفسي، وذلك أنَّ النفس البشرية معرّضة إلى كثير من الشُبَه، وقد تؤدّي إلى حجب الوضوح والوعي لَدَى المحقّقين.

إنّ مَلَكَةَ الاجتهاد تتوقّف على تحصيلها مَلَكَتان هُما ملكة كسبية وملكة قدسية. والملكة الكسبية يتوقف حصولها على معرفة العلوم التي ذكرها الفقهاء وهي العلوم اللغوية من النحو والصرف والمعاني وعلم

الكلام وعلم المنطق وعلم أصول الفقه وعلم الحديث وعلم التفسير وعلم الرجال والقواعد الفقهية، ويمكنُ التعبير بشكلٍ آخر، بأنّ الملكة الكسبية للاجتهاد تتوقّفُ على معرفةِ القواعِدِ الأصوليّة والقواعد الحديثية والقواعد الفقهية.

أمّا الملَكة القدسية فهي ما يتناوله البحثُ والتي تعتبر من أهمّ شرائط الاجتهاد.

المبحث الأول: تعريف الملكة القدسية

أولاً: تعريف الملكة القدسية:

وهي موهبةٌ إلهيّة من مزيد فطنةٍ وحسن إدراك وقوّة فهمٍ ليست حاصلة لكلِّ أحد، يؤتيها الله من يشاء من عباده على وفق حكمته ومراده، وقد يُعبّر عنها تارة بشم الفقاهة، قال الشهيد الثاني: (وأمّا تلك القوّة ـ الملكة القدسية ـ فبيدِ الله تعالى يؤتيها من يشاء من عباده على وفق حكمه ومراده)[1].

وهذا ما ذهب إليه صاحب الفصول الغروية بقوله: (ومنها ـ شرائط الاجتهاد ـ أن يكون له قوّةٌ يتمكّنُ بها من رَدّ الفروع إلى الأصول على وجهٍ يُعتَد به عند أهلِ الصّناعة من الفقهاء الماهرين وهي المعبر عنها بالقوة القدسية)[2].

---

(١) الروضة البهية ٣: ٦٦.

(٢) الفصول الغروية: ٤٠٤.

ثانياً: اختلاف الملكة القدسية عن ملكة الاستنباط:

من الوهم أنّ المراد من الملكة القدسية هي الملكة المستنبطة المكتسبة من شدة الممارسة للاستنباط، كملكات الطب والتجارة ونحوهما من الحرف والصناعات المكتسبة من ممارسة الأعمال، وذلك لصحّة الاجتهاد أوّل مرّة بعد حصول وتحقق الاستنباط.

وإنّ ملكة الاستنباط هي تلك القوة الحاصلة من معرفة العلوم التي تتوقف عليها تلك المقدمة، وهي غير ملكة الشجاعة والسخاوة من الملكات، إذ الملكة في مثلها إنما تتحقق بالعمل والمزاولة كدخول المخاوف والتصدي للمهالك، فإنّ بذلك يضعف الخوف تدريجياً ويزول شيئاً فشيئا حتّى لا يخاف صاحبه من الحروب العظيمة وغيرها من الأمور المهام، فترى أنه يدخل الأمر الخطير كما يدخل داره، وكذا الحال في ملكة السخاوة، فإن بالإعطاء متدرجاً قد يصل الانسان مرتبةً يُقدِّم غيره على نفسه، فيبقى جائعاً ويطعم ما بيده لغيره.

والمتحصل أن العمل في أمثال تلك الملكات متقدّم على الملكة، وهذا بخلاف ملكة الاستنباط لأنها إنما تتوقف على جُملةٍ من المبادئ والعلوم كالنحو، والصرف، وعلم الأصول وعلم المنطق وعلم الكلام وعلم الحديث وعلم التفسير وغيرها، وعند تحصيلها تحصل له ملكة الاستنباط وإن لم يتصد للاستنباط ولو لحكم واحد فالعمل بالاستنباط متأخّرٌ عن الملكة فلا يتوهم أنَّ ملكة الاستنباط كسائر الملكات غير

منفكة عن العمل والاستنباط. فالاستنباطُ متأخرٌ عن الملكة من غير دخل له في حصولها. نعم، تتقوى ملكة الاستنباط بالممارسة بعد تحققها.[١]

وملكة الاستنباط يمكن حصولها للعادل والفاسق والمؤمن والمنافق لتسببه عن أعمال القوة النظرية الحاصلة من اتقان العلوم النظرية الدخيلة في تحصيل الحجة على الحكم.

واكتفى المحقق الاصفهاني في تحقق الاجتهاد بأنه تحصيلُ ملكة الاستنباط من دون حاجة الى قوة قدسية إلهية أو قذف نور منه تعالى في قلب المستنبط، وإن كان كل قوة وكمال علمي أو عملي منه تعالى.[٢]

وتتقوى ملكة الاستنباط بالممارسة بعد تحقُّقها في نفسها بينما الملكة القدسية تحصل وتتقوى بكثرة التوسّل بالله والمجاهدة في ذات الله:[٣] ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾[٤].

ثالثاً: ثمرة الملكة القدسية:

إنّ ملكة الاجتهاد والتي يترتّبُ عليها جوازُ التقليد للمجتهد، وذلك بحصوله على ملكتين: ملكة استنباط وملكة قدسية، وقد يحصل على

---

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى ١: ١٠؛ فقه الاجتهاد والتقليد، السيد هادي الروحاني: ١٧.

(٢) نهاية الدراية ٣: ٤٢٥.

(٣) الفصول الغروية: ٣٨٧.

(٤) العنكبوت: ٦٩.

ملكة الاستنباط دون الملكة القدسية، فهنا عليه أن يعمل على ما توصَّلَ اليه استنباطه، ولكن لا يصحُّ أن يكون مرجعاً للتقليد. وشرط المجتهد الذي يكون مرجعاً للتقليد لابدّ له مضافاً إلى ملكة الاستنباط ملكة قدسية، وإنَّ استقراء مراجع التقليد عبر الحقب الزمنية يؤيد ما ذهبنا إليه.

وقد أوضح الشيخ محمد حسين الاصفهاني أنّ مَن فَقَدَ الملكة القدسية لا يمكن العمل برأيه وتقليده وإن كان مجتهداً، لأنه لا يكون له قدرة على مخالفة هواه، فلا يؤخذ الحكم والفتوى منه وفتواه ليست بحجّة على المكلّفين وإن جاز له العمل برأيه.[1]

وذكر السيد الشوستري أنّ المجتهد الجامع للشرائط النافذ قضاؤه وولايته على القُصَّر وغيرهم هو المجتهد العادل، بل فوق العدالة، بناءً على ما هو المحتمل من رواية التفسير المنسوب الى الإمام العسكري عليه السلام، ومراده هو الملكة القدسية.

