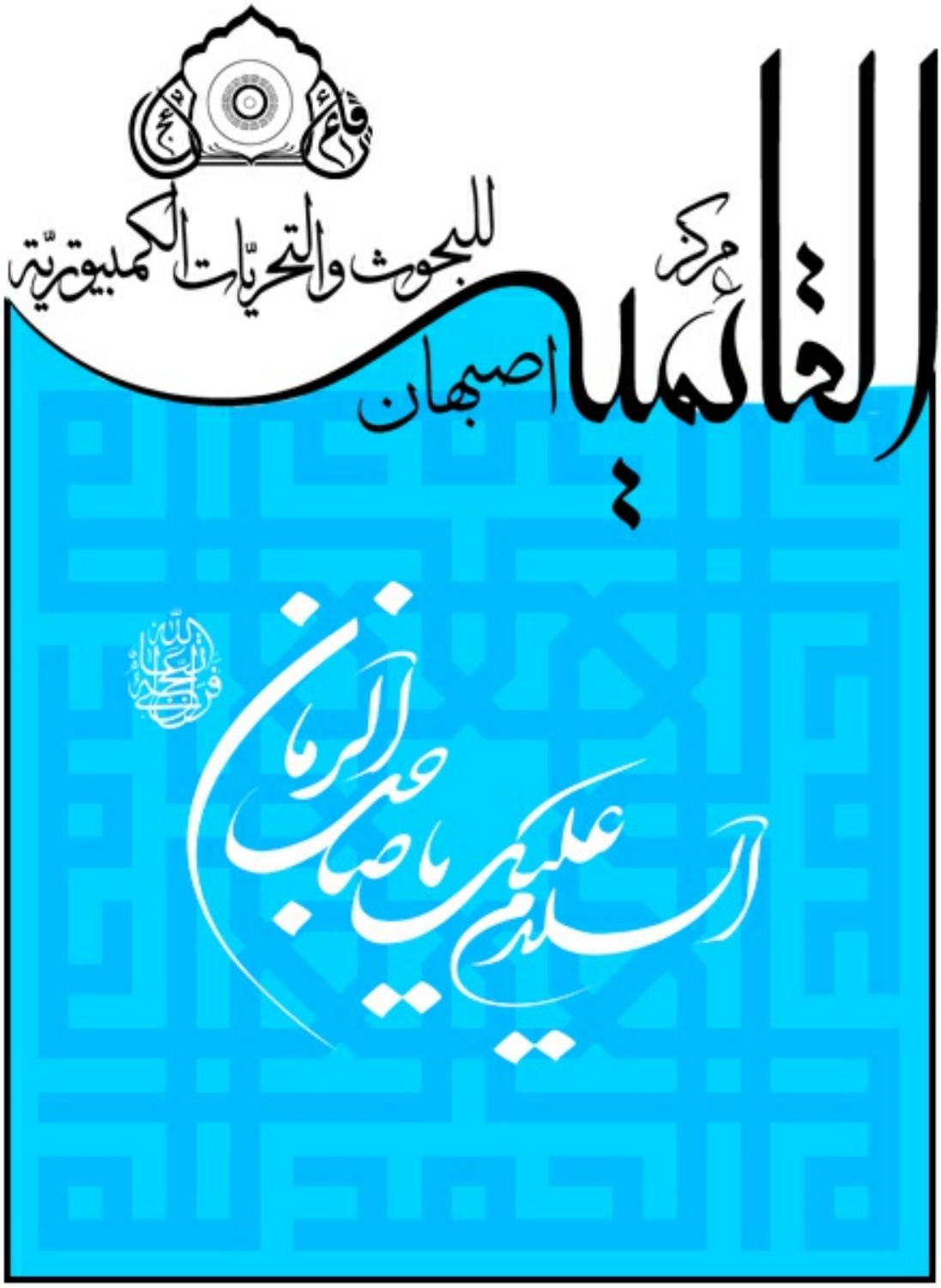

www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.ir

رسائل ومقالات

بحث في
مواضيع فلسفية وكلامية وفقهية
وحول الدعوة إلى التقريب بين المذاهب

تأليف
الفقيه أبو القاسم آية الله
الشيخ جعفر السبحاني

«٨»

مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام

بسم الله الرحمن الرحیم

رسائل و مقالات: تبحث فی مواضیع فقهیه، اصولیه، کلامیه، تراجم، و مکاتبات و حورات مع بعض الاعلام

کاتب:

آیت الله العظمی جعفر سبحانی

نشرت فی الطباعة:

موسسه الامام الصادق (علیه السلام)

رقمی الناشر:

مرکز القائمیة باصفهان للتحریات الکمبیوتریة

الفهرس

الفهرس ----- ۵
رسائل و مقالات: تبحث فی مواضیع فقهیه، اصولیه، کلامیه، تراجم، و مکاتبات و حورات مع بعض الاعلام المجلد ۸ ----- ۱۸
اشاره ----- ۱۸
اشاره ----- ۱۸
مقدمه المؤلف ----- ۲۵
الفصل الأوّل: المقالات ----- ۲۷
اشاره ----- ۲۷
۱ الحدوث والقدم ----- ۲۹
اشاره ----- ۲۹
أ. اتّفاق أصحاب الشرائع علی حدوث العالم زماناً ----- ۳۱
ب. التفسیر الخاطئ لما نقل عن أفلاطون وأرسطو ----- ۳۲
۱. الحدوث الزمانی للعالم ----- ۳۳
اشاره ----- ۳۳
تقییم النظریه ----- ۳۴
ما هی المصلحه فی إمساک الفیض ؟ ----- ۳۶
۲. الحدوث الذاتی للعالم ----- ۳۷
اشاره ----- ۳۷
المحقّق الداماد ونقد الحدوث الذاتی ----- ۳۹
المحقّق الداماد والحدوث الزمانی ----- ۳۹
نظریتنا فی الاعتراض ----- ۴۰
الشیخ الرئیس وحدوث العالم ----- ۴۲
۳. الحدوث الدهری للعالم ----- ۴۲
اشاره ----- ۴۲
أ. مقوله الزمان ----- ۴۳

ب. مقوله الدهر ---- ۴۵
ج. مقوله السرمد ---- ۴۶
صدر المتألّهین والحرکه الجوهریه ---- ۴۸
حدوث الماده والعلوم التجریبیه ---- ۵۱
الاستنتاج الفلسفی من القانون الحراری ---- ۵۲
الحدوث الإسمی للعالم ---- ۵۴
نظریتنا فی الحدوث الزمانی ---- ۵۵
اشاره ---- ۵۵
۱. وجود عوالم قبل هذا العالم ---- ۵۶
۲. تفسیر حدوث ما سوی اللّه ---- ۵۶
۲ تطوّر العلوم سرّ بلوغ القمّه ---- ۵۹
اشاره ---- ۵۹
معنی التطوّر فی العلوم الشرعیه ---- ۶۱
منهجیه التطور ---- ۶۱
دور الزمان والمکان فی الاستنباط ---- ۶۳
مسائل مستحدثه بحاجه إلی دراسه ---- ۶۷
توصیات عملیه ---- ۶۹
۳ فلسفه الفقه: مخاضات التأصیل ---- ۷۱
اشاره ---- ۷۱
بشریه علم الفقه! ---- ۷۲
تبعیه علم الفقه ---- ۷۴
دنیویه علم الفقه ---- ۷۷
الفقه یُعنی بالظواهر! ---- ۷۹
المجتمع الفقهی لیس متقدّماً! ---- ۸۱
الفقه علمٌ استهلاکی! ---- ۸۲
الفقه علمٌ مختصر! ---- ۸۴

علم الفقه متأثّر بالبنيه الاجتماعيه! ---- ۸۵
لا شأن للفقه بالحقوق! ---- ۸۶
الفقه والمصالح ---- ۸۷
۴ صفه حجّ رسول اللّه صلی الله علیه و آله و سلم فی حدیث الإمام الباقر علیه السلام حضور الصادقین علیهما السلام فی الحج قلّل الاختلاف فی المناسک ---- ۸۹
اشاره ---- ۸۹
الإمام الباقر علیه السلام یصف حج رسول اللّه صلی الله علیه و آله و سلم ---- ۹۱
السیّد البروجردی یهدی هذا الحدیث إلی الملک سعود ---- ۹۷
۵ تغییر الجنس فی الشریعه الإسلامیه ---- ۱۰۲
اشاره ---- ۱۰۲
القسم الأوّل: تغییر الجنس ---- ۱۰۲
القسم الثانی: التغییر فی الجنس ---- ۱۰۳
القسم الثالث: من له آلتان لکن تترجّح إحدی الآلتین علی الأُخری ---- ۱۱۱
القسم الرابع: من له آلتان ولم تترجّح إحدی الآلتین علی الأُخری ---- ۱۱۲
فخرجنا بالنتائج التالیه: ---- ۱۱۴
۶ شدّ الرحال إلی زیاره قبر النبی وآله علیهم السلام ---- ۱۱۵
اشاره ---- ۱۱۵
المقام الأوّل: تبیین مفاد الحدیث ---- ۱۱۵
اشاره ---- ۱۱۵
استحباب زیاره قبر النبی صلی الله علیه و آله و سلم ---- ۱۲۰
المقام الثانی: سیره المسلمین عبر القرون فی السفر لزیاره قبر النبی صلی الله علیه و آله و سلم وآله علیهم السلام وغیرهم ---- ۱۲۱
اشاره ---- ۱۲۱
۱. سفر السیده فاطمه الزهراء علیها السلام لزیاره قبر حمزه سید الشهداء فی أُحد ---- ۱۲۱
۲. سفر عائشه إلی زیاره قبر أخیها ---- ۱۲۲
۳. سفر بلال إلی المدینه لزیاره قبر النبی صلی الله علیه و آله و سلم ---- ۱۲۳
۴. إبراد عمر بن عبدالعزیز بالسلام علی رسول اللّه صلی الله علیه و آله و سلم ---- ۱۲۳
۵. سفر کعب الأحبار إلی المدینه لزیاره قبر النبی صلی الله علیه و آله و سلم بدعوه من الخلیفه ---- ۱۲۴

۶. سفر أئمه الحديث لزياره الإمام الرضا عليه السلام ---- ۱۲۴
۷. إطباق المسلمين على جواز السفر لزياره قبر النبى صلى الله عليه و آله و سلم ---- ۱۲۵
حصيله الكلام ---- ۱۲۶
۷ كمال الدين ميثم البحرانى حياه مليئه بالعطاء والأحداث ---- ۱۲۸
اشاره ---- ۱۲۸
مكانته العلميه وثناء العلماء عليه ---- ۱۲۸
عصر المؤلّف ---- ۱۲۹
أساتذته وشيوخه ---- ۱۳۱
تلامذته والراوون عنه ---- ۱۳۲
مصنّفاته وآثاره العلميه ---- ۱۳۲
وفاته ---- ۱۳۷
مدفنه وقبره رحمه الله ---- ۱۳۸
الفصل الثانى: مقالات وردود ---- ۱۴۱
اشاره ---- ۱۴۱
۱ إتقان الاستدلال بآيه الابتلاء على عصمه الإمام ---- ۱۴۳
۲ رساله نقديه حول قاعدتى الاختبار واللطف لا تعجلن فقد أتاك المجيب ---- ۱۴۹
اشاره ---- ۱۴۹
النصّ الأوّل: قال عليه السلام حول الكعبه المقدّسه: ---- ۱۵۰
اشاره ---- ۱۵۰
الكلام حول قاعده الاختبار ---- ۱۵۳
النصّ الثانى: ---- ۱۵۵
النصّ الثالث: ---- ۱۵۶
القاعده الثانيه: قاعده اللطف ---- ۱۵۷
اشاره ---- ۱۵۷
برهان وجوب اللطف ---- ۱۵۷
اشاره ---- ۱۵۷

١. وجوب عصمه الأنبياء ---- ١٥٨
٢. الوعد والوعيد ---- ١٥٩
٣. وجوب نصب الإمام المعصوم ---- ١٥٩
٣ شبهات حول التقيه والرد عليها ---- ١٦١
زياره وحوار مع الشيخ صالح بن عبدالرحمن الحصين رئيس شؤون الحرمين الشريفين ---- ١٦١
۴ البداء حقيقه قرآنيه ---- ١٨٢
اشاره ---- ١٨٢
١. حقيقه البداء ---- ١٨٣
اشاره ---- ١٨٣
الأثر البنّاء للبداء ---- ١٨۶
ممّا يترتّب على القول بالبداء ---- ١٨٧
اشاره ---- ١٨٧
١. رفع العذاب عن قوم نبى اللّه يونس عليه السلام ---- ١٨٧
٢. الإعراض عن ذبح إسماعيل ---- ١٨٧
٣. إكمال ميقات موسى عليه السلام ---- ١٨٨
٢. ما هو معنى: «بدا للّه» فى حديث الرسول صلى الله عليه و آله و سلم ؟ ---- ١٩٠
الفصل الثالث: مقالات قرآنيه ---- ١٩٧
اشاره ---- ١٩٧
١ المجاز فى القرآن الكريم ---- ١٩٩
اشاره ---- ١٩٩
١. التأكيد على الحسن والصباحه ---- ٢٠١
٢. التأكيد على الشجاعه التامّه ---- ٢٠١
٣. إثاره التعجّب ---- ٢٠٢
۴. رفع التعجّب ---- ٢٠٣
اشاره ---- ٢٠٣
سؤال وإجابه ---- ٢٠٣

سؤال آخر ----- ۲۰۴
الکنایه والتعریض فی القرآن الکریم ----- ۲۰۷
أدلّه النافین لوجود المجاز فی القرآن ----- ۲۱۶
اشاره ----- ۲۱۶
الأوّل: المثبتون للصفات بمعانیها الحرفیه ----- ۲۲۲
الثانی: المثبتون بلا کیف ----- ۲۲۳
الثالث: منهج التفویض ----- ۲۲۵
الرابع: منهج التأویل ----- ۲۲۶
الخامس: الأخذ بالظهور التصدیقی دون التصوری ----- ۲۲۸
اشاره ----- ۲۲۸
نموذج آخر ----- ۲۳۰
الشبهه السادسه ----- ۲۳۳
الشبهه السابعه: ----- ۲۳۶
الشبهه الثامنه: ----- ۲۳۷
الشبهه التاسعه: ----- ۲۳۸
المجازات فی الأحادیث النبویه ----- ۲۳۹
عود علی بدء أو نقد رساله الشیخ الشنقیطی ----- ۲۴۵
اشاره ----- ۲۴۵
النزاع فی اللفظ والتسمیه ----- ۲۵۰
زلّه لا تستقال ----- ۲۵۱
نقضت غزلها أنکاثاً ----- ۲۵۳
۲ الوحی: لغه واصطلاحاً ----- ۲۵۵
اشاره ----- ۲۵۵
۱. تقدیر الخلقه بالسنن والقوانین ----- ۲۵۵
۲. الإدراک والغریزه ----- ۲۵۶
۳. الإلهام والإلقاء فی القلب ----- ۲۵۷

۴. الإشاره ----- ۲۵۷
۵. الإلقاءات الشيطانيه ----- ۲۵۸
۶. كلام اللّه المنزل على نبى من أنبيائه ----- ۲۵۸
قنوات المعرفه الثلاث ----- ۲۵۸
اشاره ----- ۲۵۸
۱. الطريق الحسّى والتجربى ----- ۲۵۹
۲. الطريق التعقّلى النظرى ----- ۲۵۹
۳. طريق الإلهام ----- ۲۵۹
أنواع الوحى وأقسامه: ----- ۲۶۰
اشاره ----- ۲۶۰
۱. الوحى وليد النبوغ ----- ۲۶۱
۲. الوحى ثمره الأحوال الروحيه ----- ۲۶۴
نبوه أو أضغاث أحلام ؟! ----- ۲۶۶
۳ نزول القرآن فى شهر رمضان و بعثته فى رجب ----- ۲۶۷
اشاره ----- ۲۶۷
و فى الروايه تأمّلات واضحه: ----- ۲۶۹
سؤال وإجابه ----- ۲۷۲
۴ فريه انقطاع الوحى وفتوره وأُسطوره شق الصدر ----- ۲۷۵
اشاره ----- ۲۷۵
فريه انقطاع الوحى وفتوره ----- ۲۷۸
شقّ الصدر أو القلب أو البطن، أُسطوره أُخرى ----- ۲۸۵
۵ غار حراء، وذكريات النبى صلى الله عليه و آله و سلم فيه ----- ۲۹۱
اشاره ----- ۲۹۱
۱. تغطيه جبرئيل النبى صلى الله عليه و آله و سلم ----- ۲۹۲
۲. شكّ النبى صلى الله عليه و آله و سلم فى نبوته ورسالته ----- ۲۹۳
نظره تحليليه حول هذه النصوص: ----- ۲۹۹

۶ صیانه القرآن من التحریف ----- ۳۰۳
اشاره ----- ۳۰۳
القرآن الکریم عند أهل البیت علیهم السلام ----- ۳۰۶
صیانه القرآن من التحریف ----- ۳۱۰
القرآن مقیاس الحق والباطل ----- ۳۱۸
اشاره ----- ۳۱۸
۱. عرض الروایات المتعارضه علی القرآن ----- ۳۱۹
۲. حدیث الثقلین ----- ۳۲۰
۳. کمال الدین بکمال القرآن ----- ۳۲۰
اشاره ----- ۳۲۰
شتّان بینهما ----- ۳۲۱
أقوال العلماء السنّه فی مسأله القول بالتحریف عند الشیعه ----- ۳۲۲
۱. العلّامه الدهلوی الکیرانوی ----- ۳۲۲
۲. الدکتوره عائشه یوسف المناعی (المعاصره) ----- ۳۲۳
۳. عبداللّه بن علی القصیمی ----- ۳۲۴
۴. عبدالملک بن عبدالرحمن الشافعی ----- ۳۲۶
مناقشه الرساله الأُولی ----- ۳۲۶
اشاره ----- ۳۲۶
مناقشه الفصل الأوّل ----- ۳۲۷
اشاره ----- ۳۲۷
الخیار الأوّل: ----- ۳۲۷
الخیار الثانی: ----- ۳۲۷
ختم القرآن فی العهد النبوی ----- ۳۳۳
قراءه القرآن فی المصحف ----- ۳۳۳
وأمّا الثالث: قضاء العقل الحصیف ----- ۳۳۹
النتائج السلبیه لروایه جمع القرآن بعد وفاه النبی صلی الله علیه و آله و سلم ----- ۳۴۰

فریه بعد مریه ----- ۳۴۱
مناقشه الفصل الثانی ----- ۳۴۱
اشاره ----- ۳۴۱
واقع مصحف علیّ علیه السلام ----- ۳۴۳
مناقشه الفصل الثالث ----- ۳۵۰
اشاره ----- ۳۵۰
المظهر الأوّل: ----- ۳۵۰
عائشه وتحریف القرآن ----- ۳۵۲
عمر بن الخطاب والقول بنقص القرآن ----- ۳۵۳
۱. آیه الشیخ والشیخه ----- ۳۵۳
۲. آیه الرغبه ----- ۳۵۴
۳. آیه الجهاد ----- ۳۵۴
۴. آیه الفراش ----- ۳۵۵
أُبیّ بن کعب والقول بنقص سوره الأحزاب ----- ۳۵۵
تبریر القول بالتحریف بالقول بنسخ التلاوه ----- ۳۵۶
المظهر الثانی: مدحهم وثناؤهم علی القائل بتحریف القرآن ----- ۳۵۷
وشهد شاهد من أهلها ----- ۳۶۱
المظهر الثالث: الإعراض عن دراسه القرآن فی الحوزات الشیعیه ----- ۳۶۱
مناقشه الرساله الثانیه ----- ۳۶۵
اشاره ----- ۳۶۵
الروایه الأُولی ----- ۳۶۶
اشاره ----- ۳۶۶
مناقشه الکاتب للروایه: ----- ۳۶۷
مناقشه الکاتب للمضمون ----- ۳۶۹
الروایه الثانیه ----- ۳۷۱
اشاره ----- ۳۷۱

مناقشه المؤلّف للسند ----- ۳۷۲
الآن حصص الحق ----- ۳۷۵
۷ الإعجاز البیانی للقرآن الکریم ----- ۳۷۸
اشاره ----- ۳۷۸
تعریف الفصاحه ----- ۳۸۳
تعریف البلاغه ----- ۳۸۴
تقدّم الشیعه فی علم البیان والمعانی والبدیع ----- ۳۸۶
۸ تفسیر سوره القیامه ----- ۳۹۲
اشاره ----- ۳۹۲
تمهید: ----- ۳۹۲
الآیه الأُولی والثانیه: ----- ۳۹۳
اشاره ----- ۳۹۳
المفردات: ----- ۳۹۳
التفسیر: ----- ۳۹۴
نظریه المادیّین والإلهیّین حول الروح ----- ۴۰۲
مراتب النفس ----- ۴۰۳
اشاره ----- ۴۰۳
۱. النفس الملهمه: ----- ۴۰۴
۲. النفس الأمّاره ----- ۴۰۵
۳. النفس اللوامه ----- ۴۰۶
ما هی الصله بین المقسم به وجواب القسم ؟ ----- ۴۰۹
۴. النفس المطمئنّه ----- ۴۱۰
کلام حول مرضاه اللّه تعالی ----- ۴۱۲
الآیات الثالثه والرابعه والخامسه: ----- ۴۱۳
اشاره ----- ۴۱۳
المفردات: ----- ۴۱۳

التفسير: ---- ۴۱۴
الآیه السادسه: ---- ۴۱۹
اشاره ---- ۴۱۹
المفردات: ---- ۴۱۹
التفسير: ---- ۴۱۹
الآیات السابعه إلی الثالثه عشره ---- ۴۲۰
اشاره ---- ۴۲۰
المفردات: ---- ۴۲۰
التفسير: ---- ۴۲۱
الآیتان الرابعه عشره والخامسه عشره: ---- ۴۲۶
اشاره ---- ۴۲۶
المفردات: ---- ۴۲۶
التفسير: ---- ۴۲۶
الآیات السادسه عشره إلی التاسعه عشره: ---- ۴۲۸
اشاره ---- ۴۲۸
المفردات: ---- ۴۲۸
التفسير: ---- ۴۲۸
فما هو وجه الحلّ فی هذه الموارد الثلاثه ؟ ---- ۴۳۰
الآیتان العشرون والحادیه والعشرون ---- ۴۳۴
اشاره ---- ۴۳۴
المفردات: ---- ۴۳۴
التفسير: ---- ۴۳۴
الآیات الثانیه والعشرون إلی الخامسه والعشرین ---- ۴۳۵
اشاره ---- ۴۳۵
المفردات: ---- ۴۳۵
التفسير: ---- ۴۳۶

بيان آخر لرفع الإبهام عن قوله: (ناظِرَةٌ) ---- ۴۳۹
الآيات السادسه والعشرون إلى الثلاثين ---- ۴۴۴
اشاره ---- ۴۴۴
المفردات: ---- ۴۴۴
التفسير: ---- ۴۴۴
الروح حقيقه وراء البدن ---- ۴۴۶
اشاره ---- ۴۴۶
۱. آيه التوفّى والإمساک والإرسال ---- ۴۴۷
۲. آيه حياه الشهداء ---- ۴۴۷
۳. عرض آل فرعون على النار ---- ۴۴۸
۴. ما يأخذه ملک الموت ---- ۴۴۸
۵. الأمر بإخراج الأنفس ---- ۴۵۰
۶. الأمر بدخول الجنه حين الموت ---- ۴۵۰
۷. إنشاء خلق آخر ---- ۴۵۱
والدلاله من وجوه: ---- ۴۵۲
۸. التركيز على إنجاء البدن ---- ۴۵۲
وجه الدلاله: ---- ۴۵۲
الآيات الحاديه والثلاثون إلى الخامسه والثلاثين: ---- ۴۵۳
اشاره ---- ۴۵۳
المفردات: ---- ۴۵۳
التفسير: ---- ۴۵۴
الآيات السادسه والثلاثون إلى الأربعين: ---- ۴۵۶
اشاره ---- ۴۵۶
المفردات: ---- ۴۵۶
التفسير: ---- ۴۵۶
الفصل الرابع: رسائل وتقاريظ ---- ۴۶۰

اشاره ---- ۴۶۰
۱ الحسن والقبح العقلیان ---- ۴۶۲
اشاره ---- ۴۶۲
وقفه حول التحسین والتقبیح العقلیین ---- ۴۶۳
سلبیات إنکار التحسین والتقبیح العقلیین ---- ۴۶۸
سؤال وجواب ---- ۴۶۹
وقفه أُخری حول آیه الوضوء ---- ۴۷۱
۲ تفسیر کلام الإمام علی علیه السلام فی توحیده سبحانه ---- ۴۷۶
۳ استنکار الاحتفال الّذی أُقیم فی لندن ---- ۴۸۰
۴ بیان إلی طالبات الحوزه المهدویه فی المدینه المنوّره ---- ۴۸۲
۵ بحار الأنوار دائره معارف إسلامیه ---- ۴۸۶
۶ خصوصیات التشریع الإسلامی والمسائل المستحدثه ---- ۴۸۹
فهرس المحتویات ---- ۴۹۲
تعریف مرکز ---- ۵۱۹

رسائل و مقالات: تبحث فی مواضیع فقهیه، اصولیه، کلامیه، تراجم، و مکاتبات و حورات مع بعض الاعلام المجلد ۸

اشاره

سرشناسه : سبحانی تبریزی، جعفر، ۱۳۰۸ -

عنوان و نام پدیدآور : رسائل و مقالات: تبحث فی مواضیع فقهیه، اصولیه، کلامیه، تراجم، و مکاتبات و حورات مع بعض الاعلام/ تالیف جعفر السبحانی.

مشخصات نشر : قم: موسسه الامام الصادق (ع) ، ۱۴ق. = ۱۳ -

مشخصات ظاهری : ۱۰ج.

یادداشت : عربی.

یادداشت : فهرست نویسی بر اساس جلد ششم: ۱۴۲۸ق. = ۱۳۸۶.

یادداشت : کتابنامه.

موضوع : اسلام -- بررسی و شناخت

شناسه افزوده : موسسه امام صادق (ع)

رده بندی کنگره : BP۱۱ /س۲ر۵ ۱۳۰۰ی

رده بندی دیویی : ۲۹۷

شماره کتابشناسی ملی : ۱۰۵۳۰۷۶

ص: ۱

اشاره

٨

ص:٣

رسائل ومقالات

تبحث فی مسائل کلامیه، عقائدیه، فقهیه، أُصولیه، تراجم،

وحوارات مع بعض الأعلام، وفیها إرشادات

ودعوه إلی التقریب بین المذاهب

تألیف

الفقیه المحقّق

آیه اللّه العظمی الشیخ جعفر السبحانی

الجزء الثامن

منشورات

مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام

ص:۵

آیه اللّه العظمی جعفر السبحانی، ۱۳۴۷ ق. -

رسائل ومقالات: تبحث فی مسائل کلامیه، عقائدیه، فقهیه، أُصولیه، تراجم، وحوارات مع بعض الأعلام، وفیها إرشادات ودعوه إلی التقریب بین المذاهب / تألیف جعفر السبحانی. - قم: مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام ۱۴۳۳ ق = ۱۳۹۱

ج. (۸. ISBN :۹۷۸-۹۶۴-۳۵۷-۵۰۳-۸ (Vol

(ISBN :۹۷۸-۹۶۴-۳۵۷-۴۶۵-۹ (Vol.SET

أُنجزت الفهرسه طبقاً لمعلومات فیبا:

۱. الإسلام -- مقالات وخطابات ۲. الشیعه - رسائل ومقالات. ألف. مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام. ب. العنوان.

تبحث فی مسائل کلامیه، عقائدیه، فقهیه، أُصولیه، تراجم، وحوارات مع بعض الأعلام، وفیها إرشادات ودعوه إلی التقریب بین المذاهب.

۵ ر ۲ س/ ۱۰/۵ / ۲۹۷/۰۸ BP

۱۳۹۱

اسم الکتاب:... رسائل ومقالات

الجزء:... الثامن

المؤلّف:... العلّامه الفقیه جعفر السبحانی

الطبعه:... الأُولی

المطبعه:... مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام

القطع:... وزیری

التاریخ:... ۱۴۳۳ ه. ق

الکمیه:... ۱۰۰۰ نسخه

عدد الصفحات:... ۴۸۸ صفحه

الناشر:... مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام

التنضيد والإخراج الفنى:... مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام - السيد محسن البطاط

تسلسل النشر: ۷۱۷ تسلسل الطبعه الأُولى: ۳۸۹

توزيع

مكتبه التوحيد

ايران - قم؛ ساحه الشهداء

۰۹۱۲۱۵۱۹۲۷۱ ؛۷۷۴۵۴۵۷

http://www.imamsadiq.org

www.shia.ir

ص:۶

مقدمه المؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد للّه، والصلاه والسلام على خاتم أنبيائه وأفضل بريته، محمد وعلى آله، موضع سرّه، وملجأ أمره، وعيبه علمه، وموئل حكمه، وكهوف كتبه، وجبال دينه، الذين أذهب ربهم عنهم الرجس وطهّرهم تطهيراً.

أمّا بعد:

فقد وقفت منذ - زمن قديم - على حديث مرويّ عن رسول اللّه صلى الله عليه و آله و سلم هو:

«المؤمن إذا مات وترك ورقه واحده عليها علم، تكون تلك الورقه ستراً فيما بينه وبين النار»(۱).

فهذا الحديث وما ورد فى معناه ومضمونه فى الجوامع الحديثيه، مضافاً إلى قول الإمام الصادق عليه السلام: «إذا ظهرت البدع فعلى العالم أن يظهر علمه، فإن لم يفعل سلب نور الإيمان»(۲)، كان حافزاً لى للإجابه عن الأسئله والشبهات الّتى تطرح بكثره فى هذه الأيام عن الإسلام والتشيّع.

وقد قمت بتحرير مجموعه من المقالات والرسائل فى مناسبات مختلفه لغايه الدفاع عن الإسلام، والذبّ عن حياضه، وإماطه اللثام عن وجه الحقيقه؛ وقد تناولت مواضيع متفرّقه، وبحوث متعدّده فى الكلام والفقه وعلوم القرآن، وغيرها من الكلمات الّتى ألقيناها فى بعض المؤتمرات واللقاءات العلميه. وقد

۱- . أمالى الصدوق: ۴۰ برقم ۳.

۲- . وسائل الشيعه: ۱۱، الباب ۴۰ من أبواب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، الحديث ۹.

قمنا بإدراج هذه المقالات والرسائل فی هذا الجزء، وهو الجزء الثامن من موسوعتنا «رسائل ومقالات» الذی یزفّه الطبع للقرّاء الکرام راجین أن یقع موقع القبول.

وقد اشتمل هذا الجزء علی فصول أربعه، هی:

الفصل الأوّل: المقالات. ویحتوی علی سبع مقالات فی الفقه والکلام والتراجم.

الفصل الثانی: مقالات وردود. ویشتمل علی أربع مقالات کلامیه تجیب عن شبهات القوم حول التقیه، والبداء، وقاعده اللطف والاختبار، وإتقان الاستدلال بآیه الابتلاء.

الفصل الثالث: مقالات قرآنیه. ویشتمل علی ثمان مقالات فی علوم القرآن وتفسیره، هی: المجاز فی القرآن، الوحی لغةً واصطلاحاً، نزول القرآن فی شهر رمضان، فریه انقطاع الوحی، غار حراء وذکریات النبی صلی الله علیه و آله و سلم فیه، صیانه القرآن من التحریف، الإعجاز البیانی للقرآن، وتفسیر سوره القیامه.

الفصل الرابع: رسائل وتقاریظ. ویشتمل علی ست رسائل، هی: الحسن والقبح العقلیان، تفسیر کلام الإمام علی علیه السلام فی توحیده تعالی، استنکار الاحتفال الذی أُقیم فی لندن، بیاننا إلی طالبات الحوزه المهدویه فی المدینه المنوّره، بحار الأنوار دائره معارف إسلامیه، وخصوصیات التشریع الإسلامی والمسائل المستحدثه.

أشکر اللّه سبحانه علی نعمه الوافره وأستغفره من جمیع الذنوب والآثام.

وأُصلی وأُسلم علی نبیه وآله الأطهار

جعفر السبحانی

الفصل الأوّل: المقالات

اشاره

١. الحدوث والقدم

٢. تطوّر العلوم سر بلوغ القمّه

٣. فلسفه الفقه: مخاضات التأصيل

۴. صفه حج رسول اللّه صلى الله عليه و آله و سلم فى حديث الإمام الباقر عليه السلام

۵. تغيير الجنس فى الشريعه الإسلاميه

۶. شدّ الرحال لزياره قبر النبى صلى الله عليه و آله و سلم وآله الأطهار عليهم السلام

٧. كمال الدين ميثم البحرانى.. حياه مليئه بالعطاء والأحداث

ص:٩

۱ الحدوث والقدم

اشاره

الحدوث لغه هو: کون الشیء بعد أن لم یکن، عرضاً کان ذلک أو جوهراً، وإحداثه إیجاده، والمُحدَث ما أُوجِدَ بعد أن لم یکن.(۱)

وفی الحدیث: «إیّاکم ومحدثاتِ الأُمور» أی: اجتنبوا عن الأُمور التی لیست فی الکتاب والسنّه ولا فی سیره النبی صلی الله علیه و آله، وفی حدیث آخر: «من أحدثَ فی أمرنا هذا ما لیس منه، فهو ردّ مردود».

وأُرید أنّ من أدخل فی الدین ما لیس منه فهو مردود باطل.(۲)

وعلی هذا فالحدوث نقیض القِدم، والحدیث نقیض القدیم.(۳)

غیر أنّ العرف یتسامح فی استعمال الحادث والقدیم، فکلّ ظاهره طال عمرها یقال عنها قدیمه، وما قصر عمرها فهی حادثه.

إنّ البحث عن حدوث العالم أو قدمه، له جذور فی الفلسفه الإغریقیه وقد نُقلت عن أفلاطون وأرسطو أُمور لها صله بهذا البحث، وهذا یعرب عن أنّ المسأله کانت مطروحه بین الفلاسفه منذ زمن قدیم.

الحدوث والقدم تاره یبحث عنهما فی إطار واسع یعبّر عنه بمعرفه

۱- . مفردات الراغب، ماده «حدث».

۲- . مجمع البحرین، ماده «حدث».

۳- . لسان العرب، ماده «حدث».

الوجود، فيكون الوجود بما هو وجود موضوعاً للبحث فينقسم إلى قديم وحادث، فاللّه سبحانه هو القديم وغيره حادث.

وتاره أُخرى يبحث عنهما فى إطار ضيق وهو معرفه العالم، وأنّه هل هو حادث أو قديم ؟ وإن شئت قلت: معرفه الوجود الإمكانى، فيبحث عن حدوثه وقدمه بمعانٍ مختلفه.

أمّا البحث عنهما فى الإطار الواسع فمحلّه هو الأُمور العامه التى يبحث فيها عن الموجود بما هو موجود فيصحّ تقسيم الوجود إلى قديم وحادث، وقد عُرّفت الأُمور العامه بقولهم: نعوت كليه تعرض للموجود من حيث هوهو من دون أن يكون مقيّداً بقيد رياضى أو طبيعى.(۱)

أو يبحث عن أُمور لا تختص بموجود خاص كالجوهر والعرض.(۲)

فالمحمول فى الأُمور العامه يعرض على الموجود بما هو موجود ويقال:

الموجود إمّا واجب أو ممكن، والممكن إمّا مجرد أو مادّى، إلى غير ذلك من العوارض كالعليه والمعلوليه والحدوث والقدم التى تعرض على ذات الموجود بما هو موجود.

وإن شئت قلت: إنّ المحمول فى الأُمور العامه كالوجوب والإمكان والعلّه والمعلول والحدوث والقدم والتجرّد والماده، يعرض على ذات الموجود، لا الموجود بقيد كونه رياضياً أو طبيعياً.

وبذلك يتميّز البحث الفلسفى عن البحوث العلميه فالموضوع فى الأوّل

۱- . الأسفار الأربعه: ۲۸/۱.

۲- . شرح التجريد للفاضل القوشجى: ۴.

هـو الموجـود أو الوجـود بمـا هوهـو، ولكن الموضـوع فى العلوم، هو الموجود المتخصّص بـالطبيعيه أو الرياضـيه، فـالبحث عن عوارض الجسم الطبيعى بحث علمى طبيعى، كما أنّ البحث عن عوارض الكم المنفصل والمتصل بحث علمى رياضى.

وليعلم أنّ المراد من عروض هـذه المحمولات على الوجود هو العروض فى الـذهن، يعنى أنّ الذهن يتصوّر الوجود أوّلاً ويصـفه ثانيـاً بـالوجوب والإمكـان، وأمّـا فى الخـارج فالمحمولاـت عيـن الوجـود بمعنى أنّ الوجـود يتحقّق فى ضـمن هـذه القـوالب والخصوصـيات، فـالوجوب قـالب والإمكـان قـالب آخر، والقـدم والحـدوث قـالب ثـالث ورابع بمعنى ظهـور الوجـود بهـذه الخصوصيات والتعيّنات، وليست هذه الخصوصيات إلّانفس الشىء فى الخارج.

وقد عرفت أنّ هذه المباحث ترجع إلى الأُمور العامه ولا صله لها بمقالنا هذا، وإنّما نركّز فيه على الحدوث والقدم فى إطار العالم الإمكانى. وقد درس علماء اليونان هذه المسأله فخرجوا بنتائج لم تصلنا على وجه التفصيل، لكن لمّا ترجمت الكتب اليونانيه إلى العربيه خاض فلاسـفه الإسـلام فى حدوث العالم وقدمه وجاءوا بنتائج مهمه نذكرها تباعاً، ولكن قبل أن نسـتعرض آراءهم نركّز على أمرين:

أ. اتّفاق أصحاب الشرائع على حدوث العالم زماناً

اتّفق أتباع الشرائع السماويه على حدوث العالم زماناً، وقد ذاع فيهم

قولهم: كان اللّه ولم يكن معه شيء.(۱)

وقد شاع تفسير هذه الكلمه القدسيه بقولهم: كان زمان ولم يكن للعالم أثر ولا خبر، فالزمان المتصوّر قبل هذا العالم يُعدّ مهداً متضمّناً لعدم هذا العالم، ثم انقلب العدم فی برهه من هذا الزمان إلی الوجود.

هذا هو الشيخ الأنصاری يقول: اتّفقت الشرائع السماويه علی حدوث العالم زماناً بهذا المعنی.(۲)

ب. التفسير الخاطئ لما نقل عن أفلاطون وأرسطو

قيل: إنّه سُئِل أفلاطون عن قدم العالم وحدوثه، فقال: النظم حادث والماده قديمه، كما قيل: إنّه سئل أرسطو نفس هذا السؤال فقال: الحركه والزمان لابدايه لهما، لأنّ تصوّر الحدوث لهما يلازم وجود زمان لم يكن فيه حركه ولا زمان ثم حدثا، فكيف يمكن تصوير ذلك مع أنّ الزمان مقدار الحركه. فيجب أن يكون قبل العالم أفلاك متحركه توجد الزمان، والمفروض أنّه لا أفلاك قبلها.(۳)

وقد انتزع بعض من ليس له قَدمٌ فی المسائل الفلسفيه أنّ العلمين لا يعتقدان بوجود واجب أوجد العالم.

مع أنّه لو صحّت هذه النسبه، لا يصحّ نسبه الإلحاد إليهما، بل غايه ما تدلّ عليه أنّ الماده قديمه زماناً لا قديمه ذاتاً، والقدم الزمانی غير غنی عن الواجب.

۱- . صحيح البخاری: ۷۳/۴، و ۱۷۵/۸.

۲- . فرائد الأُصول: ۵۷.

۳- . دانشنامه جهان اسلام: ۲۸-۲۹، ماده «حدث».

ویمکن تفسیر کلام العلمین بأنّ العالم حادث ذاتاً لا زماناً، لأنّ لازم کونه حادثاً زماناً تصویر وجود زمان قبل العالم خالیاً عن وجوده، فحدث فیه، مع أنّ الزمان هو جزء من هذا العالم ولیس خارجاً عنه، فهذا ما دعا الفیلسوفان إلی القول بحدوث النظم زماناً وقدم الماده زماناً لا ذاتاً، فالعالم الإمکانی بنظامه ومواده موجود إمکانی قائم باللّه سبحانه مخلوق له وإن لم یکن هنا فاصل زمانی بینه سبحانه وبین العالم.

هذا ما یمکن به تفسیر کلامهما، والعلم عند اللّه سبحانه.

***

إذا علمت ذلک فلنرجع إلی بیان أقسام الحدوث والقدم والمتمثّله بالعناوین التالیه:

۱. الحدوث الزمانی للعالم.

۲. الحدوث الذاتی للعالم.

۳. الحدوث الدهری للعالم.

۴. حدوث الماده حسب العلوم الحدیثه.

۵. الحدوث الاسمی للعالم.

فها نحن نشرح آراء وعقائد القائلین بهذه الأقسام، من دون انحیاز منّا إلی واحد منها، وسیوافیک ما هو المختار فی آخر المقال:

۱. الحدوث الزمانی للعالم

اشاره

ص:۱۵

الحدوث الزمانی عباره عن سبق زمان علی وجود الشیء لم یکن عنه - فی ذلک الوعاء - خبر ولا أثر، وکأنّ الزمان السابق علی الوجود وعاء عدم الشیء، ثم حدث وتحقّق. ومن المعلوم أنّ العدم السابق المتحقّق فی وعاء الزمان عدم مقابل لا یجتمع مع الوجود، فلا یوصف هذا العدم بالعدم المجامع مع وجود الشیء بل بالعدم المقابل، فیقال: لم یکن زید موجوداً فی عصر کذا، ثم ولد ووجد وحدث.

ولا شکّ أنّ الإنسان یواجه حوادث کثیره لم یکن لها أثر فی الزمان السابق ثم حدثت، فما نشاهده من آلاف الظواهر فی یومنا هذا کانت مسبوقه بالعدم فی الأمس، وهکذا ظواهر الأمس الدابر کانت مسبوقه بالعدم قبل الأمس، وهکذا فصاعداً، وکلّ حادث فی زمان کان معدوماً فی الزمان السابق له،... وعلی هذا فالعالم بإجزائه المتسلسله حادث زمانی کلّ جزء منه مسبوق بالعدم فی الزمان السابق، وما هذا إلّالأنّ وجود الحرکه فی العالم تعکس عدم الحوادث الجدیده.

ولذلک اتّفق اتّباع الشرائع السماویه علی حدوث العالم زماناً فلم یکن العالم موجوداً فی برهه، ثم حدث.

تقییم النظریه

لا شکّ أنّا إذا نظرنا إلی کلّ جزء من أجزاء العالم الذی نحن فیه وإلی کلّ جزء ممّا سبق، نجد أنّ کلّ ظاهره کانت غیر متحقّقه ثم حدثت، فکلّ ظاهره مسبوقه بالعدم قبل وجودها، وهکذا إذا نظرنا إلی ملایین الظواهر المتسلسله فی العالم فکلّ قطعه مسبوقه بالعدم فی القطعه المتقدمه وکأنّ کلّ قطعه متقدّمه،

مهد لعدم القطعه المتأخّره.

إنّما الكلام إذا نظرنا إلى العالم نظره كلّيه فاحصه عنه بكلّه، فهل يمكن أن يقال: كان مسبوقاً بزمان حقيقى حاضن لعدم العالم، ثم تبدّل العدم فى ذلك إلى الوجود مع أنّ الزمان الذى صار مهداً لعدم العالم هو جزء من هذا العالم وليس أمراً منفصلاً عنه، فكيف يمكن أن يتقدّم قبل العالم ويصير مهداً لعدم العالم، وعلى فرض صحّه ذلك ينتقل الكلام إلى هذا الزمان الذى صاراً عاكساً لعدم هذا العالم، فهل هو حادث زمانى، بمعنى أنّه كان فى صفحه الوجود زمان لم يكن عن هذا الزمان فيه أثر ثم حدث.

فلو صحّ هذا ينتقل الكلام إلى كيفيه هذا الزمان الثانى، فيلزم التسلسل.

ولذلك ترى أنّ الحكيم السبزوارى يسمّى الزمان الذى يعكس عدم هذا العالم بالزمان الموهوم لا الزمان الحقيقى.(۱)

وهناك من يتجاسر ويريد أن يثبت عدم هذا العالم فى ظرف من الظروف ويقول: إنّ وجوده سبحانه بما أنّه موجود قديم كافٍ لانتزاع عدم العالم منه، وكأنّ وجوده سبحانه حاضن لعدم هذا العالم.

وأظن أنّ هذا التصوير غير لائق بالطرح والإجابه؛ لأنّ وجوده سبحانه أرفع من أن يكون منشأً لانتزاع الزمان الحقيقى، لأنّ الزمان مقدار الحركه، والموجود المنزّه عن التحوّل والتغيّر والتبدّل لا يتصوّر فيه الزمان الحقيقى.(۲)

۱- . شرح المنظومه للسبزوارى، قسم الحكمه: ۷۷.

۲- . مجله مكتب تشيّع، السنه ۲، مقال العلّامه الطباطبائى: ۱۴۸.

ما هی المصلحه فی إمساک الفیض ؟

لمّا کان لازم القول بالحدوث الزمانی للعالم کلّه أن یکون هناک فاصل زمانی بین وجوده سبحانه وإیجاده العالم فیتوجه للقائلین بذلک، السؤال التالی:

أی مصلحه فی إمساک الفیض مدّه، ثم إحداث العالم ؟

ولکن هذا السؤال فی غیر محلّه، إذ یمکن أن تکون فی إمساک الفیض مصلحه لا ندرکها بعقولنا القاصره فهی لا تحیط بعامه المصالح.

نعم اعترض الشیخ الرئیس علی إمساک الفیض بوجه آخر، وقال: إنّ العدم الصریح لا یتمیز فیه حال یکون فیها إمساک الفاعل عن الفاعلیه أولی بالقیاس إلیه، أو یکون لا صدور الفعل أولی بالقیاس إلی الفعل من حال أُخری یصیر فیها فاعلیته أولی به، أو صدور الفعل أولی بالفعل.(۱)

وما ذکرناه إیضاح من المحقّق الطوسی لعباره الشیخ فی الإشارات حیث یقول هو فیها: إنّه لم یتمیز فی العدم الصریح حال الأولی به فیها أن لا یوجد شیئاً أو بالأشیاء أن لا توجد عنه أصلاً وحال بخلافها.(۲)

وحاصله: أنّ العدم الفاصل بین ذاته سبحانه وفعله عدم مطلق، وباطل محض، وظلمه بحته لا نور فیها فلا یتصوّر فیها النفی والإثبات حتی یقال:

الإمساک أفضل من الإفاضه أو بالعکس....

کلّ هذه المفاهیم إنّما تتصوّر فیما إذا کان هناک فصل حقیقی وزمان واقعی حتی یقاس الإمساک إلی الإفاضه ویحکم علی الأوّل بالأصلحیه.

۱- . شرح الإشارات: ۱۳۱/۳.

۲- . نفس المصدر.

۲. الحدوث الذاتی للعالم

اشاره

إنّ الکون بتمام أجزائه حادث ذاتاً ویراد به أنّ کلّ جزء منه فی حدّ ذاته فاقد للوجود والتحقّق، وإنّما یعرض له الوجود فی مرتبه متأخّره بعد الانتساب إلی العلّه، وهذا النوع من الفقدان أمر ذاتی له لا ینفک عنه حتی بعد الوجود ولذلک یوصف بالعدم المجامع فیقال: الشیء الممکن المتحقّق فاقد للوجود فی حدّ ذاته، واجد له بعد الانتساب إلی العلّه.

وقد عرّف الشیخ الرئیس الحدوث الذاتی بالتعبیر التالی:

ثم أنت تعلم أنّ حال الشیء الذی یکون للشیء باعتبار ذاته متخلّیاً عن غیره قبل حاله من غیره قبلیّه بالذات، وکلّ موجود عن غیره یستحقّ العدم لو انفرد، أو لا یکون له وجود لو انفرد، بل إنّما یکون له الوجود عن غیره. فإذن لا یکون له وجود قبل أن یکون له وجود و [هذا] هو الحدوث الذاتی(۱).

وقد وقع قول الشیخ الرئیس: «کلّ موجود عن غیره یستحق العدم لو انفرد» موضع الاعتراض، من قِبل شراح کلامه، فقال الرازی فی شرحه علی الإشارات: الممکن لا یستحق الوجود من ذاته ولا یلزم منه أنّه یستحقّ اللاوجود، فإنّ المستحق للّاوجود هو الممتنع. فإذن وجوده مسبوق بلا استحقاق الوجود لا بالعدم، أو باللّا وجود.

ثمّ قال: ففی قول الشیخ: «إنّه یستحق العدم لو انفرد، أو لا یکون له وجود لو انفرد» مغالطه؛ لأنّه إن أراد بالانفراد اعتبار ذاته من حیث هی هی، فهو فی

۱- . شرح الإشارات والتنبیهات، القسم الثالث: ۱۱۳.

هـذه الحـاله لاـ يسـتحقّ العـدم أو اللّـاوجود، وإلّـا لكـان ممتنعاً لا ممكناً، وإن أراد به اعتبار ذاته مع عـدم علّته فلا يكون الانفراد انفراداً.(۱)

ومـا اعترض به الرازى على كلاـم الشـيخ الرئيس ربمـا يورد على القول المعروف فى تعريف المـاهيه، فيقـال: «المـاهيه من حيث ذاتها أن تكون ليس، ومن جانب علّتها أن تكون أيس» فيتوهم أنّ المراد أنّ الماهيه بحدّ ذاتها تقتضـى العدم كما هو ظاهر قوله: «ليس».

ثمّ إنّ المحقّق الطوسى أجاب عن الإشكال وقال: لفظه «لا يكون له وجود» فى قول الشيخ: «أو لا يكون له وجود لو انفرد» ليست بمعنى العـدول حتى يكون معناه «انّه يثبت له أن لا يكون له الوجود» بل هى بمعنى السـلب، وتقدير الكلام كلّ موجود عن غيره فليس له معنى الوجود لو انفردت ماهيته.(۲)

وبعبـاره أُخرى: فرق بين قولنا: الماهيه لا يكون لها الوجود لو انفردت، على نحو المعـدوله فتكون الماهيه فى حـدّ ذاتها موصوفه بأن لا يكون لها الوجود لو انفردت، فتكون مقتضـيه للعدم وتتساوى مع ممتنع الوجود، وبين قولنا: ليست الماهيه مقتضـيه للوجود لو انفردت، إذ معناه عدم الاقتضاء لا اقتضاء العدم.