وقال العلامة الميرزا الوحيد البهبهاني في الفوائد الحائرية: (ومِن الشرائط، القوة القدسية والملكة القوية، وهو أصل الشرائط، لو وجد ينفع باقي الشرائط، وينتفع من الأدلة والإمارات والتنبيهات، بل وبأدنى إشارةٍ يتفطَّنُ بالاختلالات وعلاجها، بل أدنى توجُّهٍ من النفس يتفطّن بالاحتياج إلى الشرائط ويدري إنها لعلاج الاختلالات.[2]

---

(١) نهاية الدراية ٣: ٤٢٥.

(٢) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني: ٣٧.

ولقد ذكر كثيرٌ من فحول علماء الأصول في أنّ العمل بالأدلّة وفهم ما يمكن منها أن يَرُدَّ الفروعَ إلى الأصول مِن أنّ جميع ذلك موقوف على صرف ملكة الاستنباط واستعمال القوة القدسية.[١]

رابعاً: تحصيل الملكة القدسية:

تحصل الملكة القدسية بالتوسُّل بالله والمجاهدة في ذات الله، بالالتزام العملي بأوامر الشرع ونواهيه، وتخلية النفس من الرذائل، وتحليتها من فضائل الخلوة والجلوة، فإنّه لا يعزُبُ عن عمله وساوس النفس فضلا عن إعمال الجوارح، ولا رَيْبَ في أن حصول هذه الملكة القدسية في مثل هذه الازمنة كاد أن يلحق بالمحالات إلاّ من شملته العناية الإلهية.[٢]

جاء في الفصول الغروية: (وتحصيلُها ـ أي: تحصيلُ الملكة القدسية ـ أصعبُ من تحصيل بقية الشرائط بل يتعذّر في حقّ كثيرٍ من الناس، بخلاف بقية الشرائط، فإنّها قد يتيسر لهم لمعاشرة أربابها والمجادلة معهم).[٣]

خامساً: الملكة القدسية أعلى رتبة من العدالة:

إنّ الملكة القدسية أهمّ من العدالة في الاجتهاد، ولا يريد الإمام عليه السلام

---

(١) اوثق الوسائل ١: ٣٠١؛ بحر الفوائد ٢: ٦٧.

(٢) منتهى الدراية ٨: ٣٧٧.

(٣) الفصول الغروية: ٤٠٤.

إفادة أنّ مَن كان يُطهر نفسه بحسب الظاهر ويتملك التقوى ويجتنب الذنوب فبإمكانه أنْ يكون مفتياً ومرجعاً للتقليد وإن كان يميل باطنيا إلى الرئاسة، فآفة الميل إلى الرئاسة أكبر من آفة الميل إلى الشهوة والمال، ولذا أمر الإمام عليه السلام بتقليد مَن لم يكن مقبلا على الدنيا وكان صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا لهواه مطيعا لأمر مولاه وهذا كلُّه إشارة إلى تلك الملكة القدسية، فالمفتي يجب أن يكون واجدا لذلك المعنى وهو الملكة القدسية، فإن مجرد العدالة التي هي ملكة الاجتناب عن المحرمات وإتيان الواجبات دون الوصول إلى التقوى القلبية والصفاء الباطني لا تُحَقّق مناط التقليد بالنسبة للإنسان فتلك الملكة القدسية التي يحصل عليها مرجع التقليد هي الصفاء الباطني ونورانية القلب اللذان يمنعانه من كلّ التفات الى الدنيا او حب الرئاسة فلا فرق عنده بين أن يزيد عدد طلابه أو يقل، أو أنَّ رسالته العملية طُبِعت أم لا، وإلا فإذا اختلف الامر بالنسبة له ولو بمقدار ذرة حتى لو لم يرتكب المعاصي بحسب الظاهر وكان يصوم ولا يكذب ويجتنب المحرمات ولا يقوم بهذه تصنعا ولكن صفاء ضميره لم يكن بنحو يكون قلبه معرضا عن الدنيا بل يقوم ببعض الاعمال بحسب الميل الدنيوي، فإنه حينئذ يميل الى الدنيا، ولم نقصد من الدنيا الاقتصار على جمع المال والشهوات وإنما كل ما سوى الله فهو دنيا، فإذا كان في قلب الذين هم في طريق المرجعية ميلاً الى الرئاسة وحب الزعامة والتدريس وما شابه ذلك سواء

كانوا يقومون ببعض الأعمال لتحصيل مقدمات هذا المنصب أم لا، فنفس هذا الحب هو حب الدنيا، وهذا يمنع من الوصول الى الدرجات العليا، فالشخص الذي لم يصل بنفسه الى الدرجات العليا فكيف يسلّمه الله زمام امور الناس ويجعله متحمّلاً لجميع اثقالهم؟ لذا اشتهر بين أفواه المتشرعة بأنّ المرجعية هي أمانة الله، والله أعرف حيث يضع امانته.

فقد نُقِل عن المرحوم الميرزا الكبير الحاج ميرزا محمد حسين الشيرازي -اعلى الله مقامه- أنه قال: (إنّي لم اخطُ ايَّ خطوة نحو الرئاسة والمرجعية وإنّ أمر المرجعية قد حصل بنفسه وأخذ بتلابيبي مع أني لم أكن راضياً أيضاً). وينقل عند ترشيحه الى المرجعية لم يكن الميرزا غير مسرور في ذلك المجلس فحسب بل راح يبكي؛ لأنه ألقيت مسؤولية الأمة في عنقه وكان سبب اختياره لهذا المنصب العظيم هو ما اشتهر من قدسيته، مضافاً لعلميته، فكان ذا عقل وفكر وتحمل وسعة يمكنه بالنهوض بهذا الأمر.

وخير شاهد ودليل على هذه الملكة القدسية هو مرجعية آية الله العظمى والمرجع الديني الأعلى السيد علي السيستاني -دام ظله- وإلاّ كيف تعلَّقَت القلوب بهذا المرجع العظيم حيث وهبه الله هذه الملكة القدسية، فهو حكيمٌ صموت لا ينطق إلاّ عند الملمات، وإذا نطق لا ينحاز ولا يتطرف ولا يتخندق ولا يجرح، يَنْصحُ ولا يفرض، وقد انقادت إليه الرقاب، وهو البوصلة التي تهدي الملايين من المؤمنين إلى

حيث يتحركون ويسيرون، فكلمته تصل الى حيث أراد لها أن تصل فهو له الملكة القدسية النورانية مما جعل الله له الهيبة فلا تطمئن نفوس المؤمنين إلا إليه، ترك الدنيا وأعرض عنها فعرف الدّاء والدَّواء فعالجها بالحكمة والموعظة والحلم والصبر والزهد، فتَفزعُ الناس إليه عند الشدائد والملمات فيكون لها خير ملجأٍ ومأمنٍ وحصن.

المبحث الثاني: أقوال العلماء في الملكة القدسية والدليل عليها

أولاً: أقوال العلماء:

اعتبر الشهيد الثاني إنّ العمدة في الاجتهاد هو الملَكَة القُدسيّة في استنباط الأحكام من الموارد ورَد الفروع إلى أصولها.[1]

وذكر الشهيد الثاني في مُنية المريد إشارة الى هذه الدرجة من النور الإلهي حيث إنه بعد أن عدَّ عدداً من الشرائط اللازمة للاجتهاد، وبيّن العلوم التي على الإنسان أن يحصلها كمقدمة لذلك، وما على الذين يرومون التفقه في الدّين من الحصول على هذه العلوم، حتى يصل ويقول: (ولا يكون ذلك كله إلا بهبة من الله تعالى إلهية وقوة منه قدسية توصله الى هذه البغية، وتبلغه هذه المرتبة، وهي العمدة في فقه دين الله تعالى ولا حيلة للعبد فيها، بل هي منحة إلهية ونفحة ربانية يخص بها من يشاء من عباده، إلاّ أن للجد والمجاهدة والتوجّه إلى الله تعالى والانقطاع إليه أثراً بيّناً في إفاضتها من الجناب القدسي ﴿**وَالَّذِينَ جَاهَدُوا**

---

(١) تمهيد القواعد: ٢٥.

فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾[1]) [2].

ومِن الممكن أنْ يكونَ مرادُ الشهيد الثاني من هذه الملكة القدسية نفسُ حالة التقوى الباطنية التي هي ذلك النور الذي يمُن الله به، وليس هو العلّم بالتعلم إنما هو نورٌ يقع في قلب من يريد الله تبارك وتعالى أن يهديه[3].

فذلك النور الذي يمنحه الله للإنسان، ويتعلَّم الإنسان جميع العلوم الحقيقية بواسطته ويتميّز عن العلوم الاعتبارية وغير الحقيقية هي تلك الملكة القدسية التي أشار إليها ﷺ والتي هي نفس صفاء الباطن والنورانية التي أشار اليها إجمالا.

وأوضح صاحبُ الفصول الغروية بأن القوة القدسية لها مَدخَلٌ كبير في الاجتهاد بقوله: (أن يكون له قوّة يتمكن بها من رَد الفروع إلى الأصول على وجهٍ يعتدّ به عند أهل الصناعة من الفقهاء الماهرين، وهي المعبّر عنها بالقوة القدسية)[4].

ولقد ذكر كثير من فحول علماء الأصول في أن العمل بالأدلة وفهم ما يمكن منها أن يَرُدّ الفروع إلى الأصول من أن جميع ذلك موقوف على

---

(١) العنكبوت: ٦٩.

(٢) منية المريد: ٣٨٧.

(٣) بحار الأنوار ١: ٢٢٥.

(٤) الفصول الغروية: ٤٠٤.

صرف ملكة الاستنباط واستعمال الملكة القدسية.[١]

قال صاحب عناية الأصول: (أن يكون له قوّةٌ يتمكن بها من رد الفروع إلى الأصول على وجهٍ يُعتد به عند أهل الصناعة من الفقهاء الماهرين، وهي المعبَّر عنها بالقوة القدسية)[٢].

وذُكر أن المرحوم آية الله العظمى السيد أبو الحسن الأصفهاني قد اعترض على كلام المرحوم آية الله العظمى السيد محمد كاظم اليزدي في العروة الوثقى حيث أنه وفقاً للحديث الوارد في التفسير المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري عليه السلام يشترط في المجتهد مضافاً للعدالة (أن لا يكون مقبلاً على الدّنيا وطالباً لها ومكبّاً عليها مجداً في تحصيلها) يعني مضافاً للعدالة يجب للفقيه أن تكون له ملكة قدسية.[٣]

فاعترض عليها المرحوم السيد أبو الحسن الاصفهاني بأنه إذا كان طلب الدنيا على وجه الحرام فهو موجب للفسق ومناف للعدالة؛ وعليه فاعتبار العدالة مغنٍ عن اعتبار هذه الصفات، وإذا لم يكن على وجه الحرام فلا يكون مانعاً عن جواز التقليد، والصفات المذكورة تعبيرٌ آخر عن العدالة.[٤]

---

(١) أوثق الوسائل ١: ٣٠١؛ بحر الفوائد ٢: ٦٧.

(٢) عناية الأصول ٦: ١٩١.

(٣) راجع: التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري عليه السلام: ٣٠٠، وقد ورد فيه: (فأما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه، حافظا لدينه، مخالفا لهواه، مطيعا لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه).

(٤) ولاية الفقيه في حكومة الإسلام، محمد حسين الطهراني، موقع علوم ومعارف الإسلام.

ولكن يجب القول إن ثمة إشكال في كلام السيد أبو الحسن الأصفهاني؛ لأنّ الرواية تدلّ بظاهرها على أنه يجب أن يكون في مرجع التقليد ملكة صالحة لا تسمح له بالإقبال على الدنيا وتجعله مطيعاً لأمر مولاه باستمرار، وأن يكون ممتلكاً في باطنه لفكر ودافع إلهي يحوّل وجهته عن عالم الغرور ويوجهه نحو عالم البقاء، ويجعل قلبه منجذباً إلى تلك الجهة، لا أن يكون لديه مجرد ملكة يتجنّب بواسطتها عن الحرام في الخارج فحسب دون أن تحقق فيه تلك الدرجة من السلامة الباطنية، وبين القولين بونٌ شاسعٌ كما ترى.[١]

ثانياً: الدليل على الملكة القدسية:

إنّ الحديث مروي عن الإمام الحسن العسكري عليه السلام في التفسير المنسوب إليه، والمنقول كذلك في كتاب الاحتجاج للشيخ الطبرسي، وقد ذهب الشيخ الطبرسي إلى أن آثار الصدق ظاهرة على هذا الخبر لمرجعية التقليد لما روي.[٢]

إن شرط ثبوت الملكة القدسية في تفسير الإمام الحسن العسكري عليه السلام: (مَن كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه مخالفاً لهواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه)[٣]. وهذا الخبر وإن كان

---

(١) ولاية الفقيه في حكومة الإسلام، محمد حسين الطهراني، موقع علوم ومعارف الإسلام.

(٢) الاحتجاج ٢: ٢٦٣.

(٣) التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري: ٣٠٠.

ضعيفاً إلا أن اعتماد الفقهاء عليه واستنادهم إليه أوجب الوثوق بصدوره.

فشَرْطُ أن لا يكون مقبلاً على الدنيا وطالباً لها ومكباً عليها مجدّاً في تحصيلها هو القوة القدسية أو الملكة القدسية، وهذا الشرط غير العدالة فإنّ العدالة توجد في تاجر المال مع أنه مقبلٌ على الدنيا وطالبٌ لها ومكبٌ عليها. مضافاً إلى ما دلّ على ذمّ حُب الدنيا والانكباب عليها والتفاني في سبيلها، فإنها تدُل بفحواها أنّ مَن تلبّس بذلك لا يصلح للمرجعية في التقليد ولم ينل المرتبة العالية من العلوم الدينية، فإنها منحة إلهية لا تُعطى إلا لمن أخلص لله وأزال حب الدنيا عن قلبه وهواه، فإن حُبّ الدنيا سبب كُلّ ظلمة وغشاوة، ورأس كل خطيئة ومعصية.