وبذلك يصحّ أن يقال: إنّ اتّصاف الماهيه بالعدم سابق لاتّصافها بالوجود.(۳)

۱- . الإشارات والتنبيهات، القسم الثالث: ۱۱۵.

۲- . شرح الإشارات: ۱۱۶/۳.

۳- . لاحظ: نهايه الحكمه: ۲۰۶. بتصرف.

المحقّق الداماد ونقد الحدوث الذاتی

الحدوث الذاتی وإن کان أمراً صحیحاً لکنّه لم یکن مقنعاً للسید المحقّق الداماد، ولذلک حاول أن یثبت للعالم حدوثاً آخر أسماه الحدوث الدهری، وإلیک نصّ کلامه:

قد تعرّفت أنّ سبق العدم بحسب الحدوث الذاتی سبقاً بالذات لیس سبیله مسبوقیه الوجود بالعدم المقابل له، إذ سلب الوجود فی مرتبه نفس الماهیه من حیث هی هی لا یقابل الوجود الحاصل فی حاقّ الواقع من تلقاء العلّه الفاعله بل یجامعه.(۱)

توضیحه: أنّ الذی نحن بصدده هو إثبات سبق العدم علی وجود الممکن، سبقاً مقابلاً غیر مجامع، وأمّا الحدوث الذاتی فلا یُثبت عدماً سابقاً علی الوجود، بل العدم فیه مجامع مع الوجود ولیس هناک تقابل بینهما، فالعدم فی مرتبه الماهیه من حیث هی هی، مع الوجود فی مرتبه وجود العلّه الفاعله، متجامعان یتعانقان ولا یتقابلان.

المحقّق الداماد والحدوث الزمانی

ثمّ إنّ المحقق الداماد کما اعترض علی الحدوث الذاتی بأنّه علی فرض ثبوته غیر مطلوب لنا، کذلک اعترض علی الحدوث الزمانی بقوله: وکذلک سبق العدم بحسب الحدوث الزمانی، سبقاً بالزمان، لیس سبیله - أن یکون الوجود الحادث مسبوقاً بعدم یقابله فی امتداد الزمان، فإنّ قبلیّه العدم السابق ممایزه

۱- . القبسات: ۱۷.

لبعديّه الوجود اللاحق بحسب تمايز زمانيهما فى الوجود، لكونهما زمانيين، وحدّ العدم القبل غير حدّ الوجود البعد، والحدّان غير مجتمعين فى امتداد الزمان الغير القارّ، بل إنّما هما معاً بحسب الوجود فى متن الدّهر، معيّه دهريّه غير متكممه. ومن الوحدات المعتبره فى التقابل بين الإيجاب والسلب الزمانيين، وحده الزمان البتّه وفى هذا النوع من الحدوث (كالحدوث الذاتى) لا تقابل بين القبل والبعد ألبته.(۱)

وحاصل كلامه: أنّ العدم السابق على الوجود بما أنّهما فى مرحلتين من الزمان وإن كانا غير مجتمعين لكنّهما ليسا بمتناقضين، إذ يشترط فى التناقض عده وحدات منها الوحده فى الزمان، ومن المعلوم أنّ العدم السابق العارض للماهيه فى برهه من الزمان لا يعدّ نقيضاً لوجود الماهيه المتحقّق فى برهه أُخرى.

إنّ هذين الاعتراضين المتوجّه أحدهما على الحدوث الذاتى والآخر على الحدوث الزمانى، صارا سبباً لتصوّر حدوث آخر للعالم باسم الحدوث الدهرى، وسيوافيك بيانه فى موضعه.

نظريتنا فى الاعتراض

وأظن أنّ كلا الاعتراضين لا يضرّان القول بالحدوث الذاتى أو الزمانى، لأنّ الحدوث الذاتى - بالمعنى الذى عرفت - أمر واقعى لا يمكن لأحد إنكاره، وأنّ كلّ ممكن معدوم فى حدّ ذاته ثم يعرض له الوجود، وأمّا الإشكال عليه بأنّ

۱- . القبسات: ۱۷.

هذا العدم مجامع للوجود غير مقابل له لا يضر، إذ ليس القائل بصدد بيان إثبات العدم المقابل للوجود، بل هو بصدد توضيح ما اتّفق عليه أصحاب الشرائع السماويه بأنّ العالم حادث، حتى يتحقّق تلاؤم بين الفلسفه والشريعه.

هذا وقد روى الصدوق عن الإمام الباقر عليه السلام حديثاً يكشف عن صحّه النظريه وأنّ العالم حادث ذاتاً، قال الإمام الباقر عليه السلام: «إنّ اللّه تبارك وتعالى كان ولا شيء غيره، نوراً لا ظلام فيه، وصادقاً لا كذب فيه، وعالماً لا جهل معه، وحيّاً لا موت فيه، وكذلك هو اليوم، وكذلك لا يزال أبداً».(۱) فإنّ قوله: «وكذلك هو اليوم» يرجع إلى عامّه الصفات وأنّه تعالى حتى فى ذلك اليوم «ولا شيء غيره» فعندئذٍ نسأل كيف يكون سبحانه بعد أن خلق العالم بكلّ ما فيه ومع ذلك يوصف سبحانه بكونه «ولا شيء غيره» مع أنّ معه عامّه الأشياء قال سبحانه: (وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ ما كُنْتُمْ) (۲)؟ ولا يصحّ تفسير ما أُثر عن باقر علم النبيين عليه السلام إلّابما جاء به الشيخ الرئيس؛ لأنّ ما يُعد غيراً فهو فى حدّ ذاته معدوم وفاقد للوجود، فيصحّ أن يقال: كان اللّه ولم يكن معه شيء فى ذلك الحدّ حتى اليوم، وأمّا بعد التنزّل عنه فالأشياء كلّها مشهوده معلومه قائمه معه.

وأمّا الاعتراض على الحدوث الزمانى، فلا يضرّ؛ لأنّ القائل به يريد أن يثبت للأشياء عدماً متقدّماً على وجودها، فكون عدمها فى فتره ووجودها فى فتره أُخرى وإن كان خارجاً عن التناقض المصطلح ولكن القائل ليس بصدد إثبات العدم والوجود المتناقضين الواقعى فى فتره واحده، بل هو بصدد أمر آخر

۱- . التوحيد: ۱۴۱، برقم ۵.

۲- . الحديد: ۴.

وهو سبق العدم الزمانى على الوجود.

الشيخ الرئيس وحدوث العالم

إنّ الموضوع للحدوث عند الشيخ هو الوجود وهو يعتقد بأنّ لوجود العلّه تقدّماً ذاتياً على المعلول، وللمعلول تأخّراً ذاتياً عن العلّه، وإن اجتمعا وجوداً فى زمان واحد، وهو يوضح ذلك بالمثال المعروف، حرّك زيد يده فتحرّك المفتاح، فإنّ حركه المفتاح وإن كانت متزامنه مع حركه اليد، غير أنّه لمّا كانت (حركه المفتاح) مفاضه من حركه اليد فيكون لها تقدّماً ذاتياً، ولحركه المفتاح تأخّراً كذلك وإن كانتا متزامنتين.

وعلى ضوء ذلك فبما أنّ الواجب سبب تام لوجود العالم الإمكانى فيكون للسبب تقدّماً ذاتياً وللمسبب تأخّراً كذلك، وهذا هو المراد من حدوث العالم، هذا ما يريده الشيخ، وإليك نصّ عبارته: فإذن وجود كلّ معلول واجب مع وجود علّته، ووجود علّته واجب عنه وجود المعلول. وهما معاً فى الزمان أو الدهر أو غير ذلك، ولكن ليسا معاً فى القياس إلى حصول الوجود؛ وذلك لأنّ وجود ذلك لم يحصل من هذا، فذلك له حصول وجود ليس من حصول وجود هذا، ولهذا حصول وجود هو من حصول وجود ذلك، فذلك أقدم بالقياس إلى حصول الوجود.(۱)

۳. الحدوث الدهرى للعالم

اشاره

ص:۲۴

۱- . الإلهيات من كتاب الشفاء: ۱۷۲.

قلنا: إنّ المحقّق الداماد لم يقتنع بالحدوث الذاتى ولا بالحدوث الزمانى، فحاول طرح نظريه جديده فراراً عن الإشكالين اللّذين وجّههما عليهما، وقد بيّن نظريته فى كتابه «القبسات» الذى كان الغرض المهم من تأليفه هو توضيح هذه النظريه ولذلك لا محيص لنا إلّاتلخيصها، وقد سبقنا فى هذا المضمار المحقّق السبزوارى فى شرحه على المنظومه، والشيخ محمد تقى الآملى فى شرحه عليها.

إنّ هذه النظريه مبنيه على تقسيم مراتب الوجود إلى أقسام ثلاثه:

١. الماديات، التى يعبر عنها بعالم الملك وتشمل كلّ موجود طبيعى يقع فى أُفق الزمان.

٢. المجرّدات والمفارقات عن الماده وآثارها، ويعبر عنها بعالم الملكوت، وهو عالم العقول والنفوس الكلّيه.

٣. الوجود الواجب المنزّه عن الإمكان والفقر، فضلاً عن الحركه والزمان.

ثمّ إنّ لكلّ من هذه المراتب وعاءً خاصّاً، فالموجود المادى وعاؤه الزمان، والموجود المجرد وعاؤه الدهر، والواجب تبارك وتعالى وعاؤه السرمد؛ ولا يراد من الوعاء ما يراد من قولك: الماء فى القدح، بل أنّ الظرف نفس المظروف، وهو خصوصيه موجوده فيه.

إذا علمت هذا فلنشرح هذه المقولات الثلاث التى تعد وعاءً لما فيها:

أ. مقوله الزمان

إنّ لكلّ موجود وعاءً خاصّاً به، فالظواهر السيّاله المتحركه، ظرفها الزمان

لا- بمعنى أنّ الزمان شيء والحركات والمتحرّكات شيء آخر كالماء فى الكوز، بل بمعنى أنّ الزمان والزمانى كالخارج والخارجى، فكما أنّ الموجود الخارجى ليس منفكّاً عن الخارج بل نوع وحده بينهما، فهكذا الزمان والزمانى فبينهما وحده.

يقول السيد الداماد: العقل يدرك ثلاثه أكوان: أحدها: الكون فى الزمان وهو متى الأشياء المتغيّره التى يكون لها مبدأً ومنتهى ، ويكون مبدأه غير منتهاه، بل يكون مقتضياً، ويكون دائماً فى السيلان وفى تقضّى حال وتجدّد حال.(۱)

يقول الحكيم السبزوارى: إنّ كلّ موجود فلوجوده وعاء أو ما يجرى مجراه، فوعاء السيالات كالحركات والمتحرّكات هو الزمان... إلخ.(۲)

۱- . القبسات: ۷.

۲- . شرح المنظومه: ۷۶.

ب. مقوله الدهر

يقول السيد الداماد: بأنّ المجرّدات أو المفارقات النوريه - حسب تعبيره - كالعقول متحقّقه فی عالم الدهر، والدهر كالعقول منزّه عن الماده وعوارضها كالاتصال والسيلان، ونسبه عالم الدهر إلی الزمان نسبه الروح إلی الجسد، فإنّ ما فی وعاء الزمان يقبل التبدّل والتغيّر، وما فی عالم الدهر منزّه عن ذلک، وما ذلک إلّا لأنّ الدهر محيط، والزمان والزمانيات محاطان.

يقول السيد الداماد: الدهر وعاء الزمان بمعنی أنّه محيط والزمان محاط به، والزمان ضعيف الوجود لكونه سيالاً غير ثابت.(۱)

يقول الحكيم محمد تقی الآملی فی توضيح قوله: «ونسبته إلی الزمان نسبه الروح إلی الجسد»: وذلک لأنّ ما فی الدهر من الموجودات مبادئ وجود الزمان وما فيه من الزمانيات بأنواعها، والعلّه مرتبه كمال المعلول كما أنّ المعلول مرتبه ضعف العلّه، فتكون نسبه الدهر إلی الزمان كنسبه الروح إلی الجسد فی كون الروح علّه.(۲)

وليعلم أنّ نسبه الدهر إلی المفارقات كنسبه الزمان إلی السيالات، وقد قلنا: إنّ التعدد فی التعبير، وإلّا ففی الحقيقه الدهر نفس المفارقات والعقول الكليه والنفوس كذلک التی تقع فی درجه العلّه لما تحتها من العوالم المادّيه.

۱- . القبسات: ۸.

۲- . درر الفوائد: ۲۵۴، الطبعه الثانيه.

ج. مقوله السرمد

ویراد من السرمد الوجود الذی لا بدایه له ولا نهایه، ولیس هو إلّااللّه تبارک وتعالی وأسماءه وصفاته، فهو محیط بالدهر کإحاطه الدهر بالزمان، ونسبه السرمد إلی الدهر نسبه الروح إلی الجسد، وما ذلک إلّالأنّ السرمد فی مرتبه العلّه، والعقول والنفوس فی مرتبه المعلول.

یقول السید الداماد: والثالث کون الثابت مع الثابت ویسمّی السرمد وهو محیط بالدهر.(۱)

یقول الحکیم السبزواری: وما یجری مجری الوعاء للحق وصفاته وأسمائه هو السرمد.(۲)

إلی هنا تمّ بیان أمرین:

أ. تبیین مراتب الوجود إلی مراتب ثلاث.

ب. تبیین ما هو الوعاء لکلّ من هذه المراتب.

فلنشرح نفس النظریه التی تبتنی علی بیان الأمرین المذکورین.

فنقول: إنّ کلّ موجود زمانی راسم لعدم موجود زمانی آخر، وإنّما لم نقل مصداق لعدم موجود زمانی آخر؛ لأنّ الوجود بما هو وجود لا یعقل أن یکون مصداقاً للعدم، ولذلک نقول: کلّ موجود زمانی یعکس ویرسم عدم وجود زمانی آخر، وبذلک یمکن بیان الحدوث الدهری بالبیانین التالیین:

۱- . القبسات: ۷.

۲- . شرح المنظومه: ۷۶.

إنّ عالم الـدهر يرسم ويعكس عـدم عالم الطبيعه؛ لأنّ عالم الـدهر بما أنّه سابق على عالم الطبيعه فيحتضن الـدهرُ عـدَمَ الموجود المتأخّر فيقال: عالم الماده بتمام صورها مسبوق بالعـدم فى عالم الـدهر، وهـذا ما يقال: إنّ الملكوت يحتضن عـدم عالم الملك لسبق الملكوت فى مرتبه الوجود على الملك.

ويمكن لك بيان هذا بتعبير آخر هو:

إنّ الحـدوث الـدهرى عبـاره عن كون المـاهيه الموجوده المعلوله مسـبوقه بعـدمها المتقرّر فى مرتبه علّتهـا بمـا أنّها يُنتزع عـدمها بحدّها عن علّتها وإن كانت علّتها واجده لكمال وجودها بنحو أعلى وأشرف.(۱)

توضـيح ما ذكره: أنّ عالم الـدهر علّه لعالم الملك، فبما أنّ كلّ علّه جامعه لكمال معلولها ومع ذلك كلّه فعدم الماده بحدّه – لا بكماله – متقدّم على وجوده، وهذا ما يقال له: الحدوث الدهرى، أى سبق عدم عالم الماده على وجوده فى مرتبه علّتها. فظهر أنّ الحدوث الدهرى ليس إلّاسبق عدم الماديات على وجودها، وليس لهذا النوع من العدم محلٌ إلّاعالم الدهر.

فلو كان الحدوث هو سـبق عدمه على الوجود فهذه العوالم المحسوسه سـبقت عدمها على وجودها لأنّ علّتها – أعنى: المفارقات – تعكس عدمها.

وإن شـئت بياناً أوضح فاسـتمع إلى بيان الشـيخ الآملى على شرح المنظومه(۲): إنّ عالم الملك مسـبوق الوجود بالعـدم الدهرى، ووجه كونه

۱- . نهايه الحكمه: ۲۰۶.

۲- . راجع شرح المنظومه: ۲/۲۹۱ و ۲۸۸.

مسبوق الوجود بالعدم الدهرى هو أنّ وجود عالم الملك وهو عالم الناسوت والشهاده متأخّر عن وجود عالم الملكوت، وأنّ العدم الدهرى يكون فى رتبه الوجود الدهرى، فعالم الملك حادث دهرى، أى وجوده مسبوق بعدمه الواقعى الفكّى الواقع فى عالم الدهر.

والذى دعا المحقّق الداماد إلى القول بالحدوث الدهرى الأمران التاليان:

١. أنّ العدم فى الحدوث الذاتى لم يكن منفكّاً عن الوجود، بل كان عدماً مجامعاً معه، ولكن العدم فى الحدوث الدهرى منفكّ عن الوجود، فوجود الحادث فى عالم الناسوت وعدمه فى عالم الدهر، فيكون منفكّاً.

٢. أنّ العدم فى الحدوث الزمانى لم يكن متزامناً مع الوجود، بل كان العدم فى فتره والوجود فى فتره أُخرى، بخلاف العدم فى الحدوث الدهرى فإنّه متزامن مع الوجود، فالحادث المادّى فى فتره معيّنه له الوجود وفى الوقت نفسه عدمه متحقّق فى عالم الدهر.

***

صدر المتألّهين والحركه الجوهريه

اتّفقت كلمه الفلاسفه قبل صدر المتألّهين على جواز الحركه فى الأعراض الأربعه: (الكيف، والكم، والوضع، والأين) واختلفوا فى إمكان وقوعها فى غير ذلك من الأعراض الخمسه، وفى الوقت نفسه اتّفقوا على عدم جوازها فى الجواهر، غير أنّ صدر المتألّهين أثبت أنّ العالم بوجوده من الجواهر والأعراض فى حال الحركه والتغيّر والتبدّل.

إنّ صدر المتألّهين توصّل بالبراهين العقليه إلى أنّ التغيّر والحدوث المتجدّد لا يختصّ بصفات الماده وعوارضها، بل يتطرّق هذا التغيّر إلى ذات الماده بمعنى أنّ الكون بجميع ذراته فى تحوّل وتغيّر مستمر، وإنّ ما يتراءى للناظر من الثبات والاستقرار والجمود فى ماده الكائنات الطبيعيه ليس إلّامن خطأ الحواس، إذ الحقيقه هى غير ذلك، فكلّ ذرّه من ذرّات المادّه خاضعه للتغيّر والتبدّل والسيلان والصيروره. وبفضل هذا الكشف تبيّن تعدّى التغيّر من سطوح الطبيعه إلى أعماقها، ومن ظواهرها إلى بواطنها.

وقد أقام مكتشف نظريه الحركه الجوهريه براهين رصينه على ما تبنّاه، ثمّ إنّه رتّب على نظريته الحدوث الزمانى للعالم بأوضح الوجوه، وحاصل ما أفاد:

أنّ كلّ قطعه من الماده السيّاله وكلّ درجه متعانقه مع الزمان، منها لمّا لم يكن من القطعه اللاحقه أثر ولا عين فيها، صحّ توصيف القطعه اللاحقه بالحدوث الزمانى، وهو أنّه لم تكن القطعه اللاحقه فى ظرف القطعه السابقه، وهكذا الحال إذا وضعنا البنان على كلّ جزء جزء من تلك الماده السيّاله. وبهذا يثبت الحدوث الزمانى للطبيعه من دون أى إشكال. وفى هذا الصدد يقول الحكيم صدر الدين الشيرازى: فقد ثبت وتحقّق أنّ الأجسام كلّها متجدّده الوجود فى ذاتها، وأنّ صورتها صوره التغيّر والاستحاله، وكلّ منها حادث الوجود مسبوق بالعدم الزمانى كائن فاسد لا استمرار لهوياتها الوجوديه، ولا لطبائعها المرسله، والطبيعه المرسله وجودها عين شخصياتها، وهى متكثّره، وكلّ منها حادث ولا جمعيه لها فى الخارج حتّى يوصف بأنّها حادث أو قديم.(۱)

۱- . الأسفار: ۲۹۷/۷ و ۲۸۵، ولاحظ: ۲۹۲-۲۹۳.

وقال أيضاً: إنّ الطبائع المادّيه كلّها متحرّكه فی ذاتها وجوهرها مسبوقه بالعدم الزمانی، فلها بحسب كلّ وجود معيّن مسبوقيه بعدم زمانی غير منقطع فی الأزل.(۱)

إنّ هذه النظريه وإن كانت لها قيمه علميه عاليه حيث إنّها كشفت عن البعد الرابع لعالم الطبيعه وهو الزمان وراء الأبعاد الثلاثه التی اتّفق عليها العلماء، ولكنّها لا تقنع المتشرّعين فی تفسير الحدوث الزمانی للعالم، وذلك لما ذكرناه عند بيان الإشكال علی الحدوث الزمانی، وهو أنّ الحدوث الزمانی بهذا المعنی يصحّ فی حاله النظره التجزيئيه فإنّ كلّ قطعه من عالم الماده مسبوقه بالعدم فی القطعه المتقدّمه، وأمّا إذا نظرنا إلی العالم نظره جمليه لا تشذ عنه قطعه، فعندها لا يصحّ توصيف العالم بالحدوث الزمانی، لأنّ الزمان وليد حركه المادّه، والمفروض أنّ الزمان جزء من العالم فكيف يمكن أن يتقدّم عليه ويحتضن عدم العالم ؟ ومع ذلك كلّه، فلهذه النظريه نتائج مفيده أُخری يقف عليها من له إلمام بالفلسفه الإسلاميه.

۱- . نفس المصدر.

حدوث الماده والعلوم التجريبيه

إنّ إثبات حدوث الماده يمكن بطريقين:

١. الطريق الفلسفى الذى يعتمد على البراهين العقليه والفلسفيه، ومنها القول بالحركه الجوهريه حيث تثبت حدوث الماده.

٢. الطريق العلمى الذى يستند إلى معطيات الفيزياء الحديثه، وها نحن ندرس هذا الطريق بإيجاز.

لقد أثبتت العلوم الطبيعيه الحديثه أنّ الكون يسير باتّجاه موت حرارى وشيخوخه يصطلح عليها فى الفيزياء بالانتروبى، فقد توصّل «إسحاق نيوتن» نتيجه تحقيقاته إلى أنّ العالم يتّجه - باستمرار - نحو التفكّك والتحلّل، والبرود والاهتراء، وسيأتى اليوم الّذى تتساوى فيه كلّ الأجسام فى حرارتها، وتغدو كالماء الذى استقر فى الأوانى المستطرقه بصوره متساويه السطوح، وحينئذٍ ستتوقف كلّ حركه، ويترك الصخب والضجيج مكانهما للجمود والسكوت، وتترك الحياه مكانها للموت.

لقد أثبت من خلال دراسته للحراره أنّه فى جميع التغيّرات الحاصله فى الحراره يتحول قسم من «الطاقه ذات الوجود الحرارى» إلى «طاقه غير ذات وجود حرارى» ولا يمكن العكس أى أن تنتقل الطاقه غير ذات الوجود الحرارى إلى الطاقه ذات الوجود الحرارى.

ويسمّى هذا القانون بالقانون الثانى للديناميكا الحراريه الّذى يسمّى قانون الطاقه المتاحه أيضاً.

فهذا الكشف يثبت أنّ الحراره تنتقل بصوره تدريجيه من وجود حرارى إلى عدم حرارى والعكس غير ممكن، وهو أن تنتقل هذه الحراره من عدم حرارى إلى وجود حرارى أكثر، ويعنى هذا أن يأتى وقت تتساوى فيه حراره جميع الموجودات، وحينذاك لا تبقى أيّه طاقه مفيده للحياه والعمل والتحرك، ويترتّب على ذلك انتهاء العمليات الكيمياويه والطبيعيه وتنتهى الحياه.

إذ أنّ وجود الحركه والحياه فى هذا الكون إنّما هو نتيجه التفاوت والاختلاف الموجود بين أجزائه فى الحراره، فإذا انتقلت الحراره من الأجسام الحراريه إلى الأجسام الأُخرى وتساوت الحراره فى الجميع وحلّت البروده مكان الحراره لم يبق مجال للتفاعل الّذى هو نتيجه الاصطكاك بين الأجزاء المتفاوته والفعل ورده الفعل.

هذا هو الأصل العلمى الّذى اتّفقت عليه كلمه علماء الفيزياء الحديثه، ونحن نستنتج من هذا الأصل «حدوث الماده» بالبيان التالى:

الاستنتاج الفلسفى من القانون الحرارى

إنّ الكشف المذكور يعدّ دليلاً قوياً على حدوث الكون، إذ لو كان هذا العالم المادى أزلياً لزم أن تبرد فيه الحراره منذ زمن بعيد، وأن تنعدم فيه الحياه منذ وقت طويل، لأنّ العالم محدود فى طاقاته، فكيف يمكن أن يكون هذا العالم موجوداً منذ الأزل إلى الآن وهو يفقد كلّ يوم هذه الكميه الهائله من حرارته نتيجه الانفجارات المتلاحقه فى ذراته ؟!

وبعباره ثانيه: أنّ العالم لو كان أزلياً لكان ينبغى أن تنعدم الحياه والحركه

فیه منذ أقدم العصور نتیجه فقدان أجزائه للحراره، وانتقال طاقاتها المتاحه إلی طاقه غیر متاحه، وتوقّف العملیات الطبیعیه والکیمیاویه، وللزم أن لا نجد علی الأرض أیّ أثر للحیاه والأحیاء، وأن لا تبقی إلی الآن أیّه حراره للشمس لحصول الموت الحراری الّذی أشار إلیه الکشف المذکور منذ زمن بعید، نظراً للکمیه المحدوده للحراره فی الکون.

فنستنتج من ذلک أنّ لهذا الکون بدایه وأنّه حادث، ولیس أزلیاً، فالکون یشبه السراج النفطی الّذی یفقد أجزاء من وقوده عند الاشتعال باستمرار، فلا یمکن أن یکون مشتعلاً منذ الأزل، إذ یلزم من ذلک أن ینتهی نفطه ووقوده منذ وقت طویل، لأنّ الوقود المحدود لا یمکن أن یبقی إلی الأبد.

فإذا وجدناه لا یزال مشتعلاً استنتجنا من ذلک کونه حادثاً، وعرفنا أنّ اشتعاله وإضاءته لم تکن من الأزل.

إنّ نظامنا الشمسی بل مجرّتنا الّتی یعتبر هذا النظام الشمسی جزءاً صغیراً منها أشبه ما یکون بالسراج النفطی المذکور الّذی تتناهی طاقاته، لأنّ هذه المجره تملک طاقات محدوده، فلو کانت هذه المجره قدیمه فی وجودها وانفجاراتها لزم أن یکون قد انتهی کلّ ما فیها من الطاقات، وللزم أن لا نری الآن أی أثر للعملیات والتفاعلات الطبیعیه، والحال أنّنا نشاهد استمرار هذه العملیات والتفاعلات، ونلاحظ - تبعاً لذلک - استمرار مظاهر الحیاه التابعه لذلک، وهذا یکشف بجلاء عن وجود بدایه لهذا الکون، ویبطل القول بأزلیته وقدمه.

***

بقیت فی المقام نظریه أُخری وهی نظریه الحدوث الإسمی التی طرحها

الحكيم السبزوارى فى كتابيه: «شرح الأسماء»، و «شرح المنظومه».

الحدوث الإسمى للعالم

يقول الحكيم السبزوارى فى منظومته:

والحادث الإسمى الذى مصطلحى إن رسمٌ ، إسم جاء، حديث منمحى

والنظريه مبنيه على أمرين:

١. كلّ ممكن فهو زوج تركيبى له ماهيه ووجود، فالوجود الإمكانى لا يخلو عن أمرين:

أ. الوجود والتحقّق.

ب. حدّه فى مراتب الوجود، فيحدّد بكونه عرضاً أوجوهراً، جسماً أو نفساً أو عقلاً، فلا ينفكّ الوجود الإمكانى عن حدّ يحدّده، به تتعيّن هويه الشىء وتتشخّص. فلو أُخذ الحدّ ولم يبق إلّاالوجود لا يتميّز شىء عن شىء، وهذه الحدود هى التى توجب تميّز الوجود وتشخّصه....

٢. أنّ العالم بمعنى المفاهيم والمعانى المعبّر عنها بالأسماء والصفات التى تنتزع عن حدود الوجود المنبسط كلّه مسبوق بالعدم فى المرتبه الأحديه، فهو برمّته من العقول والنفوس والصور والأجسام أسماء حدثت بعد تجلّى الذات للعوالم الممكنه باسمه المبدع، كما أنّه ينمحى عند تجلّيه باسمه القهّار.

فالحدوث الاسمى عباره عن حدوث هذه الحدود بعد تجلّيه سبحانه باسم المبدع، حيث إنّ الوجود الإمكانى يتحدّد بهذه المفاهيم.

إذا علمت هـذين الأمرين فـاعلم أنّ الماهيـات لمكان كونها اعتباريه كسـراب بقيعه يحسـبه الضـمآن ماءً ليس لها حقيقه ولا أثر فليست إلّاأسـماء سـميّتموها ما أنزل اللّه بها من سلطان، بل النازل من صقعه ليس إلّاالوجود، فالماهيه ليست شيئاً حتى يبحث عن قـدمها أو حـدوثها، وأمّا الوجودات فهى وإن كانت متحقّقات إلّاأنّها ليست خارجه عن الصـقع الربوبى لأنّها تنزلات وجود الحق وتجلّياته ورشـحاته وأظلاله، وهى قائمه بوجوده سبحانه لا بإيجاده، فالفرق بينهما بالتشكيك لا بالتباين، وإلى هذا يومى المروى عن مولى الموالى عليه السلام من أنّ البينونه وصفيه لا عزليه.(۱)

يلاحـظ عليه: أنّ القـول بـأنّ هـذا النـوع من الحـدوث أشـبه بالسـالبه بانتفـاء الموضوع، لأـنّ موضوعه هو العـالم وهو مركّب من الماهيـات التى ليست بشـىء حتّى يبحث عن حـدوثها أو قـدمها والوجود ليس إلّاظلاـل وجوده سـبحانه وتجلّياته قائم بوجوده لا بإيجاده فلم يبق شىء يبحث عن حدوثه إلّاأن يقال:

يتمركز الحدوث فى تجلّيه، فتأمّل.

إلى هنا تمّ طرح النظريات العلميه والفلسفيه التى جاءت بها أفكار المتألّهين حسب التخصّصات المختلفه.

وها نحن نذكر ما هو مختارنا فى الموضوع.

نظريتنا فى الحدوث الزمانى

اشاره

لقد عرفت أنّ ما قام به الحكماء من تفسير الحدوث الزمانى للعالم وإن

۱- . شرح الأسماء: ۷۷.

كان ناجحاً فی بعض الصور، أی فی النظره التجزیئیه إلی العالم، ولکنّه غیر ناجح فی النظره الجملیه، وعلی هذا فیجب أن یفسّر بشکل لا یکون مخالفاً لما أجمعت علیه الشرائع السماویه، وما نذکره مبنی علی أمرین:

۱. وجود عوالم قبل هذا العالم

ربما یتصوّر الإنسان أنّ هذا العالم الذی نعیش فیه هو أوّل عالم خلقه اللّه سبحانه، ولکن المرویّ عن الإمام الصادق علیه السلام أنّ للّه عز وجلّ اثنتی عشر ألف عالم کلّ عالم منهم أکبر من سبع سماوات وسبع أرضین.(۱)

ویدلّ علیه أیضاً ما رواه الصدوق، من جواب الإمام علیه السلام، حیث بعد أن أجاب عن سؤاله علی وجه التفصیل أنشأ یقول:

ولم یزل سیدی بالحمد معروفاً ولم یزل سیدی بالجود موصوفاً

فلعل قوله: لم یزل سیدی بالجود موصوفاً إشاره إلی تعاقب العوالم واحداً بعد الآخر.

وعلی هذا: فکلّ عالم متأخر مسبوق بالعدم الزمانی بعالم آخر متقدّم علیه، ولیس هذا العدم عدماً موهوماً بل عدماً واقعیاً حیث إنّ کلّ العالم متقدّم یحضن عدم عالم متأخّر، فیقال: حدث العالم فی زمان لم یکن منه عین ولا أثر.

۲. تفسیر حدوث ما سوی اللّه

إنّ المراد من قولنا: «إنّ سوی اللّه حادث» إمّا أن یراد به هذا العالم المشهود

۱- . الخصال: ۶۳۹.

لنا من السماء والسماويات والعنصر والعنصريات، وإمّا أن يراد به مطلق ما سوى اللّه ممّا يتصوّر وراء هذا العالم المشهود.

فإن كان الأوّل فهذا المحسوس حادث زمانى، أى مسبوق العدم، أى مسبوقاً بالعدم الزمانى ويكون وعاء عدمه زماناً منتزعاً من عالم قبله، وهو العالم الذى خلق قبله فهو أيضاً حادث زمانى مسبوق بعدمه الواقع فى عالم ثالث قبل ذاك العالم الثانى، وهكذا. والمفروض وجود الحركه والزمان فى العوالم كلّها.

فلو أراد أصحاب الشرائع السماويه من قولهم كون العالم حادثاً زمانياً، هذا المعنى فهو موافق للحديث والعقل والعلم. وأمّا الحديث والعقل فقد عرفت، وأمّا العلم فإنّ العلوم العصريه نطقت بأنّ الأمر كذلك، فإنّ المنظومه الشمسيه مسبوقه بعدم واقعى متأخّر عن عالم متقدّم متألف من منظومه أُخرى مع ما حولها من السيارات، وهكذا سائر المنظومات الشمسيه فهى بشمسها وكواكبها متأخّره الوجود عمّا تقدّمها.

فعلى هذا يصحّ ما أجمع عليه أصحاب الشرائع السماويه.

وأمّا إذا أُريد الثانى أى مطلق العوالم وجمله ما سوى اللّه سبحانه، فالحق أنّ حدوثه بهذا المعنى شىء لم يتّفق عليه الإلهيون، ولم يثبت له حدوث بهذا المعنى فى شرعنا المقدّس، وقد عرفت ما يدلّ على وجود عوالم قبل عالمنا هذا، ويلائم هذا كونه تعالى دائم الفضل على البريه وباسط اليدين بالعطيه ولا إمساك له عن الفيض.

وعلى هذا يصبح النزاع فى حدوث العالم وقدمه واقعاً على أمر غير معيّن، فلو قال الحكماء بقدم هذا العالم الذى نعيش فيه زماناً فهم خاطئون لما

عرفت من حدوثه الزمانی بصوره واضحه، وإن أرادوا مجموع ما سوی اللّه، فالعالم بهذا المعنی لیس مصب الإجماع ولا إشکال فی وصفه بالقدم الزمانی

هذا ما توصّلنا إلیه بفضل ما استفدناه من أساتذتنا وعلمائنا، ولعلّ العلم فی المستقبل یکشف لنا حقائق أُخری حول حدوث العالم، واللّه العالم بحقائق الأشیاء.

ص:۴۰

۲ تطوّر العلوم سرّ بلوغ القمّه

اشاره

العلوم الإنسانيه، بل كلّ علم يبحث فيه الإنسان فى البدايه عباره عن مسائل قليله وربّما كان مسأله واحده، لكن تكثّرت مسائله وتكاملت فروعه عبر الزمان إلى أن بلغ ما بلغ.

وما ذكرناه من الضابطه أمر واضح لا يحتاج إلى ذكر شواهد، ورغم ذلك نذكر كلام «ارسطاطاليس» حول علم المنطق، حسب ما ذكره الشيخ الرئيس فى «منطق الشفاء»، قال حاكياً عن المعلم الأوّل:

إنّا ما ورثنا عمّن تقدّمنا فى الأقيسه إلّاضوابط غير مفصّله، وأمّا تفصيلها وإفراد كلّ قياس بشروطه وضروبه وتمييز المنتج عن العقيم إلى غير ذلك من الأحكام فهو أمر قد كددنا فيه أنفسنا وأسهرنا أعيننا حتّى استقام على هذا الأمر، فإن وقع لأحدٍ ممّن يأتى بعدنا فيه زياده أو إصلاح فليُصلحه أو خلل فليسده .(۱)

وهذا هو علم الأُصول، فقد كتب غير واحد من أصحاب الأئمه عليهم السلام صحائف مختصره فيه، إلى أن وصلت النوبه إلى الشيخ المفيد (۳۳۶-۴۱۳ ه) فألّف كتاباً باسم «التذكره فى أُصول الفقه» وقد لخّصه تلميذه الكراجكى

۱- . شرح المنظومه للسبزوارى: ۵-۶.

وأدرجه فی کتابه «کنز الفوائد»، ولیس ما وصل إلینا منه إلّارساله صغیره، وأین هذا ممّا بلغه المتأخّرون خصوصاً من عصر الشیخ الأنصاری إلی یومنا هذا، وقس علی علم الأُصول، بقیه العلوم.

حکی سیدنا الأُستاذ العلّامه الطباطبائی فی مقاله الّذی قدّمه إلی مؤتمر تکریم صدر المتألهین، أنّ عدد المسائل الفلسفیه یوم ترجمت من الإغریقیه إلی العربیه کان حوالی مائتی مسأله، وقد تکاملت بفضل جهود حکماء الإسلام وفلاسفتهم فبلغت سبعمائه مسأله(۱).

وقد حثّ بعض الآیات القرآنیه علی طلب زیاده العلم من اللّه تعالی، وهذا دلیل علی أهمیه زیاده العلم وتطوّره، وأنّ ذلک هدف بحدّ ذاته.

ولذلک یأمر اللّه سبحانه نبیّه الأکرم صلی الله علیه و آله و سلم بأن یقول: (وَ قُلْ رَبِّ زِدْنِی عِلْماً) (۲).

وقد ورد فی بعض الأحادیث أنّه صلی الله علیه و آله و سلم قال: «لا ـ بارک اللّه لی فی یوم لم ازدد فیه علماً». وقد ورد عن المعصومین علیهم السلام: «من استوی یوماه فهو مغبون».

وهذا یدلّ علی أنّ طلب الزیاده وبلوغ القمم له أهمّیه خاصّه فی الإسلام.

۱- . من المؤسف أنّه قدس سره لم یُشر إلی المسائل الفلسفیه الّتی أُضیفت من قبل حکماء الإسلام.

۲- . طه: ۱۱۴.

معنى التطوّر فى العلوم الشرعيه

إذا أردنا أن نعرّف التطوّر فى هذه العلوم فإنّ تعريفه يتلخّص فى جملتين:

١. كشف آفاق جديده وموضوعات مستجده لها دور هام فى حياه المجتمع، ودراستها على ضوء الكتاب والسنّه والإجماع والعقل الحصيف، فإنّ المجتمع الإسلامى لم يزل يتطوّر فى مختلف جوانبه، فتواجهه أُمور مستجدّه لم يكن لها نظير فى الأعصار السابقه، فلا يمكن للفقيه غضّ النظر عن هذا النوع من التطوّر وإهماله.

ولذلك يجب أن يواكب الفقه حاجات العصر ومقتضيات الزمان مواكبه لا تشذّ عن الأُصول الثابته فى الإسلام.

٢. تقييم نظريات من تقدّم من الفقهاء والأُصوليين تقييماً علمياً خالياً عن سائر النزعات، فيتبع ما وافق الأُصول ويترك ما خالفها.

منهجيه التطور

إنّ المهم فى المقام التعرّف على منهجيه يصحّ معها التطوّر؟ فهى تتلخّص فى الأُمور التاليه:

الأوّل: المحافظه على الأُصول الأساسيه فى حقل العقائد والفقه والأخلاق، وهى الأُصول غير الخاضعه للتغيير والتبدّل، فكلّ تطوير يجب أن يحترم تلك الأُصول ولا يتجاوزها، وأنّ تلك الأُصول خطوط حمراء لعلماء الإسلام لا يحقّ لهم المساس بها، مثلاً:

أ. أنّ توحيد العباده كسائر أقسام التوحيد من الأُصول المسلّمه، وكأنّ

التوحيد فيها هو الهدف لإرسال الرسل وإنزال الكتب، قال سبحانه: (وَ لَقَدْ بَعَثْنا فِی کُلِّ أُمَّهٍ رَسُولاً أَنِ اعْبُدُوا اللّهَ وَ اجْتَنِبُوا الطّاغُوتَ) (۱). فتكريم الأنبياء والأولياء، يجب أن لا يصل إلى حدّ العباده.

ب. أنّ الخاتميه فى النبوه والرساله أمر ضرورىّ ومسلّم وإجماعى لا يخضع للنقد والخدشه.

ج. أنّ خلود الشريعه الإسلاميه كخلود النبوه هو أمر ثابت لا يتغيّر.

د. العدول عمّا حكم اللّه فيه بحكم، نابع عن كفر العادل وظلمه وفسقه، كما قال سبحانه: (وَ مَنْ لَمْ یَحْکُمْ بِما أَنْزَلَ اللّهُ فَأُولئِکَ هُمُ الْکافِرُونَ) (۲).

وقال سبحانه: (وَ مَنْ لَمْ یَحْکُمْ بِما أَنْزَلَ اللّهُ فَأُولئِکَ هُمُ الظّالِمُونَ) (۳)، وقال سبحانه: (وَ مَنْ لَمْ یَحْکُمْ بِما أَنْزَلَ اللّهُ فَأُولئِکَ هُمُ الْفاسِقُونَ) (۴)، فلابد أن يكون التطوّر على ضوء هذه الأُصول ولا يتجاوزها.

الشرط الثانى: الاجتناب عن الابتداع وحصر التشريع فى اللّه سبحانه، حتّى لا تحصل زياده فى الدين أو نقيصه منه، فإنّ البدعه فى الدين من أكبر المعاصى وأعظم المحرّمات، قال سبحانه: (قُلْ آللّهُ أَذِنَ لَکُمْ أَمْ عَلَى اللّهِ تَفْتَرُونَ) (۵).

الشرط الثالث: أن يكون التطوير منطلقاً عن نظام علمى فى البحث والدراسه، حتّى ينتج فى ظل ذلك النظام، الفكر الجديد الذى يواكب سائر

۱- . النحل: ۳۶.

۲- . المائده: ۴۴.

۳- . المائده: ۴۵.

۴- . المائده: ۴۷.

۵- . يونس: ۵۹.

الأصول الشرعيه.

وهـا نحن نرى بعض المحـدثين يصـرّ على إنكـار حكم المرتـدّ الّـذى أطبق عليه فقه الفريقين أو أنّ بعضـهم يريـد أن يفسّـر آيه القصاص - أعنى: قوله تعالى:

(فَاعْتَـدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدى عَلَيْكُمْ) (۱) - بصوره توجب اختصاص هـذا الحكم بزمان النبى صـلى الله عليه و آله و سـلم دون بقيه القرون، كلّ ذلك ناتج عن البحث فى تطوّر الفقه الإسلامى بنحو مجرّد عن التخطيط العلمى المدروس.

دور الزمان والمكان فى الاستنباط

ولأجـل إيضـاح الفكره نـذكر مثالاً ـ للموضوع، وهو دور الزمـان والمكان فى اسـتنباط الأحكام الشـرعيه، ونبيّن أنّ إبـداء النظريه الجديده كيف لا يزاحم الأُصول الثابته والخطوط الحمراء. فنقول:

قـد يطلق الزمـان والمكان ويراد منهما المعنى الفلسـفى، فيفسّـر الأوّل بمقـدار الحركه، والثانى بالبعـد الـذى يملأه الجسم، وهـذا المعنى للزمـان والمكـان ليس مقصودنـا هنـا، وإنّمـا الـذى نعنيـه هـو المعنى الكنـائى لهمـا، وهـو تغيّر أسـاليب الحيـاه والظروف الاجتماعيه حسب تقدّم العلم وتطوّر وسائل التواصل والانتاج والبحث العلمى، وهذا يسـتدعى بعد استعراض الروايات الوارده فى هذا المجال تبيين دورهما فى غير واحد من أبواب الفقه، ضمن حفظ الشروط المذكوره آنفاً.

لاشكّ أنّ لهذين الأمرين تأثيراً فى تفسير أُمور وقعت موضوعات

۱- . البقره: ۱۹۴.

للأحكام الشرعيه، وهنا نذكر نماذج منها:

١. مفاهيم مثل الاستطاعه فی وجوب الحج، والفقر فی مستحق الزكاه، والغنی فی عدم الاستحقاق لها، وبذل النفقه للزوجه، وإمساك الزوجه بالمعروف.

ومن المعلوم أنّ الاستطاعه والفقر وما بعدها فی عصر صدر الإسلام ونزول الشريعه غيرها فی عصرنا هذا، فرب فقير اليوم كان يعدّ غنيّاً فی العصور السابقه.

٢. المثلیّ والقيميّ والمكيل والموزون، الّتی تغيّرت مصاديقها بفضل التطوّر الصناعی الجديد، فكم من قيميّ - كالثياب - صار مثليّاً فی أيامنا هذه.

٣. كما أنّ للزمان والمكان دوراً فی تغيير الحكم بتغيير مناطه، كحرمه بيع الدم لأجل عدم منفعه محلّله له فی السابق، وحليته الآن لوجود منفعه حياتيه كإنقاذ الجرحی والمرضی.

٤. كما أنّ للزمان والمكان دوراً فی كشف مصاديق جديده للموضوع، مثلاً السبق والرمايه من التدريبات العسكريه المهمه حيث يكتسب بها المهاره اللازمه للدفاع عن النفس والنفيس، وظاهر الروايات اختصاصها فی (الخف والحافر والنصل)(١).

ولكن الحصر ناظر إلی السبق فيما يُعد لهواً كاللعب بالحمام، وأمّا السبق بالمعدّات الحربيه كالمدرّعات والدبابات والطائرات المقاتله فهو خارج عن حدّ الحصر، لوجود الملاك الموجود فی الثلاثه فی هذه الأُمور بنحو أوضح.

١- . الوسائل: ١٣، الباب ٣ من أبواب السبق والرمايه، الحديث ١ و ٢ و ٣ و ٥.

۵. ذهب المشهور إلى تخصيص الاحتكار بأجناس معدوده، روى غياث عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «ليس الحكره إلّافى الحنطه والشعير والتمر والزبيب والسمن»، فلاشكّ أنّ تخصيص الاحتكار بهذه الأجناس الأربعه كان نتيجه كونها من ضرورات الحياه والحاجات العامّه يومذاك، وأمّا اليوم فلا شكّ أنّه قد اتّسعت الحاجات وتغيّرت فعاد ما لم يكن ضرورياً فى الماضى أمراً ضرورياً فى عصرنا، ولذلك ذهب غير واحد من فقهاء عصرنا إلى القول بتحقّق الاحتكار فى كلّ ما يحتاج إليه أهل البلد كالأُرز والذره والدواء للمرضى والجرحى، إلى غير ذلك.

۶. قد نقل الفريقان أن من أحيا أرضاً فهى له، كما ورد فى أحاديثنا أنّ أئمه أهل البيت عليهم السلام أحلّوا الأنفال لشيعتهم، ومن المعلوم أنّ تطبيق هذا الحكم فى العصور السابقه لا يحتاج إلى نظام خاصّ يراقب المحيى، ويحدّد مقدار الأرض التى يريد إحياءها أو الانتفاع بها من الأنفال كالغابات وغيرها.

ولكن التطوّر الصناعى والعلمى ألزم الحكومات الإسلاميه إلى تنظيم قوانين فى تطبيق هذا الحكم الشرعى بأن تحدّد مساحه الأرض الّتى يحقّ لكلّ فرد أن يقوم بإحيائها، لكى لا تقع أقطاع كبيره بيد مجموعه قليله من التجّار وأصحاب رؤوس الأموال، فيكون الحرمان هو النصيب الأوفر لأبناء الشعب الفقراء.

۷. اتّفق الفقهاء على أنّ الغنائم الحربيه تقسّم بين المقاتلين على نسق خاص بعد إخراج خمسها لأصحابها، لكن الغنائم الحربيه فى عصر صدور الروايات كانت تدور حول السيف والرمح والسهم والفرس وغير ذلك، ومن

المعلوم أنّ تقسيمها بين المقاتلين كان أمراً يسيراً آنذاك، وأمّا اليوم وفى ظل التقدّم العلمى الهائل فقد أصبحت الغنائم الحربيه هى الدبابات والمدرّعات والحافلات والطائرات المقاتله والبوارج البحريه ومن الواضح عدم إمكان تقسيمها بين المقاتلين، بل هو أمر متعسّر، فعلى الفقيه أن يتّخذ أُسلوباً فى كيفيه تطبيق الحكم على صعيد واحد ليجمع فيها بين العمل بأصل الحكم والابتعاد عن المضاعفات الناجمه عنها.

٨. أفتى القدماء بأنّ الإنسان يملك المعادن المركوزه فى أرضه تبعاً لها دون أىّ قيد أو شرط، وكان الداعى من وراء تلك الفتوى هو بساطه الوسائل المستخدمه لذلك، ولم يكن بمقدور الإنسان إلّاالانتفاع بمقدار ما يعدّ تبعاً لأرضه، ولكن مع تطوّر الوسائل المستخدمه للاستخراج، استطاع أن يتسلّط على أوسع ممّا يعدّ تبعاً لأرضه، فعلى ضوئه لا مجال للإفتاء بأنّ صاحب الأرض يملك المعدن المركوز تبعاً لأرضه بلا قيد أو شرط، بل يحدّد بما يعدّ تبعاً لها عُرفاً، وأمّا الخارج عنها فهو إمّا من الأنفال أو من المباحات الّتى يتوقّف تملّكها على إجازه الإمام.

٩. أنّ روح القضاء الإسلامى هو حمايه الحقوق وصيانتها وكان الأُسلوب المتبع فى العصور السابقه هو أُسلوب القاضى المفرد، وقضاؤه فى مرحله واحده قطعيه، وكان هذا النوع من القضاء يلبّى حاجيات المجتمع ويحقّق أغراض نظام المحاكم، ولكن اليوم دبّ الفساد فى المحاكم، وقلّ الورع فاقتضى الزمان أن يتبدّل أُسلوب القضاء إلى أُسلوب آخر، وهو اجتماع القضاه والتشاور وصدور الحكم الجماعى وتعدّد مراحل صدور الحكم حسب المصلحه الزمانيه

الّتی أصبحت تقتضی زیاده الاحتیاط.

۱۰. الدفاع عن بیضه الإسلام، حکم ثابت لا یتغیّر، وإلیه یرشد قوله تعالی:

(وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّهٍ وَ مِنْ رِباطِ الْخَیْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللّهِ وَ عَدُوَّکُمْ) (۱).

ولکن الدفاع کان سابقاً بالسهم والنصل والسیف وما شابهها من الآلات الحربیه.

ولکن الیوم وفی ظل التقدّم العلمی والتطوّر الصناعی، فقد أصبحت المعدّات الحربیه تتمثل بالدبابات والمدرّعات والحافلات والطائرات المقاتله والبوارج البحریه والصواریخ العابره للقارات وغیرها من الأسلحه الحدیثه.