وقد ورد بعدّة طرقٍ عن الأئمة المعصومين صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين أنه: (ما ذئبان ضاريان في غنم قد فارقهما رعاؤها، هذا في أولها وهذا في آخرها بأفسد فيها من حب المال والشرف في دين المسلم)[1].

وفي الكافي في رواية عليّ بن إبراهيم بسنده عن حفص بن غياث عن الإمام أبي عبد الله الصادق عليه السلام: (كيف يكونُ مِن أهل العلم مَن هو في مسيره الى آخرته وهو مقبل على دنياه، وما يضرّه أحب إليه مما ينفعه)[2].

---

(١) بحار الأنوار ٧٠: ٢٤.

(٢) الكافي ٢: ٣١٩.

وما في الكافي أيضاً بسنده عن الإمام أبي عبد الله الصادق عليه السلام في ذكر مناجاة النبي موسى عليه السلام: (يا موسى إنّ عبادي الصالحين زهدوا في الدنيا بقدر علمهم، وسائر الخلق رغبوا فيها بقدر جهلهم)[1].

ويترتب على الملكة القدسية شمّ الفقاهة، فقد وَرَدَ أن مرجع التقليد لا يكون مرجعاً حتى يكون له شم الفقاهة التي يفرق بها لحن الخطاب ورمزه من الأدلة، فإنّ الحكم المتصيّد من مجموع خطابات الشارع أو مِن مجموع أفعاله حجة أو مجموع سيرته أو طريقته وتقريره، أو متصيّد مِن كيفية خطاباته وألحانه ورموزه وظواهره وبطونه.[2]

ولا ينبغي التأمّل في اعتبار ما ينقدح في ذهن مرجع التقليد من تتبع الأدلة بالانبعاث عن الذوق السليم والإدراك المستقيم بحيث يكون مفهوماً من مجموع الأدلة، فإن ذلك من جملة المنصوص، فإنّ للعقل على نحو الحس ذوقاً ولمساً وسمعاً وشماً ونطقاً من حيثُ لا يصل إلى الحواس، فاعتبار المناطيق والمفاهيم والتعريضات والتلويحات والرموز والإشارات والتنبيهات ونحوها من مقولة واحدة إذ ليس مدار الحجية إلا على التفاهم عرفا.[3]

ومن الفقهاء من لا يملك القوة القدسية فقدَ حاسّة الشم فجمُد على

---

(١) الكافي ٢: ٣١٧.

(٢) شرح القواعد، الشيخ حسن كاشف الغطاء، المبحث التاسع والعشرون، مخطوط.

(٣) مصادر الحكم الشرعي، الشيخ علي كاشف الغطاء ٢: ١٥٩.

ما رآه أو سمعه، لا ينتقل من شيء الى آخر، ولا من مفهوم الى مفهوم، ولا من مراد الى مراد؛ لعدم تبينه أنفه له، لأن من لم يشم الشيء لا يهتدي إليه إذا كان لا يبصره ولا يسمعه، فجمد على المناطيق والنصوص.

فمثلا حُقِّقَ في أصول الفقه أنّ مفهوم الوصف ليس بحجة، وفي كثير من الأخبار يظهر اعتبار ذلك المفهوم باعتبار خصوصية المقام، فالغافل يعترض عليه بأنه مفهوم الوصف وهو ليس بحجة على ما هو محقق في الأصول، سيما إذا كانت القرينة لم تكن بذلك الجلاء، إذ قد عرفت أنّ تعليق الحكم على الوصف مُشعِرٌ بالعلية، فإذا تقوّى ذلك الإشعار بخصوصية مقام يحصل القدر المعتبر من الظهور. ومثاله: ما ورد في صحيحة الفضيل عن أبي عبد الله عليه السلام في غاية خيار الحيوان، قال: (قلت له: ما الشرط في الحيوان؟ فقال: إلى ثلاثة أيام للمشتري، قلت: فما الشرط في غير الحيوان؟ قال: البيعان بالخيار مالم يفترقا)[1]. هذا كالصريح في تخصيصه بالمشتري، ومع ذلك يعترض بأن دلالته بمفهوم الوصف وهو ليس بحجة، وقس على ذلك.

فشمّ الفقاهة التي هي ثمرة الملكة القدسية من الأدلة الشرعية، والظن الحاصل به دليل شرعي، فمن نظر وتتبع أحوال الفقهاء من قديم الزمان الى الآن يجد أنه لولا أن شم الفقاهة من مجموع الأدلة أو من

---

(١) الكافي ٥: ١٧٠.

مفرداتها ومن أدلة كل باب منها لما كتبوا كتب الفروع وأكثروا من تشقيق المسألة الواحدة إلى ما يقرب المئات وأفتوا بها، وليس عندهم نصٌّ في ذلك من عموم أو خصوص، كالعلامة الحلي في ثلثي القواعد والتحرير وكذا في الدروس بل والمبسوط، وحاشاهم من الأخذ بغير دليل أو عمل بالقياس والاستحسان، بل عملهم على الظنون الناشئة عن الأدلة الخاصة، وهو معنى الشم. فظهر أنه لا يجوز الأخذ بكل ظنٍ ولا الجمود على الظنون المخصوصة، بل هو أمرٌ بين أمرين، فالظنُّ الحاصل من شمّ الفقاهة التي هي ثمرة القوة القدسية حجة شرعية.

المبحث الثالث: الامور التي تتوقف عليها الملكة القدسية

أولاً: الأمور التي تتوقف عليها الملكة القدسية:

هنالك أمور تتوقف عليها الملكة القدسية لحصولها لمرجع التقليد منها:

الأمر الاول:

أنْ لا يكون مرجع التقليد معوَجٌّ السليقة، فإن اعوجاج السليقة آفة للحاسة الباطنة كما أنّ الحاسة الظاهرة ربما تصير مؤوفة، مثل ما يكون بالعين آفة تدرك الأشياء بغير ما هي عليه، وبالذائقة أو غيرهما.[1]

والاعوجاج ذاتيٌّ كما ذكر وكسبيٌّ باعتبار العوارض، مثل سبق تقليد أو شبهة اعجبته غفلةً، وما يناسب ذكره شاهداً على اعوجاج السليقة ما

---

(١) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني: ٣٣٧.

رُوي أنّ في زمان الإمام محمّد الباقر عليه السلام كان رجلٌ يسرق فيتصدّق به محتجاً بقوله تعالى: ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلاَ يُجْزَى إِلاَّ مِثْلَهَا وَهُمْ لاَ يُظْلَمُونَ﴾[1] معتقداً أن عشر حسناته بإزاء سيئة سرقاته، ويبقى له تسعة أعشارها وهي تنفعه، وكان يكابر مع الإمام عليه السلام ولا ينتهي بقوله ونهيه.

وكذا الرّجُلُ الذي في زمانِ الإمام الصّادق عليه السلام يُوجِب غسل دبره بخروج الريح ومنشأ خياله ظاهر.