هذه نماذج للمسائل الّتی یتّضح فیها دور الزمان والمکان وتأثیرهما، ولأجل أن نعرض مسائل مستجده تحتاج إلی دراسه میدانیه، نأتی برؤوس هذه المسائل:

مسائل مستحدثه بحاجه إلی دراسه

هناک مسائل مستجده تحتاج إلی دراسه میدانیه للباحثین، وهی بین عقائدیه وفقهیه نأتی بها لعلّ بین القرّاء من تتولّد لدیه رغبه بدراستها:

۱. ما هی صیغه الاقتصاد الإسلامی علی وجه التفصیل، وما هی الحلول الإسلامیه للأزمات الراهنه فی هذا الصعید؟

۱- . الأنفال: ۶۰.

۲. ما هی صیغه الدوله الإسلامیه بین الصیغ المختلفه وأنواع أنظمه الحکم ؟

۳. إذا کان الدین الإسلامی دیناً جامعاً، فما هی صیغه سیاسته الخارجیه ؟

۴. لقد ظهر فی میدان التجاره العالمیه شرکات عملاقه باعتبارات مختلفه ذکرها الفقه الوضعی ولیس لها فی الفقه الإسلامی أی أثر، وفی الوقت نفسه تطلب حلولاً من منظار فقهی یعبّر عن موقف الإسلام تجاهها، کشرکه التضامن، شرکه التوصیه البسیطه، شرکه التوصیه بالأسهم، شرکه المحاصّه، شرکه المساهمه الخاصّه، وشرکه المساهمه العامّه، والشرکه ذات المسؤولیه المحدوده.

۵. ألّف الأُستاذ عبدالرزاق السنهوری المصری کتاباً فی الفقه الوضعی عنوانه «الوسیط فی شرح القانون المدنی» وقد اعتمد علی القوانین الغربیه، ونحن نری من الواجب أن یدرس هذا الکتاب من منظار إسلامی.

هذه نماذج من المسائل الفقهیه، وهناک مسائل جدیده علی صعید العقیده والفکر نشیر إلی نماذج منها:

۱. هل المعرفه البشریه تتجاوز حدّ الحس والماده أو لا؟

۲. هل الدین یوافق الحریه الفکریه، أو أنّه یعارضها ویقضی علیها أو یعرقل حرکتها؟

۳. هل الدین ظاهره مادیه حدثت فی المجتمع غبّ عوامل کالجهل بالعلل الطبیعیه، أو لسیطره الإقطاعیّین والرأسمالیّین علی الفلاحین والعمال، أو

لعوامل أَخرى كالجنس والخوف وغيرهما من الأمور المذكوره فى كتب الماديين ؟

۴. هل الدين أمر باطنى شهودى لا يخضع للبرهان، أو أنّه أمر عقلى برهانى خاضع له ؟

۵. ما هو دور علماء الإسلام فى مجال تعارض العلم مع الدين، إذ قد تتعارض الفروض العلميه مع التعاليم الدينيه فى بعض الحالات ؟

***

توصيات عمليه

فى الختام نحبَّ الإشاره إلى أمرين هامين:

الأوّل: دراسه المسائل المستجدّه لا تنفك عن بذل الجهد والطاقه فى معرفتها ومعرفه أحكامها، وبما أنّها لم تدرس فى العصور السابقه، يكون طريق الوصول إلى حلّها غير معبّد، ولأجل تذليل الصعاب نقترح أن تكون الدراسه جماعيه فإنّ «يد اللّه مع الجماعه»، إذ أنّ الخطأ فى الفكر الفردى أكثر منه فى الفكر الجماعى.

وهنا نترحّم على العلّامه المجلسى، فهذا الرجل العملاق هو أوّل من ابتكر العمل الجماعى وعرض فوائده أمام المحقّقين والمؤلّفين، فقد استعان رحمه الله فى تأليف دائره معارفه - أعنى: بحار الأنوار - بأكثر من مائتى باحث لهم تخصّصات مختلفه حتّى أتمّ تأليف موسوعته الكبرى.

الثانى: عرض الأبحاث والدراسات الّتى اتّفقت عليها آراء الباحثين على

الأساتـذه الكبار والمجتهـدين لتقييمها وسـدّ الثغرات فيها، وهذا فرعُ أن تؤسّـس فى الحوزه دائره خاصّه يجتمع فيها أكابر العلماء لدراسه البحوث الجديده المؤلّفه فى كافه العلوم الإسلاميه.

وفى نهـايه المقـال أرجـو مـن الأساتــذه الكرام الـذين لهـم دور فى تطـوير العلـوم فى الحـوزه العلميـه أن يقومـوا بـدراسه هـذه الموضوعات العشـره الّتى أشـرنا إليها وأن يقتفوا الخطوط العريضه الّتى ذكرتها فى مقالتى هذه، حتّى تصير الحوزه العلميه نبراساً وهّاجاً يشع منه العلم والخير والتطوّر، كما كانت كذلك فى العصور السابقه.

واللّه من وراء القصد

١٠ صفر المظفر عام ١۴٣٣ ه

۳ فلسفه الفقه: مخاضات التأصیل

اشاره

۳ فلسفه الفقه: مخاضات التأصیل(۱)

تعنی لفظه «الفلسفه» عندما ترد دون إضافهٍ : «معرفه الوجود». وإذا أُضیفت إلی لفظه أُخری، کما لو أُلحقت بها کلمه «التاریخ» مثلاً، فإنّها تکتسب معنی آخر یتناسب مع ما یعکسه المرکّب الجدید؛ فالتاریخ هو العلم الذی یبحث فی أحداث ووقائع العالم وعللها ونتائجها بشکل مقاطع، فی حین تهتم «فلسفه التاریخ» بالسنن العامّه الّتی یسیر التاریخ وفقاً لها، فعندما ینظر المؤرّخ إلی التاریخ نظره تجزیئیه مرحلیه، ینظر باحثو فلسفه التاریخ إلی «تاریخ العالم» نظره عامّه، ترمی إلی مناقشه قوانینه واستکشاف سننه، وکنموذج لذلک: فالبحث فی السبب الذی أدّی إلی انتصار المسلمین وهزیمه المشرکین فی «بدر»، بحثٌ تاریخی، بینما البحث فی کون التاریخ خاضعاً لقوانین وسنن، بحثٌ مختصٌّ بفلسفه التاریخ؛ أو أنّ البحث فی العامل الموجِّه للتاریخ، هل هو واحد، کأن یکون الاقتصاد مثلاً، أو أنّها عوامل متعدّده ؟ یُعدّ من بحوث فلسفه التاریخ.

وهذا المعنی ینطبق علی «الفقه» و «فلسفه الفقه». فالفقه یبحث فی «أحکام فعل المکلّف»، ویقنّن الحلال والحرام، ویرسم حدود حرکه الإنسان، بینما یجری البحث فی «فلسفه الفقه» عن المبادئ التصوریه والتصدیقیه

۱- . مجلّه المستقبلیه: الصادره عن المرکز الإسلامی للدراسات المستقبلیه، العدد ۳.

للأحكام وخصائصها وأهدافها. فعندما يبحث الفقيه فی تفريعات المسائل ويدرسها واحده واحده، يُلقی باحث فلسفه الفقه نظره شموليه تتناول الفقه – الذی هو أحكام اللّه – ككل، فيصنّف أحكامه إلی واقعيه وثانويه، وتكليفيه ووضعيه، ويحدّد نطاق الثابت منها ونطاق المتغيّر، كما ويبيّن واقعيه وظاهريه، أولويه وثانويه، علاقه الفقه بالعلوم الأُخری، وهو ما قد نجد بعضه مبثوثاً فی علم الأُصول، أو فی غيره من العلوم، لكن فلسفه الفقه كعلم، يمكن القول: إنّها علم حديث الظهور، لذا ينبغی إعارته اهتماماً أكبر وإدخاله وتدريسه فی الجامعات العلميه، ولی هنا مناقشه نقديه لبعض الأفكار الّتی تطرحها البحوث ذات العلاقه بالموضوع.

بشريه علم الفقه!

يطرح بعض الباحثين الفكره التاليه: بما أنّ الفقه علم بشری، فإنّه يبقی ناقصاً وقابلاً للتكامل، ولا يختص ذلك بنفس مسائل الفقه، بل بإمكان تطوّرات علم الأُصول فی أن تُحدث نقلات نوعيه فی علم الفقه، لذا لا وجه لادّعاء تكامله.

هذه الفكره تثير قضيتين:

الأُولی: أنّ الفقه علم بشری.

الثانيه: أنّ الفقه علم غير كامل.

إن كان المقصود من الفقه الذی اعتبره هؤلاء الباحثين علماً بشرياً، هو «الكتب الفقهيه»، فلا شك أنّ كتب الفقه عباره عن عصاره تدبّر الفقهاء الأعلام

فی الکتاب والسنّه وسواهما من مصادر الفقه.

وإن کـان المقصود منه «مصـادر الفقه»، فلاـ شـک أو أنّ الکتـاب والسـنّه، کمصـدرین للفقه، لاـ علاقه لهما بالعلم البشـری؛ لأنّ منشأهما الوحی الإلهی.

أما القول بنقص أو کمال الفقه فله معنیان أیضاً، فإمّا أن یُقصد به أنّ الفقه بشـکله الراهن لا یسـتوعب مستحدثات المسائل، فهذا قول مَن یری أنّ بـاب الاجتهـاد مسـدود؛ وتوقّف الاجتهـاد یجعـل الفقه عاجزاً حقّاً عن رفـد ما یسـتحدث من المسائل بالأحکام اللازمه، لکنّ هناک مَن یعتقد ببقاء باب الاجتهاد مفتوحاً، وهؤلاء یرون أنّ الفقه قادر علی تلبیه کلّ متطلّبات البشریه.

ولا معنی للنقص فی هـذه الصوره. وإن کان المراد من الفقه الحالی بفکره المحـدود عاجز عن تقدیم إجابات لأسـئله سـیأتی بها القرن القادم وذلک لعدم توفّره علی علم مسبق بالموضوعات الّتی سـیطرحها القرن القادم، فهذا قول صائب، لکنّ هذا لیس عیباً فی الفقه، لأـنّ الفقه قادر علی مواکبه قضایا القرن القادم فی ضوء ما یتمتع به الکتاب والسـنّه من عمق وسـعه، کما کان حاله فی هذا القرن والقرون الّتی قبله.

نحن نـدّعی کمال الـدین ولا ندّعی کمال الفقه، وکمال الدین بإمکانه فی کلّ عصـر أن یرتقی بالفقه إلی حدّ الکمال، فلو عجز فقه عصـر مـا عن الإجـابه؛ لعـدم اطّلاـعه علی مسـتحدثات المسائـل، فسـیکون فقه العصـر اللاحق قادراً علی ذلک باسـتناده إلی الکتاب والسـنّه. ومن له معرفه بالفقه الإسـلامی، یعلم أنّ الشیخ الطوسی رغم أنّه کان أعظم فقهاء عصره، إلّاأنّ أهم کتبه الفقهیه وهو «المبسوط»

لا يناهز مستواه مستوى كتاب «الجواهر»، هذا بالرغم من أنّ صاحب الجواهر كان يرى نفسه تلميذاً للشيخ الطوسى. والسبب فى ذلك: أنّ الفقه قد شهد مع مرور الزمن تطوراً من خلال التدبّر والتعمّق فى الكتاب والسنّه.

تبعيه علم الفقه

قد يقول بعض الباحثين: إنّ الفقه علمٌ تابع، أى أنّه ليس واضعاً لبرنامج، ولا دخل له بصياغه المجتمع، فأحكامه إنّما تصدر بعد أن يأخذ المجتمع شكله ويكتسب طابعه الخاص. فالفقهاء لم يبتكروا التأمين، ولا الانتخابات، ولا تقسيم سلطات الدوله، كما لم يلغوا الرق، ولا نظام الإقطاع... بل على العكس، فقد اتّخذوا مواقف سلبيه من جميع ذلك أوّلاً. ثم خضعوا لها بالتدريج رغماً عنهم.

يشير هذا القول إلى نقطتين:

الأُولى: علم الفقه تابع.

الثانيه: أنّ الفقه ليس واضعاً لبرنامج، ولا دخل له بصياغه المجتمع.

أما النقطه الأُولى فهى صحيحه إذا قصد منها أنّ وظيفه الفقه هى بيان حكم ما يظهر فى الحياه من موضوعات.

وبعباره أُخرى: أنّ الفقه لا دخل له بصناعه الموضوعات؛ لأنّ المجتمع والطبيعه هما اللّذان يفرزان الموضوعات، ثم يأتى الفقه فى المرحله اللاحقه لظهور الموضوعات، ليصدر الأحكام بشأنها، ولا يدّعى الفقه الإسلامى أكثر من ذلك.

فمثلاً «التأمين» الّذى لم يكن موجوداً من قبل عندما ظهر فى المجتمع،

انبرى الفقيه ليفتى بحكمه فى ضوء الاجتهاد والتعمّق فى مصادر الفقه.

وهكذا «بيع وشراء الأسهم» إذ لم يبيّن الفقه حكمه قبل وجوده؛ لكنّه فعل ذلك عندما ظهر فى المجتمع. وهذا الأمر ليس مدعاه للانتقاص من الفقه، بل هو دليل على طاقته الذاتيه الكامنه فى رفد موضوعات الحياه بالأحكام دون تلكّؤ.

أمّا كون الفقه ليس واضعاً لبرنامج فهو غير دقيق من ناحيتين:

أوّلاً: أنّ القائل بهذا اقتصر فى نظره على مسائل الحلال والحرام، ولم يلتفت إلى السنن والمستحبات المبثوثه فى مختلف أبواب الفقه، والّتى هى جميعاً مؤسسه، أى أنّها تعطى نموذجاً لما ينبغى أن تكون الحياه عليه، فالقسم الأعظم من روايات كتاب المعاشره تحمل هذا المعنى.

ثانياً: أنّ توقّعنا وضع الفقه لبرنامج للمجتمع، يشبه توقّعنا حلّ المشاكل الفيزيائيه من قبل علم الكيمياء، وهو توقّع ليس فى محلّه. فالإسلام لم يأتِ ليجمّد جميع الأفكار والتطلّعات، وينفرد فى ميدان الحياه يحدّد لكلّ شىء مهمّته، بل لقد دعا الإسلام المجتمع إلى التفكّر والتدبّر والتخطيط والسعى والتشاور فى شؤون حياته. ثم يأتى دور الفقه فى صيانه التخطيط بفرز الجائز من غير الجائز، وهذا هو سر خاتميه الإسلام. حيث اكتفى فى دعوته بالعموميات، وأوكل التفاصيل إلى مقتضيات الزمان، ولو أنّه كان قد وضع برنامجاً عامّاً منذ اليوم الأوّل، لما انسجم تخطيطه مع جميع صيغ الحياه بلا شك.

وما نسبه صاحب المقال إلى الفقهاء من المواقف السلبيه إزاء تحرير العبيد وإلغاء نظام الإقطاع، كلام لا أساس له؛ لأنّ إحدى موارد صرف الزكاه الّتى عيّنها الإسلام هى «عتق رقبه العبد»، هذا فضلاً عن أنّه جعل عتق الرقبه كفّاره

للذنوب. أمّا ما بدر من فقهاء الإسلام فی بعض الموارد، عندما تصدّوا لبعض الدعوات الّتی ظاهرها الإصلاح، فذلک لاطّلاعهم علی أنّ حقیقه الأمر تخالف ظاهره. فتقسیم الأراضی فی إیران مثلاً، کان الهدف منه توجیه ضربه إلی الزراعه کی یصبح البلد تابعاً للغرب بالکامل. وهو ما حدث بالفعل. إذ ألغیت الإدارات التقلیدیه السابقه، دون تقدیم البدیل لها، ممّا أوجد ظاهره الهجره من الریف إلی المدینه، الّتی شکّلت بدایه مرحله التخلّی عن الزراعه.

ودع عنک نهباً صیحَ فی حجراته ولکنْ حدیثاً ما حدیثُ الرواحل

ففی عام ۱۹۵۹ م عندما بدأ الحدیث عن استصلاح الأراضی، وتصدی له المرحوم آیه اللّه البروجردی، سمعت من الإمام الخمینی قوله: «إن الشاه یرید تدمیر زراعه البلد، ولا شأن له باستصلاحها». وعلیه فالفقهاء کانوا علی طول التاریخ مخالفین للظلم والحرام، ومدافعین عن أوامر اللّه وفرائضه.

ص:۵۸

دنیویه علم الفقه

یـذکر بعض الباحثین: إنّ الفقه علم متحایل، شأنه فی ذلک شأن علم القانون، وهی صـفه تُنبئ عن طابع دنیوی لا مجال للمواربه فیه. هذه الخصوصیه تعود إلی أمرین:

الأوّل: أنّ الفقه علم دنیوی.

الثانی: أنّ الفقه متحایل.

لو کـان المقصود من الخصوصـیه الأُولی، أنّ مهمه الفقه تنظیم حیـاه البشـر فی هـذا العـالم والإشـراف علیها، فلا شکّ أنّ للفقه خصوصـیه کهذه، وهی إحدی أهم ممیّزاته. الّتی لولا تحلّیه بها لتحوّل الإسـلام إلی رهبانیه لا صلاحیه له إلّافی نطاق الأدیره. أمّا لو أُریـد منها أنّ الفقه مقتصـر باهتمامه علی دنیا البشـر، ولا شأن له بالأبعاد النفسـیه والتربویه والأخلاقیه للشخصـیه الإنسانیه، فهو قول خـاطئ جـداً. فـالفقه ینقسم إلی أربعه أقسام أحـدها العبادات، الّتی یشترط فی صـحّتها القربه والقیام للّه والابتعاد عن مراءاه الناس.

فلابد أن یکون دافع المسـلم لأداء الوضوء والغُسل والصـلاه والزکاه والجهاد والحج القرب من اللّه، فکیف یمکن - والحاله هذه - القول بأنّ الفقه لا یُعنی بغیر الـدنیا؟! إنّ النوافل اللیلیه وکثیر من المسـتحبات الوارده فی الفقه کلّها ذات طابع أُخروی ومعنوی، وهذه الآیه الکریمه تصوغ لنا أساس الفقه، قال تعالی:

(قُلْ إِنَّما أَعِظُكَمْ بِواحِدَهٍ أَنْ تَقُومُوا لِلّهِ مَثْنى وَ فُرادى) (۱). نعم إنّ الفقهاء متّفقون جميعاً على اعتبار أنّ قصد القربه يمثّل روح العباده فى كافه الأعمال العباديه، وإلّا فالعمل بدونها لغو لا طائل منه، وهو ما سنفصّل الحديث بصدده فى مناقشتنا للسؤال الرابع.

أمّا فيما يتعلّق بالخصوصيه الثانيه، فننوّه أوّلاً إلى أنّه قد ساوى فى هذا الشأن الفقه الشيعى بفقه بعض المذاهب، إذ تذكر المصادر الفقهيه أنّ أبا حنيفه قد أوجد مبدأ «فتح الذرائع»، الذى يرفضه فقهاء الشيعه بالإضافه إلى جمع من فقهاء السنّه؛ لأنّه مبدأ يرمى إلى تحويل بعض الحرام إلى حلال وبالعكس، وذلك باللجوء إلى حيل شرعيه الظاهر، فى حين أنّ فقهاء آخرين يعتقدون بمبدأ آخر عرف باسم «سد الذرائع».

يقول الفقه الإمامى: إنّ التهرّب من الحكم يكون مقبولاً متى ما عيّنه الشرع نفسه، كما لو قال - مثلاً - على الإنسان أن يصوم إذا كان فى حضر، ثم يأذن الشارع نفسه بالإفطار للمكلّف المسافر، مخيّراً له بين إقامته وسفره، وهذا اللون من التحايل من الشرع نفسه لا من الفقه، بل الصواب أن لا نسمّى حاله كهذه حيله شرعيه؛ لأنّ الحاضر والمسافر موضوعان يباين أحدهما الآخر، ولكلّ منهما حكمه الخاص.

إنّ احتراف التحايل من خصائص اليهود، الذين عرفوا بتنصّلهم عن تنفيذ الأحكام بحيل متعدّده، وقد تطرّق القرآن الكريم إلى ماضيهم؛ فقد حرم اللّه عليهم الصيد فى يوم السبت امتحاناً لهم، فى الوقت الذى كانت أمواج البحر لا

۱- . سبأ: ۴۶.

تـأتی بالحیتـان إلی الساحل إلّافی یوم السبت بالـذات، ففکّروا بحیله للالتفاف علی الحکم، فحفروا جـداول تتّصل بالبحر بحیث تمتلئ بالماء إذا کان البحر مـدّاً، فإذا حلّ یوم السبت وملأت المیاه الجـداول، دخلتها الحیتان مع المـد فلا یصـطادون منها شـیئاً، ولکن یعمدون إلی نهایات الجداول فیغلقونها، فإذا صار البحر جزراً، وجاء یوم الأحد اصـطادوا، فکان ذلک سـبباً لإنزال العذاب علیهم، وقال لهم اللّه تعالی: (کُونُوا قِرَدَةً خاسِئِینَ) (۱)، ویقول تعالی: (وَ سْئَلْهُمْ عَنِ الْقَرْیَهِ الَّتِی کانَتْ حاضِرَهَ الْبَحْرِ إِذْ یَعْدُونَ فِی السَّبْتِ إِذْ تَأْتِیهِمْ حِیتانُهُمْ یَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعاً وَ یَوْمَ لا یَسْبِتُونَ لا تَأْتِیهِمْ کَذلِکَ نَبْلُوهُمْ بِما کانُوا یَفْسُقُونَ) (۲).

یری الإمـام الخمینی أنّ کـلّ الحیـل الشـرعیه بـاطله ولا قیمه لها، والآن کیف أمکن أن ینسـبوا إلی الفقه حکماً کهـذا، إنّه شـیء یدعو إلی العجب حقّاً! نعم، لقد أعاد بعض الفقهاء النظر فی بعض المسائل، ولکن لیس ذلک بهدف ابتکار حیله، بل سعیاً منهم لحـل مـا بـدأت تخلقه تبعیه اقتصـاد البلـد للغرب من مشاکـل یومیه للناس، وذلک بزیاده بعض الشـروط وتقلیص بعضـها الآخر، وإدخـال الموضـوع تحت عنوان آخر. کمـا حصـل الیوم مع موضوع المضـاربه، إذ أمکن بواسـطتها حـلّ بعض المسائـل المتعلّقه بالربا. بشرط التزام الطرفین بالشروط بشکل دقیق یمیز بین الربا والمضاربه، حیث أحلّ اللّه المضاربه وحرّم الربا. وبناء علی ذلک، فلیس واضحاً بأی معیار أفتی صاحب المقال بحکم کهذا.

الفقه یُعنی بالظواهر!

۱- . البقره: ۶۵.

۲- . الأعراف: ۱۶۳.

يقولون: إنّ الفقه علمٌ يُعنى بالظواهر، أى أنّه يُعنى بظواهر الأعمال، حتّى لقد عُدّ الإسلام بقوه السيف إسلاماً، وعليه فالمجتمع الفقهى لا يلزم اعتباره مجتمعاً دينياً. وأُشير هنا إلى موضوعين:

الأوّل: أنّ الفقه يكتفى فى قبوله لإسلام الفرد بالظاهر.

الثانى: أنّ الفقه يُعنى بظواهر الأعمال.

نشير فيما يتعلّق بالأمر الأوّل، إلى أنّ الفقه عندما يكتفى فى قبوله لإسلام الفرد بالإقرار والاعتراف، فذلك لأنّه لا سبيل إلى معرفه الباطن مطلقاً، لذا لو اتّفق أن انكشف نفاق شخص من خلال طول المعاشره، فإنّه يخرج من جماعه المسلمين ويعدّ واحداً من المنافقين. كأنّ صاحب المقال يتوقّع من الإسلام أن يأمر بتفتيش القلوب، وكشف مكنونات الضمائر، وهو ما لا سبيل له، فضلاً عمّا يفضى إليه من مفاسد لا عدّ لها ولا حصر.

أمّا كون الفقه يُعنى بظواهر الأعمال، فإنّه تكرار للفكره الثالثه «دنيويه علم الفقه»، ومن الجدير هنا مراجعه كتاب «المحجه البيضاء» للفيض الكاشانى، وكذلك كتاب «إحياء علوم الدين» للغزالى، فقد حوى الكتابان أبواباً بعناوين متنوعه مثل: المقربات، والمبعدات، والطاعات، والمعاصى، وهى أُمور مستله جميعاً من الفقه الإسلامى، ولا يمكن اعتبارها ناظره إلى ظواهر الأعمال.

إنّ لكلّ علم موضوعه الخاص الّذى يصدر أحكامه بشأنه، ولا ينبغى أن يتوقع من ذلك العلم ما هو خارج عن واجبه الخاصّ به، وما نعتقد به هو أنّ الدين الإسلامى كامل، والفقه يمثل جزءاً من الإسلام، لا الإسلام كلّه. وإنّ للفقه دوراً أساسياً فى تهذيب الظواهر، أمّا تهذيب النفس فلابد لأجله من مراجعه

علمی الأخلاق والعرفان الإسلامی، اللّذین یتعاونا مع الفقه علی إیصال الإنسان إلی کماله؛ لکنّنا نجد أنّ النقد الموجّه فی هذا السؤال قائم علی تصوّر أنّ الفقه متکفّل بتسکین جمیع الآلام، فی حین ینبغی أخذ مجموع الدعوه الإسلامیه بنظر الاعتبار، عندها یکون التقییم ممکناً.

لقد عبّر علماء الإسلام عن الدین الإسلامی بأنّه دین یرتقی بالإنسان إلی حقیقته، لما یتمتّع به من إحاطه بجمیع أبعاد حیاه الإنسان المادّیه والمعنویه.

وهذا الدین مؤلّف من أجزاء منها الفقه ومنها الأخلاق والعرفان الإسلامی، وهی أجزاء منسجمه مع بعضها ولا تعارض فیما بینها إطلاقاً.

المجتمع الفقهی لیس متقدّماً!

ویطرح الباحثون هذه الفکره: إنّ الفقه علم یلائم مجتمعاً ذا مستوی متخلّف فی الأخلاق والفن والعلم، إلی جانب مستوی معیشی واطئ.

والمجتمع الفقهی لا یکون بالضروره مجتمعاً متقدّماً وحداثویاً.

وهذه الفکره غامضه، إذ لا یتّضح مرادها من «الأخلاق المتخلّفه» و «الفن المتخلّف» و «العلم المتخلّف» و «المستوی المعیشی الواطئ». وهناک احتمالان لذلک: فإمّا أنّ الفکره تقصد أنّ الفقه بما یتمتع به من مرونه قادره علی إداره المجتمعات البشریه علی اختلاف مستویاتها، أی أنّه قادر علی إداره حتّی أدنی المجتمعات من الناحیه الفکریه والمعیشیه، فهذا بلا شک یعبّر عن کمال الفقه؛ لأنّ بإمکانه أن یتلاءم فی ضوء مرونته مع کلا المستویین. أو أن مقصودها هو أنّ أحکام الفقه لا تلائم سوی المجتمعات ذات المستویات الواطئه من حیث

الأخلاق والفن والعلم والمستوى المعيشى، فهذا تفسير خاطئ للفقه الإسلامى.

فقد كان الفقه الإسلامى قادراً على إداره مجتمع المسلمين فى العصر الّذى كانوا فيه روّاد العالم فى الأخلاق والفن والعلم والمعيشه، وكان مجتمعهم الأرقى فى جميع ذلك، بل إنّ المستوى الّذى بلغته الإمبراطوريه الإسلاميه العظمى فى العصر العباسى وما بعده، لدليل على قدره الإسلام. حيث استطاع فى ضوء قوانينه أن يربّى فى أحضانه حضاره كهذه.

يبدو أنّ صاحب هذه الفكره يقصد شيئاً آخر، وهو أنّ الفقه الإسلامى غير قادر على إداره المجتمعات الغربيه بالخصوصيات الّتى تمتاز بها. لكن عدم القدره هذه ناشئه من كون المجتمعات الغربيه لا تعير اهتماماً للقيم الساميه، بل هى لا ترى حدوداً لإشباع شهواتها الحيوانيه. إنّ الفقه الإسلامى لا ـ ينسجم مع مجتمع «مادى» بكلّ تأكيد. فالإسلام يعادى كلّ سياسه تقوم على تجاهل حقوق المستضعفين، وكلّ عرف يقرّ الخمر والقمار والابتذال، ولا ـ يلائمهما مطلقاً، وما أرسل الرسل إلّالتغيير البيئه الفاسده، وليس لإداره المجتمعات كيفما كانت، ودون المساس بوضعها. وتوسيع نطاق السلطه على حساب المبادئ، ليس هو هدف القاده الربّانيّين والفكر الإسلامى.

الفقه علمٌ استهلاكى!

هناك من يقول أيضاً: إنّ الفقه علم استهلاكى، فهو مستهلك للعلوم الطبيعيه والإنسانيه واللغويه والاجتماعيه القديمه. وهذا الاستهلاك لا يقتصر على علوم الدرجه الثانيه، بل يطال علوم الدرجه الأُولى أيضاً.

وفی معرض الرد نعتقد أنّنا لو ألقینا نظره عامّه علی العلوم المتداوله، لوجدنا أنّ أغلب العلوم یقتبس بعضها من بعض، لکنّها فی ذات الوقت منتجه، فالفیزیاء مثلاً- تستعین بالریاضیات وهی بالنسبه له مستهلکه، لکنّها منتجه بالنسبه إلی المیکانیک، فقانون نیوتن للجاذبیه ناتج فیزیائی. وکذلک قانون الثرمودینامک (التبادل الحراری). وهذا الکلام ینطبق علی الفقه تماماً، فالفقه یستعین بعلوم الأدب کالصرف والنحو والبلاغه لأنّ مصادره باللغه العربیه، لکنّه فی نفس الوقت مصدر لإنتاج آلاف الأحکام والقوانین المستله من الکتاب والسنّه، والفقه یستعین فی باب الوقت والقبله بعلمی الفلک والریاضیات، وبالأخیر فی باب الإرث، لکنّه یضع عدداً کبیراً من الأحکام فی ضوئها، فأن یکون علم منتحاً ومقتبساً فی آن واحد، فذلک مبلغ الکمال. فالطب فی الوقت الّذی یستعین فیه بالبایولوجیا (علم الأحیاء)، والفسیولوجیا (علم وظائف الأعضاء) والتشریح، یعمل علی بناء مجتمع سالم ویکون أساساً لبرنامج وآثار مهمه فی المجتمع. وهکذا الفقه مع فارق أنّ الطب یعتمد علی مصادر طبیعیه وتجریبیه، بینما یستلهم الفقه أحکامه من مصادر الوحی.

الفقه علمٌ مختصر!

إنّ الفقه علم مختصر، أى أنّه يقتصر على الحدّ الأدنى من الأحكام لحلّ المنازعات. ولا يقدّم الحدّ الأكثر من التفاصيل لإداره وتدبير الحياه.

وللجواب على هذا الرأى نرى ضروره معرفه أنّ قوانين الإسلام لا تنحصر بحل المنازعات، بل أنّ جزءاً من قوانينه الاجتماعيه يختص بإرشاد الأفراد إلى واجباتهم. فما أكثر أُولئك الذين ليسوا متنازعين فيما بينهم، لكنّهم بحاجه إلى مَن يرشدهم إلى واجباتهم.

وقد قع خلط فى هذا الرأى بين القوانين العامه والتخطيط: لأنّ المطلوب من دين خاتم يتواءم مع كلّ صيغ الحياه، هو أن يوضح العموميات ويترك التخطيط على عاتق المفكّرين. وإلّا فلو أعدّ التخطيط إلى جانب توضيح العموميات لما صار ديناً خاتماً. ذلك أنّ لكلّ زمان ومكان وضعهما الخاص الّذى يستلزم تخطيطاً خاصاً، لذا فملاحظه كل هذا التنوع يخلق مشاكل فضلاً عن استلزامه تعطيل العقول. فكيف يمكن التخطيط لكلّ العصور؟ إذ قد لا ينسجم تخطيط كهذا مع كلّ صيغ الحياه. على سبيل المثال، أنّ الإسلام دعا إلى النظافه، ومنع من تناول اللحوم الضاره، وأعطى للطهاره أهميه فى برامجه. لكن هذا لا يعنى أنّ البشر لم يعودوا بحاجه إلى جهد لتنفيذ هذه المبادئ؛ لأنّ تحقيق صحّه المجتمع ينبغى أن يأخذ منحى علمياً بالاستفاده من النتائج العلميه الخاصه بكلّ زمان. وهذا الكلام ينطبق أيضاً على مجال القضاء والمحاكمات والعلاقات الدوليه وغير ذلك.

ص:۶۶

علم الفقه متأثّر بالبنيه الاجتماعيه!

إنّ الفقه علم سياسى اجتماعى: لذا فهو تابع لمتطلّبات المجتمع والسياسه ومتناسب معها، وليس العكس، وبمرافقتها يتحرّك. وبعباره أُخرى: أنّ العالم والتاريخ ليسا صنيعه الفقه والفقهاء، بل العالم والتاريخ فى تحول دائم، والفقه يتابعهما كى يجعل حياه الإنسان فى هذا العالم المتغيّر وفى إطار العلاقات الجديده أكثر ملائمه وأقل تشنّجاً.

ونشير حيال هذه الفكره إلى بعض النقاط:

١. أنّ علم الفقه مختص بتنظيم علاقات الإنسان باللّه وعلاقه الإنسان بالإنسان. أمّا المرحله الأُولى فلا دخل للمجتمع فيها؛ لأنّه ليس طرفاً فيها، فموضوع هذه العلاقه هو الإنسان مع اللّه. وعليه فتقييد الفقه بالتأثّر بالبنيه الاجتماعيه يمثل إهمالاً لرساله الفقه الواسعه.

٢. أنّ الفقه فى مجال تنظيمه لعلاقه الإنسان بالإنسان لا يتأثّر بالبنيه الاجتماعيه فى كلّ تفاصيله، ذلك أنّ الأحكام الفقهيه على نوعين: قوانين ثابته وقرارات متغيّره. وحركه الفقه ومرونته تابعه لقراراته لا لقوانينه، ولا يخفى على أهل الاختصاص ما بين الاثنين من تفاوت. فالمعايير العامّه فى الإسلام قوانين ثابته. مستمدّه من فطره الإنسان. وليست تابعه للبنيه الاجتماعيه بأى وجه كان.

لذا فهى جاريه عليه ما دام الإنسان إنساناً، ولا فرق هنا بين الإنسان الغربى والشرقى؛ لأنّ الفطره واحده فى الجميع، فتحريم الظلم والكذب والخيانه والغش قانون ثابت، وكذلك المطالبه بالعدل وصيانه الحقوق. وأفضليه الإسلام على الكفر. أمّا ما يتغير منها، فهو شكلها وصياغتها الّتى بالإمكان تغيرها تبعاً

للزمان.

۳. أنّ للفقه بالإضافه إلى تنظيمه لهاتين العلاقتين، واجب آخر، وهو أنّ عليه بما يمتلك من رصانه أن يقدّم الأحكام لما يطرأ فى المجتمع من تغيرات بعيداً عن التأثر بالبنيه الاجتماعيه. وهذه الخصوصيات الثلاث داله على كمال الفقه لا ضعفه:

الأُولى: لا يتأثر بالمجتمع فى تنظيمه لعلاقه الإنسان باللّه.

الثانيه: يعتمد على فطره الإنسان الثابته فى سنّه للقوانين الثابته.

الثالثه: رصين فى تعامله مع تغيّرات الحياه إلى الحد الذى يصدر أحكامه بشأنها غير ملتفت للبنيه الاجتماعيه لاستناده إلى الكتاب والسنّه.

۴. لا يستعين الفقه بالبنيه الاجتماعيه إلّافى نطاق القرارات ذات الطابع الشرعى.

لا شأن للفقه بالحقوق!

إنّ علم الفقه الحالى يدور حول الواجبات ولا شأن له بالحقوق، هذه هى خلاصه الفكره.

والجواب عليها نقول: هناك تمييز بين الواجبات والحقوق، فكما لدينا باب بعنوان «الأحكام» لدينا أيضاً باب بعنوان «الحقوق»، بل لدى الفقهاء باباً بعنوان «الفرق بين الأحكام والحقوق»، وقد كتب البعض فى ذلك رسائل مستقله، ومع هذا الوصف كيف حدّد الفقه بالأحكام، وأخرج الحقوق من دائرته ؟ إنّ الحق والواجب مفهومان متغايران، ولكلّ منهما أحكامه الخاصّه، وقد

يتّحدان فی الحکم أحیاناً.

فوجوب الصلاه والصوم والحج والجهاد من الأحکام، فی حین أنّ نفقه الزوجه حقّ فی ذمّه الزوج، ولیتّضح أنّ الفقه الإسلامی إلی أی حدّ هو ملیء بالحقوق الاجتماعیه والفردیه. نذکر عدداً ممّا ورد فی کتب الفقه کنماذج لذلک:

حقّ الفقراء، حقّ الإمام والمأموم، حقّ الزوجه، حقّ المسلم علی المسلم، حقّ الطفل، حقّ المجنی علیه، حقّ المرتهن، حقّ الجوار، حق المالک، حقّ المساکین، حقّ الزوج، حقّ الوارث، حقّ المدعی، حقّ المستأجر، حقّ الغانم، حقّ البائع، حقّ المشتری، حقّ المتعاقدین، حقّ الشریک، حقّ الواهب، حقّ الغرماء، حقّ المتخاصمین، حقّ المحتال، حقّ السلطان، حقّ الزراع، حقّ العامل، حقّ المستعیر، حقّ المؤجر، حقّ الموقوف علیه،... الخ.

الفقه والمصالح

یری علم الفقه الحالی أنّ الأحکام الاجتماعیه تستند إلی مصالح خفیّه، وهذا بحدِّ ذاته أصبح سبباً فی تلکّؤ حرکته.

والحقیقه أنّ کون استناد أحکام الإسلام إلی المصالح الخفیه، یؤدّی إلی العجز عن إحداث تغییر فی الفقه، لیس صحیحاً بالطبع، فأحکام الإسلام یمکن تقسیمها بحسب المصالح إلی عدّه أقسام:

۱. قسم منها قائم علی أساس الحسن والقبح العقلیین، وبإمکان الإنسان اکتشاف مصالحه بمجرد مراجعته لوجدانه، یقول تعالی: ﴿إِنَّ اللّهَ یَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْإِحْسانِ وَ إِیتاءِ ذِی الْقُرْبی وَ یَنْهی عَنِ الْفَحْشاءِ وَ الْمُنْکَرِ وَ الْبَغْیِ یَعِظُکُمْ لَعَلَّکُمْ

تَذَكَّرُونَ) (۱).

۲. قسم آخر خاص بالعبادات التی تعود أحکامها إلی مجموعه من مصالح خفیه بلاـ شک، ولکن عدم معرفتنا بها لا علاقه له بتلکّؤ إداره المجتمع.

۳. قسم ثالث من أحکام الإسلام ینطوی علی مصالح واضحه، ووضوحها مشروط بالبحث عنها بمنظار واقعی، مثال ذلک الاختلاف بین حقوق المرأه والرجل. فلیس هذا الاختلاف تمییزاً، بل الاختلاف فی المسؤولیه ناشئ من اختلاف الخلقه، فعندما یحدد إرث الرجل بضعف إرث المرأه، فذلک فی مقابل تکالیف الحیاه الملقاه علی عاتق الرجل. أمّا الأحکام الخاصه بالعناوین الثانویه، فتحدیدها بناء علی الضرر والحرج، والمهم والأهم، لیس بالأمر الصعب، لذا فتشخیص ملاکات الأحکام یمنح الفقه سیوله ومرونه. وهناک قسم آخر یعرف بالأحکام الولائیه، وهی الأحکام الّتی یصدرها الحاکم بعد التشاور مع أهل الخبره لتمییز ما فیه صالح المسلمین عن سواه، نظیر حکم المیرزا الشیرازی بشأن احتکار تجاره التبغ، هذا مضافاً إلی أنّ بعض الأحکام قد ذکرت مصالحها وملاکاتها بوضوح فی الکتاب والسنّه، لذا فالمصالح الخفیه فی العبادات غالباً لا تمنع الفقهاء من تطویر الفقه فیما یرتبط بالمجتمع.

۱- . النحل: ۹۰.

۴ صفه حجّ رسول اللّه صلی اللّه علیه و آله و سلم فی حدیث الإمام الباقر علیه السلام حضور الصادقین علیهما السلام فی الحج قلّل الاختلاف فی المناسک

اشاره

الحمد للّه الذی جعل الکعبه للناس قیاماً، والبیت الحرام مثابه لهم وأمناً، وجعل زیاره بیته فریضه علی المسلمین رجالاً ونساءً ، شیباً وشبّاناً، وعلی کلّ لون وجنس ممّن آمن باللّه ورسوله وکتابه وسنّته، حتی یؤدّوا تلک الفریضه العبادیه السیاسیه علی صعید واحد، وفی أجواء روحیه تسمو فیها مشاعر الوحده والتقارب بین المسلمین، دون أن یکون بینهم تنازع وتناوش.

والحجّ ، مع کونه من أفضل العبادات الفردیه، فإنّ له أبعاداً سیاسیه واجتماعیه عمیقه، فهو بمثابه مؤتمر سنویّ موسّع، یجتمع فیه المسلمون من مختلف البلدان، فیوفّر لهم فرصه ثمینه للبحث والتشاور وتبادل الرأی، فی قضایا الإسلام، وشؤون الأُمّه، فی حاضرها ومستقبلها، ودراسه سُبل توحید قواهم ورصّ صفوفهم وحلّ مشاکلهم، حتی یعودوا جبالاً راسیه أمام المعتدین والمستکبرین، الذین یتربّصون بهم الشرّ، ویطمعون فی نهب أموالهم وثرواتهم وسحق کرامتهم، وقتل رجالهم ونسائهم بلا هواده.

إنّ فریضه هذه طبیعتها وطابَعها تقتضی أن یکون الخلاف فی أداء طقوسها وواجباتها نادراً حتی لا یشتغل المسلمون بالخلافات الفقهیه فی أداء المناسک ولا تصدّهم عن الأهداف السیاسیه والاجتماعیه المُبتغاه من ذلک

المؤتمر السنوى.

ومن حسن الحظّ أنّا نجد أنّ الخلاف بين الفقهاء السنّه والشيعه فى مناسك الحج، قليلًا إلى درجه لا يؤثّر معها فى وحده الكلمه ورصّ الصفوف، ولذلك أسباب وعلل أهمّها أمران:

١. أنّ رسول الإسلام صلى الله عليه و آله و سلم مكث سنين فى المدينه ولم يحج، ثم أذّن فى الناس للحج فى السنه العاشره، فلبّى كثير من المسلمين نداءه، ورافقوه فى مراحل الحج ابتداءً من الإحرام فى ذى الحليفه حتّى الخروج عن إحرام الحجّ .

فهذا الجمع الحاشد قد مارس هذه العباده مع رسول اللّه صلى الله عليه و آله و سلم، الأمر الذى أدّى إلى تعلّم الصحابه وغيرهم فرائض الحج وسننه منه مباشره.

فكم هو الفرق بين معلم يخطب ويتكلّم ويأمر الناس بأعمال وتروك، وبين من يمارس العمل بنفسه والناس يتبعونه فى أفعاله وتروكه، لا شكّ فى أنّ ما يقوم به الثانى يكون أرسخ فى القلوب، وأوفر حظّاً فى انتقاله إلى الأجيال اللاحقه.

٢. العامل الآخر لتقليل الخلاف حضور الإمامين العظيمين محمد الباقر وجعفر الصادق عليهما السلام فى مواسم الحجّ عاماً بعد عام، ورجوع الناس إليهم فى بعض الفترات التى خفّ فيها نوعاً ما - الضغطُ على أئمه أهل البيت عليهم السلام لا سيّما فى الفتره الممتدّه بين أواخر العصر الأُموى وأوائل العصر العباسى.

وقد انصبّ اهتمام الإمامين على تعليم فريضه الحجّ ونشرها بين الناس طوال سنين، فهذا هو زراره بن أعين يقول: قلت لأبى عبد اللّه عليه السلام: جعلنى اللّه

فداک أسألک فی الحجّ منذ أربعین عاماً فتفتینی ؟! فقال: «یا زراره! بیت یحج إلیه قبل آدم بألفی عام ترید أن تفنی مسائله فی أربعین عاماً»؟![(۱)]

والحدیث یعرب أنّه کان للإمام الصادق علیه السلام دور عظیم فی تبیین وتعلیم مناسک الحجّ ، حیث کان یفتی فیها أربعین سنه، وقد أخذ بزمام الإمامه عام ۱۱۴ ه وتوفّی سنه ۱۴۸ ه، وعلی هذا فإنّه کان یفتی أیضاً فی حیاه أبیه.

الإمام الباقر علیه السلام یصف حج رسول اللّه صلی الله علیه و آله و سلم

واجهت الدوله الأمویه انتفاضات شعبیه واسعه فی أکثر البلاد الإسلامیه شغلتها - إلی درجه ما - عن أئمه أهل البیت علیهم السلام فقام الإمام الباقر علیه السلام ببیان أحکام الحجّ فرائضه وسننه بوجه دقیق، وقد روی مسلم فی صحیحه، عن جعفر بن محمد، عن أبیه قال: دخلنا علی جابر بن عبد اللّه، فسأل عن القوم حتّی انتهی إلیّ ، فقلت: أنا محمّد بن علی بن الحسین، فأهوی بیده إلی رأسی فنزع زرّی الأعلی ثمّ نزع زرّی الأسفل، ثمّ وضع کفّه بین ثدیَیّ وأنا یومئذٍ غلام شابٌّ فقال:

مرحباً بک یا ابن أخی سل عمّا شئت، فسألته وهو أعمی، وحضر وقت الصلاه، فقام فی نساجه ملتحفاً بها کلّما وضعها علی منکبه رجع طرفاها إلیه من صغرها ورداؤه إلی جنبه علی المشجب، فصلّی بنا، فقلت: أخبرنی عن حجّه رسول اللّه صلی الله علیه و آله و سلم فقال بیده فعقد تسعاً فقال:

إنّ رسول اللّه صلی الله علیه و آله و سلم مکث تسع سنین لم یحجّ ثمّ أذّن فی الناس فی العاشره: أنّ رسول اللّه صلی الله علیه و آله و سلم حاجٌّ ، فقدم المدینه بشر کثیر کلُّهم یلتمس أن یأتمّ

۱- . الوسائل: ۸، الباب ۱ من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه، الحدیث ۱۲.

برسول اللّه صلى الله عليه و آله و سلم ويعمل مثل عمله، فخرجنا معه حتى أتينا ذا الحليفه فولدت أسماء بنت عُميس محمّد بن أبى بكر، فأرسلَتْ إلى رسول اللّه صلى الله عليه و آله و سلم كيف أصنع ؟ قال: اغتسلى واستثفرى بثوب وأحرمى، فصلّى رسول اللّه صلى الله عليه و آله و سلم فى المسجد، ثمّ ركب القصواء حتّى إذا استوت به ناقته على البيداء، نظرتُ إلى مدّ بصرى بين يديه من راكب وماش، وعن يمينه مثل ذلك، وعن يساره مثل ذلك، ومن خلفه مثل ذلك ورسول اللّه صلى الله عليه و آله و سلم بين أظهرنا وعليه ينزل القرآن وهو يعرف تأويله وما عمل به من شىء عملنا به، فأهلّ بالتوحيد، لبّيك اللّهمّ لَبّيك لبّيك لا شريك لك لَبّيك إنّ الحمد والنِّعمه لك والمُلك لا شَريك لك، وأهلَّ النّاس بهذا الّذى يُهلّون به، فلم يردّ رسول اللّه صلى الله عليه و آله و سلم عليهم شيئاً منه، ولزم رسول اللّه صلى الله عليه و آله و سلم تلبيته، قال جابر رضى الله عنه: لسنا ننوى إلّاالحجّ لسنا نعرف العمره.

حتّى إذا أتينا البيت معه استلم الرّكن فرمل ثلاثاً ومشى أربعاً، ثمّ نفذ إلى مقام إبراهيم عليه السلام فقرأ: (وَ اتَّخِذُوا مِنْ مَقامِ إِبْراهِيمَ مُصَلًّى) (۱)، فجعل المقام بينه وبين البيت فكان أبى يقول: «ولا أعلمه ذكره إلّاعن النبى صلى الله عليه و آله و سلم» كان يقرأ فى الرّكعتين قل هو اللّه أحد، وقل يا أيّها الكافرون، ثمّ رجع إلى الرُّكن فاستلمه، ثمّ خرج من الباب إلى الصّفا، فلمّا دنا من الصّفا قرأ: (إِنَّ الصَّفا وَ الْمَرْوَهَ مِنْ شَعائِرِ اللّهِ) (۲) أبدأُ بما بدأ اللّه به، فبدأ بالصّفا فَرَقِىَ عليه حتّى رأى البيت، فاستقبل القبله فوحّد اللّه وكبّره وقال: «لا إله إلّااللّه وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد وهو على كلّ شىء قدير، لا إله إلّااللّه وحده، أنجز وعده، ونصر عبده، وهزم

۱- . البقره: ۱۲۵.

۲- . البقره: ۱۵۸.

الأحزاب وحده» ثمّ دعا بين ذلك، قال مثل هذا ثلاث مرّات، ثمّ نزل إلى المروه حتّى إذا انصبّت قدماه فى بطن الوادى سعى حتّى إذا صعدتا مشى حتّى أتى المروه ففعل على المروه كما فعل على الصفا، حتّى إذا كان آخر طوافه على المروه فقال: «لو أنّى استقبلت من أمرى ما استدبرتُ لم أسُق الهدى وجعلتها عمره، فمن كان منكم ليس معه هدى فليحلّ وليجعلها عمره».

فقام سراقه بن مالك بن جُعشم فقال: يا رسول اللّه ألعامنا هذا أم لأبد؟ فشبَّك رسول اللّه صلى الله عليه و آله و سلم أصابعه واحده فى الأُخرى وقال: دخلت العمره فى الحجّ مرّتين لا بل لأبدٍ أبدٍ، وقدم علىٌّ من اليمن ببُدن النّبى صلى الله عليه و آله و سلم... (فقال له:

رسول اللّه) ماذا قلتَ حين فرضت الحج ؟ قال: قلت: «اللّهمّ إنّى أُهلُّ بما أهَلَّ به رَسُولُك» قال: «فإنّ معى الهدى فلا تحلُّ » قال: فكان جماعه الهدى الّذى قدم به علىٌّ من اليمن والّذى أتى به النّبىّ صلى الله عليه و آله و سلم مائه قال: فحلّ الناس كلّهم وقصّروا، إلّا النبىّ صلى الله عليه و آله و سلم ومن كان معه هَدْى.