وقد بلغ اعوجاج السليقة ببعضهم بدعواه طهارة المني لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾[2].

ويحكى أنّ بعض القضاة حكم بدفن رجل حيٍّ شهد الشهود بموته في زمن غيبته وثبت عندَه موتُهُ وحَكَمَ به زاعما أنّه ميّت شرعاً والميت يجب دفنه شرعا.[3]

وطريقةُ معرفة اعوجاج السليقة هو العرض على أفهام الفقهاء واجتهاداتهم فإن وَجَدَ فهمه واجتهاده وافق طريقة الفقهاء فليحمد الله ويشكره، وإن وجده مخالفاً فليتهم نفسه.

وربما يلقي الشيطان في قلبه: إن موافقة الفقهاء تقليدهم، وهو حرام

---

(١) الأنعام: ١٦٠.

(٢) الإسراء: ٧٠.

(٣) راجع: النور الساطع، الشيخ علي كاشف الغطاء ١: ١١٣.

ونقص فضيلة، فلا بد من المخالفة حتى يصير الإنسان مجتهداً فاضلاً، ولا يدري إن هذا الغرور من الشيطان، وإن حاله حينئذ حال ذي العين المؤوفة أو الذائقة المؤوفة أو غير ذلك حين قالوا له: ليس هاهنا مرارة فيقول لهم: أنا أراه مراً ولا أقلّدكم وتكونون أفضل مني.[1]

الامر الثاني:

أن لا يكون في قلبه محبة الاعتراض والميل إليه بحيث متى ما سمع شيئاً يشتهي أن يعترض عليه إما حباً لإظهار الفضيلة أو أنه مرضٌ قلبي، ومثل هذا لا يكاد يهتدي ولا يعرف الحق من الباطل، بل ربما رأينا بعض الفضلاء الزاهدين البالغين أعلى درجة الفضل والزهد فسدَّ عليه بعض اصول دينه فضلاً عن الفروع بسبب هذه الخصلة الذميمة، وقد شبّه العلامة الوحيد البهبهاني هذا البعض بالكلب العقور.[2]

وبعض من الطلبة يعجبه التكرار والإكثار من المعاودة والمباحثة وتحصيل المهارة الكاملة، وربما يتوهم لزوم ذلك إلى أن يصرف عمره فيه، ولذا ترى غالب الطلبة لا يبلغون درجة الاجتهاد بل يموتون وغاية ما يصل إليه أحدهم أنه نحويٌ أو صرفي أو منطقي أو كلامي إلى غير ذلك، فيصرف تمام عمره في تحصيل مقدمة من المقدمات ذي المقدمة، مع أنّ الفقه أيضاً مقدمة للعبادة التي خُلِقَ لأجلها، فيضيع عمره

---

(١) النور الساطع، الشيخ علي كاشف الغطاء ١: ١١٤.

(٢) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني: ٣٤٤.

أو يصرفه في غير مصرفه.

وأعجب مِن هذا أنهم يصرفون عمرهم في الفلك والحساب وأمثال ذلك، ويعتذرون أنه رُبما يكون له نفع للفقه، وربما يتسرعون في الفقه في أواخر عمرهم، وبحسب العادة يصعب حصول معرفة صنعة أو علم في أواخر العمر، لا سيما إذا تشوّش الذهن بسبب أنسه بالاحتمالات والاعتراضات الحكمية والكلامية وغيرها، ولذا ربما يتكلمون بكلمات يشمئز منها الفقه غاية الاشمئزاز لعدم أنسهم بطريقة الفقاهة، ويعترضون على أدلة الفقه بأيّ احتمالٍ يكون، فلا يكاد يثبت عندهم مسألة فقهية.

الأمر الثالث:

أنْ لا يكون لجوجاً عنودا، فإنّا نرى كثيراً من الناس إذا حكموا بحكم في بادي نظرهم أو تكلّموا بكلام غفلة أو تقليد أو من شبهة سبقت إليهم أنهم يلحّون ويكابرون لإثباتها، مِن قبيل الغريق يتشبّثُ بكلِّ حشيش للتتميم والتصحيح، وليس همّتهم متابعة الحق، بل جعلوا الحق تابع قولهم.[1]

وهذا النّوعُ من الفقهاء لا يهتدي، بل رُبما ينكر البديهي ويدعي خلافه، فهذا حاله في البديهيات فما ظنّك بالنظريات القطعية فضلاً عن الظنية، فإن الظن قريب من الشك والوهم، وبأدنى قصور أو تقصير

---

(١) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني: ٣٣٩.

يخرب ويزول، لا سيما الظنيات التي وقع فيها الاختلال والاختلاف من وجوه متعددة، ويحتاج إلى رفعها وعلاجها شرائط كثيرة.

الأمر الرابع:

نرى كثير من طلاب العلم في أول أمرهم في نهاية قصور الباع وفقدان الاطلاع ومع ذلك مستبدون برأيهم القاصر الجاهل الغافل، فإذا رأوا كلام المجتهدين ولم يفهموا مرامهم لقصورهم وفقد اطلاعهم يتسرّعون في الطعن عليهم بأن ما ذكرتم مِن أين؟ بل كل ما لا يفهمونه ينكرونه ويشنعون عليهم ولا يتأمّلون إن الإنسان في أول أمره قاصر عن كل علم، وكذا عن كل صنعة، وكذا عن كلِّ أمرٍ جزئي سهل، فضلاً عن الأمور الكلية العظام المشكلة، وإنه مالم يكِدّ ويجِدّ في الطلب والتعب في تحصيل ذلك الجزئي لم يحصل له، فكيف يتوقع درك الأمور المشكلة العظيمة، والوصول إلى مرتبة المحققين والمجتهدين مع أنه لم يتهم بعد رأيه القاصر، ولم يهتم بتحصيل ما يخالف فهمه القاصر. هذا حال الطلبة، وأما المجتهد فهو أيضاً لا بدّ أن لا يستبد برأيه بمجرد أولىٰ نظرة، بل يتردد ويتأمل.[1]

الأمر الخامس:

أن لا يكون له حِدّة ذهن زائدة، بحيث لا يقف ولا يجزم بشيء مثل أصحاب الجربزة[2].

---

(١) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني: ٣٣٩.

(٢) الجربز معرب من (كربز) الفارسية وهي بمعنى الخب وهو الخداع المفسد. وفي ⇦

واعلم أن الجربزة يراد بها غاية سرعة الذهن وسرعة الانتقال بحيث لا يثبت على ما يرجّحه مِن شدة سرعة خاطره، فينتقل ذهنه إلى وجه يرجّح ضد ما يرجحه، أو لا يقف ذهنه مِن شدة سرعته على شيء.

والجربزة هو جانب إفراط الجودة، كما أن البلادة جانب تفريطها، فالجودة واسطة معتدلة وهي من الكمالات كالشجاعة. ولا ضير في تجدد الرأي مع تجدد النظر أحيانا.[1]

الأمر السادس:

أن لا يكون بليداً لا يتفطن بالمشكلات والدقائق، ويتقبّل كلما يسمع ويميل مع كل قائل، بل لابد فيه من حذاقة وفطنة، وأن يكون ذا فكرٍ صائب ورأي ثاقب سريع الانتقال مِن الدليل إلى مدلوله، ومِن الملزوم إلى لازمه، ومن الأصل الى فرعه، ومن الظاهر الى باطنه، ومِن مجموع الأدلة الى أحكام غير منصوصة وفروع غير مذكورة، ويَعرف الحق من الباطل.[2]

⇦ لسان العرب جربز: الخِبُ الخبيث من الرجال وهو دخيل. وفي اصطلاح علماء الأخلاق هي صفة من رذائل القوة العاقلة في جانب الإفراط موجبة لخروج الذهن عن الاستقامة على شيء، بحيث يستخرج أمور دقيقة غير مطابقة للواقع ويتجاوز عن الحق ولا يستقر عليه، وربما أدى في العقليات الى الإلحاد وفساد الاعتقاد بل الى نفي حقائق الأشياء كما في السوفسطائية وفي الشرعيات الى الوسواس. لسان العرب ٥: ٣١٨؛ جامع السعادات ١: ١٠.

(١) النور الساطع، الشيخ علي كاشف الغطاء ١: ١١٥.

(٢) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني: ٣٩٩؛ شرح مقدمة كشف الغطاء، الشيخ حسن كاشف الغطاء، مخطوط.

الأمر السابع:

أن لا يكون مدّة عمره متوغّلاً في علم الكلام أو الفلك أو النحو أو غير ذلك مما هو طريقته غير طريقة الفقه، ثم يَشرع بعد ذلك في الفقه، فإنّه يخرب الفقه بسبب أنس ذهنه بغير طريقة الفقه، والف فهمه بطريقة الكلام وأمثاله، وقد رأينا كثيراً من الماهرين في العلوم من أصحاب الأذهان الدقيقة السليمة أنهم خربوا الفقه؛ لأن منهجهم كلامي أو فلسفي او لغوي، فإن لكل علم منهجية معينة. بل إن صرف العمر في بعض العلوم يمنع من تهذيب النفوس، وربما يورث القساوة كما ورد في الحديث في علم النحو.[1]

الأمر الثامن:

أن لا يأنس بالتوجيه والتأويل في الآية والحديث إلى حَد تصير المعاني المؤوّلة مِن جملة المحتملة المساوية للظاهر المانعة عن الاطمئنان به، كما هو ديدن البعض، وأن لا يعوّد نفسه بتكثير الاحتمالات في التوجيه فإنه أيضاً ربما يفسد الذهن.[2]

الأمر التاسع:

أن لا يكون جريئاً غاية الجرأة في الفتوى كبعض الأطباء الذين هم في غاية الجرأة، فإنهم يقتلون كثيراً بخلاف المحتاطين منهم، وقد قيل: إن

---

(١) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني: ٣٤٠؛ وقد ورد في الحديث: (مَن تنحى سُلِب منه الخشوع)، راجع: القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد، السيد المرعشي ١: ٨٦.

(٢) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني: ٣٤٠.

الجريء في الفتوى ربما يكون من قبيل قاطع الطريق إلى الله تعالى.[١]

الأمر العاشر:

أن لا يكون مفرطاً في احتياطاته بحيث يخرب الفقه، بل كل مَن أفرط في الاحتياط لم نَرَ له فقهاً لا في مقام العمل لنفسه ولا في مقام الفتوى لغيره. وقد امتلأت بعض الرسائل العملية بكثرة الاحتياطات حتى ظنّ إنّ من كثرة احتياطاته دليل على أعلميته.[٢]

الأمر الحادي عشر:

أن يصرف عمره في تهذيب أخلاقه لما عرفت من اشتراط الملكة القدسية لمرجع التقليد، ولأن العلم نور يقذفه الله في قلب من يشاء،[٣] سيما الفقه والنور لا يُقذف في قلب رديء الأخلاق مع أنه لو قذف فنعوذ بالله من العالم رديء الأخلاق فإنه شرُّ الناس؛ وذلك لأنه من الصادّين عن سبيل الله وقطاعي الطريق إليه تعالى.[٤]

---

(١) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني: ٣٤١.

(٢) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني: ٣٤١.

(٣) لم نعثر على هذا الحديث بهذا اللفظ في الجوامع الفقهية حسب فحصنا، والذي ظفرنا به ما هو لفظه: (ليس العلم بالتعلم إنما هو نور يقع في قلب من يريد الله تبارك وتعالى أن يهديه) بحار الانوار١: ٢٥٥، ١٧؛ وكذا نقل في كنز العمال للفاضل الهندي بهذا النص (علم الباطن سر من أسرار الله عز وجل وحكم من حكم الله يقذفه في قلوب من يشاء من عباده) كنز العمال١٠: ١٥٩، ٢٠ ٢٨٨.

(٤) الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني: ٣٤٥.

والتحقيق:

إنّ هذه الأمور المذكورة التي تُشترط في الملكة القدسية كلها ترجع الى اعتبار اعتدال السليقة واستقامة الطبيعة وحسن الفطنة دون البلادة في الذهن وشذوذ التفكير واعوجاج الفهم.

ولعل ذلك إنما يحصل بالتوجه نحو الله تعالى والتوسل بالنبي وآله الأطهار عليهم السلام، فإنّ العلم نور يقذفه الله في قلب من يشاء، كما إن دراسة أحد الكتب الفقهية الاستدلالية الموسّعة والحضور على يد أحد الأساتذة المهرة والمذاكرة في المسائل لها أبلغ الأثر في القوة على الاستنباط والاطمئنان بحصول الملكة القدسية والقدرة الكاملة على الاستنتاج.

ثانياً: الاعتراضات على الملكة القدسية:

الاعتراض الأول:

لاشك في اختلاف المجتهدين المعتبرين في المسائل الفقهية، ولا بُدّ من أن يكون واحد منهم مصيب والباقون مخطئون، فيلزم في كون المخطئين فاقدي الملكة القدسية في المسائل التي أخطأوا فيها، ويكون المجتهد هو المصيب فقط، والباقون ليسوا بمجتهدين لفقدهم للملكة القدسية التي هي شرط الاجتهاد.[1]

---

(١) النور الساطع في الفقه النافع، الشيخ علي كاشف الغطاء ١: ١١٦.

الجواب:

إنّ المعتبر هو قوّةُ الفهم، وليس المعتبر مطابقة الفهم للواقع، فخطأ المجتهد في المسألة لا يوجب سلب الملكة القدسية عنه كما ذَكَرَهُ بَعضُهُم على ان الاختلاف بين المجتهدين غالباً ينشأ من الخلاف في المبنى.

الاعتراض الثاني:

إنّ اعتبار الملكة القدسية تنافي وجوب التقليد على العامي، إذ لا طريق له إلى إحرازها في المدعي للاجتهاد.