فلمّا كان يوم الترويه توجَّهوا إلى منى فأهلّوا بالحجّ وركبَ رسول اللّه صلى الله عليه و آله و سلم فصلّى بها الظُّهر والعصر والمغرب والعشاء والفجر، ثمّ مكث قليلاً حتّى طلعت الشمس وأمر بقُبّه من شعر تُضرب له بنمره، فسار رسول اللّه صلى الله عليه و آله و سلم ولا تشكّ قريش إلّاأنّه واقف عند المشعر الحرام كما كانت قريش تصنع فى الجاهليه، فأجاز رسول اللّه صلى الله عليه و آله و سلم حتّى أتى عرفهً فوجد القبّه قد ضربت له بنمره فنزل بها حتّى إذا زاغت الشَّمس أمر بالقصواء فرحلت له، فأتى بطن الوادى فخطب الناس.

وقال: «إنّ دماءكم وأموالكم حرام عليكم كحرمه يومكم هذا فى شهركم

هذا، فی بلدکم هذا، ألا کلّ شیء من أمر الجاهلیه تحت قدمیّ موضوع ودِماء الجاهلیّه موضوعه، وإنّ أوّل دم أضع من دمائنا دم ابن ربیعه بن الحارث - کان مسترضعاً فی بنی سعد فقتلته هذیل - وربا الجاهلیّه موضوع، وأوّل رِباً أضع ربانا ربا عبّاس بن عبد المطّلب فإنّه موضوع کلّه، فاتّقوا اللّه فی النِّساء فإنّکم أخذتموهنّ بأمان اللّه واستحللتم فروجهنّ بکلمه اللّه ولکم علیهنّ أن لا یوطِئْن فرشکم أحداً تکرهونه، فإن فعلن ذلک فاضربوهنّ ضرباً غیر مبرّح، ولهنّ علیکم رزقهنّ وکسوتهنّ بالمعروف، وقد ترکتُ فیکم ما لن تضلُّوا بعده إن اعتصمتم به: کتاب اللّه(۱)، وأنتم تسألون عنّی فما أنتم قائلون ؟ قالوا: نشهد أنک قد بلّغت وأدّیت ونصحت، فقال بإصبعه السّبّابه یرفعها إلی السّماء وینکتها إلی الناس: اللّهمّ اشهد، اللّهمّ اشهد، ثلاث مرّات.

ثمّ أذّن، ثمّ أقام فصلّی الظُّهر، ثمّ أقام فصلّی العصر، ولم یُصلّ بینهما شیئاً، ثمّ رکب رسول اللّه صلی الله علیه و آله و سلم حتّی أتی الموقف، فجعل بطن ناقته القصواء إلی الصَّخرات وجعل حبل المشاه بین یدیه واستقبل القبله، فلم یزل واقفاً حتّی

۱- . المعروف أنّ الرسول صلی الله علیه و آله و سلم دعا إلی التمسک بالثقلین: الکتاب، والعتره، ورویت عنه صلی الله علیه و آله و سلم فی ذلک روایات عدیده، منها ما رواه الترمذی بإسناده عن محمد الباقر، عن جابر بن عبد اللّه، قال: رأیت رسول اللّه صلی الله علیه و آله و سلم فی حجّته یوم عرفه وهو علی ناقته القصواء یخطب، فسمعته یقول: «یا أیها الناس، إنّی ترکت فیکم ما إن أخذتم به لن تضلّوا: کتاب اللّه، وعترتی أهل بیتی». قال الترمذی: وفی الباب عن أبی ذرّ وأبی سعید وزید بن أرقم وحذیفه بن أُسَید. سنن الترمذی: ۱۰۷۸، برقم ۳۸۱۱، تحقیق جمیل صدقی العطار، وانظر: مسند أحمد: ۱۷/۳، ومصابیح السنّه: ۱۷۵/۴، برقم ۴۷۷۳. وروی الحاکم (وصحّحه علی شرط الشیخین) باسناده عن زید بن أرقم قال: قال رسول اللّه صلی الله علیه و آله و سلم: «إنّی تارک فیکم الثقلین: کتاب اللّه، وأهل بیتی، وإنّهما لن یتفرّقا حتی یردا علیّ الحوض». المستدرک علی الصحیحین: ۱۴۸/۳.

غربت الشَّمس وذهبت الصُّفره قليلاً حتّى غاب القُرص وأردف أَسامه خلفَه، ودفع رسول اللّه صلى الله عليه و آله و سلم وقد شنق للقصواء الزِّمام حتّى إنّ رأسها ليُصيب مورك رَحله ويقول بيده اليمنى: «أيّها النّاس السَّكينه السَّكينه» كلّما أتى حبلاً من الحبال أرخى لها قليلاً حتّى تصعد، حتّى أتى المزدلفه فصلّى بها المغرب والعشاء بأذان واحد وإقامتين ولم يسبّح بينهما شيئاً، ثم اضطجعَ رسول اللّه صلى الله عليه و آله و سلم حتّى طلع الفجر وصلّى الفجر حين تبيّن له الصّبح بأذان وإقامه، ثمّ ركب القصواء حتّى أتى المشعر الحرام فاستقبل القبله فدعاه وكبّره وهلّله ووحّده، فلم يزل واقفاً حتّى أسفر جِدّاً فدفع قبل أن تطلع الشَّمس.

وأردف الفضل بن عبّاس وكان رجلاً حسن الشَّعر أبيض وسيماً، فلمّا دفع رسول اللّه صلى الله عليه و آله و سلم مرّت به ظُعُنٌ يجرين، فطفق الفضل ينظر إليهنّ ، فوضع رسول اللّه صلى الله عليه و آله و سلم يده على وجه الفضل، فحوّل الفضل وجهه إلى الشِّق الآخر ينظر (فحوّل رسول اللّه صلى الله عليه و آله و سلم يده من الشِّقّ الآخر على وجه الفضل يصرف وجهه من الشِّقّ الآخر ينظر)(۱)، حتّى أتى بطن محسِّر فحرّك قليلاً ثمّ سلك الطّريق الوسطى الّتى تخرج على الجمره الكبرى حتّى أتى الجمره التى عند الشجره فرماها بسبع حصيات يكبّر مع كلّ حصاه منها مثل حصى الخذف رمى من بطن الوادى، ثمّ انصرف إلى المنحر فنحر ثلاثاً وستّين بيده ثمّ أعطى عليّاً فنحر ما غبر وأشركه فى هديه، ثمّ أمر من كلِّ بدنه ببضعه فجعلت فى قدر فطبخت فأكلا من لحمها وشربا من مرقها، ثمّ ركب رسول اللّه صلى الله عليه و آله و سلم فأفاض إلى البيت فصلّى بمكّه

۱- . كذا فى صحيح مسلم، ولكن فى سنن أبى داود العباره أكثر وضوحاً، وهى كما يلى: وحوّل رسول اللّه صلى الله عليه و آله و سلم يده إلى الشق الآخر، وصرف الفضل وجهه إلى الشقّ الآخر ينظر.

الظَّهر فأتى بنى عبد المطَّلب يسقون على زمزم فقال: «أنزعوا بنى عبد المطّلب فلولا أن يغلبكم النّاس على سقايتكم لنزعتُ معكم» فناولوه دلواً فشرب منه.(۱)

***

إنّ نقل الإمام الباقر عليه السلام هذه المناسك عن جابر بن عبد اللّه، إنّما هو لأجل إقناع عامّه المسلمين بما يرويه، وإلّا فهو صلوات اللّه وسلامه عليه أعرف بها من هذا الصحابىّ الجليل، لكن الظروف ألجأته إلى روايتها عنه، لتقع موقع القبول عند عامّه المسلمين.

۱- . صحيح مسلم: ۴/۳۹-۴۳، باب حجه النبى؛ سنن أبى داود: ۲/۱۸۲، الحديث ۱۹۰۵؛ شرح مسلم للنووى: ۷-۸/۱۷۲، باب حجه النبى، برقم ۲۹۴۱.

السيّد البروجردی یهدی هذا الحدیث إلی الملک سعود

وممّا یحسن ذکره أنّ الملک سعود بن عبد العزیز زار إیران عام ۱۳۷۴ ه، وأهدی إلی السید المحقق البروجردی مصاحف مطبوعه بمکه وقطعاً من کسوه الکعبه وهدایا أُخری، فکتب السید البروجردی إلی سفیر المملکه فی طهران رساله جاء فیها:

«... ولمّا کان أمر الحج فی هذه السنین بید جلاله الملک، أرسلت حدیثاً طویلاً فی صفه حج رسول اللّه صلی الله علیه و آله و سلم رواه مسلم فی صحیحه وأبو داود فی سننه ویستفاد منه أکثر أحکام الحجّ إن لم یکن کلها... وأسأل اللّه عزّ شأنه أن یؤلف بین قلوب المسلمین ویجعلهم یداً واحده علی من سواهم ویوجههم إلی أن یعملوا بقول اللّه تعالی: (وَ اعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللّهِ جَمِیعاً وَ لا تَفَرَّقُوا) (۱) ویجتنبوا التدابر والتباغض واتباع الشهوات الموجبه لافتراق الکلمه ویلتزموا بقول اللّه: (یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِذا ضَرَبْتُمْ فِی سَبِیلِ اللّهِ فَتَبَیَّنُوا وَ لا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقی إِلَیْکُمُ السَّلامَ لَسْتَ مُؤْمِناً تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَیاهِ الدُّنْیا) (۲).

والسلام علیکم ورحمه اللّه

حسین الطباطبائی

فإذا کان هذا دور الإمام الباقر علیه السلام فی نشر حج رسول اللّه وقطع دابر الاختلاف، فقد واصل الإمام الصادق علیه السلام نفس الدور بعد وفاه أبیه فکان یحضر فی المواسم عاماً بعد عام والناس یصدرون عن فتاواه، وإلیک بعض ما روی عنه:

۱- . آل عمران: ۱۰۳.

۲- . النساء: ۹۴.

۱. روی الشیخ الطوسی فی «التهذیب» عن عبد الصمد بن البشیر، عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: جاء رجل یلبّی حتی دخل المسجد وهو یلبّی وعلیه قمیص، فوثب إلیه أُناس من أصحاب أبی حنیفه فقالوا: شقّ قمیصک وأخرجه من رجلیک فإنّ علیک بدنه وعلیک الحج من قابل وحجّک فاسد، فطلع أبو عبد اللّه علیه السلام فقام علی باب المسجد فکبّر واستقبل الکعبه، فدنا الرجل من أبی عبد اللّه علیه السلام وهو ینتف شعره ویضرب وجهه، فقال أبو عبد اللّه علیه السلام: «اسکن یا عبد اللّه»، فلمّا کلمه وکان الرجل أعجمیّاً، فقال أبو عبد اللّه علیه السلام: «ما تقول ؟» قال: کنت رجلًا أعمل بیدی فاجتمعت لی نفقه فجئت أحجّ لم أسأل أحداً عن شیء، فأفتونی هؤلاء أن أشقّ قمیصی وأنزعه من قبل رجلی وإنّ حجّی فاسد وإن علیّ بدنه. فقال له: «متی لبست قمیصک أبعد ما لبّیت أم قبل ؟» قال: قبل أن ألبّی.

فقال: «أخرجه من رأسک، فإنّه لیس علیک بدنه ولیس علیک الحجّ من قابل، أی رجل رکب أمراً بجهاله فلا شیء علیه، طف بالبیت سبعاً وصلّ رکعتین عند مقام إبراهیم علیه السلام واسعَ بین الصفا والمروه وقصّرْ من شعرک، فإذا کان یوم الترویه فاغتسلْ وأهل بالحجّ واصنع کما یصنع الناس».(۱)

ونحن وإن کنّا نسمع من المسؤولین فی الحجّ شعار تیسیر الحج وتسهیله ولکن التسهیل یجب أن یکون مبنیّاً علی أُسس صحیحه متّخذه من القرآن والسنّه، وتری أنّ الإمام الصادق علیه السلام سهّل الأمر وأفتی بصحّه حجّه، لکنّه استدلّ بأصل فقهی متّفق علیه من أنّ أی رجل رکب أمراً بجهاله فلیس علیه شیء، خصوصاً إذا کان جهله عن قصور لا عن تقصیر، کما هو

۱- . تهذیب الأحکام: ۷۲/۵-۷۳، باب إذا لبس الإنسان قمیصاً...

واضح.

۲. روی الشیخ الطوسی فی «التهذیب» عن معاویه بن عمّار: إنّ امرأه هلکت فأوصت بثلثها یتصدّق به عنها ویحجّ عنها ویعتق عنها، فلم یسع المال ذلک. فسألت أبا حنیفه وسفیان الثوری، فقال کلّ واحد منهما: انظر إلی رجل قد حجّ فقُطع به فیقوّی، ورجل قد سعی فی فکاک رقبته فیبقی علیه شیء فیعتق، ویتصدّق بالبقیه؛ فأعجبنی هذا القول وقلت للقوم - یعنی أهل المرأه - إنّی قد سألت لکم فتریدون أن أسأل لکم من هو أوثق من هؤلاء؟ قالوا: نعم. فسألت أبا عبد اللّه علیه السلام عن ذلک ؟ فقال: «ابدأ بالحج فإنّ الحجّ فریضه، فما بقی فضعه فی النوافل». قال: فأتیت أباحنیفه فقلت: إنّی قد سألت فلاناً فقال لی کذا وکذا. قال:

فقال: هذا واللّه الحق، وأخذ به وألقی هذه المسأله علی أصحابه، وقعدت لحاجه لی بعد انصرافه فسمعتهم یتطارحونها، فقال بعضهم بقول أبی حنیفه الأوّل فخطّأه من سمع هذا وقال: سمعت هذا من أبی حنیفه منذ عشرین سنه.(۱)

إنّ ما أفتی به الإمام الصادق علیه السلام لم یکن اجتهاداً فی حکم اللّه من الکتاب والسنّه وإنّما هو علم تعلّمه من آبائه. وقد قال علیه السلام مراراً: «حدیثی حدیث أبی، وحدیث أبی حدیث جدّی، وحدیث جدّی حدیث الحسین، وحدیث الحسین حدیث الحسن، وحدیث الحسن حدیث علی بن أبی طالب أمیر المؤمنین، وحدیث علی أمیر المؤمنین حدیث رسول اللّه، وحدیث رسول اللّه، قول اللّه عزّوجلّ ».(۲)

۱- . تهذیب الأحکام: ۴۰۷/۵، الحدیث ۶۳.

۲- . الکافی: ۱/۵۳، الحدیث ۱۴، باب روایه الکتب والحدیث، کتاب فضل العلم.

وقد عرفت الأئمّه الإسلاميه علماؤها ومحدّثوها أنّ الإمام الصادق عليه السلام هو الباب المأتى منه، وفيما يلى نذكر بعض كلماتهم:

١. هذا هو أبو حنيفه يفتخر ويقول بأفصح لسان: «لولا السنتان لهلك النعمان» يعنى السنتين اللتين جلس فيهما لأخذ العلم عن الإمام الصادق عليه السلام(١).

٢. قال الحسن بن زياد اللؤلؤى سمعت أبا حنيفه - وقد سئل من أفقه من رأيت ؟ - قال: ما رأيت أفقه من جعفر بن محمد الصادق عليه السلام لمّا أقدمه المنصور بعث إلىّ فقال: يا أبا حنيفه إنّ الناس قد فتنوا بجعفر بن محمد، فهيّئ له من المسائل الشداد، فهيّأت له أربعين مسأله. ثم بعث إلىّ أبو جعفر وهو بالحيره فأتيته فدخلت عليه وجعفر بن محمد جالس عن يمينه، فلمّا بصرت به دخلتنى من الهيبه لجعفر بن محمد الصادق ما لم يدخلنى لأبى جعفر، فسلّمت عليه.

وأومأ إلىّ فجلست، ثم التفت إليه فقال: يا أبا عبد اللّه هذا هو أبو حنيفه. فقال:

نعم.

ثم أتبعها: قد أتانا، كأنّه كره ما يقول فيه قوم: أنّه إذا رأى الرجل عرفه. ثم التفت إلىّ فقال: يا أبا حنيفه: ألقِ على أبى عبد اللّه من مسائلك، فجعلت أُلقى، فيجيبنى فيقول: أنتم تقولون كذا وأهل المدينه يقولون كذا ونحن نقول كذا، فربّما تابعنا وربّما تابعهم وربّما خالفنا جميعاً، حتى أتيت على الأربعين مسأله، ما أخلّ منها بمسأله، ثم قال أبو حنيفه: ألسنا روينا أن أعلم الناس أعلمهم باختلاف الناس...».(٢)

١- . التحفه الاثناعشريه، للآلوسى: ٨.

٢- . المناقب، للموفق المكى: ١٧٣/١؛ جامع مسانيد أبى حنيفه: ٢٢٢/١؛ تذكره الحفاظ للذهبى: ١٥٧/١؛

وهذا وبعد رحيل الإمام الصادق عليه السلام واستيلاء بنى العباس على العباد والبلاد وتضييق الأمر على أهل بيت النبى صلى الله عليه و آله و سلم وعلى رأسهم الإمام موسى بن جعفر عليه السلام، ومع ذلك نرى أنّ الإمام يرشد المفتين إلى وصف حجّ النبى صلى الله عليه و آله و سلم.

روى محمد بن فضيل قال: كنّا فى دهليز يحيى بن خالد بمكّه وكان هناك أبو الحسن موسى عليه السلام وأبو يوسف، فقام إليه أبو يوسف وتربّع بين يديه، فقال:

يا أبا الحسن جعلت فداك المحرم يظلّل ؟ قال: «لا». قال: فيستظلّ بالجدار والمحمل ويدخل البيت والخباء؟ قال: «نعم». قال: فضحك أبو يوسف شبه المستهزئ فقال له أبوالحسن عليه السلام: «يا أبا يوسف إنّ الدين ليس بقياس كقياسك وقياس أصحابك، إنّ اللّه عزّ وجلّ أمر فى كتابه بالطلاق، وأكد فيه شاهدين ولم يرض بهما إلّاعدلين، وأمر فى كتابه بالتزويج وأهمله بلا شهود، فأتيتم بشاهدين فيما أبطل اللّه، وأبطلتم شاهدين فيما أكّد اللّه عزّ وجل، وأجزتم طلاق المجنون والسكران، حجّ رسول اللّه صلى الله عليه و آله و سلم فأحرم ولم يظلّل ودخل البيت والخباء، واستظلّ بالمحمل والجدار فقلنا (فعلنا) كما فعل رسول اللّه صلى الله عليه و آله و سلم» فسكت.(۱)

۱- . الوسائل: ۹، الباب ۶۶ من أبواب تروك الإحرام، الحديث ۲.

۵ تغییر الجنس فی الشریعه الإسلامیه

اشاره

من المسائل المستحدثه - التی هی من نتائج التقدّم الحضاری والتطوّر العلمی - مسأله تغییر الجنس، ولذا صارت موضوعاً للدراسه الفقهیه.

وتحقیق المسأله رهن الکلام فی محورین:

الأوّل: تبیین الموضوع وتحدیده وبیان صوره.

الثانی: الحکم الفقهی علی ضوء الأدلّه.

وبما أنّ التغییر ینقسم إلی أقسام أربعه، ندرس کلّ قسم - موضوعاً وحکماً - فی مقام واحد، فنقول:

***

القسم الأوّل: تغییر الجنس

یراد بتغییر الجنس تحول جنس کامل إلی جنس آخر کذلک، بأن یتبدّل جنس الرجل بتمامه إلی جنس المرأه بتمامها، ویخرجَ المورد من تحت العنوان الأوّل ویدخلَ تحت العنوان الثانی، فیکونَ الجهاز الحاکم علی الفرد بعد التحوّل، نفس الجهاز الحاکم علی العنوان الثانی، فهذا النوع من التغییر هو الذی نسمّیه تغییر الجنس، فلو تبدّل الرجل إلی الأُنثی بهذا النوع یجب أن یشتمل

الفرد بعد التحوّل؛ على ثديين ورحم ومبيض، إلى غير ذلك من الأعضاء المختصّه بالمرأه.

إنّ التغيير بهذا المعنى لم يثبت إمكانه إلى الآن حتى أنّ بعض الأخصّائيين يدّعون استحالته، وما ربما ينشر فى المجلات أو يبث فى وسائل الأعلام فإنّما يرجع إلى القسم الثانى والثالث، وإلّا فتبديل الرجل بكامله إلى امرأه كامله، بعيد جداً من الناحيه الفسيولوجيه والعضويه.

وبما أنّ هذا القسم غير واقع نقتصر بهذا المقدار موضوعاً وحكماً. ولا نطيل الكلام فيه.

***

القسم الثانى: التغيير فى الجنس

ويراد بهذا القسم إيجاد التغيير على من له آله الذكوريه فقط أو الأُنثويه كذلك، وذلك عندما يريد الشخص اللحوق بالجنس الآخر ويتحقّق ذلك عن طريق إجراء العمليه الجراحيه على آلته حتى تصير آلته غير الآله التى هو عليها.

ويحصل ذلك بقلع العضو التناسلى وتبديله بعضو تناسلى للجنس المخالف، بالترقيع حتى يلتئم الجزء ويصير جزءاً للمرقع، كما يستعان لإنجاح العمليه بحقنه بالهرمونات الخاصّه بالجنس الجديد المبدّل إليه، لكى تظهر عليه بعض علائم هذا الجنس.

أقول: هذا النوع من التبديل ليس من مقوله تبديل الجنس، بل الجنس الأصلى بكامله محفوظ، وإنّما طرأت عليه بعض التغييرات فى نفس الجنس من

غير فرق بين بروزه فى آله التناسل أو بروزه فى الأعضاء الأخرى للبدن.

وإنّما يخضع لهذا النوع من التبديل بعض الرجال، فمع أنّه رجل - مثلاً - خلقه لكنّه يميل سلوكياً إلى السلوك الأُنثوى، فترى أنّه فى زينته ولباسه ومشيه يقلّد ما عليه الأُنثى ولذلك يرغب فى نفسه أن يلحق بالجنس الآخر، وكأنّه غير راض عن الجنس الحاكم عليه وإنّما يرتاح إذا تحول إلى الجنس الآخر، فهل تتحقّق تلك الأُمنيه ؟!!

وبعباره أُخرى: كل من له آله واحده لا- آلتان، وإنّما يميل إلى جنس آخر - شذوذاً - فهل يلحق بما أُجرى عليه من عمليه جراحيه أوحقنه بالأدويه، بالجنس الآخر واقعاً؟ الجواب: لا وإنّما يوصف به كذباً لا واقعاً، وبذلك يصبح الجنس الكامل جنساً ناقصاً.

والناس وإن كانوا يتعاملون معه معامله الجنس الآخر، ولكنّهم لجهلهم بالواقع يحسبونه أُنثى ، وهو فى الواقع رجل، وإنّما قلعت منه آله التناسل الذكريه ورقع بآله تناسليه أُنثويه، ومع ذلك فهو فى عامّه الأعضاء رجل لا رحم له ولا مبيض.

ولذلك نصفه تغييراً فى الجنس، لا تغيير الجنس. هذا كلّه يرجع إلى بيان الموضوع وأنّه باق على جنسه الأصلى.

وأمّا بيان حكمه الشرعى فهو حرام لأنّه تنقيص فى الخلقه، وإن أردت التفصيل فى ذكر الأدلّه فنقول:

هذا النوع من التبديل حرام للأدلّه التاليه:

۱. إنّه تغيير لخلق اللّه، وقد دلّ الذكر الحكيم على أنّه عمل شيطانى، قال سبحانه: (وَ لَأُضِلَّنَّهُمْ وَ لَأُمَنِّيَنَّهُمْ وَ لَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ آذانَ الْأَنْعامِ وَ لَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللّهِ وَ مَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطانَ وَلِيًّا مِنْ دُونِ اللّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْراناً مُبِيناً) .(۱)

وجه الاستدلال: أنّ قطع عضو التناسل فى الذكر وتبديله بعضو تناسل أُنثوى تغيير لخلق اللّه سبحانه، وأى تغيير أوضح من تبديل الإنسان الكامل إلى الإنسان الناقص.

وبما أنّ الآيه تعدّ تغيير الخلق عملاً شيطانياً، فالآيه منصرفه عن تقليم الأظافر وتقصير الشعر فإنّها ليست أعمالاً شيطانيه، بل هى من الأُمور التى تتطلّبها النظافه العامه، وقد ورد جوازها فى الشرائع السابقه كشريعه إبراهيم عليه السلام.

ثم إن هاهنا سؤالين:

الأوّل: ربما يقال إنّ الآيه فاقده للإطلاق وذلك لأنّ «خلق اللّه» تشمل الجمادات والنباتات والحيوانات ومن المعلوم أنّ الحضاره البشريه قامت على التصرّف فى هذا النوع من الخلق، ومعه كيف يمكن ادّعاء الإطلاق فى الآيه وإخراج هذه الموارد لأنّه يستلزم تخصيص الأكثر.

والجواب عن ذلك: أنّ قوله سبحانه قبل هذه الفقره - أعنى: (فَلَيُبَتِّكُنَّ آذانَ الْأَنْعامِ) - دليل على أنّ المراد من الخلق هو ليس الجمادات والنباتات وإنّما يختصّ بالحيوانات، وعلى ذلك لايلزم منه تخصيص الأكثر.

الثانى: أنّ لسان الآيه آب عن التخصيص حيث ورد (فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللّهِ)

۱- . النساء: ۱۱۹.

بصوره التنديد والاستنكار، فمثل هذا اللسان لايقبل تخصيص الأقل أبداً فضلاً عن الأكثر مع اتّفاق المسلمين على تقليم الأظفار وقصّ الشعر وإخصاء الحيوانات.

والجواب: أنّ الآيه تمنع عن كلّ تغيير فى خلق اللّه إذا كان بأمر الشيطان، كما يقول سبحانه حاكياً عن الشيطان: (وَ لَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ آذانَ الْأَنْعامِ وَ لَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللّهِ) ، وعلى هذا فيختص التحريم بما إذا كان العمل مستنداً إلى الشيطان، لا ما إذا كان مستنداً إلى الرحمن، فذبح الحيوانات للأكل وبقاء الحياه، أو إخصاء ذكور الحيوانات، وغير ذلك كلّها بأمر من الرحمن عزّ وجل.

إنّ الشريعه الإسلاميه حرّمت الذبح إذا كان باسم اللات والعزّى وجوّزته إذا كان باسم الرحمن، فعلى ذلك لا يمنع كون اللسان آبياً عن التخصيص عن جواز هذه الأعمال لما عرفت من أنّ الموضوع هو التغيير المنتسب إلى الشيطان.

ولأجل إيضاح المراد من الآيه نأتى ببعض كلام المفسّرين:

قال الشيخ الطوسى فى «التبيان»: قوله تعالى: (وَ لَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللّهِ) قال ابن عباس والربيع بن أنس عن أنس أنه الإخصاء، وكرهوا الإخصاء فى البهائم. ثم اختار الشيخ فى نهايه الكلام معنى عامّاً يشمل الإخصاء أيضاً.(۱)

وروى الشيخ بسنده عن عثمان بن مظعون قال: قلت لرسول اللّه صلى الله عليه و آله:

أردت يا رسول اللّه أن أختصى، قال: «لاتفعل يا عثمان فإنّ اختصاء أُمّتى الصيام».(۲)

۱- . التبيان: ۳۳۴/۳.

۲- . الوسائل: ۷، الباب ۴۰ من أبواب الصوم المندوب، الحديث ۲.

وروى عن رسول اللّه صلى الله عليه و آله أنّه قال: «لا إخصاء فى الإسلام».(۱)

وقال العلّامه الطباطبائى فى تفسير الآيه: إنّ الآيه تنطبق على مثل الإخصاء وأنواع المثله واللواط والسحق.(۲)

۲. أنّ نتيجه هذا العمل الإضرار بالنفس، ولا شكّ أنّه حرام، وأى إضرار أوضح من قلع الجهاز التناسلى الذكرى وترقيع أعضاء من الجهاز الأُنثوى حتى تمضى أيام ليتحقّق فيه الالتئام والالتحام.

۳. أنّ نتيجه هذا العمل صيروره الإنسان فى بعض الصور مخنثاً، ويراد به أن الرجل يتزيّن بزينه النساء، ويلبس ملابسهن ويعاشرهن ويتعامل الرجال معه معامله النساء إلى غير ذلك من الآداب والأعراف التى تسبب وقوع الرجل فى عداد النساء، وقد نُهى عنه، وقد روى عن أبى عبداللّه وأبى إبراهيم عليهما السلام أنّهما قالا: «قال رسول اللّه صلى الله عليه و آله: لعن اللّه المتشبهات من النساء بالرجال، ولعن اللّه المتشبهين من الرجال بالنساء».(۳)

روى الصدوق عن جعفر بن محمد، عن آبائه عليهم السلام فى وصيه النبى صلى الله عليه و آله لعلى عليه السلام قال: «يا على خلق اللّه عزّ وجل الجنّه لبنتين: لبنه من ذهب، ولبنه من فضه - إلى أن قال: - فقال اللّه جلّ جلاله: وعزّتى وجلالى لا يدخلها مدمن خمر، ولا نمّام، ولا ديّوث، ولا شرطى، ولا مخنّث

۱- . سنن البيهقى: ۲۴/۱۰.

۲- . تفسير الميزان: ۸۵/۵.

۳- . الكافى: ۵۵۲/۵، باب السحق.

و...».(۱)

وروی زید بن علی، عن آبائه، عن علی علیه السلام أنّه رأی رجلاً به تأنیث فی مسجد رسول اللّه صلی الله علیه و آله فقال له: «اخرج من مسجد رسول اللّه، یا لعنه رسول اللّه»، ثم قال علی علیه السلام: «سمعت رسول اللّه یقول: لعن اللّه المتشبهین من الرجال بالنساء، والمتشبهات من النساء بالرجال».(۲)

وعن أبی خدیجه عن أبی عبداللّه علیه السلام قال: «لعن رسول اللّه المتشبهین من الرجال بالنساء، والمتشبهات من النساء بالرجال، وهم المخنثون، واللاتی ینکحن بعضهن بعضاً».(۳)

إلی غیر ذلک من الأحادیث الوارده حول التخنیث والتخنّث، وقد فسّر غیر واحد من أهل اللغه (المخنث) بأنّه الرجل المشبه للمرأه فی لینه ورقه کلامه وتکسیر أعضائه.(۴)

ولا شک أنّ إجراء العملیه الجراحیه علی آله الرجل بقطعها ووضع المهبل مکان آلته من أوضح مظاهر التخنیث والتخنّث، فیکون الرجل مستعداً لأن یوطأ من القبل أو الدبر. أفیمکن للشارع الحکیم أن یسوّغ هذا النوع من التبدیل الذی سیجعل الرجل الواقعی الذی لم تتغیر هویته بصوره المرأه ویعمل معه ما یعمل مع المرأه ؟!

ثم إنّه یظهر من بعضهم تجویز هذا النوع من التبدیل تحت عناوین ثانویه،

۱- . الوسائل: ۱۱، الباب ۴۹ من أبواب جهاد النفس وما یناسبه، الحدیث ۱۴.

۲- . الوسائل: ۱۲، الباب ۸۷ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۱.

۳- . الوسائل: ۱۴، الباب ۲۴ من أبواب النکاح المحرم، الحدیث ۵.

۴- . لاحظ: تاج العروس: ماده «خنث».

ویقول: نعم لو کـان ذلـک لغرض المعـالجه، کمـا إذا کـان شـخص له میول مخصوصه بـالجنس المخـالف بحیث صارت تلک المیول موجبه لحدوث اختلالات فی نفسه أو روحه، أو کانت مصلحه ملزمه أُخری للتغییر هی أهم، فلا إشکال.

أمّا الأوّل: فلأنّه معالجه وضروره المعالجه تبیح المحظورات.

وأمّا الثانی: فلأهمیه المصـلحه الملزمه بالنسبه إلی حرمه الإضـرار، وأنّ حرمه النظر وحرمه اللمس من الطبیب مرتفعتان بضـروره المعالجه وأهمیه المصلحه الملزمه.(۱)

أقول: إنّ محط الکلام لیس فی القسم الأوّل الـذی یتبدّل الجنس واقعاً إلی جنس آخر، وتزول الهویه الأُولی، وتحلّ محلها هویه أُخری، فلا إشکال فیه إلّا أنّه أمر غیر واقع إلّابالإعجاز.

إنّمـا الکلاـم فی القسم الثانی الـذی یوصف التبـدّل هناک بالتبـدّل الکاذب والصوری، والهویه الأُولی باقیه علی حالها، ولو کان هناک تبدیل فإنّما هو فی المظاهر لا فی البواطن، وقد عرفت التوالی الفاسده المترتّبه علیه.

وأمّا تجویزه بالعناوین الثانویه کالمصلحه الملزمه وغیرها، فلایخلو من إشکال من جهتین:

أوّلاً: أنّ المفسـده المترتّبه علی هـذا النوع من التبـدیل أکثر فأکثر من المصـلحه التی تُرضِـی صاحبها، وقـد عرفت أن نتیجه هـذا النوع من التبدیل هو

۱- . مجله فقه أهل البیت، العدد ۱۶، السنه ۴، ص ۲۴.

استمتاع الرجال بعضهم ببعض، وهو فاحشه وساء سبيلاً.

أ فيمكن تجويز تلك المفسده الكبيره بحجه أنّ فيه رفع الضروره عن رجل له رغبه إلى التأنيث، لا أظن أنّ فقيهاً يجوّز ذلك.

وثانياً: أنّ بعض الأطباء الذين يقومون بإجراء هذه العمليه يتمسّكون بأنّ هذا الصنف من الرجال إذا لم تجر لهم هذه العمليه ربما ينتحرون، وجعلوا هذا الأمر تبريراً لقيامهم بإجراء هذه العمليه.

ولكنّه دليل ضعيف جدّاً، لأنّ حفظ النفس الخبيثه ليس بأهم من جعله بؤره للفساد.

إلى هنا تبيّن أنّ هذا القسم - وهو الرائج حالياً - حرام شرعاً وقبيح عرفاً.

فظهر ممّا ذكرنا أنّ التغيير فى الجنس بالنحو المذكور لايخرج المورد عن الجنس الأوّل أوّلاً، وأنّه حرام ثانياً، وبذلك يُعلم أنّ أكثر ما ذكره السيد الإمام الخمينى قدس سره فى تحرير الوسيله من المسأله الثالثه إلى التاسعه من باب المسائل المستحدثه، فروض لا واقع لها وإنّما تنطبق هذه الفروض على القسم الأوّل [تغيير الجنس] الذى قلنا بعدم ثبوت إمكانه إلّابالإعجاز، ولأجل إيقاف القارئ على أنّ الفروض المذكوره فى كلامه لا تنطبق إلّاعلى القسم الأوّل دون الثانى نذكر مسأله واحده وليقس عليها سائر ما ذكره قدس سره.

يقول: لو تزوّج امرأه فتغيّر جنسها فصارت رجلاً، بطل التزويج من حين التغيير وعليه المهر تماماً لو دخل بها قبل التغيير، فهل عليه نصفه مع عدم الدخول أو تمامه ؟

فيه إشكال، والأشبه التمام. وكذا لو تزوّجت امرأه برجل فغيّر جنسه بطل التزويج من حين التغيير، وعليه المهر مع الدخول، وكذا مع عدمه على الأقوى.(۱)

ولأجل إيضاح أنّ هذا النوع من التغيير لايؤثر فى تبديل الجنس نأتى بمثال وهو أنّه لو فرضنا أنّ طبيباً عمل عمليه جراحيه - أو عن طريق حقن بعض الأدويه - لإنسان بحيث صار هذا الإنسان يمشى على أطرافه الأربعه ونبت على جسمه شعر كثيف، يشبه شعر القرد، فهل يمكن أنّ نعتبر أن هذا الإنسان قد انقلب قرداً؟ كلا ولا.

***

القسم الثالث: من له آلتان لكن تترجّح إحدى الآلتين على الأُخرى

من كان له آلتان وتترجح إحدى الآلتين على الأُخرى ولو من جهه نزول البول، أو سائر العلامات، أو دلّت الاختبارات الطبيّعيه على هويته الواقعيه، فالتغيير فيه ليس تغيير الجنس ولا- تغييراً فى الجنس، بل كشفاً عن جنسه الواقعى وهويته الحقيقيه حيث إنّ إجراء العمليه الجراحيه يرفع الستر عن واقعه وأنّه رجل واقعاً أو امرأه كذلك، وإن عاش برهه فى الإبهام، وهذا ما يسمّى فى الفقه بالخنثى غير المشكله.

إنّ إجراء التبديل فى هذا النوع جائز شرعاً وراجح عقلاً، حيث تجرى العمليه فى الآله الزائده وليست هى إلّالحماً زائداً لاجزءاً من الجسم،

۱- . تحرير الوسيله: ۵۶۴/۲.

وعلى فرض استلزام هذا العمل الحرمه بسبب النظر واللمس فهى مرفوعه بحكم الضروره، على أنّه إذا كانت امرأه واقعاً - وإن كانت بشكل الرجل - يمكن إجراء العقد المؤقت مع الطبيب، فيما لو كان المباشر (الطبيب) واحداً.

القسم الرابع: من له آلتان ولم تترجّح إحدى الآلتين على الأُخرى

من كان له آلتان ولم تترجّح إحدى آلتيه على الأُخرى لا من طريق التبوّل، ولا بواسطه الاختبارات الطبيه، وهذا ما يسمّى فى الفقه بالخنثى المشكل.

فبما أنّ إجراء العمليه الجراحيه وحقن الأدويه لاينتج ولايكشف عن واقع مستور، فإنّ ذلك لايسبب الجواز.

وأمّا وظائفه الشرعيه فهى رهن القول بأنّها ليست طبيعه ثالثه، فهى إمّا رجل أو امرأه، ومقتضى العلم الإجمالى بأنّه محكوم بأحكام أحد الجنسين، وجوب الاحتياط عليه.

أمّا أنّها ليست طبيعه ثالثه فيستفاد من بعض الآيات.

١. قال تعالى: (فَاسْتَجابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّى لا أُضِيعُ عَمَلَ عامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثى بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَالَّذِينَ هاجَرُوا وَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيارِهِمْ وَ أُوذُوا فِى سَبِيلِى وَ قاتَلُوا وَ قُتِلُوا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئاتِهِمْ وَ لَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنّاتٍ تَجْرِى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهارُ ثَواباً مِنْ عِنْدِ اللّهِ وَ اللّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الثَّوابِ) .(١)

٢. وقال تعالى: (فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَ الْأُنْثى) .(٢)

١- . آل عمران: ١٩٥.

٢- . القيامه: ٣٩.

ومقتضى عطف الأنثى على الذكر، أو حصر الإنسان عليهما، هو انحصار الهويه الإنسانيه فيهما ولا تتجاوزهما وإيجاب الاحتياط التام عليه، بمعنى المعاشره مع المحارم دون غيرهم، وهو مقتضى العلم بكونه إمّا رجلاً أو امرأه.

كما أنه يجب على الآخرين الاحتياط، فعلى الرجال والنساء غير المحارم حرمه النظر له، وقد بسط شيخنا الأنصارى الكلام فى الخنثى المشكل من حيث معاملتها مع غيرها أو معامله الغير معها فى آخر مبحث القطع، وقال فى آخره:

وأمّا التناكح فيحرم بينه وبين غيره قطعاً، فلايجوز له تزويج امرأه، لأصاله عدم ذكوريته بمعنى عدم ترتّب أثر الذكوريه من جهه النكاح ووجوب حفظ الفرج إلّا عن الزوجه وملك اليمين، ولا التزوّج برجل، لأصاله عدم كونه امرأه، كما صرّح به الشهيد.(۱)

۱- . فرائد الأُصول: ۱/۶۵-۶۷.

فخرجنا بالنتائج التاليه:

١. تغيير الجنس بمعنى تبـديل جنس كامل إلى جنس آخر كـذلك أمر لم يثبت إمكانه، وما ذكر من المسائل الفقهيه حول هـذا النوع فهى فروض فاقده للموضوع.

٢. التغيير فى الجنس بمعنى بقاء الفرد على جنسه الأوّل إنّما يسبّب التغيير فى الجنس دون تبديله إلى جنس آخر، وذلك بإيجاد التغيير فى الجهاز التناسلى وحقنه بالأدويه لكى تظهر فيه حالات الجنس المخالف، فهـذا الفرد بعد باق تحت العنوان الأوّل، ولم يتغير موضوعه أوّلاً، وإيجاد التغيّير فيه حرام ثانياً.

٣. من له آلتان ودلّت الاختبارات على أنّه من أحد الجنسين، فيكشف واقعه بالعمليه الجراحيه أوّلاً، وهذا جائز ثانياً.

٤. من له آلتـان ولم يحرز لحوقه بأحـد الجنسـين فإيجـاد التغيير لاينتـج شـيئاً، وعليه الاحتيـاط التـام، إلّاإذا أوجـد الحرج، فيجب الاحتياط إلى حدّ عدم لزومه.

جعفر السبحانى

مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام – قم المقدّسه

٢٥ ربيع الثانى ١۴٣٣ ه

ص:٩۶

۶ شدّ الرحال إلی زیاره قبر النبی وآله علیهم السلام

اشاره

سألنی أحد الأخوه عن السفر إلی زیاره قبر النبی الأکرم صلی الله علیه و آله و سلم والأئمه الطاهرین علیهم السلام وصلحاء الأُمّه والأقرباء.

هل یجوز السفر إلی زیاره قبورهم ؟ فهناک مَنْ یقول بحرمه السفر إلیها، مستدلاً بما رواه مسلم وغیره، عن النبی صلی الله علیه و آله و سلم أنّه قال: «لا تشدّ الرحال إلّاإلی ثلاثه مساجد: مسجدی هذا، والمسجد الحرام، والمسجد الأقصی ».

والجواب:

إنّ تحقیق المسأله رهن الکلام فی مقامین:

الأوّل: تبیین مفاد الحدیث، وأنّه لا صله له بالسفر إلی زیاره القبور الّتی حثّت السنّه النبویه علیها.

الثانی: سیره المسلمین عبر القرون فی السفر إلی زیاره قبر النبی صلی الله علیه و آله و سلم وغیره.

وإلیک الکلام فی کلا المقامین.

المقام الأوّل: تبیین مفاد الحدیث

اشاره

قد روی هذا الحدیث بصوره أُخری غیر ما ذکر فی السؤال:

«إنّما يُسافَرُ إلى ثَلاثَهِ مَساجِدَ: مَسْجِدِ الْكَعْبَهِ ، وَمَسْجِدی، وَمَسْجِدِ إيليا».

وروی أيضاً بصوره ثالثه، وهی:

«تُشَدُّ الرِّحال إلى ثَلاثهِ مَساجِدَ...».(۱)

لا شكّ فی وجود هذا الحديث فی الصحاح، ولسنا الآن فی مقام مناقشه سند الحديث، لكونه ورد فی أصحّ الكتب، بل مقصودنا بيان مفاد الحديث، لكی يظهر أنّ ما ادّعاه القائل لا يمتّ لما ادّعاه بصله.

ولنفرض أنّ نصّ الحديث هو: «لا تُشَدُّ الرحال إلّا إلى ثَلاثَهِ مَساجِدَ...» وإلّا فالصورتان الأخيرتان لا تدلّان على حصر الجواز فی الثلاثه، خصوصاً الصوره الثالثه.

وعلى ضوء هذا نقول: إنّ من الثابت أنّ لفظه «إلّا» هی أداه استثناء ولابدّ من وجود «المستثنى منه»، ويجب تحديده، وبما أنّه مفقود فی النصّ فلابدّ من تقديره فی الكلام، وقبل الإشاره إلى القرائن الموجوده يمكن تقدير المستثنى منه فی صورتين:

۱. لا تُشَدُّ إلى مَسْجِدٍ مِنَ الْمَساجِد إلّا ثَلاثه مَساجِد...

۲. لا تُشَدُّ إلى مَكان من الأمكنَهِ إلّا ثَلاثَه مَساجد...

إنّ فهم الحديث والوقوف على معناه يتوقّف على ثبوت أحد هذين التقديرين، فإن اخترنا التقدير الأوّل كان معنى الحديث عدم شدّ الرحال إلى أیّ

۱- . أورد مسلم هذه الأحاديث الثلاثه فی صحيحه: ۴/۱۲۶، كتاب الحج، باب لا تشدّ الرحال، وذكره أبو داود فی سننه: ۱/۴۶۹، كتاب الحج، وكذلك النسائی فی سننه المطبوع مع شرح السيوطی: ۲/۳۷-۳۸.

مسجد من المساجد سوى المساجد الثلاثه، ولا علاقه له بشدّ الرحال إلى أىّ مكان إذا لم يكن مسجداً.

فلا يشمل النهى من يشدّ الرحال لزياره قبور الأنبياء والأئمّه الطاهرين والصالحين؛ لأنّ موضوع البحث نفياً وإثباتاً هو شدّ الرحال إلى المساجد - باستثناء المساجد الثلاثه المذكوره، وأمّا شدّ الرحال إلى زياره المشاهد المشرّفه وقبور الصلحاء من الأُمّه فليس مشمولاً للنهى ولا داخلاً فى موضوعه.

هذا على التقدير الأوّل.

وأمّا على التقدير الثانى، أعنى: إذا كان المستثنى منه هو المكان، فلازمه أن تكون كافّه السفرات المعنويّه - ما عدا السفر إلى المناطق الثلاث المذكوره - محرّمه، سواء أكان السفر من أجل زياره المسجد أو زياره مناطق وغايات أُخرى، وهذا ما لا يقول به أحدٌ من الفقهاء، كما سيوافيك.

ولكن القرائن والدلائل تدلّ على أنّ التقدير الأوّل هو الصحيح، والثانى باطل، وهى كالآتى:

أوّلاً: أنّ المساجد الثلاثه هى المستثناه، والاستثناء هنا متّصل - كما هو واضح - فلابدّ أن يكون المستثنى منه هو: المساجد لا الأمكنه. ويكون الكلام مركّزاً على المساجد، نفياً وإثباتاً، ولا علاقه للحديث بغيرها.

ثانياً: لو كان الهدف هو منع كافّه السفرات المعنويّه لما صحّ الحصر فى هذا المقام؛ لأنّ الإنسان يشدّ الرحال فى موسم الحجّ للسفر إلى «عرفات» و «المشعر» و «منى»، فلو كانت السفرات الدينيه - لغير المساجد الثلاثه - محرّمه،

فلماذا يُشدّ الرحال إلى هذه المناطق ؟!

ثالثاً: لقد أشار القرآن الكريم والأحاديث الشريفه إلى بعض الأسفار الدينيه، وجاء التحريض عليها والترغيب فيها، كالسفر من أجل الجهاد فى سبيل اللّه وطلب العلم وصله الرحم وزياره الوالدين وما شابه ذلك. فمن ذلك قوله تعالى:

(... فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِى الدِّينِ وَ لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ) .(۱)

وقوله سبحانه: (فَسِيرُوا فِى الْأَرْضِ فَانْظُروا كَيْفَ كانَ عاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ) (۲).

ولهذا فقد فسّر كبار الباحثين والمحقّقين الحديث المذكور بما أشرنا إليه، فمثلاً يقول الغزالى - فى كتاب إحياء العلوم -:

القسم الثانى وهو أن يسافر لأجل العباده إمّا لحجّ أو جهاد... ويدخل فى جملته: زياره قبور الأنبياء عليهم السلام وزياره قبور الصحابه والتابعين وسائر العلماء والأولياء، وكلّ من يُتبرّك بمشاهدته فى حياته يُتبرّك بزيارته بعد وفاته، ويجوز شدّ الرحال لهذا الغرض، ولا يمنع من هذا قوله صلى الله عليه و آله و سلم: «لا تُشدّ الرحال إلاّ إلى ثلاثه مساجد: مسجدى هذا، والمسجد الحرام، والمسجد الأقصى » لأنّ ذلك فى المساجد، فانّها متماثله (فى الفضيله) بعد هذه المساجد، وإلّا فلا فرق بين زياره قبور الأنبياء والأولياء والعلماء فى أصل الفضل، وإن كان يتفاوت فى الدرجات

۱- . التوبه: ۱۲۲.

۲- . آل عمران: ۱۳۷.

تفاوتاً عظيماً بحسب اختلاف درجاتهم عند اللّه.(۱)

وعلى ضوء هـذا فالمنهيّ عنه – فى هـذا الحـديث – هو شدّ الرحال إلى غير المساجد الثلاثه، من المساجد الأُخرى، ولا علاقه له بالسفر للزياره أو لأهداف معنويّه أُخرى.

وفى الختام لابـدّ من الإشاره إلى أنّ النبيّ صـلى الله عليه و آله و سـلم عندما قال: «لا تُشدّ الرحال إلّا إلى ثلاثه مساجد...» فإنّه لا يعنى أنّ شدّ الرحال إلى المساجد الأُخرى حرام، بل معناه أنّ المساجد الأُخرى لا تسـتحقّ شدّ الرحال إليها، وتحمّل مشاق السفر من أجل زيارتها، لأنّ المساجد الأُخرى لا تختلف – من حيث الفضيله – اختلافاً كبيراً.

فالمسـجد – سواء كان فى المدينه أو فى القريه أو فى المنطقه – لا يختلف مع الآخر فثواب إقامه الصـلاه فى المسجد الجامع فى أىّ بلد من البلاد واحد، فلا ملزم للسـفر عندئذٍ لإقامه الصلاه فى جامع مثله. وعليه فلا داعى إلى أن يشدّ الإنسان الرحال إليه، أمّا إذا شدّ الرحال إليه فليس عمله هذا حراماً ولا مخالفاً للسُّنّه الشريفه.

ويدلّ عليه ما رواه أصحاب الصحاح والسُّنن:

«كان رسول اللّه صلى الله عليه و آله و سلم يأتى مسجد قُبا كلّ سبت راكباً وماشياً فيصلّى فيه ركعتين».(۲)

۱- . كتاب إحياء علوم الدين للغزالى: ۲۴۷/۲، كتاب آداب السفر، طبعه دار المعرفه بيروت.

۲- . صحيح مسلم: ۴/۱۲۷؛ وفى صحيح البخارى: حدثنا موسى بن إسماعيل، عن عبدالعزيز بن

فعلی ضوء هـذه الروایه لنـا أن نتساءل: کیف یمکن أن یکون شـدّ الرحال وقطع المسافات من أجل إقامه الصـلاه - مخلصاً للّه - فی بیتٍ من بیوته سبحانه حراماً ومنهیاً عنه ؟!!