الجواب:

إنّ الملكة القدسية نظير العدالة ومعرفة العلوم التي يتوقف عليها الاجتهاد، فإنها تعرف بالرجوع الى أهل الخبرة وشهادتهم على ذلك، وقد تعرف بالاختبار والمخالطة، فإن العامي قد يحصل له الاطمئنان بقدرة الشخص على ذلك إذا رأى فيه قوة الذكاء في باقي الأمور.

الاعتراض الثالث:

إنّ اعتبار الملكة القدسية ينافي القول بوجوب الاجتهاد عيناً او كفايةً؛ لأن المكلف إما أن لا يكون له تلك الملكة فلا يجب عليه الاجتهاد لعدم تمكنه منه، وإما أن تكون له الملكة وهو لا يعلم بحصولها عنده وهي شرط وجوب لا شرط وجود، لعدم قدرة المكلف عليها، لكونها موهبة من الله تعالى، ومع عدم العلم بالشرط لا يجب المشروط لعدم إحراز التمكن منه.

الجواب:

إنّ كثيراً من الناس يحرز الملكة القدسية عنده، كما إن الشك في القدرة على العمل والتمكن منه لا يعتنى به بسبب الشك في الملكة القدسية إذ ما مِن واجب إلا والمكلف لا يعلم قبل الإتيان به بتمكنه منه واقعاً لاحتمال طرق العجز في الأثناء أو عدم القدرة عليه، ولذا لا تجري أصالة عدم القدرة على العمل عند الإتيان به، مضافاً إلى أن بناء العقلاء على وجوب العمل مع هذه الاحتمالات.

الاعتراض الرابع:

إن مصنفي الكتب الأربعة الكافي ومن لا يحضره الفقيه والتهذيب والاستبصار مصرّحون بجواز العمل بالأحاديث من دون توقف على ملكة أو غيرها سوى فهم الحديث لتصريحهم بذلك، فقول الصدوق في مَن لا يحضره الفقيه بأنّ وضع هذا الكتاب إنما هو لأن يرجع إليه ويعمل بما فيه، ولتصريح صاحب الكافي بأنه كتاب يرجع إليه المسترشد ويأخذ منه من يريد علم الدين والعمل به، ولتصريح الشيخ الطوسي أن تهذيبه يصلح أن يكون مذخوراً يرجع إليه المبتدي في تفقهه والمنتهي في تذكيره والمتوسط في تبحره.[1]

الجواب:

إنما يلزم جواز الرجوع إلى هذه الكتب الحديثية والعمل بالحديث

---

(١) لِينظر: النور الساطع، الشيخ علي كاشف الغطاء ١: ١١٢.

لمن كان يفهم الأحاديث ومستجمعاً لشرائط الاستنباط، ولا يلزم من كلامهم رحمهم الله عدم اعتبار شرائط الاجتهاد التي منها الملكة القدسية.

الاعتراض الخامس:

إنّ الأحكام الشرعية إمّا أن تستنبط من قواعد شرعية كقاعدة الحلّ والطهارة وعدم نقض اليقين بالشك، فلا تحتاج الى الملكة القدسية، ولذا كلُّ عاميّ يتمسك بها في الشبهات الموضوعية ولم تكن لكل واحد من العوام تلك الملكة إذ لو كانت موجودة في جميع العوام لما كانت شرطاً يختص بها بعض الناس. وإما أن تستنبط من الأخبار ولا يحتاج استفادة الأحكام منها الى تلك الملكة القدسية بدليل تقرير المعصومين عليهم السلام معاصريهم مِن العالِم والعامي على العمل بأخبارهم عليهم السلام بمجرد السماع لمن فهمها من دون توقف على حصول شرط آخر وهو الملكة القدسية، بل ولا على حصولها غيرها.[1]

الجواب:

إن استفادة الأحكام من القواعد الشرعية في الشبهات الحكمية تحتاج إلى فريدة ذكاء وفطنة ليفحص الأدلة ويحرز دلالتها أو عدم دلالتها على المسألة. وهكذا استفادة الأحكام من الأخبار في هذا العصر فإنه يحتاج إلى مزيد فهم وفطنة وبصيرة لتعارضها وتخصيصها وتقييدها وتخصصها

---

(١) لِينظر: النور الساطع، الشيخ علي كاشف الغطاء ١.

وإعمال الأصول اللفظية، فلا يستغني الإنسان عن الملكة القدسية.

وهذا بخلاف الملقي للعامي من الإمام المعصوم فإنّ العامي إذا ألقى إليه الامام عليه السلام الحكم في مسألته يعلم أنه هو حكم مسألته لعدم اختلاف الوارد مع المورد من المعصوم، فهو نظير القاء الفتوى من المجتهد لتلميذه.

الخاتمة

إنّ النتيجة مما تقدَّم أنّهُ لا يكفي ملكة الاستنباط عند المجتهد في جواز تقليده وأن يكون مرجعاً للتقليد، وإن وجب عليه العمل على رأيه، ولا يجوز له التقليد وإلا إن حصول ملكة الاستنباط الكسبية أصبح في هذه الأزمنة المتأخرة بتوفر وسائل العلوم المقدمة لها سهْل، ونرى كثيراً ممن يدعي حصوله على ملكة الاستنباط ويدعو الناس إلى الرجوع إليه في أخذ الفتوى الشرعية.

إنّ خطورة هذه الدعوى تجعل رقاب وأموال ودماء وأعراض الناس بيده، ومنا يؤسف له أن في العصور المتأخرة قد انحصر في أذهان الناس أنه يكفي ملكة الاستنباط في الرجوع إلى تقليده من دون التفحص على ملكته القدسية، وانحصر التفحص على ملكة الاستنباط دون غيرها، وصار لفظ الأعلمية هو مَدَارُ البَحثِ والدَّرسِ والتقديم والتأخير الذي حُصر في ملكة الاستنباط.

نعم لمرجع التقليد أن تتوفّر عنده ملكتان: ملكة الاستنباط والملكة

القدسية التي هي أعلى رتبة من العدالة، وعلى هذه النتيجة لو أن مجتهداً عنده ملكة الاستنباط وتوفرت فيه العدالة وكان يومياً يقضي ساعتان من وقته للاستجمام على نهر مِن دون أن يراه أحد، أو كان يشتري العقارات، ويحب تربية الحيوانات، أو يحب جمع الأشياء النادرة، فهذا ليس بحرام ولا يخدش بالعدالة، ولكن يخدش بالملكة القدسية، فلا يمكن أن يكون مرجعاً للتقليد، فالمرجعية للتقليد على مر الأزمان تمثّلت ممن كان مخالفاً لهواه، أي لا تكن في نفسه حُبُّ الدنيا وحطامها.

والحقيقة أنّ الملكة القدسية مِن الأمور الغيبية تحديدها وشروطها وتحصيلها أمور لا تُضبط ولكن آثارها وثمراتها أوضح من الأعيان لمن كان له قلب سليم وتتبَّع سير مراجع الدين.

فهرس المصادر

القرآن الكريم.

١. أوثق الوسائل، موسى التبريزي (ت١٣٠٥هـ)؛ مكتبة الكتبي النجفي، قم، ١٣٩٩هـ.