استحباب زیاره قبر النبی صلی الله علیه و آله و سلم

وقـد روی غیر واحـد من أئمه الحدیث قول رسول اللّه صـلی الله علیه و آله و سـلم، «من زار قبری فقد وجبت له شـفاعتی» ونقله عدّه من الحفّاظ وأئمه الحدیث یزید عددهم علی أربعین محدّثاً وحافظاً، وها نحن نذکر بعض من رواه من قدماء المحّدثین:

۱. ابن أبی الدنیا، أبو بکر عبداللّه بن محمد القرشی (المتوفّی ۲۸۱ ه).(۱)

۲. محمد بن إسحاق، أبو بکر النیسابوری (المتوفّی ۳۱۱ ه) الشهیر بأبی خزیمه.(۲)

۳. الحافظ أبو الحسن علیّ بن عمر الدارقطنی (المتوفّی ۳۸۵ ه).(۳)

۴. الحافظ أبو بکر البیهقی (المتوفّی ۴۵۸ ه).(۴)

۵. القاضی عیاض المالکی (المتوفّی ۵۴۴ ه).(۵)

۱- . لاحظ: الغدیر: ۵/۱۴۳.

۲- . ذکره فی صحیحه.

۳- . سنن الدارقطنی: ۲/۲۷۸، برقم ۱۹۴.

۴- . السنن الکبری: ۵/۲۴۵.

۵- . الشفا بتعریف حقوق المصطفی : ۵/۱۹۴.

۶. الحافظ أبو القاسم علیّ بن عساکر (المتوفّی ۵۷۱ ه).(۱)

۷. الحافظ ابن الجوزی (المتوفّی ۵۹۷ ه) فی کتابه «مثیر الغرام الساکن».

وهذه الروایه لا تختص بمن استوطن المدینه بل هی خطاب شامل لکافه المسلمین دانیهم وقاصیهم.

المقام الثانی: سیره المسلمین عبر القرون فی السفر لزیاره قبر النبی صلی الله علیه و آله و سلم وآله علیهم السلام وغیرهم

اشاره

إنّ مَنْ تتبع سیره المسلمین عبر القرون یجد شواهد کثیره علی أنّهم کانوا یشدّون الرحال لأجل زیاره قبر النبی صلی الله علیه و آله و سلم وقبور آله وأصحابه - بل وزیاره قبور الصالحین من أقاربهم - ونحن نقتصر فی المقام بذکر ما یلی:

۱. سفر السیده فاطمه الزهراء علیها السلام لزیاره قبر حمزه سید الشهداء فی أُحد

أخرج الحاکم فی مستدرکه، عن علی بن الحسین، عن أبیه، أنّ فاطمه علیها السلام بنت النبی صلی الله علیه و آله و سلم کانت تزور قبر عمّها حمزه کلّ جمعه وتبکی عنده. قال الحاکم بعد نقل هذا الحدیث: «رواته عن آخرهم ثقات»(۲).

ومن المعلوم أنّ بین المدینه وموقع معرکه أُحد مسافه شاسعه ربّما تتجاوز اثنی عشر کیلومتراً، فهل للشیخ أن یتّهم سیده نساء العالمین بأنّها لا تعلم حرمه هذا العمل، کما یدّعیه هو.

۱- . مختصر تاریخ دمشق: ۲/۴۰۶ فی باب مَنْ زار قبره صلی الله علیه و آله و سلم، وهذا الباب أسقطه المهذِّب من الکتاب فی طبعه، واللّه یعلم سرّ تحریفه هذا وما أضمرته سریرته (عن الغدیر).

۲- . المستدرک علی الصحیحین للحاکم النیسابوری: ۱/۳۷۷، کتاب الجنائز.

۲. سفر عائشه إلی زیاره قبر أخیها

أخرج الترمذی فی سننه، عن عبداللّه بن ملیکه، قال: توفّی عبدالرحمن بن أبی بکر ب «حبشی »، قال: فحمل إلی مکه فدفن فیها، فلمّا قدمتْ عائشه مکه، أتت قبر عبدالرحمن بن أبی بکر، فقالت:

وکنّا کندمانی جذیمه حِقبةً من الدهر حتّی قیل: لن یتصدعا

فلما تفرقنا کأنّی ومالکاً لطول اجتماع لم نَبتْ لیله معا

ثمّ قالت: واللّه لو حضرتک ما دفنت إلّاحیث مت، ولو شهدتک ما زرتک .(۱)

والمتبادر من العباره أنّها لمّا قدمت مکه ذهبت إلی زیاره قبر أخیها لا أنّها مرّت علیه عفواً فی طریقها إلی مکه.

وأمّا قولها: «ولو شهدتک لما زرتک» فهو بمعنی : بما أنّی لم أُؤدّ حقّک فی حال حیاتک، فلذلک أزورک بعد مماتک، ولو کنت مؤدّیه لحقّک لما تحمّلت عبء زیارتک.

۱- . سنن الترمذی: ۳/۳۷۱، باب ما جاء فی الرخصه فی زیاره القبور، الحدیث ۱۰۵۵.

۳. سفر بلال إلی المدینه لزیاره قبر النبی صلی الله علیه و آله و سلم

روی ابن عساکر: أنّ بلالاً رأی فی منامه النبی صلی الله علیه و آله و سلم وهو یقول: له ما هذه الجفوه یا بلال! أما آنَ لک أنْ تزورنی یا بلال! فانتبه حزیناً وَجِلاً خائفاً، فرکب راحلته وقصد المدینه، فأتی قبر النبی صلی الله علیه و آله و سلم فجعل یبکی عنده ویمرّغ وجهه علیه، فأقبل الحسن والحسین، فجعل یضمّهما ویقبّلهما.(۱)

وذکر بعد ذلک قصه أذانه بطلب من الحسن والحسین علیهما السلام.

وقال الحافظ جمال الدین المزّی (فی ترجمه بلال): إنّه لم یؤذّن لأحد، بعد النبی صلی الله علیه و آله و سلم إلّامرّه واحده فی قدَمه قدمها المدینه لزیاره قبر النبی صلی الله علیه و آله و سلم، وطلب إلیه الصحابه ذلک فأذّن.(۲)

۴. إبراد عمر بن عبدالعزیز بالسلام علی رسول اللّه صلی الله علیه و آله و سلم

وقد استفاض عن عمر بن عبدالعزیز إنّه کان یبرد البرید من الشام، یقول:

سلّم لی علی رسول اللّه صلی الله علیه و آله و سلم.

قال السبکی: وممّن ذکر ذلک ابن الجوزی، ونقلته من خطّه «مثیر الغرام الساکن»، وذکره أیضاً الإمام أبو بکر أحمد بن عمرو بن أبی عاصم النبیل الّذی توفّی سنه سبع وثمانین ومائتین فی مناسکه، وقال: کان عمر بن عبدالعزیز یبعث بالرسول قاصداً من الشام إلی المدینه لیُقرئ النبی صلی الله علیه و آله و سلم ثم یرجع.

ثم قال السبکی: فسفر بلال فی زمن صدر الصحابه، ورسول عمر بن

۱- . مختصر تاریخ دمشق لابن عساکر: ۵/۲۶۵.

۲- . تهذیب الکمال فی أسماء الرجال: ۴/۲۸۹.

عبدالعزیز فی زمن صدر التابعین من الشام إلی المدینه، لم یکن إلّاللزیاره والسلام علی النبی صلی الله علیه و آله و سلم ولم یکن الباعث علی السفر غیر ذلک لا من أمر الدنیا، ولا من أمر الدین، لا من قصد المسجد، ولا من غیره، وإنّما قلنا ذلک لئلّا یقول بعض من لا علم له: إنّ السفر لمجرّد الزیاره لیس بسنّه! وسنتکلّم علی بطلان ذلک فی موضعه.(۱)

۵. سفر کعب الأحبار إلی المدینه لزیاره قبر النبی صلی الله علیه و آله و سلم بدعوه من الخلیفه

روی الواقدی - عند ذکر فتح مدینه حلب وقلاعها - قال: التقی فی بیت المقدس کعب الأحبار، فدار الحدیث بینه وبین الخلیفه حتّی أسلم، ففرح عمر بإسلام کعب الأحبار ثم قال: هل لک أن تسیر معی إلی المدینه فنزور قبر النبی صلی الله علیه و آله و سلم وتتمتع بزیارته! فقال: نعم یا أمیر المؤمنین، أنا أفعل ذلک.

ثم سار عمر یرید مدینه الرسول صلی الله علیه و آله و سلم وأخذ کعب الأحبار معه.(۲)

۶. سفر أئمه الحدیث لزیاره الإمام الرضا علیه السلام

قال الحافظ ابن حجر فی ترجمه الإمام علی الرضا علیه السلام: وقال الحاکم فی تاریخ نیسابور: قال: وسمعت أبا بکر محمد بن المؤمل بن الحسن بن عیسی یقول: خرجنا مع إمام أهل الحدیث أبی بکر بن خزیمه وعدیله أبی علی الثقفی مع جماعه من مشایخنا - وهم إذ ذاک متوافرون - إلی زیاره قبر علی بن موسی الرضا بطوس، قال: فرأیت من تعظیمه - یعنی ابن خزیمه - لتلک البقعه

۱- . شفاء السقام فی زیاره خیر الأنام: ۱۴۲-۱۴۳، لاحظ: الصارم المنکی لابن قدامه المقدسی: ۲۴۶.

۲- . فتوح الشام للواقدی: ۱/۲۴۴.

وتواضعه لها وتضرّعه عندها ماتحيّرنا.(۱)

وقال ابن حبّان: وقبره (يعنى الإمام الرضا عليه السلام) بسناباذ خارج النوقان مشهور يُزار - بجنب قبر الرشيد - قد زرته مراراً كثيره، وما حلّت بى شدّه فى وقت مقامى بطوس فزرت قبر على بن موسى الرضا صلوات اللّه على جدّه وعليه، ودعوت اللّه إزالتها عنى إلّااستجيب لى وزالت عنى تلك الشدّه، وهذا شيء جرّبته مراراً فوجدته كذلك، أماتنا اللّه على محبه المصطفى وأهل بيته صلى اللّه عليه وعليهم أجمعين.(۲)

۷. إطباق المسلمين على جواز السفر لزياره قبر النبى صلى الله عليه و آله و سلم

أطبق السلف والخلف على جواز السفر لأجل زياره قبر النبى الأكرم صلى الله عليه و آله و سلم والشاهد على ذلك أنّهم إذا قضوا الحج يتوجّهون إلى زيارته وإنّ منهم من يفعل ذلك قبل الحج.

قال السبكى: هكذا شاهدناه، وشاهده من قبلنا وحكاه العلماء فى الأعصار القديمه، وكلّهم يقصدون ذلك ويعرجون إليه وإن لم يكن طريقهم، ويقطعون فيه مسافه بعيده، وينفقون فيه الأموال، ويبذلون فيه المهج، معتقدين أنّ ذلك قربه وطاعه، وإطباق هذا الجمع العظيم من مشارق الأرض ومغاربها على مرّ السنين وفيهم العلماء والصلحاء وغيرهم، يستحيل أن يكون خطأ، وكلّهم يفعلون ذلك على وجه التقرّب به إلى اللّه عزّوجلّ ، ومن تأخّر فإنّما يتأخّر بعجز أو تعويق المقادير مع تأسّفه عليه، وودّ لو تيسّر له، ومن ادّعى أنّ

۱- . تهذيب التهذيب: ۳۳۹/۷.

۲- . كتاب الثقات لابن حبّان التميمى البستى: ۴۵۶/۸-۴۵۷، ترجمه على الرضا عليه السلام.

هذا الجمع العظيم مجمع على خطأ، فهو المخطئ.

وما ربّما يقال من أنّ سفرهم إلى المدينه لأجل قصد عباده أُخرى وهى الصلاه فى المسجد، باطل جدّاً. فإنّ المنازعه فيما يقصده الناس مكابره فى أمر البديهه، فمن عرف الناس أنّهم يقصدون بسفرهم الزياره من حين يعرجون إلى طريق المدينه، ولا يخطر غير الزياره من القربات إلّابال قليل منهم، ولهذا قلّ القاصدون إلى بيت المقدس مع تيسّر إتيانه، وإن كان فى الصلاه فيه من الفضل ما قد عرفت، فالمقصود الأعظم فى المدينه، كما أنّ المقصود الأعظم فى مكه، الحج أو العمره، وصاحب هذا السؤال إن شكّ فى نفسه فليسأل كلّ من توجّه إلى المدينه، ما قصد بذلك ؟(۱)

حصيله الكلام

هذه هى سيده نساء العالمين فاطمه الزهراء، تسافر إلى زياره قبر عمها حمزه سيد الشهداء فى أُحد، وهذه عائشه تقصد زياره قبر أخيها، وهذا الصحابى الجليل بلال يشدّ الرحال إلى زياره قبر النبى صلى الله عليه و آله و سلم، وهذا عمر بن عبدالعزيز يبرد البريد إلى المدينه للسلام على النبى صلى الله عليه و آله و سلم نيابه عنه، وأخيراً يدعو الخليفه الثانى كعب الأحبار لمرافقته فى السفر من بيت المقدس إلى المدينه لأجل زياره قبر النبى صلى الله عليه و آله و سلم، وهكذا يجد المتتبع فى غضون كتب التاريخ شواهد أُخرى من سفر الصالحين والعلماء إلى المدينه لتلك الغايه، وهذا يدلّ على أنّ سيره المسلمين والسلف الصالح مجمعه على خطأ من يقول بحرمه السفر إلى

۱- . شفاء السقام فى زياره خير الأنام: ۸۵-۸۶، ط. بولاق مصر.

زیاره قبور الأنبیاء والأولیاء علیهم السلام، وهو الأمر الذی یحاول أن یروّج له مَن یدّعی الدفاع عن التوحید، وینظر إلی ما تسالمت علیه الأُمّه برأیه المسبق الّذی ورثه عن شیوخه ومعلمیه بلا تدبّر وتمحیص، ویحق لنا أن نتمثّل بقول الشاعر:

إذا لم تکن للمرء عین صحیحه فلا غرو أن یرتاب والصبح مسفر

ولا یبقی بأیدینا إلّاأن نقول: إنّ هذه الدعوه هی نتیجه النصب والعداء للنبی وآله علیهم السلام، الّذی تحرض علیه الأصابع الیهودیه الخفیّه فی أوساط الأُمّه الإسلامیه.

فإنّ الیهود أشدّ الناس بغضاً وعداءً لأنبیائهم حیث کانوا یکنّون العداء لهم ویستهزئون بهم ویتّهمونهم ثم یقتلونهم عند کلّ شجر ومدر.

ورحم اللّه الشاعر إذ یقول:

لابل مواليد النواصب جدّدت دین الیهود فأین دین محمد

والحمد للّه رب العالمین

۱۵ ذی الحجّه الحرام ۱۴۳۲ ه

۷ کمال الدین میثم البحرانی حیاه ملیئه بالعطاء والأحداث

اشاره

۷ کمال الدین میثم البحرانی حیاه ملیئه بالعطاء والأحداث(۱)

هو الفیلسوف المحقّق، والحکیم المدقّق، قدوه المتکلّمین، وزبده الفقهاء والمحدّثین: کمال الدین میثم بن علی بن میثم بن المعلّی، أبو الفضل البحرانی، شارح «نهج البلاغه». ومَیثم بالفتح، وقیل: کلّ میثم بالکسر إلّامیثم البحرانی (المصنّف) وجدّه فبالفتح. ولد فی إحدی قری البحرین سنه ۶۳۶ ه.

مکانته العلمیه وثناء العلماء علیه

کان المصنّف علی جانب کبیر من العلم والدرایه، مشبعاً بفنون المعارف المتداوله فی عصره، مبجّلاً عند أساطین العلم والمعرفه، ینقلون آراءه وأقواله

۱- . مصادر ترجمه المؤلّف الّتی أخذنا عنها: مجمع الآداب فی معجم الألقاب: ۴/۲۶۶ برقم ۳۸۱۹؛ أمل الآمل: ۲/۳۳۲ برقم ۱۰۲۲؛ ریاض العلماء وحیاه الفضلاء: ۵/۲۲۶-۲۲۷؛ لؤلؤه البحرین: ۲۵۴-۲۶۱؛ روضات الجنّات فی أحوال العلماء والسادات: ۷/۲۱۶ برقم ۶۲۶؛ هدیه العارفین: ۶/۴۸۶؛ تنقیح المقال: ۳/۲۶۲ برقم ۱۲۳۴۳؛ أنوار البدرین فی تراجم علماء القطیف والإحساء والبحرین: ۶۲-۶۹؛ أعیان الشیعه: ۱/۱۶۶ و ج ۱۰/۱۹۷؛ تأسیس الشیعه: ۱۶۹؛ طبقات أعلام الشیعه: ۴/۱۸۷؛ الفوائد الرضویه: ۶۸۹؛ معجم رجال الحدیث: ۱۹/۹۴ برقم ۱۲۹۱۵؛ الأعلام: ۷/۳۳۶؛ معجم المؤلّفین: ۱۳/۵۵؛ موسوعه طبقات الفقهاء: ۷/۲۸۵ برقم ۲۶۲۷؛ معجم طبقات المتکلّمین: ۲/۴۱۸؛ رسائل ومقالات: ۶/۴۶۰؛ ومقدّمه کتبه المطبوعه: شرح نهج البلاغه الکبیر، شرح مائه کلمه لأمیر المؤمنین، النجاه فی القیامه، قواعد المرام فی علم الکلام.

مع إجلال وتعظيم، وينظرون إلى تحقيقاته الرشيقه بإكبار وتكريم. ويكفيك دليلاً على جلاله شأنه وسطوع برهانه اتّفاق كلمه أئمه الأعصار وأساطين الفضلاء فى جميع الأعصار على تسميته بالعالم الربّانى، وشهادتهم له بأنّه لم يوجد مثله فى تحقيق الحقائق وتنقيح المبانى.

إنّ الحكيم الفيلسوف سلطان المحقّقين وأُستاذ الحكماء والمتكلّمين نصير الملّه والدين محمد الطوسى شهد له بالتبحّر فى الحكمه والكلام.

كما شهد سيد المحقّقين الشريف الجرجانى (المتوفّى ٨١۶ ه) على جلال قدره فى أوائل فن البيان من شرح المفتاح قد نقل بعض تحقيقاته الأنيقه وتعليقاته الرشيقه، وعبّر عنه ببعض مشايخنا، ناظماً نفسه فى سلك تلامذته، ومفتخراً بالانخراط فى سلك المستفيدين من حضرته، المقتبسين من مشكاه فطرته.

والسيد السند الفيلسوف الأوحد مير صدر الدين محمد الشيرازى أكثر النقل عنه فى حاشيه شرح التجريد، لاسيّما فى مباحث الجواهر والأعراض، والتقط فرائد التحقيقات الّتى أبدعها فى كتاب «المعراج السماوى» وغيره من مؤلّفاته، لم تسمح بمثله الأعصار مادار الفلك الدوّار.

عصر المؤلّف

كانت ولاده المؤلّف فى أواخر عصر المستنصر باللّه العباسى (۶۲۳-۶۴۰ ه) وفى الرابعه من عمره توفّى المستنصر؛ وخلفه ابنه عبداللّه المستعصم باللّه الّذى اشتغل باللعب بالطيور، وضرب الطنبور، واللهو والفجور إلى أن انتهى

ملكه على يد المغول بقياده هولاكو، وكان ذلك فى سنه ۶۵۶ ه، وبمقتله كان نهايه الدوله العباسيه، وبدء حقبه سوداء مليئه بالأهوال والمآسى حيث استباح المغول بعد قتل الحاكم العباسى وابنه والمقرّبين له استباحوا بغداد أربعين يوماً، وقتلوا سائر أولاد المستعصم واسترقّوا بناته، ووقع الناس بأيدى أعداء لا يرضون إلّابالقتل والسبى حيث لم ينجو منهم إلّاالمختفون فى الخفايا والآبار.

رجع هولاكو إلى تبريز الّتى اتخذها عاصمه له بعد سنه من دخول بغداد، وترك محمد الجوينى والياً عليها إلى أن توفّى فى سنه ۶۶۱ ه، ففوض هولاكو حكومه بغداد إلى ابنه علاء الدين عطاء ملك الجوينى واستوزر له أخاه شمس الدين، وكان فيهما كرم وسؤدد وخبره بالأُمور، وعدل ورفق بالرعيه وعماره البلاد حتّى بالغ بعض الناس وقال: عمّر صاحب الديوان بغداد حتّى كانت أجود من أيام الخلافه، ووجد أهل بغداد به راحه.(۱)

وهذه هى الفتره الّتى اتّصل بها المصنّف بالأخوين عطاء ملك ومحمد لما شاهده فيهما من حب العلم وتقدير العلماء فألّف بعض كتبه باسمهما، وهذا ما نلاحظه فى مقدّمه بعض كتبه، كشرحه الكبير على نهج البلاغه حيث قال فى مقدّمته: (إلى أن قضت صروف الزمن بمفارقه الأهل والوطن، وأوجبت تقلّبات الأيام دخول دار السلام (بغداد)، فوجدتها نزهه للناظر وآيه للحكيم القادر، بانتهاء أحوال تدبيرها، وإلقاء مقاليد أُمورها، إلى من خصّه اللّه تعالى بأشرف الكمالات الإنسانيه... صاحب ديوان الممالك... علاء الحق والدين عطاء ملك ابن الصاحب... بهاء الدنيا والدين محمد الجوينى... وشدّ أزره بدوام عز صنوه

۱- . تاريخ الإسلام: ۸۰/۵۱-۸۳.

وشقيقه... مولى ملوك العرب والعجم شمس الحق والدين محمد... ولمّا اتّفق اتصالى بخدمته وانتهيت إلى شريف حضرته).

وقد كانت مده ولايه عطاء ملك الجوينى على بغداد إحدى وعشرون سنه وعشره أشهر وتوفّى فى سنه ۶۸۱ ه. وبعد هذا التاريخ لم تحدثنا كتب التراجم والتاريخ عن نشاطات المؤلّف وما جرى عليه، والظاهر أنّه رجع إلى البحرين وبقى فيها إلى سنه وفاته.

فعليه كانت الفتره الّتى عاش فيها المؤلّف فتره حرجه ومأساويه ومظلمه من تاريخ الإسلام انعكست على قلّه المعلومات الواصله إلينا بحقّه، فلم تصلنا ترجمه وافيه عنه، ولا عن تفاصيل حياته وأسفاره، ولا عن شيوخه وأساتذته ومن تربّى على يده ونقل عنه إلّابهذا المقدار اليسير الّذى ذكرناه، وهذا ما يعتبر خساره عظمى للتراث الإسلامى.

أساتذته وشيوخه

نهل ابن ميثم العلم عن أساتذه عصره وكبار علمائه وشبّ فى حوزاتهم الدراسيه مكبّاً على طلب العلم والتحصيل، وذهب إلى العراق سعياً وراء الثقافه، وكان من أبرز أساتذته:

۱. الحكيم المتكلّم على بن سليمان بن يحيى البحرانى (المتوفّى حدود ۶۷۰ ه) أحد كبار متكلّمى الإماميه.

۲. الفيلسوف الكبير الخواجه نصير الدين الطوسى (۵۹۷-۶۷۲ ه) الّذى يضن الدهر بمثله.

۳. الشیخ أبو السعادات أسعد بن عبدالقاهر بن أسعد الأصفهانی.

۴. المحقّق الحلّی جعفر بن الحسن الهذلی (المتوفّی ۶۷۶ ه) صاحب التصانیف القیمه، وعلی رأسها کتاب: «شرائع الإسلام»، وکذلک: النافع، والمعتبر، ونکت النهایه.

تلامذته والراوون عنه

لقد تلمّذ علیه وروی عنه الکثیر من فطاحل العلماء، نذکر منهم:

۱. العلّامه الحسن بن یوسف بن المطهر (المتوفّی ۷۲۶ ه) الّذی یضرب به المثل فی عالم الذکاء، ومثله لا یحضر إلّاعند عالم کبیر یشار له بالبنان.

۲. الشیخ محمد بن جهم الأسدی الحلّی.

۳. السید عبدالکریم بن أحمد ابن طاووس الحلّی (المتوفّی ۶۹۳ ه).

۴. الشیخ عبداللّه بن صالح البحرانی.

۵. علی بن الحسین بن حمّاد اللیثی.

۶. ابن الفوطی فقد اجتمع به وکتب عنه، ووصفه بالفقیه الأدیب وقال:

کان ظاهر البشر، حسن الأخلاق.

مصنّفاته وآثاره العلمیه

الآثار العلمیه الّتیترکها کثیره، فقد صنّف فی غیر واحد من العلوم، إلّاأنّ الجانب الفلسفی والعرفانی غلب علی آثاره ومصنّفاته، وها نحن نذکر عناوین مصنّفاته الّتی تدلّ علی علو کعبه، وسموّ مقامه فی غیر واحد من العلوم

الإسلاميه:

۱. مصباح السالكين (الشرح الكبير لنهج البلاغه) الّذى فرغ منه سنه ۶۷۷ ه، طبع فى خمسه أجزاء.

۲. اختيار مصباح السالكين (الشرح الصغير لنهج البلاغه) وقد فرغ منه سنه ۶۸۱ ه.

۳. الشرح المتوسط على نهج البلاغه، ذكره الشيخ يوسف البحرانى فى «لؤلؤه البحرين».

۴. قواعد المرام فى علم الكلام، ويسمّى بالقواعد الإلهيه، وقد يُسمّى ب «القواعد فى أُصول الدين». فرغ منه فى ۲۰ ربيع الأوّل سنه ۶۷۶ ه. وقد طبع فى قم سنه ۱۴۰۶ ه، نشر مكتبه آيه اللّه المرعشى النجفى. كما طبع طبعات أُخرى.

۵. النجاه فى القيامه فى تحقيق أمر الإمامه، وقد طبع عام ۱۴۱۷ ه فى قم، نشر مجمع الفكر الإسلامى.

۶. استقصاء النظر فى إمامه الأئمه الاثنى عشر، ذكره بعض المشايخ المحقّقين، ووصفه بأنّه لم يعمل مثله.

۷. شرح الإشارات فى الحكمه والكلام، لأُستاذه على بن سليمان. وهو كتاب فى غايه المتانه والدقّه على قواعد الحكماء الإلهيين.

۸. شرح «مائه كلمه لأمير المؤمنين عليه السلام»، الّتى جمعها أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (المتوفّى ۲۵۵ ه)، ويسمّى: «منهاج العارفين فى شرح كلام أمير المؤمنين».

وقد وصف المترجم تلكم الكلم بأنّ كلّ كلمه منها تفى بألف من محاسن كلام العرب، وقد طبع مرّتين.

۹. المعراج السماوى، والّذى أكثر النقل عنه صدر الدين الشيرازى (المتوفّى ۱۰۵۰ ه) فى حاشيه شرح التجريد.

۱۰. رساله فى الوحى والإلهام، والفرق بينهما والإشراق.

۱۱. رساله فى آداب البحث.

۱۲. رساله فى شرح حديث المنزله.

۱۳. البحر الخضم فى الإلهيات.

۱۴. الدرّ المنثور.

۱۵. تجريد البلاغه. وقد عنون الكتاب باسم «أُصول البلاغه»، وقد جاء بهذا الاسم فى بعض المصادر، واشتهر بين المتأخّرين بهذا الاسم، لكنّنا وجدنا أكثر المعاجم وفهارس الكتب والمؤلّفين تذكره باسم «تجريد البلاغه». فهذا هو الشيخ آغابزرگ الطهرانى - وهو خرّيت هذا الفن - يذكره فى الذريعه قائلاً:

«تجريد البلاغه» فى المعانى والبيان للشيخ كمال الدين ميثم بن على بن ميثم البحرانى (المتوفّى ۶۷۹ ه) ويقال له: أُصول البلاغه، لكن اسمه التجريد، وبلحاظ الجناس سمّى الفاضل المقداد شرحه له ب: «تجويد البراعه فى شرح تجريد البلاغه». أوّله: الحمد للّه الّذى خلق الإنسان علّمه البيان... ألّفه باسم نظام الدين أبى المظفر منصور بن علاء الدين عطاء ملك بن بهاء الدين محمد

الجوینی. ورتّبه علی مقدّمه وجملتین.(۱)

وذکره باسم «تجرید البلاغه» الکثیر من الأعلام، منهم: إسماعیل باشا البغدادی فی «هدیه العارفین»(۲)، والزرکلی فی الأعلام(۳)، وعمر کحاله فی «معجم المؤلّفین»(۴)، ومحسن الأمین فی «أعیان الشیعه»(۵)، والسید حسن الصدر فی «الشیعه وفنون الإسلام» و «تأسیس الشیعه»(۶)، وغیرها من المصادر(۷) الّتی تُوصل الباحث إلی الاطمئنان بأنّ الاسم الأصلی للکتاب هو «تجرید البلاغه».

والرساله مستلّه من مقدّمه «مصباح السالکین الشرح الکبیر لنهج البلاغه» بعد تلخیصها وتهذیبها وتنظیم مطالبها وبحوثها.

هذا وقد نشر الکتاب مرّتین:

الأُولی: نشر دار الشروق فی مصر سنه ۱۴۰۱ ه / ۱۹۸۱ م، تحقیق الدکتور عبدالقادر حسین أُستاذ البلاغه المساعد بکلّیه البنات فی جامعه الأزهر. وقد بذل المحقّق جهوداً مشکوره فی تحقیقه وتنقحیه والتعلیق علیه وإیضاح ما أُبهم من عباراته وشرح ما صعب من ألفاظه، فجزاه اللّه خیر الجزاء.

الثانیه: نشر مکتبه العزیزی فی قم المقدّسه سنه ۱۴۱۰ ه. وهذه الطبعه

۱- . الذریعه: ۳/۳۵۲ برقم ۱۲۷۵. وراجع أیضاً: ج ۲/۱۷۹، وج ۳/۳۶۰.

۲- . هدیه العارفین: ۲/۴۷۰.

۳- . الأعلام: ۷/۳۳۶.

۴- . معجم المؤلّفین: ۱۳/۵۵.

۵- . أعیان الشیعه: ۱/۱۶۶.

۶- . الشیعه وفنون الإسلام: ۱۲۸؛ تأسیس الشیعه: ۱۶۹.

۷- . راجع: مجله تراثنا: ۲۰/۲۳۰ وج ۲۵/۱۱۹.

اعتمدت بشكل رئيسی علی طبعه دار الشروق فهی لا تختلف عنها إلّافی موارد يسيره.

ولأهميه الكتاب وفائدته الكبيره لطلبه العلوم الدينيه - علی وجه الخصوص - ولتسليط الضوء علی دور الشيعه فی علم البلاغه وما قدّموه للمكتبه الإسلاميه فی هذا العلم كما هو شأنهم فی كلّ العلوم الإسلاميه، ارتأينا تحقيق هذا الكتاب وطبعه بحلّه جديده، فشمّر محقّقو اللجنه العلميه فی مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام عن ساعد الجد، وقاموا بتحقيق هذا الكتاب بعد الحصول علی نسخه خطيه نفيسه قريبه من عهد المؤلّف، وزيّنوها بتعاليق مهمه لاسيّما ما يتعلّق بالبلاغه وأقسامها من البيان والمعانی والبديع، وهی تعليقات لا يستغنی عنها طلاب العلم، فخرج كتاباً جديداً محقّقاً متكاملاً بحله قشيبه زاهيه، وذلك فی سنه ۱۴۳۳ ه.

إلی غير ذلك من التآليف المنسوبه له، والتی قد لا يخلو بعضها عن نظر؛ مثل كتاب: «الاستغاثه فی بدع الثلاثه» فقد نسبه صاحب رساله «السلافه البهيه فی الترجمه الميثميه» إلی الشيخ ميثم البحرانی. وقد ردّ صاحب روضات الجنات ذلك فی موضع، وقال فی موضع آخر: وقد عرفت بطلان نسبه كتاب «الاستغاثه» إلی الشيخ ميثم البحرانی من كلام صاحب اللؤلؤه؛ وهو عندنا من القطعيات الأوّليه، وإنّما مصنّف هذا الكتاب علی الحقيقه هو: علی بن أحمد بن موسی الرضوی الموسوىّ .(۱)

۱- . راجع روضات الجنات: ۷/۲۲۰ و ۲۲۱.

وفاته

اختلف أصحاب التراجم فی تاریخ وفاه المصنّف رحمه الله، ونلاحظ فی أکثر المصادر أنّ وفاته کانت سنه ۶۷۹ ه. والظاهر أنّ أوّل من أرّخ ذلک الشیخ بهاء الدین العاملی (المتوفّی ۱۰۳۰ ه) فی «الکشکول»(۱)، وتبعه فی ذلک صاحب الذریعه وروضات الجنّات وهدیه العارفین وإیضاح المکنون ومعجم المؤلّفین.

ومنهم من لم یحدّد وفاته، کالزرکلی فی «الأعلام» حیث ذکر أنّ وفاته کانت بعد ۶۸۱ ه.

ومنهم من ذکر أنّ وفاته کانت سنه ۶۹۹ ه - وهو الأقوی - کالسید إعجاز حسین الهندی فی «کشف الحجب عن أسماء المؤلّفین والکتب»(۲)، والشیخ الطهرانی فی «طبقات أعلام الشیعه» وأصلح ما ذکره فی الذریعه وخدش علی سلیمان الماحوزی (المتوفّی ۱۱۲۱ ه) علی ما ذکره فی کتابه «تراجم علماء البحرین» من أنّ وفاته کانت سنه ۶۷۹ ه قائلاً: لکن التاریخ مخدوش؛ لأنّ فراغ ابن میثم من الشرح الصغیر لنهج البلاغه کان فی ۶۸۱، وفرغ من الشرح الکبیر للنهج فی ۶۷۷، فالصحیح من تاریخ وفاته هو ما ذکره صاحب کشف الحجب وهو ۶۹۹ ه ظاهراً(۳).

کما احتمله الزرکلی فی الأعلام حیث قال فی هامش ترجمته: والصحیح:

إمّا ۶۹۹ ه کما فی کشف الحجب، أو ۶۸۹ ه علی احتمال ذلک، لأنّه کان حیّاً فی

۱- . الکشکول: ۳/۳۸۹، الطبعه الحجریه.

۲- . کشف الحجب: ۳۵۷.

۳- . طبقات أعلام الشیعه: ۴/۱۸۸.

۶۸۱ ه، وقد فرغ فی تلک السنّه من شرحه الصغیر لنهج البلاغه.

فعلیه نحن نرجّح أنّ وفاته کانت سنه ۶۹۹ ه، لما ذکره صاحب کشف الحجب وآغا بزرگ والزرکلی، وعلی هذا التاریخ یکون عمره ثلاثاً وستین سنه، وهو عمر یکاد یکون طبیعیاً ومنسجماً مع کثره کتبه ومؤلّفاته؛ علی خلاف تاریخ ۶۷۹ ه حیث یکون عمره ثلاثاً وأربعین سنه، وهو عمر قصیر، ولو کان لذکر بقصر العمر، ولم یذکر ذلک أحد.

إذن فالمختار فی تاریخ حیاه المؤلّف المترجم له هو أنّه عاش ثلاثاً وستین سنه من ۶۳۶ إلی ۶۹۹ ه. واللّه العالم.

مدفنه وقبره رحمه الله

أمّا مدفنه فقد دفن فی قریه «هلتا»، وفی قریه «الدُّونَج» قبر جدّه المیثم بن المعلّی.

و «هلتا» و «الدونج» قریتان تابعتان لمنطقه الماحوز الّتی تتکون من ثلاث قری بإضافه الغُرَیفَه لهما. والغریفه قریه مازالت موجوده ومعروفه بهذا الاسم حتّی الآن وهی منفصله عن الماحوز، بینما قریتا «هلتا» و «الدونج» غیر معروفتین بهذا الاسم إنّما یطلق علیهما تغلیباً الماحوز.

وقد ذکر الشیخ علی بن الحسن البلادی البحرانی (المتوفّی ۱۳۴۰ ه) فی کتابه: «أنوار البدرین فی تراجم علماء القطیف والإحساء والبحرین» أنّ فی «الدونج» و «هلتا» بقعتان کلتاهما مشهورتان بأنّهما بقعه ابن میثم البحرانی.

والأرجح هو القول الأوّل وهو قول المحقّق یوسف البحرانی (المتوفّی

۱۱۸۶ ه) فی «لؤلؤه البحرین».

***

هذه نبذه مختصره عن حیاه هذا العالم الکبیر الّذی ترک آثاراً خالده، وربّی جیلاً من کبار العلماء، علی رغم الفتره الحرجه الّتی عاشها، والّتی أشرنا إلیها أثناء الترجمه، وهی فتره سقوط الدوله العباسیه واجتیاح المغول للبلاد الإسلامیه، تزامناً مع الحروب الصلیبیه المسعوره ضد المسلمین، والّتی أدّت إلی القتل الفضیع للمسلمین، والتدمیر الشنیع لبلدانهم، والأنکی من ذلک ضیاع آثار علمائهم وحرقها من قبل تلک الجیوش الحاقده، وهذا ما انعکس علی قلّه المعلومات الواصله إلینا عن المؤلّف، وعن الکثیر من العلماء الذین عاشوا فی تلک الفتره المظلمه، فیا لها من خساره عظمی، وإلی اللّه المشتکی...

ص:۱۲۱

الفصل الثانی: مقالات وردود

اشاره

۱. إتقان الاستدلال بآیه الابتلاء علی عصمه الإمام

۲. رساله نقدیه حول قاعدتی الاختبار واللطف

۳. شبهات حول التقیه والرد علیها

۴. البداء حقیقه قرآنیه

ص:۱۲۳

۱ إتقان الاستدلال بآیه الابتلاء علی عصمه الإمام

نُشر علی صفحات موقع «کسر الصنم» مقالاً بقلم عبدالملک الشافعی بعنوان: إلی صنادید الإمامیه: انهیار استدلالکم العقلی علی العصمه المطلقه بآیه إمامه إبراهیم علیه السلام.

وقد ناقش فیه الکاتب استدلال علماء الشیعه بآیه إمامه إبراهیم علیه السلام وهی قوله تعالی: (وَ إِذِ ابْتَلی إِبْراهِیمَ رَبُّهُ بِکَلِماتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قالَ إِنِّی جاعِلُکَ لِلنّاسِ إِماماً قالَ وَ مِنْ ذُرِّیَّتِی قالَ لا یَنالُ عَهْدِی الظّالِمِینَ) (۱).

وقال: وجدتهم یحاولون جاهداً، (کذا) اشتراط العصمه فی الإمام مدی الحیاه، ولیس وقت إمامته فقط.

وحاصل استدلالهم: إنّ الناس بالنسبه إلی الظلم علی أقسام أربعه:

۱. من کان طیله عمره ظالماً.

۲. من کان طیله عمره طاهراً ونقیّاً.

۳. من کان ظالماً فی بدایه عمره وتائباً فی آخره.

۴. من کان طاهراً فی بدایه عمره وظالماً فی آخره.

۱- . البقره: ۱۲۴.

عند ذلک یجب أن نقف علی أنّ إبراهیم علیه السلام الّذی سأل الإمامه لبعض ذریته أراد أی قسم منها؟

حاشا لإبراهیم علیه السلام أن یسأل الإمامه للقسم الأوّل والرابع من ذریته، لوضوح أنّ الفارق فی الظلم من بدایه عمره إلی آخره أو الموصوف به أیام تصدیه للإمامه لا یصلح لأن یؤتمن علیها، فبقی القسمان الآخران، أعنی: الثانی والثالث، وقد نصّ سبحانه علی أنّه لا ینال عهده الظالم، والظالم فی هذه العباره لا ینطبق إلّاعلی القسم الثالث، أعنی: مَن کان ظالماً فی بدایه عمره وصار تائباً حین التصدّی.

ثم علّق علی هذا وقال: وتأمّل کیف نزّهوا باستدلالهم إبراهیم علیه السلام من سؤاله للإمامه للقسم الأوّل والرابع - من کان ظالماً مدی الحیاه ومن کان نقیّاً ثم انحرف وقت تصدیه للإمامه - ثم اعترفوا بأنّه علیه السلام قد طلبها للقسمین الثانی والثالث، فجاء الرفض الإلهی للقسم الثالث بعدم أهلیته للإمامه... لیخرجوا بالنتیجه الّتی استماتوا فی إثباتها وهی أنّ الإمام یجب أن یکون نقیّاً من الظلم طیله عمره.

ثم إنّه ردّ علی هذا الاستنتاج بقوله: نجد أنفسنا أمام حکمین عقلیین متعارضین هما:

۱. ما حکم به عقل إبراهیم علیه السلام من الاعتقاد بأنّ من کان ظالماً فی بدایه عمره تائباً وقت تصدیه للإمامه، یصلح للإمامه مؤهلًا لها.

۲. ما حکمت به عقول الإمامیه من الاعتقاد بأنّ مَن کان ظالماً فی بدایه عمره وتائباً وقت تصدیه للإمامه لا یصلح للإمامه وعدم أهلیته لنیلها.

وعليه فسيجد الإماميه أنفسهم بين خيارين:

١. إمّا أن يصحّحوا ما حكم به عقل إبراهيم عليه السلام من أهليه القسم الثالث للإمامه، وعندئذٍ يترتّب عليه بطلان عقيدتهم.

٢. أو يصحّحوا ماحكمت به عقول الإماميه بمنع الإمامه عن القسم الثالث، ويترتّب عليه الطعن بإبراهيم عليه السلام والمتمثّل باتّهام عقله بالجهل والعجز.

هذا خلاصه ما كتبه صاحب المقال، وبما أنّه قال فى آخر مقاله: وإنّا بانتظار العقلاء والمنصفين من الزملاء الإماميه ليبيّنوا موقفهم منه، وبأى الخيارين سيلتزمون، وتمثّل بقوله تعالى: (وَ ارْتَقِبُوا إِنِّی مَعَکُمْ رَقِیبٌ) (١).

ونحن نزولاً على طلبه نقول:

لا تعجلن فقد أتاک مجی بُ صوتک غير عاجز

وسوف يكون جوابنا مشتملاً على نقطتين:

الأُولى: أنّ الكاتب بدل أن يجيب عن استدلال الإماميه بالآيه المباركه على عصمه الإمام فى عامّه المراحل، انتقل إلى أمر هامشى يُعدّ جدلاً لا استدلالاً. وسوف نجيب عن جدله فى النقطه الثانيه.

نحن نفترض أنّ باحثاً إسلامياً مستقلاً يريد استخراج العقيده الإسلاميه من القرآن الكريم والسنّه النبويه، ولا يريد أن يكون مقلّداً أشعرياً أو ماتريدياً أو معتزلياً أو إمامياً.

فعندئذٍ يبدأ بالتدبّر فى الآيه على النحو الّذى ذكرناه، فوجد فى صميم

١- . هود: ٩٣.

ذاته أنّه لا يمكن أن يطلب إبراهيم عليه السلام الإمامه للقسمين التاليين:

١. الغارق فى الظلم طيله عمره.

٢. النقى فى بدايه عمره والظالم وقت توليه الإمامه.

لأنّ بداهه العقل تحكم بعدم جواز تفويض مصالح الناس وأعراضهم بيد هؤلاء، الذين يمثّلون رجال العيث والفساد، يعبثون بنفوس الناس وأعراضهم وأموالهم كيفما شاءوا!!

ثم يجد هذا الباحث غير المنتسب إلى أى طائفه من الطوائف أنّ مطلوب إبراهيم عليه السلام من إفاضه الإمامه لذريته طبعاً هما القسمان الآخران.

إلى هنا يتفكّر هذا الباحث فى الموضوع، فعندما ينتقل إلى جوابه سبحانه كأنّه يرفض قسماً ويقبل قسماً آخر، ينتقل إلى أنّ المرفوض هو الفاسد فى أوّل عمره العادل زمان تولّيه الإمامه.

فلم يبق إلّامن كان نقيّاً طيله عمره لم يعبد صنماً ولم يخضع بعنوان العباده إلّالله سبحانه، ولم يشرب خمراً ولم يدنس نفسه بالخطيئه. فعندئذٍ نسأل كاتب المقال ما هو جوابه عن استدلال هذا الباحث ولا يسوغ له أن يبحث فى حواشى المسأله، من أنّ الإماميه بين خيارين... الخ، إذ المفروض أنّ الباحث لا إمامى ولا أشعرى ولا ماتريدى، ولا غير ذلك، وإنّما هو مسلم أسلم وجهه لله وارتدى برداء الإسلام وأراد أن يعتقد بصميمه من المصدرين الكتاب والسنّه فإذا الكتاب يرشده إلى هذه الفكره. فما هو جواب صاحب المقال، الّذى قال:

إنّنا مرتقبون ؟!

ص:١٢٨

والنقطه الثانيه: إنّ الإماميه لم تتّخذ عصمه الإمام عقيده إسلاميه إلّاعن طريق التدبّر فى آيات القرآن الكريم، وما أثر فى هذا الموضوع من أحاديث النبى الأكرم صلى الله عليه و آله و سلم الصحيحه.

ومن الآيات الّتى استنتجوا منها عصمه الإمام هى آيه إمامه إبراهيم عليه السلام، فقد استفادوا من الحوار الدائر بين اللّه سبحانه وخليله بأنّ اللائق للإمامه هو الطاهر طول حياته.

فلو كان هناك فضل وكرامه فإنّما ترجع إلى الحوار، وبالتالى إلى اللّه سبحانه وإلى خليله عليه السلام، فحوارهما بمنزله كلام المعلّم، والمستفيدون بمنزله المتعلّم.

نعم استدلالهم بالآيات القرآنيه على عصمه الإمام لا يصدّهم فى المرحله الثانيه عن الرجوع إلى الفطره السليمه والعقل الصريح الدالّ بأنّ تفويض الأمر إلى إنسان فاسق لا يخاف اللّه سبحانه بالغيب أمر ناقض لهدف الخلقه، كما هو الحال فى أُصول عامّه العقائد. حيث يردفون الاستدلال بالآيات القرآنيه بصريح المعقول الّذى لا يفارق الشرع قدر أنمله.

فالمصدر الرئيسى للباحث الإسلامى هو الكتاب والسنّه، ولكن ذلك لا يمنعه من الرجوع إلى العقل الصريح، الّذى به خاطب اللّه سبحانه عباده، وبه عرف اللّه وعرف رسله. وهذا كتابنا «الإلهيات على هدى الكتاب والسنّه والعقل» يستدلّ على كلّ أصل من الأُصول الاعتقاديه بالكتاب والسنّه والعقل، ولا يصدّه الاستدلال بالوحى عن الاستدلال بالعقل الفطرى.

وبذلك يُعلم أنّ ما ذكره من أنّ الإماميه بين خيارين: وهو الأخذ بعقيده

إبراهيم (صلاحيه الظالم للإمامه) والعدول عن معتقدهم، أو تفضيلهم عقولهم على عقل إبراهيم عليه السلام؛ غير تامّ .

إذ للإماميه أن تقول: لا نأخذ بهذا، ولا ذاك، بل نأخذ بشيء آخر يجمع بين كرامه الخليل وعظمه عقليته، وبين الاعتقاد بعصمه الإمام فى عامّه المراحل.

وذلك أنّ الحوار الدائر بين اللّه سبحانه وخليله هو السبب الرئيسى لتواجد فكره العصمه فى أذهانهم، ولولا الحوار أو الآيات الأُخرى النازله فى هذا الصدد، لم يُتمكن من الجزم بالمسأله، فلو حاولنا التقييم، فالفضل يرجع إلى الوحى. من دون فرق بين آيه الابتلاء وغيرها.

هذا ما نقدّمه إلى الكاتب لعلّه يجد فيه دواءً لما سمّاه داءً ، وحلّاً لما تصوّره إشكالاً وإعضالاً.

واللّه من وراء القصد

٢٦ رجب المرجب ١۴٣٢ ه

۲ رساله نقدیه حول قاعدتی الاختبار واللطف لا تعجلن فقد أتاک المجیب

اشاره

لیست الشیعه الإمامیه بین خیارین - کما تدّعی - بل لهم خیار ثالث، وهو:

الالتزام بجهل الکاتب بحدود القاعدتین (الاختبار واللطف).

قرأنا فی مقال کتبه عبدالکریم الشافعی یرید به إبطال قاعده اللطف - الّتی یستدلّ بها الإمامیه فی موارد من مسائل کلامیه - من خلال کلمات أوردها من «نهج البلاغه» وختم کلامه بأنّه لیس أمام الشیعه إلّاأمرین: إمّا قبول رأی أمیر المؤمنین وترک هذه القاعده، أو الأخذ بها ومخالفته. ثم قال: ونحن بانتظار العقلاء من الإمامیه لیعلنوا بشجاعه بأی الخیارین سیلتزمون: (وَ ارْتَقِبُوا إِنِّی مَعَکُمْ رَقِیبٌ) (۱).

ونحن هنا سنثبت لصاحب المقال بأنّ الإمامیه قاطبه لهم هنا خیار ثالث، وأنّ استدلاله بما فی «نهج البلاغه» علی بطلان قاعده اللطف نابع عن جهله بالقاعدتین (الاختبار واللطف) وعدم معرفته بحدودهما. وأنّ ترکیز الإمام علی قاعده الاختبار لا یعنی بطلان قاعده اللطف، إذ لکلّ موضع خاصّ . وإلیک خلاصه استدلاله.

۱- . هود: ۹۳.

قال الكاتب: وكان المنطلق والأرضيه الّتى أسّس عليها الإماميه دعوتهم - بوجوب الإمامه على اللّه تعالى - هى كون الإمامه لطف يقرّب العباد من الطاعه يبعدهم عن المعصيه، وعليه صارت نظريه اللطف - أى وجوب اللطف على اللّه - هى المرتكز الأساسى الّذى اعتمدوا عليه فى إيجابهم نصب الإمام على اللّه تعالى، إلّاأنّى وقفت على نصّ خطير وصريح فى أهم مصادر الإماميه المعتمده ألا وهو «نهج البلاغه» - منسوب لعلى رضى اللّه عنه - ينسف نظريه اللطف الإلهى وذلك من خلال إيراده أُموراً لم يفعلها اللّه تعالى مع أنّ فعلها سيقرب العباد إلى الطاعه. وإليكم هذه الأُمور الّتى أوردها فى خطبته المشهوره بالقاصعه:

ثم استدلّ الكاتب بنصوص ثلاثه، من أمير البيان على عليه السلام:

النصّ الأوّل: قال عليه السلام حول الكعبه المقدّسه:

اشاره

١. فجعلها بيته الحرام (جَعَلَ اللّهُ الْكَعْبَهَ الْبَيْتَ الْحَرامَ قِياماً لِلنّاسِ) (١)

ثُمَّ وَضَعَهُ بِأَوْعَرِ بِقَاعِ الْأَرْضِ حَجَراً، وَأَقَلِّ نَتائِقِ الدُّنْيَا (الأرض، كما ذكر صاحب المقال) مَدَراً، وَأَضْيَقِ بُطُونِ الْأَوْدِيَه قُطْراً.

بَيْنَ جِبَالٍ خَشِنَه ، وَرِمَالٍ دَمِثَه ،... وَلَوْ أَرَادَ سُبْحانَهُ أَنْ يَضَعَ بَيْتَهُ الْحَرَامَ ، وَمَشَاعِرَهُ الْعِظَامَ ، بَيْنَ جَنَّاتٍ وَأَنْهَارٍ، وَسَهْلٍ وَقَرَارٍ، جَمَّ الْأَشْجَارِ دَانِيَ الثِّمَارِ، مُلْتَفَّ الْبُنَى ، مُتَّصِلَ الْقُرَى ، بَيْنَ بُرَّهٍ سَمْرَاءَ ، وَرَوْضَهٍ خَضْرَاءَ ... لَكَانَ قَدْ صَغُرَ قَدْرُ الْجَزَاءِ عَلَى حَسَبِ ضَعْفِ الْبَلَاءِ .

ثم قال الإمام عليه السلام: وَلَوْ كَانَ الْأَسَاسُ الْمحْمُولُ عَلَيْهَا، وَالْأَحْجَارُ الْمَرْفُوعُ بِهَا، بَيْنَ زُمُرُّدَهٍ خَضْرَاءَ ، وَيَاقُوتَهٍ حَمْرَاءَ ، وَنُورٍ وَضِيَاءٍ ، لَخَفَّفَ ذلِكَ مُصَارَعَهَ

١- . المائده: ٩٧.

الشَّكَ فِی الصُّدُورِ، وَلَوَضَعَ مُجَاهَدَهَ إِبْلِیسَ عَنِ الْقُلُوبِ ، وَلَنَفَی مُعْتَلَجَ الرَّیْبِ مِنَ النَّاسِ .(۱)

قال: فتأمّل کیف اعترف بلطفیّه هذا الأمر بقوله: یقرّب العباد إلی التسلیم ویبعّدهم عن الشک والریب حیث قال: وَلَوْ کَانَ الْأَسَاسُ الْمحْمُولُ عَلَیْهَا، وَالْأَحْجَارُ الْمَرْفُوعُ بِهَا، بَیْنَ زُمُرُّدَهٍ خَضْرَاءَ ، وَیَاقُوتَهٍ حَمْرَاءَ ، وَنُورٍ وَضِیَاءٍ ، لَخَفَّفَ ذلِکَ مُصَارَعَهَ الشَّکِّ فِی الصُّدُورِ، وَلَوَضَعَ مُجَاهَدَهَ إِبْلِیسَ عَنِ الْقُلُوبِ ، وَلَنَفَی مُعْتَلَجَ الرَّیْبِ مِنَ النَّاسِ . هذا کلامه.

أقول: نری أنّ الکاتب قطّع الخطبه، فأخذ منها ما یفیده ظاهراً وترک ما یناقض غرضه.

فإنّ الإمام علیه السلام صدّر کلامه المذکور بقوله:

أَلَا تَرَوْنَ أَنَّ اللّهَ سُبْحانَهُ ، اخْتَبَرَ الْأَوَّلِینَ مِنْ لَدُنْ آدَمَ علیه السلام، إِلَی الْآخِرِینَ مِنْ هذَا الْعَالَمِ ؛ بِأَحْجَارٍ لَاتَضُرُّ وَلَا تَنْفَعُ ، وَلَا تُبْصِرُ وَلَا تَسْمَعُ ، فَجَعَلَهَا بَیْتَهُ الْحَرَامَ الَّذِی جَعَلَهُ لِلنَّاسِ قِیَاماً.

ثُمَّ وَضَعَهُ بِأَوْعَرِ بِقَاعِ الْأَرْضِ حَجَراً - إلی أن قال - حتّی یُهَلِّلُونَ (یهلّون) لِلّهِ حَوْلَهُ ، وَیَرْمُلُونَ عَلَی أَقْدَامِهِمْ شُعْثاً غُبْراً لَهُ . قَدْ نَبَذُوا السَّرَابِیلَ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ ، وَشَوَّهُوا بِإِعْفَاءِ الشُّعُورِ مَحَاسِنَ خَلْقِهِمُ ، ابْتِلَاءً عَظِیماً، وَامْتِحَاناً شَدِیداً، وَاخْتِباراً مُبِیناً، وَتَمْحِیصاً بَلِیغاً.

إنّ المهم فی هذه الفقره أُمور أربعه:

۱- . نهج البلاغه: الخطبه القاصعه برقم ۱۹۲.

١. ابتلاء عظيماً.

٢. امتحاناً شديداً.

٣. اختباراً مبيناً.

۴. تمحيصاً بليغاً.

فإنّ هذه الكلمات تحدّد موضع كلام الإمام ومطرح نظره.

هذا ما حذفه الكاتب من صدر كلامه، وأمّا ما حذفه من ذيل كلامه فقوله:

يَخْتَبِرُ عِبَادَهُ بِأَنْوَاعِ الشَّدَائِدِ، وَيَتَعَبَّدُهُمْ بِأَنْوَاعِ الْمَجَاهِدِ، وَيَبْتَلِيهِمْ بِضُرُوبِ الْمَكَارِهِ ، إِخْرَاجاً لِلتَّكَبُّرِ مِنْ قُلُوبِهِمْ ، وَ إِسْكَاناً لِلتَّذَلُّلِ فِى نُفُوسِهِمْ ، وَلِيَجْعَلْ ذلِكَ أَبْوَاباً فُتُحاً إِلَى فَضْلِهِ ، وَ أَسْبَاباً ذُلُلًا لِعَفْوِهِ .

فقد حذف ما يعبّر عن مقصود الإمام فى المقام من الاختبار والامتحان.

وإذا وقفت على ما صدّر أمير البيان عليه السلام قوله بما ذكرنا أو ذيل كلامه بما عرفت، فاعلم أنّ هنا قاعدتين:

١. التكليف لغايه الاختبار وتمييز المطيع عن العاصى.

٢. قاعده اللطف بمعنى إيجاد الداعى إلى فعل الطاعه.

فإليك الكلام حول القاعدتين حتّى تتّضح حدودهما ولا يختلط موضع الأُولى بالثانيه.

الكلام حول قاعده الاختبار

إنّ الاختبار – مع علمه سبحانه بواقع العباد – فلسفه التكليف والداعى إليه، يقول سبحانه: (ما كانَ اللّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلى ما أَنْتُمْ عَلَيْهِ حَتّى يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ) (۱).

وقال سبحانه: (لِيَمِيزَ اللّهُ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ وَ يَجْعَلَ الْخَبِيثَ بَعْضَهُ عَلى بَعْضٍ) (۲)، وقال سبحانه: (الَّذِى خَلَقَ الْمَوْتَ وَ الْحَياةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا) (۳).

إلى غير ذلك من الآيات الدالّه على أنّ ابتلاء وامتحان العباد سنّه إلهيه.

إذا عرفت ذلك فقد ظهر أنّ الإمام عليّاً عليه السلام بصدد بيان هذه القاعده، وأنّه سبحانه جعل بيته فى أوعر بقاع الأرض حجراً ولم يجعله بين جنات وأنهار، ليبتلى بذلك عباده، فلو جعله كما قال عليه السلام: «بَيْنَ بُرَّهٍ سَمْرَاءَ ، وَرَوْضَهٍ خَضْرَاءَ » لسارع الناس إلى زياره بيته؛ لأنّ فيه ما تشتهيه أنفسهم من التمتّع بالحدائق الغنّاء والمناظر الجميله والأجواء المعتدله، وعندئذٍ لم يتميّز من قصد الكعبه لعباده اللّه ممّن قصدها لأجل السياحه والترفّه.

ويدلّ على ما ذكرنا كلام الإمام فى صدر الخطبه وذيلها الذى حذفه الكاتب بوعى أو بدون وعى، حيث قال عليه السلام فى صدر الخطبه: «عَلَى أَقْدَامِهِمْ شُعْثاً غُبراً لَهُ . قَدْ نَبَذُوا السَّرَابِيلَ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ ، وَشَوَّهُوا بِإِعْفَاءِ الشُّعُورِ مَحَاسِنَ

۱- . آل عمران: ۱۷۹.

۲- . الأنفال: ۳۷.

۳- . الملك: ۲.

خَلْقِهِمُ ، ابْتِلَاءً عَظِيماً، وَامْتِحَاناً شَدِيداً، وَاخْتِباراً مُبِيناً، وَتَمْحِيصاً بَلِيغاً».

وكما قال فى ذيل كلامه: «وَلكِنَّ اللّهَ يَخْتَبِرُ عِبَادَهُ بِأَنْوَاعِ الشَّدَائِدِ، وَيَتَعَبَّدُهُمْ بِأَنْوَاعِ الْمَجَاهِدِ، وَيَبْتَلِيهِمْ بِضُرُوبِ الْمَكَارِهِ ، إِخْرَاجاً لِلتَّكَبُّرِ مِنْ قُلُوبِهِمْ ، وَ إِسْكَاناً لِلتَّذَلُّلِ فِى نُفُوسِهِمْ »، فالغايه من جعل البيت الحرام فى هذه الأرض الخشنه والأجواء القاسيه، هى لأجل الابتلاء والامتحان، الّذى هو غايه التكليف.

فاختبار العباد بالتكاليف الشاقّه لا يعنى أنّه لا يجب على اللّه سبحانه - حسب حكمته - أن ينصب للعباد ما يقرّبهم إلى الطاعه ويبعدهم عن المعصيه كالوعد والوعيد للمطيع والعاصى، كما سيوافيك فى دراسه القاعده الثانيه.

فالاختبار بالشدائد أمر لازم لتمييز المطيع عن العاصى، وأمّا جعل الداعى على الطاعه فى مواضع خاصّه فهو أمر آخر، لا ينازع أحدهما الآخر.

ومع ذلك فلم يترك اللّه سبحانه إعمال اللطف فى الحج بطريق آخر وهو أنّه قال: (وَ لِلّهِ عَلَى النّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً وَ مَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعالَمِينَ) (1)، فقد عدّ مَن تركه تساهلاً أو عصياناً من الكافرين وإن كان الكفر هنا كفر النعمه لا كفر الملّه.

قال الإمام أمير المؤمنين عليه السلام فى وصيته للحسن والحسين عليهما السلام: «وَاللّهَ اللّهَ فِى بَيْتِ رَبِّكُمْ ، لَاتُخَلُّوهُ مَا بَقِيتُمْ ، فَإِنَّهُ إِنْ تُرِكَ لَمْ تُنَاظَرُوا».(2)

۱- . آل عمران: ۹۷.

۲- . نهج البلاغه: ۳/۸۶: الرساله رقم ۴۷.

إلى غير ذلك من النصوص الحاثّه على الحجّ والابتعاد عن تركه، وسيوافيك أنّ الوعد والوعيد من أقسام اللطف الواجب على اللّه سبحانه حسب حكمته.

هذا كلّه حول النص الأوّل من كلام الإمام عليه السلام.

النصّ الثانى:

استدلّ صاحب المقال بنصّ آخر وهو قوله عليه السلام: «وَلَوْ أَرَادَ اللّهُ أَنْ يَخْلُقَ آدَمَ مِنْ نُورٍ يَخْطَفُ الْأَبْصَارَ ضِيَاؤُهُ ، وَيَبْهَرُ الْعُقُولَ رُوَاؤُهُ ، وَطِيبٍ يَأْخُذُ الْأَنْفَاسَ عَرْفُهُ ، لَفَعَلَ . وَلَوْ فَعَلَ لَظَلَّتْ لَهُ الْأَعْنَاقُ خَاضِعَهً (خاشعه)، وَلَخَفَّتِ (لحقّت) الْبَلْوَى فِيهِ عَلَى الْمَلَائِكَهِ . وَلكِنَّ اللّهُ سُبْحانَهُ يَبْتَلِى خَلْقَهُ بِبَعْضِ مَا يَجْهَلُونَ أَصْلَهُ ، تَمْيِيزاً بِالْإِخْتِبَارِ لَهُمْ ، وَنَفْياً لِلْإِسْتِكْبَارِ عَنْهُمْ ، وَإِبْعَاداً لِلْخُيَلَاءِ مِنْهُمْ »(۱).

استدلّ الكاتب بهذا النص بقوله: فتأمّل كيف اعترف بلطفيه هذا حيث قال: ولو أراد اللّه أن يخلق آدم من نور يخطف... ومع ذلك لم يفعل.

إنّ مراد الإمام فى هذه الفقره نفس ما ذكرناه فى جعل بيت اللّه الحرام فى أوعر المناطق، وهو أنّ الغايه من التكليف هى تمييز العابد للّه عن العابد لهواه، فلو خلق آدم على النحو الّذى بيّنه لظلّت له الأعناق خاضعه بلا اختيار، ولكنّه سبحانه لغايه الاختبار لم يخلقه من نور، بل خلقه من طين فسوّاه ونفخ فيه من روحه وأمر بالسجود له. فالإمام يركّز على أنّ الدواعى إلى الطاعه تجب أن تكون على حد لا تبطل غرض التكليف، أعنى: تمييز المطيع للّه عن المنقاد

۱- . نهج البلاغه: الخطبه ۱۹۲.

لهواه.

النصّ الثالث:

استدلّ الكاتب أيضاً، بنصّ ثالث وهو: قول الإمام عليه السلام فى حقّ الأنبياء:

«وَلَوْ كَانَتِ الْأَنْبِيَاءُ أَهْلَ قُوَّةٍ لَاتُرَامُ ، وَعِزَّةٍ لَاتُضَامُ ، وَمُلْكٍ تُمَدُّ نَحْوَهُ أَعْنَاقُ الرِّجَالِ ، وَتُشَدُّ إِلَيْهِ عُقَدُ الرِّحَالِ ، لَكَانَ ذلِكَ أَهْوَنَ عَلَى الْخَلْقِ فِى الْإِعْتِبَارِ، وَأَبْعَدَ لَهُمْ فِى الْإِسْتِكْبَارِ (الاستكثار)، وَلَآمَنُوا عَنْ رَهْبَةٍ قَاهِرَةٍ لَهُمْ ، أَوْ رَغْبَةٍ مَائِلَةٍ بِهِمْ »(۱).

ثم قال: فتأمل كيف اعترف بلطفيه هذا الأمر بكونه يقربهم من الإيمان ويبعدهم عن المعصيه والاستكبار، فقال: مع ذلك لم يفعل.

هذا ما ذكره الكاتب، ولم يذكر ذيل كلامه عليه السلام وهو:

«فَكَانَتِ النِّيَّاتُ مُشْتَرَكَةً ، وَالْحَسَنَاتُ مُقْتَسَمَةً . وَلكِنَّ اللّهَ سُبْحانَهُ أَرَادَ أَنْ يَكُونَ الْإِتِّبَاعُ لِرُسُلِهِ ، وَالتَّصْدِيقُ بِكُتُبِهِ ، وَالْخُشُوعُ لِوَجْهِهِ ، وَالْإِسْتِكَانَهُ لِأَمْرِهِ ، وَالْإِسْتِسْلَامُ لِطَاعَتِهِ ، أُمُوراً لَهُ خَاصَّةً ، لَاتَشُوبُهَا مِنْ غَيْرِهَا شَائِبَةٌ . وَكُلَّمَا كَانَتِ الْبَلْوَى وَالْإِخْتِبَارُ أَعْظَمَ كَانَتِ الْمَثُوبَهُ وَالْجَزَاءُ أَجْزَلَ ».

ترى أنّ الإمام علّل عدم جعل الأنبياء من أهل القوه والعزه والملك؛ لأنّهم لو كانوا كذلك لاتّبعهم الناس رغبه فى دنياهم فبطل ما أراده اللّه سبحانه أن يكون الاتّباع لرسله والتصديق بكتبه والخشوع خالصاً لوجهه، واستكانه لأمره لا يشوبها من غيرها شائبه.

۱- . نهج البلاغه: الخطبه ۱۹۲.

وقد علّق مشركو قريش إيمانهم بالنبى صلى الله عليه و آله و سلم على أن يكون له جنّه نخيل وعنب فيفجّر الأنهار خلالها تفجيراً، أو يكون له بيت من زخرف إلى غير ذلك من الاقتراحات الّتى تسبب اتّباع الأنبياء طمعاً فى دنياهم(۱). وعندئذٍ يبطل الغرض من تكليفهم.

إلى هنا تمّ الكلام حول القاعده الأُولى، فلنتكلّم حول القاعده الثانيه حتّى يعلم حدّ القاعدتين، بأنّ لكلّ حدّاً يسبب التمايز بينهما.

القاعده الثانيه: قاعده اللطف

اشاره

ممّا يترتب على حكمته تعالى وجوب اللّطف عليه سبحانه. واللّطف عند المتكلّمين عباره عمّا يقرّب المكلّف إلى الطاعه، ويبعّده عن المعصيه، ثمّ إن اتّصل اللطف بوقوع التكليف يسمّى لطفاً محصِّلاً، وإلّا يسمّى لطفاً مقرِّباً، قال السيّد المرتضى:

إنّ اللطف ما دعا إلى فعل الطاعه، وينقسم إلى ما يختار المكلّف عنده فعل الطاعه ولولاه لم يختره، وإلى ما يكون أقرب إلى اختيارها، وكلا القسمين يشمله كونه داعياً.(۲)

برهان وجوب اللطف

اشاره

استدلّوا على وجوب اللطف عليه سبحانه بأنّ ترك اللطف يناقض غرضه تعالى من خلقه العباد وتكليفهم، وهو قبيح لا يصدر من الحكيم، قال المحقّق

۱- . لاحظ سوره الإسراء: الآيه ۹۱ و ۹۳.

۲- . الذخيره فى علم الكلام للسيد المرتضى : ۱۸۶.

البحرانی:

إنّه لو جاز الإخلال به فی الحکمه فبتقدیر أن لا یفعله الحکیم، کان مناقضاً لغرضه، لکن اللازم باطل فالملزوم مثله.

بیان الملازمه: أنّه تعالی أراد من المکلّف الطاعه، فإذا علم أنّه لا یختار الطاعه، أو لا یکون أقرب إلیها إلّاعند فعل یفعله به لا مشقّه علیه فیه ولا غضاضه، وجب فی الحکمه أن یفعله، إذ لو أخلّ به لکشف ذلک عن عدم إرادته له، وجری ذلک مجری من أراد من غیره حضور طعامه وعلم أو غلب ظنّه أنّه لا یحضر بدون رسول، فمتی لم یرسل عدَّ مناقضاً لغرضه.

بیان بطلان اللازم: أنّ العقلاء یعدّون المناقضه للغرض سفهاً، وهو ضدّ الحکمه ونقص، والنقص علیه تعالی محال.(۱)

وللسید المرتضی بیان لإیضاح هذه القاعده، قال: لو أنّ أحدنا دعا غیره إلی طعام وفرضنا أنه یعلم أو یغلب فی ظنه أنّه متی تبسّم فی وجهه أو کلّمه باللطیف من الکلام أو أنفذ إلیه ابنه وما أشبه ذلک ممّا لا مشقّه علیه فیه، حضر ولم یتأخّر، وأنّه متی لم یفعل معه ذلک لم یضر علی وجه من الوجوه - فعندئذٍ - وجب علیه متی استمر علی إرادته منه الحضور، فلو لم یفعل لناقض غرضه.(۲)

هذه هی قاعده اللطف، ویترتّب علی ذلک عدّه مسائل کلامیه نشیر إلی بعضها:

۱. وجوب عصمه الأنبیاء

۱- . قواعد المرام: ۱۱۷-۱۱۸.

۲- . الذخیره فی علم الکلام: ۱۹۳-۱۹۴.

إنّ عصمه الأنبياء من الصغائر والكبائر بل تنزّههم من المنفّرات ممّا يقرّب العبد إلى الطاعه حيث إذا رأى بأَم عينيه أنّ الداعى إلى اللّه سبحانه يعمل بكل ما يأمر ويجتنب عمّا ينهى عنه، يذعن بصدق دعواه وصلته باللّه ويترتّب عليه أنّه يطيعه ولا يعصيه، حتّى أنّ مقتضى قاعده اللطف تنزّه الأنبياء عن المنفّرات إمّا فى خُلِقهِم كالرذائل النفسانيه أو فى خَلْقِهِم كالجذام والبرص، أو فى نسبهم كالتولّد من الزنا ودناءه الآباء، فإنّ جميع هذه الأُمور يوجب ابتعاد الناس عنهم، بخلاف ما إذا كانوا مبرّأين من الجميع.

٢. الوعد والوعيد

إنّ التكاليف الإلهيه إذا خلت عن الوعد والوعيد لم تؤثر فى العباد إلّا القليل منهم؛ بخلاف ما إذا كان فيه وعد ووعيد وترغيب وترهيب، فهو يقرّب العبد من الطاعه ويبعده عن المعصيه.

٣. وجوب نصب الإمام المعصوم

إنّ نصب الإمام المعصوم من اللّه سبحانه للأُمّه لطف من اللّه عليهم؛ وذلك لأنّ الإمامه عباره عن الرئاسه العامّه فى أُمور الدين والدنيا نيابه عن النبى صلى الله عليه و آله و سلم، فوجوده، يسبب عدم الاختلاف بين الأُمّه وعكوف الناس على بابه، كما كان كذلك فى حياه النبى صلى الله عليه و آله و سلم فلم يكن لأى نحله من النحل أثر فى عصره؛ بخلاف ما إذا لم يكن بينهم إمام معصوم فيدبّ بينهم الخلاف فى المسائل العقائديه والفقهيه والسياسيه وغيرها، وقد شاهدنا أنّ الأُمّه بعد أن رفضوا وصيه النبى صلى الله عليه و آله و سلم فى حقّ على عليه السلام، دبّ الخلاف بينهم من السقيفه إلى ما بعدها

وصارت الأمّه ممزقه مختلفه الأهواء.

هذا بعض ما يمكن أنّ يقال حول القاعده، وللمحقّقين من علمائنا رسائل فى ذلك.

فخرجنا بالنتيجه التاليه: أنّ اختبار الأُمّه فى موارد ببعض التكاليف الشاقّه، شىءٌ ، وجعل الدواعى إلى الطاعه فى مقامات خاصّه شىءٌ آخر، والقاعدتان لا تعارض بينهما، وليس فى كلام الإمام على عليه السلام شىء يستدلّ به على بطلان اللطف.

ونحن نتمنّى من صاحب المقال الإمعان فيما ذكرنا والإذعان للحق بشجاعه إن شاء اللّه تعالى، وأن يعلن رأيه فنحن مرتقبون، أيضاً.

جعفر السبحانى

مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام - قم المقدّسه

١٧ من شهر رمضان ١۴٣٢ ه

۳ شبهات حول التقیه والرد علیها

زیاره وحوار مع الشیخ صالح بن عبدالرحمن الحصین رئیس شؤون الحرمین الشریفین

إنّ زیاره البیت الحرام، والمشاهـد المشـرفه، تُعدّ من الآمال الساميه لکلّ مسـلم، لأنّه مهبط الوحی ومطاف الملائکه، وقد دعا اللّه سبحانه إلی زیارته فی الذکر الحکیم، ووصف ترکه تهاوناً، کفراً بالنعم وقال: (وَ لِلّهِ عَلَی النّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَیْهِ سَبِیلاً وَ مَنْ کَفَرَ فَإِنَّ اللّهَ غَنِیٌّ عَنِ الْعالَمِینَ) (۱) وفی آیه أُخری أمر بإتمام الحج والعمره للّه وقال: (وَ أَتِمُّوا الْحَجَّ وَ الْعُمْرَهَ لِلّهِ) (۲).

وقد رزقنا اللّه سبحانه نُسُک العمره فی شهر رجب الخیر عام (۱۴۲۴ ه)، وبعـدما فرغنا من الأعمال اقترح علینا العلّامه المغفور له الشـیخ «محمد شـریف مهدوی» والعلّامه «السید عبدالوهاب نوّاب - حفظه اللّه» لقاء الشیخ صالح بن عبدالرحمن الحصین، رئیس شـؤون الحرمین الشـریفین، بحجه أنّ الشـیخ ذو خلـق سـام وعزیمه صـادقه فی تقریب الخُطی بین المسـلمین، فلبّیت اقتراحهمـا، فـالتقیت به فرحّب بنـا وتبادلنـا معه أطراف الحـدیث، فوجـدته رجلاً ساعیـاً فی التقریب وراغبـاً فی تعزیز العلاقات بین الطوائف الإسلامیه، والحدیث ذو

۱- . آل عمران: ۹۷.

۲- . البقره: ۱۹۶.

شجون.

ومن البحوث الّتی دارت بیننا وبینه مسأله السجود علی الأرض الّذی دعا إلیه رسول اللّه صلی الله علیه و آله و سلم فی حدیثه المتضافر حیث قال: «جعلت الأرض لی مسجداً وطهوراً» الّذی رواه الإمام البخاری أیضاً وقد جعل رسول اللّه صلی الله علیه و آله و سلم ما هو الطهور مسجداً، من المعلوم أنّ المراد من الطهور هو: التراب (وأمثاله) الّذی یتیمّم به الإنسان المعذور بدلاً عن الوضوء والغسل، فعلی المسلمین السجود علی الأرض لا السجود علی السجّاد ونحوه.

ثم أضفت علی کلامی وقلت: إنّ لکلّ ضیف قِری ، ونحن ضیوفک، فأقرِنا بتمکیننا من السجود علی الأرض خصوصاً فی الحرم النبوی الشریف.

استمع الشیخ إلی کلامی بوعیٍ ودّقه، ولکن بدل أن یجیب بشیء من الکلام، أتی بأحد أعداد مجلّه «المیقات»، وهو العدد الّذی نُشر علی صفحاته خطاب الإمام الخمینی قدس سره لحجّاج بیت اللّه الحرام، وأفتی فیه بجواز السجود علی السجاد وغیره، وأخذ یقرأ کلام الإمام من أوّله إلی آخره.

قلت: إنّ ما ذکره الإمام الخمینی وهو أُستاذی الکبیر صحیح بلا ریب، وأنّه أفتی بذلک حفظاً للوئام وصیانه لوحده الأُمّه الّتی فیها قوّه الإسلام، وحذراً من تفرّق الکلمه الّذی فیه استنزاف وإهدار لإمکانیات الأُمّه، فلمّا تمّ کلامی رأیت علی أسارید الشیخ علامات الرضا بما قلت، وتلقّی ما اقترحته أمراً منطقیاً، ولکنّه اعتذر بأنّ ذلک الأمر یثیر الجهّال علینا. وکان الشیخ راغباً فی فهم فتوی الإمام.

فقلنا له: إنّه من مقوله التقیه التحبیبیه أو المدارائیه لغایه حفظ الوئام.

وعندئذٍ وقفت علی أنّ المشایخ العظام فی الحرمین الشریفین غیر واقفین علی

فقه أهل البيت عليهم السلام وأنّ الاحكام الشرعيه تنقسم إلى واقعيه أوّليه، وواقعيه ثانويه.

والإفتاء بالسجود على السجّاد من القسم الثانى.

هذا ما دعانى إلى كتابه هذا المقال خصوصاً بعدما قرأت فى مقال لكاتب سمّى نفسه «أبو عامر» حول التقيه. ومن العجب العجاب أنّه قسّمها - بعد القول بالجواز - إلى شرعيه وبدعيّه، وأنّ ما عند الشيعه هو من القسم الثانى، وأنّ بين التقيتين فروقاً سبعه؛ فدفاعاً عن الحقيقه ندرس ما ذكره الكاتب من الفروق، ليتبيّن لنا، هل لها مسحه من الحق أو لمسه من الصدق، أو أنّها ممّا اختلقتها أفكار الكاتب، ودعاه إليها حقده على الشيعه أوّلاً وعدم تعرّفه على عقائدهم ثانياً؟ ولولا هذان الأمران لما أتعب نفسه فى اختلاق هذه الفروق. وإليك بيانها ونقدها: وسيظهر للقارئ أنّ هنا تقيه واحده أصفقت عليها الأُمه الإسلاميه جمعاء لا تقيتان.

١. يقول: يظن بعض المسلمين أنّ التقيه خاصّه بالشيعه الإماميه ولا يعلمون أنّ التقيّه من الأحكام الشرعيه الثابته فى كتاب اللّه تعالى، وفى سنّه رسوله صلى الله عليه و آله و سلم، وتعامل بها السلف رحمهم الله، ولكن السؤال هل هذه التقيه الشرعيه هى نفسها التقيه الشيعيه ؟

الجواب: لا، لوجود الفروق بين التقيتين:

الفرق الأوّل: التقيه الشرعيه من فروع الدين لا من الأُصول، وأمّا التقيه الشيعيه فهى من أُصول الدين. ثم استدلّ بالحديثين التاليين:

أ. ما روى عن جعفر الصادق عليه السلام: أنّه قال: «إنّ تسعه أعشار الدين فى

التقیه، ولا دین لمن لا تقیه له».(۱)

ب. وروی عنه أیضاً: «لو قلتُ إنّ تارک التقیه کتارک الصلاه لکنتُ صادقاً».(۲)

یلاحظ علیه أوّلاً: أنّ الکاتب قد اعترف بجهل بعض المسلمین بأنّ التقیه من الأحکام الشرعیه الثابته فی کتاب اللّه وسنّه رسوله، وطالما کان هذا الجهل سبباً للتحامل علی الشیعه القائلین بها، حیث کانوا یعدّون الشیعه منافقین لقولهم بالتقیه، فنشکر اللّه سبحانه علی أنّه قد هدی الکاتب إلی ما هو الحق الّذی کان علیه الشیعه منذ أن نزل بها الکتاب والسنّه. وکیف یمکن إنکار کون التقیه أمراً مشروعاً وقد وقف الأبکم والأصمّ علی تقیه عمّار فی نیله من النبی صلی الله علیه و آله و سلم ومجیئه إلیه باکیاً ونزول القرآن فی حقّه.

قال سبحانه: (مَنْ کَفَرَ بِاللّهِ مِنْ بَعْدِ إِیمانِهِ إِلاّ مَنْ أُکْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِیمانِ وَ لکِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْکُفْرِ صَدْراً فَعَلَیْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللّهِ وَ لَهُمْ عَذابٌ عَظِیمٌ) (۳).

ولیست هذه الآیه هی الوحیده فی هذا المقام، بل نزل الذکر الحکیم بها فی آیه أُخری قال سبحانه: (لا یَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْکافِرِینَ أَوْلِیاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِینَ وَ مَنْ یَفْعَلْ ذلِکَ فَلَیْسَ مِنَ اللّهِ فِی شَیْ ءٍ إِلاّ أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقاهً وَ

۱- . وسائل الشیعه: ج ۱۶، الباب ۲۴ من أبواب الأمر والنهی، الحدیث ۲.

۲- . وسائل الشیعه: ج ۱۶، الباب ۲۴ من أبواب الأمر والنهی، الحدیث ۲۷.

۳- . النحل: ۱۰۶.

يُحَذِّرُكُمُ اللّهُ نَفْسَهُ وَ إِلَى اللّهِ الْمَصِيرُ) (۱).

وقد مدح سبحانه وتعالى فعل مؤمن آل فرعون حيث أخذ التقيه ترساً ودرعاً فى دفاعه عن نبى اللّه موسى عليه السلام.

قال سبحانه: (وَ قالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمانَهُ أَ تَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللّهُ وَ قَدْ جاءَكُمْ بِالْبَيِّناتِ مِنْ رَبِّكُمْ وَ إِنْ يَكُ كاذِباً فَعَلَيْهِ كَذِبُهُ وَ إِنْ يَكُ صادِقاً يُصِبْكُمْ بَعْضُ الَّذِى يَعِدُكُمْ إِنَّ اللّهَ لا يَهْدِى مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذّابٌ) (۲).

إلى هنا تبيّن أنّ التقيه أمر مشروع جاء به الصادع بالحق فى كتابه المنزل، وأقرّ به عملاً فى ما جرى على الصحابى عمّار بن ياسر فى تعامله مع مشركى قريش.

وثانياً: لا أظنّ أنّ فقيهاً من فقهاء الشيعه عدّ التقيه من أُصول الدين، فإنّ أُصول الدين عند الشيعه الإماميه ثلاثه؛ هى: التوحيد، والنبوه، والمعاد .

وأمّا القول بالعدل والإمامه فهى من خصائص المذهب الّتى بها تتميّز الشيعه عن سائر الطوائف، فإنّ لكلّ طائفه ميزه خاصّه تتميّز بها عن غيرها. مثلاً إنّ المذهب الأشعرى يتميّز بالقول برؤيه اللّه يوم القيامه وأنّ القرآن غير مخلوق، وأنّ أفعال العباد مخلوقه للّه سبحانه حتّى أنّ الإمام الأشعرى عندما انتقل من الاعتزال إلى مذهب أحمد بن حنبل قام فى جامع البصره وقال: أيّها الناس مَن عرفنى فقد عرفنى ومن لم يعرفنى فأنا أعرّفه بنفسى. أنا فلان بن فلان كنت

۱- . آل عمران: ۲۸.

۲- . غافر: ۲۸.

قلت: بخلق القرآن، وانّ اللّه لا يُرى بالأبصار، وأنّ أفعال الشر أنا أفعلها؛ وأنا تائب مقلع معتقد بالرد على المعتزله وخرج بفضائحهم ومعائبهم.(۱)

وهذه كتب الشيعه فى العقائد والأحكام لا ترى فيها من يعدّ التقيه من الأُصول، بل التقيه كسائر الأحكام العمليه.

وهى من فروع الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وقد أورد الشيخ الحرّ العاملى عامّه روايات التقيه فى هذا المقام، ومع ذلك كيف يمكن رمى الشيعه بأنّ التقيه عندهم من الأُصول ؟!

أضف إلى ذلك: أنّ المائز بين كون الشىء من الأُصول أو الفروع هو أنّه لو كان الشىء من الأُمور القلبيه الّتى يجب الالتزام بها فيعدّ من الأُصول، كالتوحيد على عامّه مراتبه، والنبّوه العامّه والخاصّه، والمعاد إلى غير ذلك من الأُمور الّتى ربما يقال بوجوب الالتزام بها عند الالتفات، وأمّا لو كان مصبّ الشىء هو العمل الجانحى كالصلاه والزكاه فهو من الفروع، ومن المعلوم أنّ التقيه عباره عن القيام بالأعمال الّتى تدفع شر العدوّ الغاشم من دون التزام بصحّه ما عمل، فتكون من الفروع لا محاله.

وبعباره أُخرى: التقيه سلاح الضعيف فى البيئات الّتى كُبتت فيها الحرّيه، فلا يجد المسلم الشيعى بدّاً من مماشاه المجتمع فيما يرجع إلى الأُمور العباديه وغيرها، فهل يمكن عدّ مثل ذلك من الأُصول ؟!

أمّا ما استدل به من الحديثين فقد غفل عن سبب صدورهما، فقد كان الشيعه إبّان الحكم الأموىّ يُقتلون تحت كلّ حجر ومدر، ورمى الرجل بالكفر

۱- . فهرست ابن النديم: ۲۷۱؛ وفيات الأعيان: ۳/۲۸۵.

یومَ ذاک کان أسهل علیه من رمیه بالتشیّع!! وذلک من أجل المرسوم الحکومی الّذی أصدره معاویه بن أبی سفیان إلی الأمصار، وبقی ساری المفعول إلی نهایه الحکم الأموی وبعده أیضاً. فقد ذکر ابن أبی الحدید نقلاً عن أبی الحسن علی بن محمد بن أبی سیف المدائنی فی کتاب الأحداث قال: کتب معاویه نسخه واحده إلی عمّاله بعد عام الجماعه!!: أن برئت الذمّه ممّن روی شیئاً من فضل أبی تراب وأهل بیته، فقامت الخطباء فی کلّ کوره وعلی کلّ منبر یلعنون علیاً ویبرأون منه ویقعون فیه وفی أهل بیته، وکان أشدَّ الناس بلاء حینئذٍ أهل الکوفه لکثره من بها من شیعه علی علیه السلام، فاستعمل علیها زیاد بن سمیّه وضمّ إلیه البصره فکان یتتبّع الشیعه وهو بهم عارف، لأنّه کان منهم أیام علی علیه السلام فقتلهم تحت کلّ حجر ومدر، وأخافهم وقطع الأیدی والأرجل وسمل العیون وصلبهم علی جذوع النخل وطردهم وشرّدهم من العراق، فلم یبق بها معروف منهم.(۱)

ثم تفاقم الأمر بعد قتل الحسین علیه السلام وتولّی عبدالملک بن مروان، فاشتدّ علی الشیعه وولّی علیهم الحجّاج بن یوسف، فتقرّب إلیه أهل النسک والصلاح والدین ببغض علیّ وموالاه أعدائه وموالاه من یدّعی من الناس أنّهم أیضاً أعداؤه، فأکثروا من الروایه فی فضلهم وسوابقهم ومناقبهم وأکثروا من الغضّ من علی علیه السلام وعیبه والطعن فیه والشنآن له حتّی أنّ إنساناً وقف للحجّاج - ویقال أنّه جدّ الأصمعی عبدالملک بن قریب - فصاح به: أیّها الأمیر إنّ أهلی عقّونی فسمّونی علّیاً وإنّی فقیر بائس، وأنا إلی صله الأمیر محتاج. فتضاحک له الحجّاج

۱- . شرح نهج البلاغه لابن أبی الحدید: ۱۱/۴۶.

وقال: لِلُطف ما توسّلت به قد ولّيتك موضع كذا.(۱)

ففی هـذه الأجواء القاسـيه الّتی يتقرَّب فيها بقتل الشـيعه إلی الحكّام يری بعض شـباب الشـيعه، التظاهرَ بالعقيـده لساناً وعملاً أمراً مقرّباً إلی اللّه سـبحانه، فلأجل صـيانه دمائهم وعدم إراقتها دون طائل صدرت هذه الروايات للمنع عن التظاهر بالتشيّع، ولم يكن هناك تعبير أردع لشيعه الإمام عن التظاهر بالتشيّع إلّا أن يقول عليه السلام: «لا دين لمن لا تقيّه له».

وبعباره أُخری: أنّ الهـدف من هـذه التعابير هو التأكيد علی العمل بالتقيه، لأنّ كثيراً من شـيعه الأئمه كانوا لا يحتاطون فيعرِّضون أنفسـهم وأموالهم للخطر بتظاهرهم بالتشـيّع، وربما يتسـرّعون إلی ذلك بلا مبالاه تصوّراً منهم أنّ هذا النوع من الاضطهاد شهاده فی سبيل اللّه، ولأجل إيقافهم عن هذا الأمر أخذ الإمام يخاطبهم بهذا الخطاب ويؤكّد عليهم.

وهذا الأُسـلوب من الكلام غير بعيد عن كلمات الرسول صـلی الله عليه و آله و سـلم وأهل بيته عليهم السـلام نظير قوله صـلی الله عليه و آله و سلم: «لا صلاه لجار المسجد إلّافی المسجد».

ولمّا صار عدم الاعتداد بهذا الحكم سـبباً لسـفك الدماء وإزهاق أرواح الشـيعه أخذ الإمام عليه السلام بالتأكيد علی النحو الّذی عرفناه، وكذلك فمن أساليب المبالغه فی المقام قول المعصوم: «إنّ تسعه أعشار الدين فی التقيّه».(۲)

وهنا احتمال آخر لقوله عليه السلام: «لا إيمان لمن لا تقيه له» وهو نفی الإيمان

۱- . المصدر نفسه.

۲- . فی السند الّذی ذكره الكلينی لهذه الروايه ورد أبو عمر الأعجمی، وليس له فی الكتب الأربعه روايه غيرها، وهو لم يوثّق.

بمعنى الالتزام العملى الّذى هو من آثار الإيمان، لا الإيمان القلبى الّذى يدور على وجوده وعدمه الإيمان والكفر.

وأفصح دليل على أنّ التقيه من الأحكام الشرعيه الفرعيه لا من الأُصول هو نفس ما رواه الكاتب عن الصادق عليه السلام من أنّه شبّه تارك التقيه بتارك الصلاه، ومن المعلوم أنّ وجوب الصلاه حكم فرعى من الأحكام الشرعيه الّذى لو تركه مسلم تساهلاً يعاقب ولا يكفّر، وهكذا تارك التقيه.

وثالثاً: أنّ للتقيّه حقيقه واحده، وهى المماشاه مع المخالف إذا خيف من ضرره فحقيقتها لا تختلف باختلاف الأنظار، سواء أقيل: إنّها من الأحكام الشرعيه، أو قيل إنّها من الأُصول، فالحقيقه واحده واختلاف الأنظار فى تحليلها لا يوجب التعدّد حتّى يقال: إنّ هنا تقيّه شرعيه، وتقيه شيعيّه، ولنوضح الحال بمثال: إنّ ترك الصوم تقيّه فى يوم الشكّ ومماشاه للحكم الصادر ممّن ليس له أهليّه الحكم، حقيقه واحده، سواء أقلنا بأنّ التقيّه هنا من الفروع أو من الأُصول، واختلاف المحلّلين لا يؤثر فى حقيقه الشىء ولا يوجب تعدّده، والعجب أنّ الكاتب جعل اختلاف الأنظار على فرض ثبوته أمراً داخلاً فى حقيقه التقيّه!!

وأظنّ أنّ الكاتب لو كان منصفاً لأذعن بخطئه، وأنّ استنباطه من الحديث استنباط خاطئ.

هذا كلّه يرجع إلى الفرق الأوّل، وإليك دراسه الفرق الثانى.

***

قال: الفرق الثانى: أنّ التقيه الشرعيه إنّما تستخدم مع الكفّار لا مع

المؤمنين، وأمّا التقيّه الشيعيه فهى مع أهل السنّه.

يلاحظ عليه: بأنّ ما ذكره، هو نتيجه جموده على مورد الآيات الّتى قدّمنا ذكرها مع غضّ النظر عن الغايه الّتى شرّعت لأجلها التقيه، وإلّا فالملاك هو صيانه النفس والنفيس من الاعتداء، سواء كان المعتدى كافراً أم مخالفاً أم مؤالفاً، فقد يُبتلى المسلم بأخيه المسلم الّذى يخالفه فى بعض الفروع ولا يتردد فى إيذائه إذا عرفه. ففى تلك الظروف يحكم العقل بصيانه النفس والنفيس من شر المخالف وذلك باستعمال التقيه، فلو كان هناك وِزر فإنّما يتوجّه إلى من يُتقى منه لا إلى المتّقى، إذ لو سادت الحريه بين جميع أبناء المذاهب الإسلاميه لما اتّقى أحد إلى يوم القيامه، ولذلك نرى أنّ جمعاً من علماء السنّه قد أفتوا بجواز التقيه من السلطان السنّى إذا كان جائراً، وإليك بعض كلماتهم:

١. يقول الإمام الرازى فى تفسير قوله سبحانه: (إِلاّ أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقاةً) : ظاهر الآيه على أنّ التقيه إنّما تحلّ مع الكفّار الغالبين، إلّاأنّ مذهب الشافعى - رضى اللّه عنه - أنّ الحاله بين المسلمين إذا شاكلت الحاله بين المسلمين والكافرين، حلّت التقيّه محاماه عن النفس.

وقال: التقيّه جائزه لصون النفس، وهل هى جائزه لصون المال ؟ يحتمل أن يحكم فيها بالجواز لقوله صلى الله عليه و آله و سلم: «حرمه مال المسلم كحرمه دمه» وقوله صلى الله عليه و آله و سلم:

«من قُتل دون ماله فهو شهيد».(١)

٢. ينقل جمال الدين القاسمى عن الإمام مرتضى اليمانى فى كتابه «إيثار

١- . مفاتيح الغيب: ٨/١٣ فى تفسير الآيه.

الحقّ على الخلق» ما هذا نصه: «وزاد الحق غموضاً وخفاءً أمران: أحدهما:

خوف العارفين - مع قلّتهم - من علماء السوء وسلاطين الجور وشياطين الخلق مع جواز التقيّه عند ذلك بنصّ القرآن، وإجماع أهل الإسلام، وما زال الخوف مانعاً من إظهار الحقّ ، ولا برح المحقّ عدوّاً لأكثر الخلق، وقد صحّ عن أبى هريره أنّه قال فى ذلك العصر الأوّل: «حفظت من رسول اللّه صلى الله عليه و آله و سلم وعاءين، أمّا أحدهما فبثثته فى الناس، وأمّا الآخر فلو بثثته لقطع هذا البلعوم».(۱)

۳. وقال المراغى فى تفسير قوله سبحانه: (مَنْ كَفَرَ بِاللّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمانِهِ إِلاّ مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمانِ) : ويدخل فى التقيه مداراه الكفره والظلمه والفسقه، وإلانه الكلام لهم، والتبسّم فى وجوههم، وبذل المال لهم؛ لكفّ أذاهم وصيانه العرض منهم، ولا يعدّ هذا من الموالاه المنهىّ عنها، بل هو مشروع، فقد أخرج الطبرانى قوله صلى الله عليه و آله و سلم: «ما وَقَى المؤمن به عرضَه فهو صدقه».(۲)

وحصيله الكلام: أنّه يظهر من غضون التاريخ أنّ التقيه من السلطان الجائر كان أمراً شائعاً، وكان المسلمون يعملون بالتقيه مستلهمين ذلك من قوله سبحانه: (إِلاّ أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقاةً) (۳).

فهذا هو ابن الحنفيه قد قال لبعض الغزاه: لا تفارق الأُمّه. اتق هؤلاء القوم بتقيتهم - قال الراوى: يعنى بنى أُميه - ولا تقاتل معهم. قال: قلت: وما تقيتهم ؟ قال: تحضرهم وجهك عند دعوتهم، فيدفع اللّه بذلك عنك عن دمك ودينك،

۱- . محاسن التأويل: ۴/۸۲. ومعنى ذلك أنّ أبا هريره اتّقى وترك الواجب - أى بثّ حديث الرسول صلى الله عليه و آله و سلم - تقيه وحفظاً لنفسه.

۲- . تفسير المراغى: ۳/۱۳۶.

۳- . آل عمران: ۲۸.

وتصيب من مال اللّه الّذى أنت أحق به منهم(۱).

وقال ابن مسعود: ما من كلام يدرأ عنّى سوطين من ذى سلطان إلّاكنت متكلّماً به(۲).

وقد كان حذيفه يقول: فتنه السوط أشدّ من فتنه السيف. قال السرخسى:

فكان حذيفه ممّن يستعمل التقيه.(۳)

وفى الروايات: قال جابر بن عبداللّه: لا جناح علىّ فى طاعه الظالم إذا أكرهنى عليها.(۴)

وعن بريده بن عميره: قال: لحقت بعبد اللّه بن مسعود، فأمرنى بما أمره به رسول اللّه أن أُصلّى الصلاه لوقتها واجعل صلاتهم تسبيحاً، قال ابن عساكر:

يعنى أنّ الأُمراء إذا أخّروا الصلاه أُصلّيها لوقتها ثم أُصلّى معهم نافله مخافه الفتنه.(۵)

وروى أحمد فى مسنده عن أبى ذر أنّ رسول اللّه صلى الله عليه و آله و سلم قال له: كيف أنت إذا بقيت فى قوم يؤخّرون الصلاه ؟ ثم قال: صلّ الصلاه لوقتها ثم انهض، فإن كنت فى المسجد حتّى تقام الصلاه فصلِّ معهم.(۶)

إلى غير ذلك ممّا يجده المتتبع فى غضون التاريخ أنّ المسلمين كانوا

۱- . الطبقات الكبرى، لابن سعد: ۵/۹۶؛ التقيه عند أهل البيت عليهم السلام لمصطفى قصير العاملى: ۲۸.

۲- . الجامع لأحكام القرآن، للقرطبى: ۱۰/۱۸۳ و ۱۹۰ فى تفسير الآيه ۱۰۶ من سوره النحل (مَنْ كَفَرَ بِاللّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمانِهِ ...)؛ التقيه عند أهل البيت عليهم السلام: ۲۸.

۳- . المبسوط، للسرخسى: ۲۴/۴۶؛ التقيه عند أهل البيت عليهم السلام: ۲۸.

۴- . المبسوط، للسرخسى: ۲۴/۴۷؛ التقيه عند أهل البيت عليهم السلام: ۲۸.

۵- . تهذيب تاريخ دمشق لابن عساكر: ۹/۲۰۵.

۶- . مسند أحمد: ۵/۱۶۸.

يتّقون من السلاطين، وكان من مظاهر التقيه مسأله الزكاه.

قال أبان: دخلت على الحسن وهو متوارٍ زمن الحجّاج فى بيت أبى خليفه فقال له رجل: سألت ابن عمر أدفع الزكاه إلى الأُمراء؟ فقال ابن عمر:

ضعها فى الفقراء والمساكين، فقال لى الحسن: ألم أقل لك إنّ ابن عمر كان إذا أمن الرجل قال: ضعها فى الفقراء والمساكين ؟(۱)

فالشيعه، إذن تتّقى الكفّار فى ظروف خاصّه لنفس الغايه التى لأجلها يتّقيهم السنّىّ ، غير أنّ الشيعى ولأسباب لا تخفى، يلجأ إلى الاتّقاء من أخيه المسلم لا لقصور فى الشيعى، بل فى أخيه الذى دفعه إلى ذلك؛ لأنّه يدرك أنّ الفتك والقتل مصيره إذا صرّح بمعتقده الذى هو عنده موافق لأُصول الشرع الإسلامى وعقائده.

نعم كان الشيعى وإلى وقت قريب يتحاشى أن يقول: إنّ اللّه ليس له جهه، أو أنّه تعالى لا يُرى يوم القيامه، وإنّ المرجعيه العلميه والسياسيه لأهل البيت عليهم السلام بعد رحيل النبىّ الأكرم صلى الله عليه و آله و سلم، أو إنّ حكم المتعه غير منسوخ؛ فإنّ الشيعى إذا صرّح بهذه الحقائق - التى استنبطت من الكتاب والسنّه - سوف يُعرّض نفسه ونفيسه للمهالك والمخاطر. وقد مرّ عليك كلام الرازى وجمال الدين القاسمى والمراغى وغيرهم الصريح فى جواز هذا النوع من التقيه، فتخصيص التقيه بالتقيه من الكافر فحسب، جمود على ظاهر الآيه، وسدّ لباب الفهم، ورفض للملاك الذى شرّعت لأجله التقيه، وإعدام لحكم العقل القاضى بحفظ الأهمّ إذا عارضه المهمّ .