٢. بحار الأنوار، العلامة المجلسي (ت١١١٠هـ)؛ الطبع الثاني، الناشر مؤسسة الوفاء، بيروت، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

٣. بحر الفوائد، الميرزا الآشتياني (ت١٣١٩هـ)؛ مكتبة آية الله العظمى المرعشي، قم، ١٤٠٣هـ.

٤. تمهيد القواعد، الشهيد الثاني (ت٩٦٦هـ)؛ تحقيق: مكتب الإعلام الإسلامي؛ مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٤١٦هـ.

٥. التنقيح في شرح العروة الوثقى، تقريرات الشيخ علي الغروي لأبحاث السيد أبو القاسم الخوئي.

٦. جامع السعادات، الشيخ محمد مهدي النراقي (ت١٢٠٩هـ)؛ تحقيق: السيد محمد كلانتر؛ مطبعة النعمان، النجف الأشرف، الناشر دار النعمان للطباعة والنشر.

٧. الرسائل الأصولية، العلامة الميرزا محمد باقر الوحيد البهبهاني (ت١٢٠٥هـ)؛ الطبع الأول، قم، مطبعة أمير، ١٤١٦هـ.

٨. الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، الشهيد الثاني (ت٩٦٦هـ)؛ الناشر منشورات جامعة النجف الدينية.

٩. شرح مقدمة كشف الغطاء، الشيخ حسن كاشف الغطاء (ت١٢٦٢هـ)؛ مخطوط، بخط المرحوم عبد المجيد هادي كاشف الغطاء ١٣٢١هـ، مكتبة كاشف الغطاء العامة.

١٠. عناية الأصول، السيد الفيروزآبادي (ت١٤١٠هـ)؛ مكتبة الفيروزآبادي، قم، ١٤٠٠هـ.

١١. الفصول الغروية، محمد حسين الاصفهاني (ت١٣٥٤هـ)؛ دار إحياء العلوم الإسلامية، قم، ١٤٠٤هـ.

١٢. فقه الاجتهاد والتقليد، السيد هادي الروحاني؛ تقريرات: السيد محمد صادق الروحاني.

١٣. الفوائد الحائرية، الميرزا الوحيد البهبهاني (ت١٢٠٥هـ)؛ تحقيق: لجنة تحقيق مجمع الفكر الإسلامي؛ الناشر مجمع الفكر الإسلامي، قم، ١٤١٥هـ.

١٤. القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد، السيد المرعشي (ت١٤١١هـ)؛ الطبع الأول، مطبعة ستارة، الناشر مكتبة آية الله العظمى السيد المرعشي النجفي، قم، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م.

١٥. كتاب ولاية الفقيه، المجلد الثالث، القسم الرابع، ميزان اعتبار التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري عليه السلام؛ موقع انترنت علوم ومعارف إسلامية، الملكة القدسية.

١٦. كنز العمال، العلامة علاء الدين علي المتقي الهندي (ت٩٧٥هـ)؛ الناشر مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م.

١٧. لسان العرب، ابن منظور (ت٧١١هـ)؛ الناشر أدب الحوزة، ١٤٠٥هـ.

١٨. مصادر الحكم الشرعي والقانون المدني، الشيخ علي كاشف الغطاء (ت١٤١١هـ)؛ الطبع الأول، مطبعة العاني، بغداد، ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م.

١٩. مفاتيح الأصول، السيد محمد المجاهد (ت١٢٤٢هـ)؛ مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم.

٢٠. منتهى الدراية، السيد محمد جعفر المروّج الشوستري (ت١٤٣٠هـ)؛ دار الكتاب، قم، ١٤١٥هـ.

٢١. منية المريد، الشهيد الثاني (ت٩٦٦هـ)؛ تحقيق: رضا المختاري؛ الطبع الأول، مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٩هـ.

٢٢. نهاية الدراية في شرح الكفاية، الشيخ محمد حسين الغروي الإصفهاني (ت١٣٦١هـ)؛ تحقيق: مهدي أحدي ورمضان قلي زادة؛ مكتبة سيد الشهداء عليه السلام، قم، ١٣٧٤هـ.

٢٣. النور الساطع في الفقه النافع، الشيخ علي كاشف الغطاء (ت١٤١١هـ)؛ مطبعة الآداب، النجف الأشرف، ١٣٨١هـ ـ ١٩٦١م.

٢٤. الوحيد البهبهاني وآراؤه الأصولية، رسالة دكتوراه، الباحث محمد عبد الحسن الغراوي، المشرف عبد الأمير كاظم زاهد.

٢٥. وسائل الشيعة، الحر العاملي (ت١١٠٤هـ)؛ تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث؛ الطبع الثاني، مطبعة مهر، قم، ١٤١٤هـ.

٢٦. ولاية الفقيه في حكومة الإسلام، السيد محمد حسين الحسيني الطهراني؛ موقع علوم ومعارف الإسلام الحاوي على مجموعة تأليفات آية الله السيد محمد حسين الحسيني الطهراني قدس سره.

فهرس المطالب

كَلِمَةُ رَئِيسِ ٥

كَلِمَةُ مُدِيرِ ٧

الرسائل الكلاميّة للعلامة المجدّد الوحيد البهبهاني/ تحقيق: داود شيخى الزازراني ١٣

١. رسالة أُصول دين (الفارسية) ٧٣

رسالة في أصول الدين (العربية) ١٣٧

٢. رساله امامت (الفارسية) ١٩٦

رسالة في الإمامة (العربية) ٢٣١

٣. رسالة في أصول الإسلام والإيمان وحُكم مُنكر كلّ منهما وبيان حُكم النّاصب ٢٦٧

٤. رسالة الجبر والإختيار ٢٧٧

٥. رسالة نفي الرؤية في الآخرة ٣٠٢

٦. تسمية بعض أولاد الأئمّة بإسم الخلفاء ٣١٦

البحث الكلامي عند الوحيد البهبهاني (ابطال مقولة الجبر الاشعري انموذجا)/ كريم شاتي السراجي كلية الفقه ٣٢٧

المباني الكلاميّة للوحيد البهبهاني في بعض كتبه الفقهية والأصولية/ حسين حلبيان ٣٦٩

الجبر والاختيار من وجهة منظور الوحيد البهبهانِيّ/ رضا برنجكار ٤٠٥

آراء الوحيد البهبهاني في قاعدتي الحسن والقبح/ مهدي نصيري ٤٢٧

مناقشة «الحسن والقبح العقليين» من وجهة نظر العلاّمة الوحيد البهبهانيّ، الأشاعرة والأخباريون/ السيد علي بور منوجهري ، نفيسة شريعتي نياسر ٤٥٩

رؤية البهبهاني الى اشكالية التحسين والتقبيح (عرض ونقد)/ عبد الامير كاظم زاهد ، حيدر حسن ديوان الاسدي ٥٠٣

الملكة القدسية عند العلامة الوحيد البهبهاني/ الشيخ عباس كاشف الغطاء ٥٢٧