۱- . المصنّف: لعبدالرزاق الصنعانى: ۴/۴۷-۴۸.

وبذلك يظهر ضعف اطّلاع الكاتب على مذهبه وكلمات علمائه حيث خصّ التقيّه بالتقيه من الكافر.

***

قال: الفرق الثالث: التقيه الشرعيه رخصه وليست عزيمه. وقال فى توضيحها: التقيه الشرعيه جاءت رخصه وتخفيفاً على الأُمه فى بعض الأحوال الاستثنائيه الضروريه، ولا حرج لمن ترك هذه الرخصه وأخذ بالعزيمه؛ وأمّا التقيّه الشيعيه فهى عزيمه، وواجبه ولا فرق فى استخدامها بين حالتى الإكراه والاضطرار وبين حاله السعه والاختيار.

يلاحظ عليه: أنّ الكاتب غير واقف على فقه الشيعه، ولذا وصف التقيه عندهم بالوجوب واللزوم فى حالتى الاضطرار والاختيار، ولكنّه غفل عن أنّ التقيه عندهم تنقسم إلى أحكام خمسه حسب انقسام الأحكام إليها، فهى بين:

واجب إلى مندوب إلى مباح إلى مكروه وحرام، وهذا هو الشيخ الأعظم مرتضى الأنصارى (١٢١٤-١٢٨١ ه) قد ألّف رساله مستقلّه، وذكر أنّها تنقسم حسب انقسام الحكم الشرعى إليها.

فالقسم الواجب ما يكون لدفع ضرر متوجّه إليه من النفس أو العرض فتكون التقيّه واجبه باعتبار غايتها وهى حفظ النفس والنفيس نزولاً ـ على حكم العقل الحصيف، أفيصحّ فى منطق العقل أن يعرّض الإنسان نفسه للهلاك وعرضه إلى الهتّك مع أنّه يمكن صيانتهما بمجرّد المماشاه مع العدوّ لفظاً أو عملاً؟! فمن قال بجواز التقيه فلعلّه أراد به الجواز بالمعنى الأعم الّذى يجتمع مع الوجوب.

وأمّا القسم المحرّم فهو كما فی الدماء، فاذا توقّف العمل بالتقیه علی قتل المؤمن البریء فالتقیه عندئذٍ حرام، فقد أثر عن أئمه أهل البیت علیهم السلام قولهم: «إنّما جعلت التقیه لیُحقَن بها الدم، فإذا بلغ الدم فلیس تقیّه».(۱)

وأمّا سائر الأقسام فمن أراد التعرّف علیها، فلیرجع إلی رساله الشیخ الأنصاری وغیرها ممّا ألّف فی هذا المقام.

وممّا یجب التنبیه علیه أنّ التقیه تحرم فی غیر موضع الدم أیضاً، وهذا فیما إذا تعلّق بأساس الدین، کما قام أعداء الدین بعمل فیه هدم الدین، فتحرم التقیه ویجب علیه تحمل الضرر مهما بلغ وإن کان بقیمه نفسه.

ونظیر ذلک فیما إذا کان المکره علیه أمراً تجوز فیه التقیه، کما فی شرب الخمر أو اللعب بالقمار، ولکن إذا أکره السلطان الجائر أحد القاده الدینیین أو زعیماً من الزعماء الروحیین أو مرجعاً من مراجع الدین علی مثل هذه الأُمور فتحرم علیه التقیه، إذ فی ذلک العمل تراجع الناس عن الدین وزعزعه إیمانهم، وبذلک تقف علی سرّ صمود حجر بن عدی وأصحابه الذین قتلوا فی مرج العذراء، فمدّوا الرقاب للسیوف ولم یتبرّأوا من علی علیه السلام، ومثلهم میثم التّمار وغیره، وذلک لأنّ هذه الشخصیات من الأماثل الکبار من أصحاب علی علیه السلام الذین بهم عرف الناس التشیّع واعتمدوا علیهم، فلو استجابوا لما دعوا إلیه من البراءه عن علی علیه السلام لخرج الناس عن دین اللّه وارتدوا.

قال سیدنا الأُستاذ الإمام الخمینی قدس سره: إذا کان الاتقاء موجباً لرواج الباطل وإضلال الناس وإحیاء الظلم والجور بحیث لو عُمل بالتقیه أصبح دین الإسلام

۱- . وسائل الشیعه: ج ۱۶، الباب ۳۱ من أبواب الأمر والنهی، الحدیث ۱ و ۳.

الذى هو دين كلّ فضيله رابيه، دينَ المكر والغدر والحيله، مثلاً إذا أوعد السلطان الجائر عالم الشريعه وخيّره بين إنكار ضروره من ضروريات الإسلام وبين قتله، كان اختيار الثانى هو المتعيّن، حتى ولو خيّره بين القتل وارتكاب معصيه من المعاصى التى تورث تزلزل الناس عن الدين، فعندئذٍ تحرم عليه التقيه.

مثلاً ـ لو خُيّر المرجع الدينى بين لعب القمار أو شرب الخمر أو كشف حجاب زوجته بين الناس وبين الحبس والقتل، فالثانى هو المتعيّن، فلا ـ أظن أنّه يخطر ببال أى فقيه فى هذا المقام العمل بالتقيه، وتحكيم أدلّتها على حفظ الدين وسلامه العقيده بين الناس.

فالمقام من باب التزاحم الذى يقدّم فيه الأهم فالأهم على غيره، فلو كانت هناك مؤامره على الدين وقوانينه وأحكامه فالتقيه تصبح محرمه وإن بلغ الأمر ما بلغ.

وبذلك تقف على أنّ كلام القائل بأنّه ليس للتقيه عند الشيعه إلّاقسم واحد وهو الوجوب والعزيمه، يعرب عن عدم اطّلاعه على فقه الشيعه.

***

قال: الفرق الرابع: التقيه الشرعيه إنّما يلجأ إليها فى حاله الضعف لا فى جميع الأحوال، وأمّا التقيه الشيعيه فهى فى جميع الأحوال بلا استثناء، ولا تفريق بين حاله الضعف وحاله القوه، وينقلون عن الصادق عليه السلام أنّه قال:

«ليس منّا من لم يجعلها شعاره ودِثاره مع من يأمنُه، لتكون سجيّته مع من

يحذره»(۱).

يلاحظ عليه: أنّ التقيه سلاح الضعيف فى البيئات الّتى كُبتت فيها الحريه، فإذا كان هناك خطر على النفس والنفيس فالتقيه أمر واجب عقلاً وشرعاً، وهذا ما يعبّر عنه بالتقيه الخوفيه.

وهناك تقيه أُخرى يعبّر عنها بالتقيه المدارائيه، وهى المماشاه مع سائر المسلمين فى الحرمين الشريفين، وذلك لا لأجل الخوف بل لأجل حفظ وحده الأُمه الإسلاميه ومصالحها، فلا شك أنّ وحده الكلمه هى مصدر قوه الأُمّه وأنّ اختلافها سبب انهيار أركان المجتمع وضعفه، فظهر أنّ رمى الكاتب الشيعه بالقول بوجوب التقيه فى الاضطرار والاختيار خلاف ما عليه فقهاء الشيعه، فهم يفرّقون بين التقيتين الخوفيه والمدارائيه، ويحكم عليها بالوجوب فى الأُولى وبالاستحباب فى الثانيه.

***

قال: الفرق الخامس: التقيّه الشرعيه إنّما تكون باللسان لا بالأفعال، وأمّا التقيه الشيعيه فهى باللسان وبالأفعال.

يلاحظ عليه: ما هو الدليل على تخصيص التقيه باللسان، فإذا كانت الغايه هى حفظ النفس والعرض، فلا فرق بين دفع الشرّ باللسان أو بعمل من الأعمال، وقد مرّ عن الشيخ المراغى قوله: ويدخل فى التقيه مداراه الكفره والظلمه والفسقه وإلانه الكلام لهم والتبسّم فى وجوههم، وبذل المال لهم لكفّ أذاهم وصيانه العرض منهم ولا يعدّ هذا من الموالاه المنهىّ عنها، بل هو مشروع، قد

۱- . وسائل الشيعه: ج ۱۶، الباب ۲۴ من أبواب الأمر والنهى، الحديث ۲۹.

أخرج الطبرانی قوله صلی الله علیه و آله و سلم: «ما وقی المؤمن به عرضه فهو صدقه».(۱)

وقد مرّ عن بریده بن عمیره. قال: لحقت بعبداللّه بن مسعود، فأمرنی بما أمره به رسول اللّه أنّ أُصلی الصلاه لوقتها واجعل صلاتهم تسبیحاً. قال ابن عساکر: یعنی أنّ الأُمراء إذا أخّروا الصلاه أُصلّیها لوقتها ثم أُصلّی معهم نافله مخافه الفتنه.(۲)

أفیصح بعد هذا أن یقول الکاتب باختصاص التقیه باللسان ؟!

***

قال: الفرق السادس: التقیه الشرعیه لا یجوز أن تکون سجیّه للمسلم فی جمیع أحواله، وأمّا التقیه الشیعیه فهی ملازمه بطبیعه الفرد الشیعی ومستمرّه معه فهو یستخدمها فی جمیع أحواله.

یلاحظ علیه: مضافاً إلی أنّ هذا لیس فرقاً جدیداً، وإنّما هو تعبیر آخر عن الفرق الرابع، وقد تقدّم أنّ الشیعه تتّقی إمّا خوفاً وإمّا مداراه فی الحرمین الشریفین، وأمّا فی غیر هذین الموردین فلا تجد فیه أی أثر للتقیه، وهذه کتب الشیعه ومجلّاتهم وإذاعاتهم وخطباؤهم کلّهم ینطقون بلسان واحد علی ضوء الکتاب والسنّه دون أن یعدلوا عنهما قید شعره.

والّذی یوضح ذلک: أنّ التقیه أمر طارئ علی حیاه الشیعی وإلّا فهو علی مذهبه وعقیدته، یکتب وینطق بما هو الحقّ عنده من دون هواده، فکیف تکون التقیه أمراً ملازماً بطبیعه الفرد الشیعی ؟

۱- . تفسیر المراغی: ۳/۱۳۶.

۲- . تهذیب تاریخ دمشق لابن عساکر: ۹/۲۰۵.

نعم فی القرون السابقه خصوصاً فی عهد الأمویّین وشیء من عهد العباسیین - عندما وثبوا علی منصّه الحکم بالجور والتعسّف علی کل من لا یوافقهم - لم یجد الشیعی مخرجاً دون أن یتقی ما دام یعیش بینهم.

أُقسم باللّه (وَ إِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِیمٌ) (۱) لو سادت الحریّه الدینیه بین المسلمین فی عامّه الأجواء والأماکن لما تجد أی أثر للتقیه فی حیاه المسلم سنّیاً کان أو شیعیاً، ولو تری وجودها فی حیاه الشیعی فی بیئه أو ظرف فإنّما یرجع وزره إلی من ألجأه إلی التقیه وإلّا لعملت کلّ طائفه بفقه إمامها، ولقد سمعت من صدیقی المغفور له الشیخ محمد جواد مغنیه قوله: دعیت إلی مؤتمر فی مصر فلمّا شارکت فی الجلسه التحضیریه رأیت أنّ بعض أساتذه الأزهر یشیر إلیّ ویقول: إنّ الشیخ قائل بالتقیه، فقلت بصوت عالٍ : نعم أنا قائل بالتقیه وعامل بها، لکنْ لعن اللّه مَن حملنا علی التقیه.

***

قال: الفرق السابع: لا یفهم من التقیه الشرعیه أنّها من أجل إعزاز الدین، وإنّما یکون إعزاز الدین من خلال إظهاره علی الملأ وعدم کتمانه. وأمّا التقیه الشیعیه فهی من أجل إعزاز دینهم، فدین الشیعه - کما یعتقدون - لا یعزّ إلّاإذا کُتم.

یلاحظ علیه: إذا کان إعزاز الدین مبنیاً علی إظهاره علی الملأ وعدم کتمانه مطلقاً، واجه الخطر أو لا، فإذاً تصبح التقیه المشروعه إذلالاً للدین وتضعیفاً له ؟ أفیصحّ أن یقال: إنّه سبحانه وتعالی أذلّ بتشریع التقیه دینه وأضعفه ولو فی فتره

۱- . الواقعه: ۷۶.

خاصّه ؟ ما هذا الكلام ياترى ؟!

لا شكّ أنّ الواجب أوّلاً وبالذات هو إظهار الدين وعدم كتمانه، وهذا ممّا لا شكّ فيه، ولكن لا محيص من السكوت عن إظهار الدين، والمماشاه مع المخالف، فى ظروف خاصّه ولكنّه قضيه جزئيه فى مواقع خاصّه، لا تؤثر فى إعزاز الدين.

وأخيراً: إنّ الكاتب قد خرج عن الأدب الإسلامى ووصف الشيعه بالزندقه والكذب والنفاق.

ولو صحّ ما نقله عن إمامه ابن تيميه: «قد اتّفق أهل العلم على أنّ الرافضه أكذب الطوائف» فما معنى قول الذهبى فى ترجمه أبان بن تغلب: إنّ البدعه على ضربين: فبدعه صغرى كغلوّ التشيّع، أو كالتشيّع بلا غلو ولا تحرف؛ فهذا كثير فى التابعين وتابعيهم مع الدين والوَرَع والصدق. فلو رُدَّ حديثُ هؤلاء لذهب جملهٌ من الآثار النبويه؛ وهذه مفسده بيِّنه.(۱)

ونحن نمرّ عليه مرور الكرام ولا نقول فيه إلّاقول ربنا: (وَ إِذا خاطَبَهُمُ الْجاهِلُونَ قالُوا سَلاماً) (۲).

وأدعه وسبّه مترنماً بقول القائل:

ولقد أمرّ على اللئيم يسبّنى فمضيت ثمتَ قلتُ لا يعنينى

قم - الحوزه العلميه

جعفر السبحانى

۱۰ شوال المكرم ۱۴۳۲ ه

۱- . ميزان الاعتدال: ۱/۵.

۲- . الفرقان: ۶۳.

۴ البداء حقیقه قرآنیه

اشاره

نُشر فی موقع البرهان مقالاً حول البداء عند الإمامیه، وممّا جاء فی مقدّمه هذا المقال، قوله:

[تحتّل مسأله البداء مکانه رفیعه فی عقیده الإمامیه الإثنی عشریه، حتی لا یکاد یخلو منها کتاب من کتب عقائدهم، وجاءت الروایات الکثیره فی کتبهم الحدیثیه بتعظیم هذه العقیده.

وفی المقابل فقد لقیت هذه العقیده هجوماً عنیفاً ونقداً کبیراً من معظم فرق المسلمین، وشنّعوا بها علی الإمامیه.

ولمّا تری أیّها القارئ من خطوره هذا التناقض فی هذه العقیده وکون الفریقین فیها علی طرفی نقیض، کان من الأهمیه بمکان أن نستجلی الحقیقه فیها، وذلک أنّ مسلک النظر الحیادی فی کلا القولین والإنصاف المستلزم لترک التعصب، هو المسلک الحق والطریق المرضی].

***

ربّما یتصوّر القارئ أنّ لکلام کاتب المقال مسحه من الحق أو لمسه من الصدق، وأنّه درس الموضوع مجانباً التعصّب والتقلید، ولکنّه فی الحقیقه کتب مقالاً صفراً من الإنصاف، بشهاده أنّه لم یبیّن حقیقه البداء عند الشیعه الإمامیه،

وإنّما عطف النظر إلى المسائل الجانبيه، ولو أنّه نظر إلى ما ذكرناه فى كتابنا:

«البـداء فى ضوء الكتاب والسـنّه» لأذعن - كما أذعن بعض أهل السـنّه - أنّ البـداء بالمعنى الـذى تعتقـده الإماميه، حقيقه قرآنيه وعقيده نصّ عليها النبى الأكرم صلى الله عليه و آله و سلم فى غير واحد من أقواله الشريفه.

ويا للأسف أنّ الرادّين على عقيـده البـداء ركّزوا على لفظه الـذى هو بمعنى الظهور بعد الخفاء الممتنع على اللّه سـبحانه، وغفلوا عن حقيقته وواقعه، وأنّ إطلاق البـداء هنـا ليس بمعنـاه الحقيقى وإنّمـا اسـتعمل بعنـايه خاصّه، تبعاً لما جاء فى أقوال رسول اللّه صلى الله عليه و آله و سـلم الذى اسـتعمل عباره «بدا للّه» فى حديث الأبرص والأقرع والأعمى ، قال صـلى الله عليه و آله و سـلم: «بدا للّه فى أبرص وأقرع وأعمى» وقد رواه البخارى فى صحيحه، وسنذكر فيما بعد نصّ الحديث.(۱)

ونحن نركز فى هـذا المقـال على أمرين ونترك المسائـل الجـانبيه التى ذكرهـا صـاحب المقـال إلى مجال آخر، وقـد أجبنا عنها جميعاً فى رسالتنا المختصره لبيان البداء.

۱. حقيقه البداء

اشاره

حقيقه البـداء عنـد الشـيعه الإمـاميه كلمه واحـده وهى إمكـان تغيير المصـير بالأعمـال الصـالحه أو بالأعمـال الطـالحه، وأنّه ليس للإنسـان تقـدير واحـد محتّم لا يتغيّر بل بيـده إبـدال تقـدير مكان تقـدير آخر لكن على ضوء الأعمال التى يقوم بها، سواء أكان صالحاً أم طالحاً.

۱- . لاحظ صحيح البخارى: ۱۷۲/۴، كتاب الأنبياء، باب حديث أبرص وأعمى وأقرع من بنى إسرائيل.

هـذه هی حقیقه البـداء، دون زیاده أو نقیصه، فمن یریـد أن یؤیـد تلک العقیـده أو یرد علیها، فلیجعل هذا التعریف منطلقاً له فی التأیید أو الرد ولا یخرج عنه.

ومع الأسف أنّ الکاتب لم یحم حول ما ذکرنا فی رسالتنا التی أشار إلیها فی مقاله، وإنّما صال وجال فی أُمور جانبیه، استخدمها لأنّها تصبّ فی ما یرومه من مقاله.

والدلیل علی أنّ الإنسان قادر علی تغییر مصیره الآیات القرآنیه الکثیره التی تجاهل ذکرها صاحب المقال، ومنها:

١. قوله سـبحانه: (وَ لَوْ أَنَّ أَهْـلَ الْقُری آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنـا عَلَیْهِمْ بَرَکاتٍ مِنَ السَّماءِ وَ الْأَرْضِ وَ لکِنْ کَـذَّبُوا فَأَخَـذْناهُمْ بِما کانُوا یَکْسِبُونَ) .(١)

٢. وقوله سبحانه: (اسْتَغْفِرُوا رَبَّکُمْ إِنَّهُ کانَ غَفّاراً * یُرْسِلِ السَّماءَ عَلَیْکُمْ مِدْراراً * وَ یُمْدِدْکُمْ بِأَمْوالٍ وَ بَنِینَ وَ یَجْعَلْ لَکُمْ جَنّاتٍ وَ یَجْعَلْ لَکُمْ أَنْهاراً) .(٢)

٣. وقوله سبحانه: (إِنَّ اللّهَ لا یُغَیِّرُ ما بِقَوْمٍ حَتّی یُغَیِّرُوا ما بِأَنْفُسِهِمْ) .(٣)

٤. وقوله سبحانه: (ذلِکَ بِأَنَّ اللّهَ لَمْ یَکُ مُغَیِّراً نِعْمَهً أَنْعَمَها عَلی قَوْمٍ حَتّی یُغَیِّرُوا ما بِأَنْفُسِهِمْ ...) .(٤)

٥. وقوله سبحانه: (وَ مَنْ یَتَّقِ اللّهَ یَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً * وَ یَرْزُقْهُ مِنْ حَیْثُ لا یَحْتَسِبُ) .(٥)

١- . الأعراف: ٩۶.

٢- . نوح: ١٠-١٢.

٣- . الرعد: ١١.

۴- . الأنفال: ۵٣.

۵- . الطلاق: ٢-٣.

۶. قوله سبحانه: (وَ إِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَ لَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذابِی لَشَدِيدٌ) .(۱)

۷. وقوله سبحانه: (وَ نُوحاً إِذْ نادی مِنْ قَبْلُ فَاسْتَجَبْنا لَهُ فَنَجَّيْناهُ وَ أَهْلَهُ مِنَ الْكَرْبِ الْعَظِيمِ) .(۲)

۸. وقوله سبحانه: (وَ أَيُّوبَ إِذْ نادی رَبَّهُ أَنِّی مَسَّنِیَ الضُّرُّ وَ أَنْتَ أَرْحَمُ الرّاحِمِينَ * فَاسْتَجَبْنا لَهُ فَكَشَفْنا ما بِهِ مِنْ ضُرٍّ) .(۳)

۹. وقوله سبحانه: (فَلَوْ لا أَنَّهُ كانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ * لَلَبِثَ فِی بَطْنِهِ إِلی يَوْمِ يُبْعَثُونَ * فَنَبَذْناهُ بِالْعَراءِ وَ هُوَ سَقِيمٌ * وَ أَنْبَتْنا عَلَيْهِ شَجَرَةً مِنْ يَقْطِينٍ) .(۴)

إنّ هذه الآيات تعرب عن أنّ الأعمال الصالحه مؤثره فی مصير الإنسان وإنّه يستطيع بعمله الصالح علی تغيير التقدير وتبديل القضاء - غير المبرم - لأنّه ليس فی أفعال الإنسان الاختياريه مقدّر محتوم حتّی يكون العبد فی مقابله مكتوف الأيدی والأرجل.

ما ذكرناه حقيقه قرآنيه، ونری مثلها فی السنّه النبويه فهی تؤيد أنّ للإنسان إبدال تقدير مكان تقدير آخر بالأعمال الصالحه، ونقتصر بذكر القليل من الكثير.

۱. أخرج الحاكم عن ابن عباس، قال: قال رسول اللّه صلی الله عليه و آله و سلم: «لا ينفع الحذر عن القدر، ولكن اللّه يمحو بالدعاء ما يشاء من القدر».(۵)

۲. أخرج ابن سعد وابن حزم وابن مردويه عن الكلبی فی الآيه (يَمْحُوا اللّهُ

۱- . إبراهيم: ۷.

۲- . الأنبياء: ۷۶.

۳- . الأنبياء: ۸۳-۸۴.

۴- . الصافات: ۱۴۳-۱۴۶.

۵- . الدر المنثور: ۶۶۰/۱۳، طبعه دارالفكر، بيروت، ۱۴۰۳ ه.

ما يَشاءُ وَ يُثْبِتُ) قال: «يمحو من الرزق ويزيد فيه، ويمحو من الأجل ويزيد فيه»، فقيل له: من حدثك بهذا؟ قال: أبو صالح عن جابر بن عبد اللّه بن رئاب الأنصارى، عن النبى صلى الله عليه و آله و سلم.

۳. وأخرج ابن مرديه وابن عساكر عن على رضى الله عنه أنّه سأل رسول اللّه صلى الله عليه و آله و سلم عن هذه الآيه فقال له: «لأقرّنّ عينيك بتفسيرها، ولأقرّنّ عين أُمّتى بعدى بتفسيرها، الصدقه على وجهها، وبرّ الوالدين، واصطناع المعروف، يحوّل الشقاء سعاده، ويزيد فى العمر، ويقى مصارع السوء».(۱)

إلى غير ذلك من الروايات المبثوثه فى كتب التفسير والحديث خصوصاً فى آثار الدعاء والإنابه.

هذه هى حقيقه البداء كتاباً وسنّه، وهذه هى عقيده الشيعه الإماميه فى البداء، فهل يمكن لمسلم مؤمن بالقرآن والسنّه أن ينكر هذه الحقيقه ويعتقد خلاف ذلك، حتى يقع فى عداد اليهود الذين أنكروا البداء بهذا المعنى وقالوا:

(يَدُ اللّهِ مَغْلُولَهٌ) فردّ عليهم سبحانه بقوله: (غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ) .(۲)

الأثر البنّاء للبداء

إنّ الاعتقاد بالبداء له آثار تربويه، فإنّ الإنسان إذا اعتقد بأنّه إذا عصى وحُكم عليه بدخول النار لا يهتم بإصلاح حاله فى مستقبل أيام عمره، وذلك لاعتقاده بأنّ التقدير الأوّل ينفذ فى حقّه، سواء أعمل صالحاً أم طالحاً، وهذا يوجب توغّله فى المعاصى طول حياته؛ وأمّا إذا اعتقد أنّ اللّه سبحانه هو

۱- . الدر المنثور: ۱۳/۶۶۱.

۲- . المائده: ۶۴.

الرؤوف الرحيم، فلو أصلح حاله فى المستقبل فسوف يصلح اللّه له تقديره ويغيّره بنحو يتناسب مع عمله الصالح.

ولـذلك ينـادى اللّه سـبحانه عباده بقوله: (قُلْ يا عِبادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلى أَنْفُسِهِمْ لا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَهِ اللّهِ إِنَّ اللّهَ يَغْفِرُ الـذُّنُوبَ جَمِيعاً) .(۱)

ممّا يترتّب على القول بالبداء

اشاره

ربّمـا أخبر أنبياءُ اللّه عليهم السـلام عن وقوع حادثه فى المسـتقبل ولكنّها لم تقع، وذلك كالقضايا التاليه التى نرى إخبار الأولياء وعدم وقوعها تالياً، وما ذلك إلّا لأنّ المورد غيّر تقديره بالعمل الصالح ولولاه لوقع ما أخبر به النبى. وسنشير إلى موارد منها:

۱. رفع العذاب عن قوم نبى اللّه يونس عليه السلام

أخبر يونس قومه بنزول العـذاب ثم ترك القوم وكان فى وعـده صادقاً معتمـداً على مقتضـى العذاب الذى اطّلع عليه، لكن نزول العـذاب كان مشـروطاً بعـدم المانع، أعنى: التوبه والتضـرّع، إذ مع المانع لا تجتمع العلّه التامّه للعذاب، قال سـبحانه: (فَلَوْ لا كانَتْ قَرْيَهٌ آمَنَتْ فَنَفَعَها إِيمانُها إِلّا قَوْمَ يُونُسَ لَمّا آمَنُوا كَشَفْنا عَنْهُمْ عَذابَ الْخِزْيِ فِى الْحَياهِ الدُّنْيا وَ مَتَّعْناهُمْ إِلى حِينٍ) .(۲)

۲. الإعراض عن ذبح إسماعيل

۱- . الزمر: ۵۳.

۲- . يونس: ۹۸، ولاحظ ما ذكر حول قصه يونس عليه السلام فى تفسير الدر المنثور: ۱۲۱/۷، ۱۲۲.

ذكر القرآن الكريم أنّ إبراهيم عليه السلام رأى فى منامه أنّه يذبح ابنه إسماعيل، وأعلم إبراهيم ابنه بذلك، ليكون أهون عليه، وليختبر صبره وجلده وعزمه على طاعه اللّه وطاعه أبيه، وقال كما عبّر القرآن الكريم (أَنِّى أَذْبَحُكَ) وهذا القول يحكى عن حقيقه ثابته وواقعيه مسلّمه.

إلّا أنّ ذلك الأمر لم يتحقّق ونسخ نسخاً تشريعياً، كما لم يتحقّق ذبح إبراهيم إسماعيل فى الخارج فكان نسخاً تكوينياً. وهذا هو الذى ورد فى سوره الصافات.(۱)

۳. إكمال ميقات موسى عليه السلام

ذكر المفسّرون أنّه سبحانه واعد موسى ثلاثين ليله فصامها موسى عليه السلام وطواها، فلمّا تمّ الميقات أمره اللّه تعالى أن يُكملها بعشر، قال سبحانه: (وَ واعَدْنا مُوسى ثَلاثِينَ لَيْلَهً وَ أَتْمَمْناها بِعَشْرٍ فَتَمَّ مِيقاتُ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَهً) .(۲)

ففى هذه القصه إخباران:

إنّه يمكث فى الميقات ثلاثين ليله، ثم نسخه بخبر آخر بأنّه يمكث أربعين ليله، وكان موسى عليه السلام صادقاً فى كلا الإخبارين، حيث كان الخبر الأوّل مستنداً إلى جهات تقتضى إقامه ثلاثين ليله، لولا طروء ملاك آخر يقتضى أن يكون الوقوف أزيد من ثلاثين.(۳)

۱- . لاحظ سوره الصافات: الآيات ۱۰۱-۱۱۱.

۲- . الأعراف: ۱۴۲.

۳- . لاحظ تفسير الدر المنثور: ۳۳۵/۳.

هـذه جمله من الحوادث التى تنبّأ أنبياء اللّه بوقوعها، وجاء خبرها فى الـذكر الحكيم إلّاأنّها لم تقع، وهـذا ما يعبّر عنه بأنّه بـدا للّه فيها، وسيوافيك وجه استعمال هذه الصيغه فى المقام، فانتظر.

هذا ما فى القرآن العزيز، وأمّا ما ورد فى الروايات الصحيحه عن رسول اللّه صلى الله عليه و آله و سلم، فإليك بعض منها.

١. مرّ يهودىّ بـالنبى صـلى الله عليه و آله و سـلم فقـال: السـام عليـك، فقال النبى صـلى الله عليه و آله و سـلم له: «وعليك» فقال أصحابه: إنّما سلّم عليك بالموت، فقال: الموت عليك ؟ فقال النبى صلى الله عليه و آله و سلم:

«وكـذلك رددت» ثمّ قـال النـبى صـلى الله عليه و آله و سـلم لأصـحابه: «إنّ هـذا اليهـودى يعضّه أسود فى قفـاه فيقتله»، فـذهب اليهودى فاحتطب حطباً كثيراً فاحتمله، ثم لم يلبث أن انصرف.

فقـال له رسول اللّه: «ضـعه»، فوضع الحطب فـإذا أسود فى جوف الحطب عـاض على عود، فقال صـلى الله عليه و آله و سـلم: «يا يهودىّ ما عملت اليوم» قال: ما عملت عملاً إلّا حطبى هـذا حملته فجئت به، وكان معى كعكتان فأكلت واحده وتصدّقت بواحده على مسكين، فقال رسول اللّه صلى الله عليه و آله و سلم: «بها دفع اللّه عنه»، وقال: «إنّ الصدقه تدفع ميته السوء عن الإنسان».(١)

٢. مرّ المسـيح عليه السـلام بقوم مجلبين، فقال: ما لهؤلاء؟ قيل: يا روح اللّه فلانه بنت فلانه تهـدى إلى فلان فى ليلته هـذه، فقال: يُجلبون اليوم ويبكون غداً، فقال قائل منهم: ولِمَ يا رسول اللّه ؟ قال: لأنّ صاحبتهم ميته فى ليلتها هذه، فلمّا

١- . بحارالأنوار: ١٢١/۴.

أصبحوا وجدوها على حالها، ليس بها شيء، فقالوا: يا روح اللّه إنّ التى أخبرتنا أمس أنّها ميته لم تمت، فدخل المسيح دارها فقال: ما صنعت ليلتك هذه ؟ قالت:

لم أصنع شيئاً إلّاوكنت أصنعه فيما مضى، إنّه كان يعترينا سائل فى كلّ ليله جمعه فننيله ما يقوته إلى مثلها. فقال المسيح: تنحّى عن مجلسك؛ فإذا تحت ثيابها أفعى مثل جذعه، عاضّ على ذنبه، قال عليه السلام: «بما صنعت صُرف عنك هذا».(۱)

هذا كلّه حول الأمر الأوّل الذى يتضمن بيان حقيقه البداء الذى تعتقده الشيعه والمسلمون عامّه بشرط أن يقفوا على هذا المعنى، وما ذكرناه من المعنى للبداء قد نصّ عليه علماء الشيعه منذ عصر الصدوق حتى يومنا هذا.(۲)

۲. ما هو معنى: «بدا للّه» فى حديث الرسول صلى الله عليه و آله و سلم ؟

هذا ولنركّز على الأمر الثانى وهو سبب التعبير بالبداء عن هذه الحقيقه القرآنيه الناصعه.

لا شكّ أنّ إطلاق البداء على اللّه سبحانه بمعنى الظهور بعد الخفاء أمر باطل لا يستعمله إلّاالجاهل، لأنّ اللّه سبحانه عالم بكلّ شيء قبل أن يخلق ومع الخلق وبعده، ويستحيل أن يوصف أنّه بدا للّه أى ظهر له بعد الخفاء.

وأمّا وجه التعبير عن هذه الحقيقه بهذا اللفظ الذى يمتنع وصفه سبحانه به

۱- . بحارالأنوار: ۹۴/۴.

۲- . لاحظ: عقائد الإماميه للصدوق المطبوع فى ذيل الباب الحادى عشر: ۷۳، وأوائل المقالات للشيخ المفيد: ۵۳، ورسائل الشريف المرتضى، المسأله الرازيه، المسأله ۵، الصفحه ۱۱۷، وعده الأُصول للشيخ الطوسى: ۲۹/۲، وكتاب الغيبه للشيخ الطوسى: ۲۶۳، ونبراس الضياء للسيد المحقق الداماد: ۵۶، وأجوبه مسائل جار اللّه للسيد عبدالحسين شرف الدين: ۱۰۱-۱۰۳.

بالمعنى الحقيقى فلأجل أمرين:

١. أنّ الشيعه الإماميه قد اقتفت أثر النبى صلى الله عليه و آله و سلم فى إطلاق البداء على اللّه سبحانه حيث أخرج البخارى فى صحيحه عن أبى هريره:

أنّه سمع من رسول اللّه صلى الله عليه و آله و سلم أنّ ثلاثه فى بنى إسرائيل: أبرص وأقرع وأعمى «بدا للّه» أن يبتليهم، فبعث إليهم ملكاً فأتى الأبرصَ ، فقال: أى شىء أحب إليك ؟ قال: لون حسن، وجلد حسن، قد قذّرنى الناس، قال فمسحه فذهب عنه فأُعطى لوناً حسناً وجلداً حسناً، فقال: أى المال أحبّ إليك ؟ قال:

الإبل أو قال: البقر - هو شك فى ذلك أنّ الأبرص والأقرع، قال أحدهما: الإبل، وقال الآخر: البقر - فأُعطى ناقه عُشراء، فقال: يبارك اللّه لك فيها.

وأتى الأقرع، فقال: أى شىء أحبّ إليك ؟ قال: شعر حسن ويذهب عنّى هذا قد قذرنى الناس قال: فمسحه، فذهب، وأُعطى شعراً حسناً، قال: فأى المال أحب إليك ؟ قال: البقر. قال: فأعطاه بقره حاملاً، وقال: يبارك لك فيها.

وأتى الأعمى فقال: أى شىء أحب إليك ؟ قال: يرد اللّه إلىّ بصرى، فأبصر به الناس، قال: فمسحه فردّ اللّه إليه بصره. قال: فأى المال أحب إليك ؟ قال: الغنم، فأعطاه شاه والداً. فأُنتج هذان وولّد هذا، فكان لهذا واد من إبل، ولهذا واد من بقر، ولهذا واد من الغنم.

ثمّ إنّه أتى الأبرص فى صورته وهيئته، فقال: رجل مسكين تقطّعت بى الحبال فى سفرى، فلا بلاغ اليوم إلّاباللّه ثمّ بك، أسألك بالذى أعطاك اللون الحسن والجلد الحسن والمال، بعيراً أتبلّغ عليه فى سفرى؛ فقال له: إنّ الحقوق كثيره. فقال له: كأنّى أعرفك ألم تكن أبرص يقذرك الناس، فقيراً فأعطاك

اللّه ؟ فقال: لقد ورثت لكابر عن كابر؟ فقال: إن كنت كاذباً فصيّرك اللّه إلى ما كنت.

وأتى الأقرع فى صورته وهيئته فقال له مثل ما قال لهذا، فردّ عليه مثلما ردّ عليه هذا، فقال: إن كنت كاذباً فصيّرك اللّه إلى ما كنت.

وأتى الأعمى فى صورته فقال: رجل مسكين وابن سبيل وتقطّعت بى الحبال فى سفرى، فلا بلاغ اليوم إلّاباللّه، ثمّ بك، أسألك بالذى ردّ عليك بصرك، شاه أتبلّغ بها فى سفرى؛ فقال: قد كنت أعمى فرد اللّه بصرى، وفقيراً فقد أغنانى، فخذ ما شئت، فواللّه لا أجحدك اليوم بشىء أخذته للّه، فقال: أمسك مالك فإنّما ابتليتم فقد رضى اللّه عنك وسخط على صاحبيك.(۱)

هذا هو تعبير الرسول الأكرم صلى الله عليه و آله و سلم والمسلمون جميعاً مأمورون بالاقتداء به وبأقواله، قال اللّه تعالى: (لَقَدْ كانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كانَ يَرْجُوا اللّهَ وَ الْيَوْمَ الْآخِرَ وَ ذَكَرَ اللّهَ كَثِيراً) .(۲)

۲. أنّ إطلاق هذا اللفظ يأتى من باب المشاكله، وهو باب واسع فى كلام العرب فإنّه سبحانه فى مجالات خاصّه يعبر عن فعله سبحانه بما يعبّر به الناس عن أفعالهم، وما ذلك إلّالأجل المشاكله الظاهريه، وهذا ما نقرأه فى الآيات التاليه:

أ. قال سبحانه: (إِنَّ الْمُنافِقِينَ يُخادِعُونَ اللّهَ وَ هُوَ خادِعُهُمْ) .(۳)

۱- . صحيح البخارى: ۳۷۰، كتاب الأنبياء، باب حديث أبرص وأقرع وأعمى فى بنى إسرائيل، برقم ۳۴۶۴، طبعه دارالفكر، بيروت، ۱۴۲۴ ه، تخريج وتنسيق: صدقى جميل العطار.

۲- . الأحزاب: ۲۱.

۳- . النساء: ۱۴۲.

ب. وقال سبحانه: (وَ مَكَرُوا وَ مَكَرَ اللّهُ وَ اللّهُ خَيْرُ الْماكِرِينَ) .(۱)

ج. وقال سبحانه: (وَ قِيلَ الْيَوْمَ نَنْساكُمْ كَما نَسِيتُمْ لِقاءَ يَوْمِكُمْ هذا) .(۲)

إذ لا شكّ أنّه سبحانه لا يخدع ولا يمكر ولا ينسى، لأنّ هذا من صفات الإنسان الضعيف، إلّاأنّه سبحانه وصف أفعاله بما وصف به أفعال الناس من باب المشاكله، والجميع كنايه عن إبطال خدعتهم ومكرهم وحرمانهم من مغفره اللّه سبحانه وبالتالى عن جنته ونعيمها.

۳. إنّ اللام فى قول رسول اللّه صلى الله عليه و آله و سلم: «بدا للّه» هى بمعنى «من» أى بدا من اللّه للناس، يقول العرب: قد بدا لفلان عمل صحيح، أو بدا له كلام فصيح، كما يقولون: بدا من فلان كذا، فيجعلون اللام مقام «من»، فقولهم: بدا للّه، أى بدا من اللّه سبحانه للناس.

فعلى ضوء هذه الجهات يصحّ إطلاق «البداء» على اللّه سبحانه ووصفه به، حتّى لو قلنا بتوقيفيه الأسماء والصفات، وما ينسب إليه تعالى من الأفعال، لوروده فى الحديث النبوى كما عرفت.

***

هذه هى حقيقه البداء وأثره البنّاء فى تربيه الإنسان على النهج الإسلامى الصحيح، واتّضح للقارئ الكريم وجه استعمال هذا اللفظ لبيان هذه الحقيقه.

وكما قلنا فمن أراد الردّ أو تأييد هذه الحقيقه فليبحث فى هذا الإطار

۱- . آل عمران: ۵۴.

۲- . الجاثيه: ۳۴.

ويترک الأمور الجانبيه المتعلّقه بالموضوع، والتی صعب علی المستشکل فهمها لو صحّ سندها ومنها:

١. ما نُسب إلی الإمام الصادق علیه السلام أنّه قال: «ما بدا للّه بداءٌ کما بدا له فی إسماعیل».

٢. ما نسب إلی أمیر المؤمنین علی علیه السلام حیث أخبر بحصول الرخاء بعد سبعین عاماً، ولم یقع.

وقد درسنا هذه الأحادیث سنداً ودلاله فی محاضراتنا حول «البداء» التی دوّنها العلّامه الحجّه الشیخ جعفر الهادی، فللکاتب أن یرجع إلی تلک الرساله حتی لا یطول مقامنا مع القرّاء.

***

ومن أعجب ما رأیت حول البداء مقال آخر کتبه الشیخ إبراهیم الجنادی حیث قال: البداء عند الشیعه فکره یهودیه مستورده.

والحق أن یقال: إنّ الناس أعداء ما جهلوا، والمسکین غیر عارف بأنّ الإیمان بالبداء علی طرف النقیض من عقیده الیهود حیث أنّهم أنکروا النسخ بتاتاً، ومن المعلوم أنّ البداء فی التکوین کالنسخ فی التشریع، فهم ینکرونهما جمیعاً، فلو أراد الکاتب التفصیل فلیرجع إلی تفسیر قوله سبحانه: (وَ قالَتِ الْیَهُودُ یَدُ اللّهِ مَغْلُولَهٌ غُلَّتْ أَیْدِیهِمْ وَ لُعِنُوا بِما قالُوا بَلْ یَداهُ مَبْسُوطَتانِ یُنْفِقُ کَیْفَ یَشاءُ وَ لَیَزِیدَنَّ کَثِیراً مِنْهُمْ ما أُنْزِلَ إِلَیْکَ مِنْ رَبِّکَ طُغْیاناً وَ کُفْراً وَ أَلْقَیْنا بَیْنَهُمُ الْعَداوَهَ وَ الْبَغْضاءَ إِلی یَوْمِ الْقِیامَهِ کُلَّما أَوْقَدُوا ناراً لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللّهُ وَ یَسْعَوْنَ

فِی الْأَرْضِ فَساداً وَ اللّهُ لا یُحِبُّ الْمُفْسِدِینَ) .(۱)

والعجب أنّ الکاتب عنون مقاله بقوله: «فهل للعقول أن تتحرّر» فنقول:

نعم عقول الشیعه تحرّرت منذ عصر الرسول صلی الله علیه و آله و سلم إلی یومنا هذا، وأخذوا بما فی الکتاب العزیز والسنّه النبویه، وأمّا غیرهم ممّن لم یقرأ شیئاً من عقائد الشیعه ولا سائر الطوائف فهو من رماه القول علی عواهنه، فأخذ ینسب القول بالبداء إلی الیهود، وهم علی جانب النقیض من تلک العقیده.

۱- . المائده: ۶۴.

الفصل الثالث: مقالات قرآنیه

اشاره

۱. المجاز فی القرآن

۲. الوحی لغه واصطلاحاً

۳. نزول القرآن فی شهر رمضان وبعثته فی رجب

۴. فریه انقطاع الوحی وفتوره وأُسطوره شقّ الصدر

۵. غار حراء وذکریات النبی صلی الله علیه و آله و سلم فیه

۶. صیانه القرآن من التحریف

۷. الإعجاز البیانی للقرآن

۸. تفسیر سوره القیامه

۱ المجاز فی القرآن الکریم

اشاره

اختلفت کلمات العلماء فی وجود المجاز فی الذکر الحکیم، فهم بین منکر ومثبت، ولکلّ طائفه دلیلها، وقبل الورود فی صلب الموضوع (وجود المجاز فی القرآن) نشرح معنی المجاز وحقیقته فی علم البلاغه، فنقول:

عُرّف المجاز بأنّه استعمال اللفظ فی غیر ما وضع له لمناسبه بین المعنی الحقیقی والمجازی، فإن کانت المناسبه هی المشابهه فالمجاز استعاره، وإلّا فالمجاز مرسل، کاستعمال اللفظ الموضوع للجزء فی الکل، مثل ما ورد فی قول الإمام أمیر المؤمنین علیه السلام: «عَیْنِی بِالْمَغْرِبِ کَتَبَ إِلَیَّ یُعْلِمُنِی»،(۱) فالعین مجاز مرسل، مناسبته (الجزئیه) لأنّ العین جزء من الإنسان.

وبالعکس، أی استعمال لفظ الکلّ ، والمراد منه الجزء، مثل قولک:

(ضربت زیداً)، والمراد عضو منه.

وعلی قول هؤلاء یکون استعمال اللفظ فی غیر ما وضع له بالوضع، وحسب تحدید الواضع، حیث إنّ الواضع خصّه فیما لو کانت هناک علاقه مشابهه أو سائر العلائق البالغه إلی خمس وعشرین علاقه.

هذا هو الرأی السائد إلی یومنا هذا بین الأُدباء، ولکن لشیخ مشایخنا

۱- . نهج البلاغه: قسم الکتب، برقم ۳۳.

محمد رضا الاصفهانی (۱۲۸۵-۱۳۶۳ ه) آراء مبتکره فی الأدب العربی عامّه، وفی هذا الموضوع خاصّه، حیث أثبت أنّ المجاز - مطلقاً - استعاره کان أو مرسلاً، من مقوله استعمال اللفظ فی معناه، غایه الأمر بادّعاء أنّ المورد من مصادیق الموضوع له.

وبعباره أُخری: أنّ المتکلّم فی استعمالاته المجازیه لا یشیر إلی معنی جدید وإنّما یشیر إلی مصداق جدید.

وقد شرح نظریته فی کتابه «وقایه الأذهان»(۱)، ونالت استحسان أساتذتنا کالسید البروجردی، والسید الإمام الخمینی رحمهما اللّه.

وعلی ضوء ما ذکره، فالمتکلّم یستعمل الکلمه فی کلا المثالین التالیین:

۱. رأیت أسداً فی الغابه.

۲. رأیت أسداً فی المدرسه، بمعنی واحد بالإراده الاستعمالیه غایه الأمر أنّ التعبیر الأوّل یشتمل علی الاستعمال فیما وضع له فقط، وأمّا التعبیر الثانی فیشمل - وراء الاستعمال فیما وضع له - ادّعاء أنّ زیداً البطل من مصادیق الأسد.

وبتعبیر آخر: إنّ دور المستعمل فی المثال الأوّل یتوقّف بعد الاستعمال فیما وضع له، لکن دوره فی المثال الثانی لا یتوقّف، بل یستمر ببیان مصداق ادعائیّ للمستعمل فیه، والدلیل علی ما ذکره کالتالی:

إنّ الغایه المتوخاه من المجاز هی التأکید علی الحسن والصباحه، أو البطوله والشجاعه، أو إثاره التعجب أو رفعه، وهذه الغایات لا تتحقّق إلّا باستعمال اللفظ فی المعنی الحقیقی وادّعاء أنّ المورد من مصادیقه، وإلیک بیان

۱- . وقایه الأذهان: ۱۰۳.

الأمثله:

۱. التأكيد على الحسن والصباحه

لما انتشر الخبر فی عاصمه فرعون مصر عن تعلّق سیده القصر بمملوکها، کما یحکی ذلک سبحانه بقوله: (وَ قالَ نِسْوَهٌ فِی الْمَدِینَهِ امْرَأَتُ الْعَزِیزِ تُراوِدُ فَتاها عَنْ نَفْسِهِ قَدْ شَغَفَها حُبًّا إِنّا لَنَراها فِی ضَلالٍ مُبِینٍ) (۱)، فلمّا بلغها قول النسوه أقامت لهن مأدبه فی قصرها، وبینما کن یتفکّهن ویستعملن السکاکین عند الأکل أمرت یوسف علیه السلام بأن یخرج علیهن، قال سبحانه: (فَلَمّا سَمِعَتْ بِمَکْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَیْهِنَّ وَ أَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّکَأً وَ آتَتْ کُلَّ واحِدَهٍ مِنْهُنَّ سِکِّیناً وَ قالَتِ اخْرُجْ عَلَیْهِنَّ فَلَمّا رَأَیْنَهُ أَکْبَرْنَهُ وَ قَطَّعْنَ أَیْدِیَهُنَّ وَ قُلْنَ حاشَ لِلّهِ ما هذا بَشَراً إِنْ هذا إِلاّ مَلَکٌ کَرِیمٌ) (۲).

فإنّ الغایه من استعمال کلمه «مَلَکٌ » هی بیان ما لیوسف من النضاره والصباحه، ولا یؤدی ذلک إلّاباستعمال اللفظ فی معناه الحقیقی دون المجازی، أی الإنسان الجمیل وإلّا لنزلت عن ذروه البلاغه وصارت کلاماً عادیاً، کما إذا قیل: ما هذا بشراً إن هذا إلّاإنسان جمیل.

۲. التأکید علی الشجاعه التامّه

ربّما یتعلّق الغرض ببیان شجاعه الرجل وبطولته فی الحروب وأمام الأعداء فیستخدم القائل لفظه الأسد ویقول:

۱- . یوسف: ۳۰.

۲- . یوسف: ۳۱.

لدى أسدٍ شاكى السلاح مقذّف له لُبدٌ أظفاره لم تقلّمِ

فلبيان شجاعه الرجل وبطولته يسمّيه أسداً ويصفه بالأوصاف التاليه:

أ. شاكى السلاح، وهو مقلوب الشائك أى حديد السيف.

ب. مقذّف أى له صولات وهجمات فى ساحات الوغى .

ج. له لبد أى شعر كثير على عنقه كالأسد.

د. أظفاره لم تُقلّم، أى مخالبه طويله.

فالشاعر ببيان هذه الأوصاف يصوّر صاحبه بأنّه من مصاديق الأسد بشهاده أنّ له لبداً ومخالب، فلو استعمل الأسد فى معناه الحقيقى يكون للكلام بلاغه وحلاوه خاصّه، وأمّا إذا قلت بأنّه بمعنى الرجل الشجاع فلا تجد تلك الحلاوه مهما بالغ فى شجاعته وطول مخالبه.

٣. إثاره التعجّب

يقول الشاعر:

قامت تظلّلنى ومن عَجَبٍ شمسٌ تظلِّلنى من الشمس

إنّ الشاعر فى هذا البيت يصور لنا امرأه حسناء قامت فوقه لتحجب عنه أشعه الشمس، فهو يصوّرها كالشمس فى إشراقها وصباحتها، وفى الوقت نفسه فهى تظلّله من شمس أُخرى، وهذا أمر تعجب منه الشاعر إذ كيف تحجب الشمسُ الشمسَ ، فإنّ إثاره التعجب فرع استعمال الشمس فى معناها الحقيقى، أى ذلك النجم المنير الّذى يبعث ضوءه كلّ يوم، ولو قيل مكانه المرأه الحسناء قامت تظلّلنى من الشمس فلا يثير تعجباً أبداً.

۴. رفع التعجّب

اشاره

قال الشاعر:

لا تعجبوا من بِلى غِلالتهِ قد زرّ أزراره على القمر

البِلى هو الانـدراس، والغلاله ثوب رقيق يُلبس تحت الثياب، و «زرّ» القميص: شـدّ أزراره وأدخلها فى العُرى . فالشاعر بصدد رفع تعجّب الناظر له لأنّه تعجّب من انـدثار وبلى لباسه، ولكنّه يـدفع هذا التعجّب بأن قال: إنّ ثوبه يتعرّض إلى أشـعه القمر، حيث إنّه وصف حبيبته بالقمر، فلو اسـتعمل القمر فى معناه الحقيقى صار لرفع التعجّب معنىً حقيقياً، وأمّا لواسـتعمل فى المرأه الحسـناء لا يصلح جواباً لرفع تعجّب الناس.

إلى غير ذلك من الغايات الّتى يتتبعها البلغاء الفصحاء فى خطبهم وأشعارهم ولا تتحقّق تلك الغايات إلّابما ذكرنا.

سؤال وإجابه

إنّ تلـك النظريه تصـحّ فى أسـماء الأجنـاس الّتى يمكن أن يتصوّر لكـلّ اسم منها فردان: حقيقى، وادّعائى، وأمّا الأعلام كحاتم ويوسف فلا يصحّ فيهما، إذ ليس لهما إلّامصداق واحد.

والإجابه عن ذلك واضحه، فإنّ من يصف جمال أحدٍ ويقول: هو يوسف زماننا، أو يصف سخاء إنسان ويقول: هو حاتم عصرنا، فإنّه يدّعى أنّ للّفظين مصداقين: حقيقى وادعائى، وبما أنّ الادّعاء من مقوله الاعتبار فهو خفيف المؤونه.

سؤال آخر

ما هو الفرق بين هذه النظريه وما ذكره السكّاكى فى كتابه «مفتاح العلوم»، حيث قال: إنّ المعنى المجازى فرد إدعائىّ للمعنى الحقيقى ؟

والجواب: أنّ النظريتين وإن كانتا تشتركان فى أصل وجود الادّعاء، لكن النظريه المذكوره تتبنّى استعمال اللفظ فى معناه الحقيقى، وتطبّقه على المورد باعتبار أنّه من مصاديقه.

وأمّا السكّاكى فالمجاز عنده استعمال اللفظ فى غير ما وضع له من أوّل الأمر، لكن المجوّز لاستعمال لفظ الأسد فى ما لم يوضع له، هو ادّعاء كونه من مصاديق ما وضع له، وإليك نصّ عبارته: وأمّا المجاز فهو الكلمه المستعمله فى غير ما هى موضوعه له بالتحقيق، استعمالاً فى الغير بالنسبه إلى نوع حقيقتها، مع قرينه مانعه عن إراده معناها فى ذلك النوع.(۱)

وبذلك يُعلم أن تسميه المجاز بهذا الاسم على وجه الدقه، فإنّ المراد من المجاز هو المعبَر ومحلّ التجاوز، وكأنّ المتكلّم ينقل ذهن السامع من معنى إلى معنى ، ومن حقيقه إلى حقيقه أُخرى، والمعنى الثانى وإن كان مصداقاً ادّعاه للمعنى اللغوى لكنّه فى حدّ نفسه حقيقه كسائر الحقائق.

وهنا نحن نذكر نماذج من المجازات الوارده فى الكتاب العزيز على وجه لا يمكن لإنسان موضوعى إنكاره فيها:

۱. قوله سبحانه حاكياً قول نسوه المدينه بعد أن خرج عليهن يوسف عليه السلام:

۱- . مفتاح العلوم: ۱۵۳، ط. مصر: ۱۳۱۸ ه.

(ما هذا بَشَراً إِنْ هذا إِلاّ مَلَكٌ كَرِيمٌ) (۱).

فقد وُصِفَ يوسفُ على لسانهن بأنّه مَلَكٌ مع أنّه ليس ملَكاً، وإنّما هو بشر، وما هذا إلّالأجل بيان غايه جماله وصباحه وجهه.

۲. قوله سبحانه حاكياً عن اليهود: (وَ قالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللّهِ مَغْلُولَهٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَ لُعِنُوا بِما قالُوا بَلْ يَداهُ مَبْسُوطَتانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشاءُ) (۲).

لمّا كان الجواد ينفق باليد والبخيل يمسك باليد عن الإنفاق، أضافوا الجود والبخل إلى اليد فقالوا للجواد مبسوط اليد، وللبخيل مقبوض الكف، وعلى هذا فمعنى قوله: (يَدُ اللّهِ مَغْلُولَهٌ) أى مقبوضه عن العطاء ممسكه عن الرزق، كما أنّ المراد من قوله: (بَلْ يَداهُ مَبْسُوطَتانِ) هو جواد. وعلى ضوء ما ذكرنا فكلمه الغلّ والبسط استعملتا فى المعنى اللغوى لكن أُريد بهما الفرد الادّعائى (الجواد والبخيل) وإلّا لما كان للآيه معنى محصّل إذا أُريد المعنى اللغوى دون التجاوز به إلى معنى آخر، إذ تكون الآيه بمعنى أنّ يد اللّه مقبوضه أو مربوطه بالغل، بل يداه مبسوطتان بمعنى مفتوحتان.

۳. قوله سبحانه: (وَ لا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَهً إِلى عُنُقِكَ وَ لا تَبْسُطْها كُلَّ الْبَسْطِ) (۳).

قال السيد الرضى رحمه الله: المراد بها اليد الّتى هى الجارحه على الحقيقه، وإنّما الكلام الأوّل كنايه عن التقتير، والكلام الآخر كنايه عن التبذير، وكلاهما مذموم حتّى يقف كلّ منهما عند حدّه ولا يجرى إلّاإلى أمده، وقد فسّر هذا قوله

۱- . يوسف: ۳۱.

۲- . المائده: ۶۴.

۳- . الإسراء: ۲۹.

سبحانه: (وَ الَّذِينَ إِذا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَ لَمْ يَقْتُرُوا وَ كانَ بَيْنَ ذلِكَ قَواماً) (۱).(۲)

ومراده من الكنايه، المجاز.(۳)

۴. قوله سبحانه: (وَ أَمّا مَنْ خَفَّتْ مَوازِينُهُ * فَأُمُّهُ هاوِيَهٌ * وَ ما أَدْراكَ ما هِيَهْ * نارٌ حامِيَهٌ) (۴).

فقد أطلق لفظ الأُم على الهاويه، وإنّما سمّاها بذلك لأنّ الإنسان يأوى إليها كما يأوى الولد إلى أُمّه، وإن شئت قلت: إنّ الأُم كافله لولدها وملجأ له، كذلك النار فهى كافله للكافر ومأوى وملجأ له.

۵. قال سبحانه: (وَ لا تَأْكُلُوا أَمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْباطِلِ) (۵).

فإنّ المراد من الأكل هو التصرّف فى أموال الناس بالظلم والغصب والوجوه الّتى لا تحل. وإنّما أطلق الأكل على التصرّف؛ لأنّ الغايه من جمع الأموال هى العيش والالتذاذ الّذى من أبرز مظاهره الأكل.

هذه نماذج من المجازات الوارده فى القرآن الكريم، وكم لها من نظير، فمن أراد الاستقصاء فعليه الرجوع إلى كتاب «تلخيص البيان فى مجازات القرآن» للعلّامه الجليل السيد الرضى رحمه الله، فقد استقصى المجازات القرآنيه (وهى أعمّ من المجاز المصطلح أو الكنايه) من فاتحه الكتاب إلى سوره الناس.

۱- . الفرقان: ۶۷.

۲- . لاحظ تلخيص البيان فى مجازات القرآن: ۹۸.

۳- . الفرق بين المجاز والكنايه، هو أنّ القرينه فى المجاز تمنع من إراده المعنى الوضعى (الأصلى)، وهى لا تمنع منه، بشكل عام، فى الكنايه.

۴- . القارعه: ۸-۱۱.

۵- . البقره: ۱۸۸.

***

الكنايه والتعريض فى القرآن الكريم

ما مرّ عليك من الكلام كان حول المجاز، وقد عرفت حقيقته أوّلاً وورود فى القرآن الكريم، وقد ذكرنا نماذج منه.

وأمّا الكنايه فهى عباره عن ذكر الملزوم لغايه الانتقال إلى لازمه فالمكنّى يستعمل اللفظ فى معناه اللغوى لكنّه يتّخذه معبراً للانتقال إلى لازمه، فإذا قال:

زيد طويل النجاد، أو كثير الرماد فإنّه يعنى بذلك المعنى اللغوى، لكن لينتقل به المخاطب إلى لازمه، فإنّ لازم طول النجاد (حماله السيف) طول القامه، كما أنّ لازم كثره الرماد كثره الضيافه، فلم يذكروا المراد بلفظه الخاصّ به ولكن توصّلوا إليه بذكر معنى آخر هو رديفه فى الوجود، لأنّ القامه إذا طالت طال النجاد، وإذا كثر القِرى كثر الرماد.

والعرب تعدّ الكنايه من البراعه والبلاغه وهى عندهم أبلغ من التصريح، وأكثر أمثالهم الفصيحه على مجارى الكنايات.(۱)

وممّا ذكرنا يُعلم أنّ الكنايه أُخت المجاز، تستعمل فى المعنى اللغوى بالإراده الاستعماليه غير أنّ الإراده الجدّيه تعلّقت بلازم اللفظ، فهناك أُمور ثلاثه:

۱. الحقيقه اللغويه.

۲. المجاز اللغوى.

۳. الكنايه والتعريض.

۱- . البرهان فى علوم القرآن: ۲/۳۰۰-۳۰۱.

أمّا الأوّل فتتعلّق فيه الإراده الجديه بنفس ما تعلّقت به الإراده الاستعماليه فإذا قلت: اسقنی ماءً؟ فقد تعلّقت الإرادتين بشیء واحد، وأمّا الثانی والثالث فقد تعلّقت الإراده الاستعماليه فيهما بالمعنی اللغوی لكن لغايه الانتقال إلی مصداق من مصاديقه الادّعائيه كما فی المجاز، أو لازم من لوازمه كما فی الكنايه.

ثم إنّ الفرق بين المجاز والكنايه هو أنّ المجاز يقوم علی عمليه الادّعاء، وأمّا الكنايه فهی غنيه عن الادّعاء.

ثم إنّ الكنايه شائعه فی كلام العرب، فهم يكنّون عن الإنسان الموصوف بالطهاره بقولهم: فلان عفيف الإزار، وعمّن يجاهر غيره بالعداوه: لبسَ له جلد النَّمر، وعمّن يغضب: ورم أنفه، كما يكنّون عن ترك الوطء بشدّ المئزر، وعن الجماع بالعُسيله، وقد ورد أنّ النبی الأكرم صلی الله عليه و آله و سلم قال لامرأه رفاعه القرظی: «حتّی تذوقی عسيلته ويذوق عسيلتك» شبّه لذّه الجماع بذوق العسل، واستعار لها ذوقاً، وإنّما أُنثّ لأنّه أراد قطعه من العسل.(۱)

وقد اختلفت كلمات العلماء فی وجود الكنايه فی القرآن، فقد حكی صاحب البرهان عن الطرطوسی أنّه قال: قد اختلف فی وجود الكنايه فی القرآن وهو كالخلاف فی المجاز، فمن أجاز وجود المجاز أجاز الكنايه، وهو قول الجمهور، ومن أنكر ذلك أنكر هذا. وبما أنّ أدلّ دليل علی إمكان الشیء وقوعه، نأتی بنماذج من الكنايات نظير ما ذكرناه فی المجاز:

۱. إنّ من عاده القرآن الكريم الكنايه عن الجماع بالملامسه والمباشره

۱- . النهايه فی غريب الحديث: ۳/۹۶.

والدخول، قال تعالى: (فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ) (۱) فكنّى بالمباشره عن الجماع، لما فيه من التقاء البشرتين.

وقال تعالى: (أَوْ لامَسْتُمُ النِّساءَ) (۲) إذ لا يخلو الجماع عن الملامسه.

وقال تعالى: (رَبائِبُكُمُ اللّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسائِكُمُ اللّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ) (۳).

۲. كنّى القرآن الكريم عن فضله الإنسان بالغائط الّذى هو بمعنى قراره من الأرض تحفها آكام تسترها، فأطلق هنا وأُريد منه قضاء الحاجه، قال تعالى: (أَوْ جاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغائِطِ) (۴).

قال الطبرسى: الغائط أصله المطمئن من الأرض وكانوا يتبرّزون هناك ليغيبوا عن عيون الناس، ثم كثر ذلك حتّى قالوا للحدث غائط.(۵)

۳. قال سبحانه: (وَ لا يَأْتِينَ بِبُهْتانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَ أَرْجُلِهِنَّ) (۶)، وقد كنّى بذلك عن الزنا.

۴. قوله سبحانه فى وصف امرأه أبى لهب: (وَ امْرَأَتُهُ حَمّالَهَ الْحَطَبِ) (۷) فقد كنى بذلك عن كونها نمّامه.

۵. قوله سبحانه: (وَ مَنْ كانَ فِي هذِهِ أَعْمى فَهُوَ فِي الْآخِرَهِ أَعْمى وَ أَضَلُّ

۱- . البقره: ۱۸۷.

۲- . النساء: ۴۳.

۳- . النساء: ۲۳.

۴- . النساء: ۴۳.

۵- . مجمع البيان: ۳/۹۳.

۶- . الممتحنه: ۱۲.

۷- . المسد: ۴.

سَبِيلًا) (۱).

ظاهر الآیه مع قطع النظر عن القرائن الحافّه، هو أنّ فاقد البصر فی هذه الدنیا کذلک یکون حاله فی الآخره، ولکنّه غیر مراد قطعاً لقوله سبحانه فی ذیل الآیه: (وَ أَضَلُّ سَبِیلًا) ، وهذا دلیل علی أنّ الآیه کنایه عن أنّ فاقد البصیره فی هذه الدنیا یحشر کذلک فی الآخره، لأنّ الدنیا مزرعه الآخره، وما زرعه الإنسان فی حیاته فی الأُولی یجنیه فی الآخره.

۶. قال سبحانه: (وَ لَوْ تَری إِذْ یَتَوَفَّی الَّذِینَ کَفَرُوا الْمَلائِکَهُ یَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَ أَدْبارَهُمْ وَ ذُوقُوا عَذابَ الْحَرِیقِ * ذلِکَ بِما قَدَّمَتْ أَیْدِیکُمْ وَ أَنَّ اللّهَ لَیْسَ بِظَلّامٍ لِلْعَبِیدِ) (۲).

تری أنّه سبحانه فی هذه الآیه ینسب المعاصی الّتی یقترفها الناس - والّتی تُفضی بهم إلی عذاب الحریق - إلی الأیدی، وفی آیات أُخری، یقول سبحانه:

(وَ لَنْ یَتَمَنَّوْهُ أَبَداً بِما قَدَّمَتْ أَیْدِیهِمْ وَ اللّهُ عَلِیمٌ بِالظّالِمِینَ) (۳)، إلی غیر ذلک من الآیات الّتی تدلّ علی أنّ العقوبه الأُخرویه کلّها بسبب ما قدّمت ید الإنسان العاصی، کما أنّه سبحانه یشیر إلی ذلک فی آیه ثالثه بلفظ آخر ویقول: (وَ ما أَصابَکُمْ مِنْ مُصِیبَهٍ فَبِما کَسَبَتْ أَیْدِیکُمْ وَ یَعْفُوا عَنْ کَثِیرٍ) (۴) فالمصائب کلّها نتیجه ما کسبت ید الإنسان الخاطئ.

هذا ومن المعلوم أنّ المعاصی کما تکتسب بالأیدی تکتسب بالأعین

۱- . الإسراء: ۷۲.

۲- . الأنفال: ۵۰-۵۱.

۳- . البقره: ۹۵.

۴- . الشوری: ۳۰.

والأسماع والأرجل وسائر الجوارح، فما يقترفه المذنب ليس منحصراً بالأيدى فقط، بل يعمّ سائر جوارحه وأعضائه، ومع ذلك نرى أنّه سبحانه يلقى المسؤوليه كلّها على الأيدى وما هذا إلّالأنّه كنايه عن كلّ ما يقوم به الإنسان، وإنّما خصّ الأيدى بالذكر لدورها الكبير فى الأفعال والأعمال، فأغلب أعمال الإنسان تقوم به الأيدى، فأُطلقت الأيدى وأُريد بها كلّ الجوارح الّتى لها دور فى الطاعه والعصيان.

٧. قال سبحانه: (وَ اخْفِضْ لَهُما جَناحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَهِ وَ قُلْ رَبِّ ارْحَمْهُما كَما رَبَّيانِى صَغِيراً) (١).

وقال سبحانه: (وَ لا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَ اخْفِضْ جَناحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ) (٢).

وقال سبحانه: (وَ اخْفِضْ جَناحَكَ لِمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ) (٣).

الجَناح عباره عمّا يطير به الطائر، يقولون: ركبوا جناح طائر، أى فارقوا أوطانهم، ويقال: ركب جناحى نعامه، أى جدّ فى الأُمر وعجّل، ويقال: فلان مقصوص الجناح بمعنى كونه عاجزاً.

قال سبحانه: (جاعِلِ الْمَلائِكَهِ رُسُلاً أُولِى أَجْنِحَهٍ مَثْنى وَ ثُلاثَ وَ رُباعَ) (۴).

وذو الجناحين لقب جعفر الطيار لقّبه به رسول اللّه صلى الله عليه و آله و سلم لما روى أنّه لمّا

۱- . الإسراء: ۲۴.

۲- . الحجر: ۸۸.

۳- . الشعراء: ۲۱۵.

۴- . فاطر: ۱.

قطعت يداه يوم مؤته جعل اللّه له جناحين يطير بهما، وجناحا الطائر بمنزله اليدين من الإنسان، سمّيا بذلك لميلهما فى شقّيه من الجنوح وهو الميل.(۱)

هذا حول الجناح، وأمّا الذُّلّ بالضّم فهو: الانقياد والسهوله، أو اللين والتواضع، وتذلّل له: خضع وتواضع.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ الشريف الرضى يفسّر الآيه بأوضح العبارات ويذكر أنّ فى الآيه استعاره عجيبه، يقول: والمراد بذلك الإخبات للوالدين، وإلانه القول لهما، والرفق واللطف بهما، وخفض الجناح فى كلامهم عباره عن الخضوع والتذلّل وهما ضد العلو والتعزّز، إذ كان الطائر إنّما يخفض جناحه إذا ترك الطيران، والطيران هو العلو والارتفاع، وإنّما قال تعالى: (وَ اخْفِضْ لَهُما جَناحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَهِ) ليبيّن تعالى أنّ سبب الذلّ هو الرحمه والرأفه، لئلّا يُقدّر أنّه الهوان والضراعه، وهذا من الأغراض الشريفه والأسرار اللطيفه.(۲)

وأمّا قوله تعالى: (وَ اخْفِضْ جَناحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ) ، ففيه ثلاثه احتمالات:

الأوّل: أن يكون الخفض فى الآيه مأخوذاً من خفض الطائر جناحه ليجمع تحته أفراخه رحمه بها وحفظاً لها، فأمر سبحانه النبى الأكرم صلى الله عليه و آله و سلم أن يسع برحمته ورأفته عامه المؤمنين ويجعل الجميع تحت رحمته بلا فرق بين مؤمن وآخر، كما أنّ الطائر يضمّ جميع أفراخه تحت جناحه.(۳)

الثانى: أن يكون خفض الجناح كنايه عن لين الجانب والتواضع والرفق،

۱- . مجمع البحرين، ماده «جنح».

۲- . تخليص البيان فى مجازات القرآن: ۹۸.

۳- . تفسير الميزان: ۱۵/۳۲۹.

لأنّ الطائر يخفض جناحيه حين يهمّ بالهبوط.(۱)

الثالث: أن يكون كنايه عن ملازمه المؤمنين، وحبس النفس عليهم من غير مفارقه، كما أنّ الطائر إذا خفض الجناح لم يطر ولم يفارق.(۲)

أفهل يمكن تفسير هذه الآيات بغير طريق المجاز والكنايه ؟

إنّ تجريد القرآن عن المحسّنات البيانيه والبلاغيه جفاء له، ويجعل الآيات القرآنيه فى مصاف الكلام العرفى.

۸. قال سبحانه: (وَ سْئَلِ الْقَرْيَهَ الَّتِى كُنّا فِيها وَ الْعِيرَ الَّتِى أَقْبَلْنا فِيها وَ إِنّا لَصادِقُونَ) (۳).

لاشك أنّ القريه هى البيوت والأزقه، الّتى لا يصح سؤالها وينتظر الجواب منها، ولذلك عاد المفسرون إلى تفسير الآيه بتقدير «الأهل» وقالوا المراد: اسأل أهل القريه، ولكنّهم غفلوا عن أنّ تفسيرها بهذا النحو يوجب نزول الآيه عن ذروه البلاغه، ووقوعها فى عداد الكلام العادى.

ولذلك نقول: المراد من القريه هو نفس البيوت بلا تقدير كلمه الأهل ولكن القائل يدّعى أنّها أيضاً كالإنسان الصالح للسؤال والجواب مدّعياً أنّ الخبر - أى سرقه أخى يوسف - قد شاع وذاع على نحو حتّى وقفت عليه القريه أيضاً، فضلاً عن أهلها، ونظيره قول الفرزدق فى حق الإمام زين العابدين عليه السلام:

۱- . التبيان: ۸/۶۷؛ فى ظلال القرآن: ۱۹/۱۱۸.

۲- . تفسير الميزان: ۱۲/۱۹۳.

۳- . يوسف: ۸۲.

هذا الّذى تعرف البطحاء وطأته والبيت يعرفه والحلّ والحرمُ

أى أنّ الإمام عليه السلام قد بلغ من العظمه والجلاله مبلغاً حتّى عرفته البطحاء والبيت والحلّ والحرم.

۹. قال سبحانه: (يا بَنِيَّ اذْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ يُوسُفَ وَ أَخِيهِ وَ لا تَيْأَسُوا مِنْ رَوْحِ اللّهِ إِنَّهُ لا يَيْأَسُ مِنْ رَوْحِ اللّهِ إِلاَّ الْقَوْمُ الْكافِرُونَ) (۱).

الرَّوح: نسيم الريح الّذى يلذ شميمها ويطيب نسيمها، فشبّه اللّه تعالى الفرج الّذى يأتى بعد الكربه بنسيم الريح الّذى ترتاح القلوب له وتثلج الصدور به.(۲)

۱۰. قال سبحانه: (وَ عَلَى الثَّلاثَهِ الَّذِينَ خُلِّفُوا حَتّى إِذا ضاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِما رَحُبَتْ وَ ضاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنْفُسُهُمْ وَ ظَنُّوا أَنْ لا مَلْجَأَ مِنَ اللّهِ إِلاّ إِلَيْهِ ثُمَّ تابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا إِنَّ اللّهَ هُوَ التَّوّابُ الرَّحِيمُ) (۳).

قال السيد الرضى: فى هذه الآيه استعاره؛ لأنّ النفس فى الحقيقه لا توصف بالضيق والاتّساع، وإنّما المراد بذلك انضغاط القلوب لشدّه الكرب وبلوغها منقطع الصبر.

ولكن فى الآيه استعاره أُخرى لم يُشر إليها السيد الرضى وهى قوله سبحانه: (ضاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِما رَحُبَتْ) ، إذ هو تعبير عن الحيره فى أمرهم

۱- . يوسف: ۸۷.

۲- . تلخيص البيان فى مجازات القرآن: ۷۰.

۳- . التوبه: ۱۱۸.

كأنّهم لا يجدون فيها مكاناً يقرّون فيه، قلقاً وجزعاً ممّا هم فيه.(۱) فالأرض نفس الأرض لا تضيق ولا تتسع، ولكن ضيقها كنايه عن تحيّر هؤلاء حيث لا يجدون مكاناً يعيشون فيه بعيداً عن القلق.

۱۱. قال سبحانه: (وَ عِنْدَهُ مَفاتِحُ الْغَيْبِ لا يَعْلَمُها إِلاّ هُوَ) .(۲)

المفتح جمعه مفاتح: آله لفتح الأبواب.

ومن المعلوم أنّ الغيب الّذى هو ضد الشهود لم يجعل فى غرفه مقفله حتّى تكون مفاتحه عند اللّه سبحانه، بل المفاتح فى الآيه استعاره للوصله إلى علم الغيب، فإذا شاء فتحه لأنبيائه وملائكته وإن شاء أغلق عليهم علمه ومنعهم فهمه.

فعبّر تعالى عن هذا المعنى بأنّ المفاتح بيد اللّه سبحانه.

۱۲. قال سبحانه: (وَ اعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللّهِ جَمِيعاً وَ لا تَفَرَّقُوا) .(۳)

عبّر سبحانه عن التمسّك بأمر اللّه وعهده بالتمسّك بحبله، وذلك لأنّ مَن يسقط فى بئر يُرسَل إليه الحبل، فإذا تمسّك به تخلّص من الخطر، ونجا من الهلاك، وهكذا المتمسك بحبل اللّه ينجو ممّا يخافه من العذاب. فكأنّ الأُمّه المتفرّقه كالمتردّى فى البئر لا ينجيه إلّاالتمسّك بحبل اللّه.

۱۳. قال سبحانه: (وَ لا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيامَهِ وَ لا يُزَكِّيهِمْ وَ لَهُمْ عَذابٌ

۱- . تفسير الكشاف: ۲/۱۷۶.

۲- . الأنعام: ۵۹.

۳- . آل عمران: ۱۰۳.

أَلِيمٌ) .(۱)

إنّ النظر هو تقريب العين الصحيحه فی جهه المرئیّ التماساً لرؤیته، وهذا لا یصحّ إلّاعلی الأجسام وما یُدرَک بالحواس، تعالی اللّه عن ذلک علواً کبیراً، وهذا یرشدنا إلی القول بأنّها استعاره عن أنّه سبحانه لا یرحمهم یوم القیامه، ویدلّ علیه ذیل الآیه أی قوله: (وَ لا یُزَکِّیهِمْ) .

۱۴. قال سبحانه: (یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا بِطانَهً مِنْ دُونِکُمْ لا یَأْلُونَکُمْ خَبالاً) (۲).

البطانه: ما یلی بطن الإنسان من ثیابه، ومنه بطانه الثوب، فشبّه دخلاء الرجل وخواصّه بالبطانه لأنّهم یلازمونه ملازمه شعاره لجسمه فیقفون علی أسراره وضمائره.

هذه نماذج من مجازات القرآن الکریم اقتصرنا علیها تبرّکاً، ومن أراد أن یقف علی المزید فلیرجع إلی کتاب «تلخیص البیان فی مجازات القرآن» للسید الرضی فقد بلغ الغایه ودرس عامّه المجازات القرآنیه من أوّل سور القرآن إلی آخرها.

غیر أنّ إکمال البحث یقتضی دراسه أدلّه المانعین وهی لیست إلّاشبهات وأعذاراً واهیه، ورغم ذلک سوف ندرسها بموضوعیه وتجرّد، فنقول:

أدلّه النافین لوجود المجاز فی القرآن

اشاره

ص:۱۹۸

۱- . آل عمران: ۷۷.

۲- . آل عمران: ۱۱۸.

قال الزركشی: وأمّا المجاز فاختلف فی وقوعه فی القرآن. والجمهور علی الوقوع؛ وأنکره جماعه منهم: ابن القاصّ من الشافعیه، وابن خویزمنداد من المالکیه، وحکی عن داود الظاهری وابنه وأبی مسلم الأصفهانی. وإلیک شبهاتهم:

الشبهه الأُولی: أنّ المتکلّم لا یعدل عن الحقیقه إلی المجاز إلّاإذا ضاقت به الحقیقه فیستعیر، وهو مستحیل علی اللّه سبحانه.

وقد أجاب عنها الزرکشی بقوله: وهذا باطل ولو وجب خلو القرآن من المجاز لوجب خلّوه من التوکید والحذف، وتثنیه القصص وغیرها، ولو سقط المجاز من القرآن سقط شطرُ الحُسن.(۱)

أقول: الأَولی الإجابه بوجه آخر، وهو:

أوّلاً: أنّه سبحانه قد استخدم المجاز لا لأجل أنّه ضاقت به الحقیقه فالتجأ إلی المجاز، وإنّما أراد أن یکلّم الناس حسب عقولهم وحسن طبعهم، وجمال ذوقهم، ولاشکّ أنّ المجاز یعطی للکلام روعه، وبلاغه، ومعنی رائقاً وأنّ الکنایه(۲)أبلغ من التصریح، ولذلک تکلّم سبحانه علی ما اعتاد علیه الناس واستحسنوه.

ثانیاً: أنّ المعترض إذا أراد من الحقیقه، الواقعیه، فالمجاز أیضاً حقیقه أُخری، فالمتکلّم جعل المعنی اللغوی جسراً إلی تلک الحقیقه، ولعلّه اغترّ بکلمه

۱- . البرهان فی علوم القرآن: ۲/۲۵۵.

۲- . إنّ بعض العلماء اعتبر الکنایه ضرباً من ضروب المجاز، ولذا أنکر وقوعها فی القرآن منکروالمجاز فیه.

المجاز وهو ضد الحقيقه، فزعم أنّ مَن استعمل المجاز ترک الحقيقه إلی غيرها.

وغفل عن أنّ المراد منه، هو کون الحقيقه قنطره لبيان حقيقه أُخری.(۱)

الشبهه الثانيه: ما نقله السيوطی عن المانعين، أنّ المجاز أخو الکذب والقرآن منزّه عنه، ثم ردّه السيوطی وقال: وهذه شبهه باطله، ولو سقط المجاز من القرآن سقط منه شطر الحسن، وقد اتّفق البلغاء علی أنّ المجاز أبلغ من الحقيقه.. إلی آخر ما ذکره الزرکشی فی برهانه - کما عرفت -.(۲)

أقول: الکذب عباره عن الکلام المخالف للواقع وهو إنّما يتمّ إذا أراد المتکلم الفرد الادّعائی بلا قرينه، کما إذا قال: رأيت أسداً (من دون قرينه) وأراد الرجل الشجاع، مع أنّ ظاهر کلامه أنّه رأی الحيوان المفترس، وأمّا إذا قرنه بقرينه دالّه علی أنّ المراد الفرد الادّعائی فأی کذب فی ذلک.

الشبهه الثالثه: أنّ المجاز يجوز نفيه، ولا شکّ أنّه لا يجوز نفی شیء من القرآن.

قال ابن قيّم الجوزيه: وأوضح دليل علی منعه فی القرآن: إجماع القائلين بالمجاز، علی أنّ کلّ مجاز يجوز نفيه، ويکون نافيه صادقاً فی نفس الأمر، فنقول لمن قال: «رأيت أسداً يرمی»: ليس هو بأسد، وإنّما هو رجل شجاع، فيلزم علی القول بأنّ فی القرآن مجازاً، أنّ فی القرآن ما يجوز نفيه، ولاشکّ أنّه لا يجوز نفی شیء من القرآن.(۳)

۱- . وسيوافيک تفصيله عند الردّ علی رساله المنع للشنقيطی.

۲- . الإتقان فی علوم القرآن: ۳/۱۰۹.

۳- . منع جواز المجاز فی المنزل للتعبد والإعجاز: ۲۴۰، المطبوع فی ذيل «أضواء البيان».

أقول: إنّ المتكلّم إذا استعمل اللفظ الموضوع لمعنى، وأراد منه المصداق الادّعائى فهناك معنيان:

أ. المعنى الحقيقى وقد تعلّقت به الإراده الاستعماليه دون الجديه، وإنّما استخدم الإراده الأُولى لغايه العبور إلى معنى آخر ونصب لذلك قرينه فى كلامه.

ب. مصداق ادّعائى تعلّقت به الإراده الجديه بشهاده وجود القرينه.

فلو أُريد نفى المعنى الأوّل فلا مانع، وبما أنّه لم تتعلّق به الإراده الجديه فليس من القرآن فى شىء، ولا بأس بنفيه.

وإن أراد نفى المعنى الثانى فنمنع من جواز نفيه، كيف وقد أراده سبحانه وخصّه بالقرينه.

وقد اغترّ باذر الشبهه بظاهر لفظ الأسد حيث إنّه يمكن نفيه لعدم تعلّق الإراده الجديه بالحيوان المفترس، مع أنّه لا يمكن نفى شىء من القرآن، لكنّه غفل عن أنّ المعنى الحقيقى ليس مراداً للمتكلم، ومن ثمّ ليس هو من القرآن قطعاً بشهاده القرينه، أعنى قوله: «يرمى»، وسيوافيك تفصيل النقد فى آخر المقال.

الشبهه الرابعه: أنّ لابن القيّم هنا كلام مسهب أطال فيه البحث عن دلائل شيخه فى إنكار وجود المجاز فى القرآن، وأنهى الوجوه الّتى استند إليها - دعماً لمذهب شيخه - إلى خمسين وجهاً، فى رساله أسماها «الصواعق المرسله على الجهميّه والمعطّله».

قال: «وإذ قد علم أنّ تقسيم الألفاظ إلى حقيقه ومجاز، لا منشأ له شرعياً

ولا عقلياً ولا لغوياً، وإنّما هو مصطلح حادث ابتدعته المعتزله ومن شايعهم من الجهميّه والمتكلّمين».(۱)

يلاحظ عليه: بأنّه من أتفه الشبهات حيث إنّه خلط بين حدوث التقسيم وبين واقع الأقسام.

فإنّ استعمال اللفظ على كلتا الصورتين كان شائعاً بين البلغاء والعظماء، على النحو الّذى قررنا، غير أنّهم لم يطلقوا عليه مصطلحاً معيّناً، ولكن بعد أن انتشرت الحضاره الإسلاميه وشرع العلماء بتفسير القرآن الكريم واضطروا إلى تأسيس علوم تُعين المفسّر، لم يجدوا بدّاً من وضع المصطلحات والتقسيم، فهناك مئات الاصطلاحات فى الصرف والنحو والبديع والبيان والعروض والقوافى، لم يكن لها أثر قبل الإسلام ولا فى أيامه الأُولى، وإنّما حدثت حينما تأسّست العلوم الأدبيه لغايه فهم القرآن والحديث.

ثم إنّ ابن القيّم لم يكتف بما ذكر؛ بل قال: وخلاصه القول: إنّ القول بالمجاز - بالمعنى الاصطلاحى - فى القرآن، بل فى اللغه، قول باطل، لم يتكلّم به النبى صلى الله عليه و آله و سلم، ولا عرفه أصحابُه ولا التابعون ولا علماء الأوائل، ولا أحد من أهل القرون الثلاثه المفضّله، وإنّما هو اصطلاح حادث ابتدعته المعتزله، ثمّ أخذه المتأخّرون، حتّى صار مألوفاً عندهم، ولم ينتبهوا إلى خطوره القول بالمجاز، ممّا أدّى بكثير منهم إلى تحريف كلام اللّه عن مواضعه.(۲)

وما أشار إليه ابن القيّم فى كلامه هذا بأنّ القول بالمجاز أدّى إلى تحريف

۱- . مختصر الصواعق: ۲/۵.

۲- . مقدمه رساله الشنقيطى: ۲۱-۲۸.

كلام اللّه هو ما سنذكره فی الشبهه التاليه:

الشبهه الخامسه: وهی أنّه عن طريق القول بالمجاز فی القرآن توصّل المعطّلون لنفی كثير من صفات الكمال والجمال عن ذاته تعالی... فقالوا: لا يَدَ، ولا استواء، ولا نزول، ونحو ذلك فی كثير من آيات الصفات... نظراً لأنّ حقائق هذه الصفات غير مراده عندهم، بل هی مجازات، فاليد مستعمله - عندهم - فی النعمه أو القدره، والاستواء فی الاستيلاء، والنزول نزول أمره، ونحو ذلك...

فنفوا هذه الصفات (حقيقه اليد والاستواء والنزول) الثابته بالوحی، نفياً عن طريق القول بالمجاز، وارتكاب التأويل، ثم قال: مع أنّ الحقّ الّذی هو مذهب أهل السنّه والجماعه إثبات هذه الصفات (بحقائقها حسب ظاهر التعبير) حيث أثبتها اللّه تعالی لنفسه، ويلزم الإيمان بها من غير تكييف ولا تشبيه، ولا تعطيل ولا تمثيل.(۱)

أقول: كان علی ابن قيّم الجوزيّه وشيخه ابن تيميه وأتباعهما - كالشيخ الشنقيطی - أن يبحثوا، بأُسلوب علميّ ، عن وجود المجاز فی القرآن أو عدمه، فيدرسوا الآيات الّتی ادّعی القائلون بالمجاز أنّها من هذا القبيل، وعندئذٍ يصحّ لهم أن يبدوا رأيهم، ولكن القوم عكسوا الأمر، فاتّخذوا من عقيدتهم فی الصفات الخبريه وأنّها تجری علی اللّه سبحانه بمعانيها اللغويه، دليلاً علی عدم جواز المجاز فی القرآن، وما هذا إلّالأنّ القول به ينافی عقيدتهم، أعنی: وصفه سبحانه بهذه الصفات بلا تأويل.

وإن شئت توضيحاً أكثر، نقول: قسّم الباحثون صفاته سبحانه إلی: صفات

۱- . منع جواز المجاز فی المنزل للتعبد والإعجاز: ۲۴۰.

ذاتیه، وصفات خبریه، فالعلم والقدره والحیاه - مثلاً - من الصفات الجمالیه الذاتیه، وقد دلّ علیها العقل قبل النقل، ولو وردت فی النقل فهی تأکید لما دلّ علیه العقل.

وأمّا الصفات الخبریه فممّا لا یدلّ علیها العقل وإنّما أخبر عنها سبحانه فی کتابه العزیز کالعلو والید والعین، أو جاءت فی السنّه الشریفه کالرجل والنزول، وقد اختلفت کلمتهم فی تفسیر الصفات الخبریه، وطال الجدال حولها عبر القرون، بحیث صار ذلک هو الشغل الشاغل بین المحدّثین وغیرهم.

وبینما هم یتنازعون فی تفسیر معانیها ظهرت جماعه تنکر أصل الصفات أو تنکر أصل وجود الصانع، فبدل أن یبذلوا جهودهم فی مواجهه العلمانیه والإلحاد والمناهج المستورده، أخذوا یصرفون أعمارهم فی تفسیر هذه الصفات.

وقد صار القوم علی مناهج:

الأوّل: المثبتون للصفات بمعانیها الحرفیه

ذهب قسم من المحدّثین تبعاً للمشبّهه والمجسِّمه من الکرّامیه أنّ هذه الصفات تجری علی اللّه سبحانه بنفس معانیها المرتکزه فی أذهان الناس من دون أی تصرف فیها، فزعموا أنّ للّه سبحانه عینین ویدین ورجلین مثل الإنسان .

قال الشهرستانی: أمّا مشبّهه الحشویه فقد أجازوا علی ربّهم الملامسه والمصافحه، وأنّ المسلمین المخلصین یعانقونه فی الدنیا والآخره، إذا بلغوا فی

الرياضه والاجتهاد إلى حدّ الإخلاص.(۱)

الثانی: المثبتون بلا کیف

ثم إنّ ابن تیمیه وتلمیذه ابن القیّم ومن تابعهما من أتباع محمد بن عبدالوهاب لمّا رأوا أنّ القول بذلک یشینهم ویلحقهم بالمجسِّمه والمشبّهه، ویکونوا أتباعاً للکرّامیه حاولوا الفرار من ذلک بتقیید الإثبات بقولهم: «بلا کیف» فقالوا: إنّ له وجهاً بلا کیف، وإنّ له یدین بلا کیف، وإنّ له عیناً بلا کیف، وذلک فی تفسیر قوله تعالی: (وَ یَبْقی وَجْهُ رَبِّکَ ذُو الْجَلالِ وَ الْإِکْرامِ) (۲)، وقوله سبحانه:

(لِما خَلَقْتُ بِیَدَیَّ) (۳)، وقوله: (بَلْ یَداهُ مَبْسُوطَتانِ) (۴)، وقوله سبحانه: (تَجْرِی بِأَعْیُنِنا) (۵).

وقد سبقهم إلی ذلک الإمام الأشعری، الذی کان معتزلیاً ثم رجع عن الاعتزال والتحق بما عُرف بأهل الحدیث وعلی رأسهم أحمد بن حنبل، وحاول الجمع بین عقیده أهل الحدیث وأهل التنزیه فقال: إنّ الصفات الخبریه تجری علی اللّه سبحانه بنفس معانیها لکن بلا تکییف ولا تشبیه(۶). فبالجزء الأوّل من کلامه - أعنی: (تجری بنفس معانیها) - أراد إرضاء أهل الحدیث، وبالجزء الثانی (بلا تکییف ولا تشبیه) أراد إرضاء أهل التنزیه، لکنّه غفل عن أنّ الجمع بین

۱- . الملل والنحل: ۱/۱۰۵.

۲- . الرحمن: ۲۷.

۳- . ص: ۷۵.

۴- . المائده: ۶۴.

۵- . القمر: ۱۴.

۶- . الإبانه: ۹۲.

العقيدتين كالجمع بين المتناقضين، وذلك:

أوّلاً: أنّ هذا التوجيه يخالف نصوص المتشدّدين من أهل الحديث، فإنّهم يجرون الصفات الخبريه على اللّه بنفس معانيها من دون تقييد بما ذكره، قال القرطبى فى تفسير قوله سبحانه: (ثُمَّ اسْتَوى عَلَى الْعَرْشِ) (1): وقد كان السلف الأوّل - رضى اللّه عنهم - لا يقولون بنفى الجهه ولا ينطقون بذلك، بل نطقوا هم والكافّه بإثباتها للّه تعالى كما نطق كتابه وأخبرت رسله، ولم ينكر أحد من السلف الصالح أنّه استوى على عرشه حقيقه.(2)

فعلى هذا، فالمتشدّدون من أهل الحديث يصفونه سبحانه بمعانى هذه الصفات بلا ضمّ ضميمه.

ثانياً: أنّ اليد والرجل والعين تتقوّم بالكيفيه الموجوده فيها، على نحو لو جرّدت منها لا تصدق عليها هذه الأسماء، فاليد عندهم عباره عن الجارحه ذات الأصابع، وهكذا العين عباره عن الجارحه الخاصّه الّتى تتقوم بالقرنيه والقزحيه والشبكيه، فلو جردت من هذه المكونات فلا يصدق عليها اسم العين، وعندئذٍ فالجمع بين الفقرتين جمع بين المتناقضين، وإطلاق هذه الصفات على اللّه بنفس معانيها اللغويه يستلزم إثبات هذه الخصوصيات المقوّمه لهذه الأعضاء، وتقييدها (بلا كيف) يستلزم نفى هذه الخصوصيات، وبالتالى يلزم عدم إجرائها على اللّه بنفس معانيها اللغويه، وما هذا إلّاجمعاً بين النقيضين.

وإن شئت قلت: إنّ إجراءها بنفس معانيها اللغويه يقتضى حفظ الكيفيه

۱- . الأعراف: ۵۴.

۲- . تفسير القرطبى: ۷/۲۱۹.

لأنّها فی اللغه موضوعه للعضو الواجد لها، وتقیید إجرائها بقولهم بلا کیف یعنی نفی الکیفیه، ومن ثمّ نفی المدّعی ، أعنی: إجراءها بالمعانی اللغویه، فالتناقض هنا هو الجمع بین النفی والإثبات.

إلی هنا تبیّن أنّ المنهجین باطلان جدّاً، لأنّ الإجراء بنفس المعانی تشبیه وتجسیم، تعالی اللّه عن ذلک علوّاً کبیراً، حیث قال: (لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْ ءٌ) (۱).

کما أنّ الإجراء بنفس المعانی مقیّداً بنفی الکیفیه، هو أشبه بالجمع بین النفی والإثبات.

بقی هنا ثلاثه مناهج أُخری:

الثالث: منهج التفویض

وحاصله: الإیمان بکلّ ما جاء فی القرآن والسنّه من الصفات الّتی وصف اللّه تعالی نفسه بها إجمالاً وتفویض التفصیل إلیه. وهم بهذا قد أراحوا أنفسهم من الغور فی هذه المباحث.

إنّ التفویض هو شعار من لا یتعرض للأبحاث الخطیره، ولا یقتحم اللجج الغامره، ویری أنّه یکفیه فی النجاه قول رسول اللّه صلی الله علیه و آله و سلم: «بُنی الإسلام علی إیتاء الزکاه، والحج، وصوم رمضان»(۲)، وعند ذلک یری أنّ التفویض أسلم من الإثبات الّذی ربما ینتهی - عند الإفراط - إلی التشبیه والتجسیم المبغوضین، أو إلی التعقید واللغز الّذی لا یجتمع مع سمه سهوله العقیده.

۱- . الشوری: ۱۱.

۲- . صحیح البخاری: ۱/۷، کتاب الإیمان.

ونحن لا نلومهم على ذلك، فربما يظنون أنّهم غير مكلّفين بتفسير هذه الصفات، فاكتفوا بالتفويض كما هو الحال فى كثير ممّا يرجع إلى القيامه ومواقفها وأحوالها، فإنّ كثيراً من الصالحين يفوّضون معانيها إلى اللّه سبحانه، ولكنّ القرآن الكريم دعا المؤمنين إلى التدبّر فى الآيات لغايه فهم معانيها وحقائقها، فقال سبحانه: (وَ لَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ) (۱).

وعلى ذلك فتعطيل العقل عن سبر المعارف الوارده فى القرآن الكريم، نوع بخس وظلم للعقل السليم، كيف وهو سبحانه يقول: (وَ نَزَّلْنا عَلَيْكَ الْكِتابَ تِبْياناً لِكُلِّ شَيْ ءٍ) (۲) وحاشا أن يكون القرآن تبياناً لكلّ شىء ولا يكون تبياناً لنفسه .

الرابع: منهج التأويل

المعتزله هم الذين أوّلوا اليد بالنعمه والقدره، والاستواء على العرش بالاستيلاء وإظهار القدره، وهكذا سائر الصفات الخبريه، غير أنّ هذا المنهج غير صحيح - كسائر المناهج السابقه - فإنّ ظاهر كلامهم أنّ ظاهر القرآن يخالف العقل الصريح، ولذلك يجب ترك النقل لأجل صريح العقل، ومن المعلوم أنّ هذا كلام ساقط، إذ الكتاب العزيز والسنّه الصحيحه منزّهان عمّا يخالف صريح العقل. وما يُتداول على ألسنه طلاب العصر من أنّ ظاهر الكتاب إذا خالف العقل يؤوَّل الظاهر ويؤخذ بالعقل، أمر باطل جدّاً، إذ يستحيل أن يخالف الوحى حكم العقل الحصيف قدر شعره. أفيمكن أن يحثّ الكتاب على التدبّر فى الآيات

۱- . القمر: ۱۷.

۲- . النحل: ۸۹.

ويمـدح العاقلين ويـذم المخالفين، ومع ذلك يأتى فى غضون الآيات بما يخالف صـريح العقل والبرهان ؟ هذا أمر لا يصدر عن الحكيم المطلق.

نعم ما يُتـداول على الألسن أُلصق بالكتاب المقـدّس، فإنّ الآباء اليسوعيين كلّما وقفوا فى آيات العهـد الجديـد أو القديم على ما يخالف حكم العقل أو النتائج العلميه حاولوا التصـرّف فى ظاهر الكتاب وتأويله ليصونوا بذلك الكتاب المقدس عن النقد، لكنّ الكتاب الخاتم الّذى نزل على النبى الخاتم صـلى الله عليه و آله و سلم تعالى عن هذه الوصمه، وهذا ما يبعثنا إلى أن نحلّل مسأله الصفات الخبريه بوجه آخر .

ص:٢٠٩

الخامس: الأخذ بالظهور التصديقى دون التصورى

اشاره

إنّ الـذين انزلقوا إلى حضـيض التشبيه والتجسـيم إنّما أخذوا بالمعانى اللغويه لهذه الالفاظ، والظهور الإفرادى لها، وغفلوا عن أنّ الظهور المتبع ليس هو الظهور الإفرادى، بل المتبع هو الظهور الجملى أو الظهور التصديقى.

كمـا أنّ المؤوّلين لهـا سـقطوا أيضـاً فى هـذه الوهـده بزعمهم لزوم الأخـذ بـالمعنى الإفـرادى، ولـذلك عـادوا إلى التأويـل لكى يتخلّصوا من التشبيه.

وكـذلك المفوّضه الـذين تركوا الغور فى مفـاد هـذه الآيات صـدروا عن زعم باطل، وهو أنّ ظاهر الآيات هو التشبيه والتجسـيم المخالف للعقيده الإسلاميه، فلم يجدوا مخلصاً إلّاتعطيل العقول وإرجاع معانيها إلى اللّه سبحانه.

وبالجمله كلّ هذه المناهج بين مثبت مطلقاً، ومثبت مع نفى التكييف، أو مؤوّل، أو مفوّض معناها إلى اللّه سـبحانه ولذلك عرفوا بـالمعطّله، وإنّمـا لجـأوا إلى هـذه المناهـج المختلفه لأجـل تسـليم أصل وهو الأخـذ بظهور المفردات أى الظهور التصوّرى، فعند ذلك كلٌّ أخذ مهرباً.

وأمّا المنهـج الصـحيح، فهو اتّباع الظهور الجملى والمتبادر التصـديقى، أى التـدبّر فى الآيه صـدرها وذيلها وما فى معنى الآيه من آيات أُخرى، والأخذ بما هو المحصّل.

ومن المعلوم أنّ هذا النوع من الظهور لا يخالف حكم العقل قدر شعره، ومن الظلم الواضح تسميه هذا النوع من التفسير بالتأويل.

وإن كنت فى ريب من هذا فلاحظ لفظ (الأسد) فى قول القائل: رأيت

أسداً يرمى.

فله بإفراده ظهور فى الحيوان المفترس، وله فى نفس الجمله ظهور فى الرجل الشجاع. فحمله على المعنى الثانى ليس تأويلاً ولا حملاً على خلاف الظاهر.

وعلى ضوء ذلك فالآيات الّتى وردت فيها الصفات الخبريه لها هذا الشأن، فالنظر إلى مفرداتها مجرّده من القرائن الحافه بالآيه، يجرّنا إلى التشبيه والتجسيم، لكن النظر إليها فى إطار الآيه وما فى معناها من آيات، يسوقنا إلى حيث لا تشبيه ولا تجسيم.

ولنأت بمثال توضيحىّ :

قال سبحانه: (وَ لا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَهً إِلى عُنُقِكَ وَ لا تَبْسُطْها كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُوماً مَحْسُوراً) (۱)، فالغلّ والبسط بمفردهما ظاهران فى قبض الجارحه وفتحها، لكن هذا الظهور الإفرادى ليس بمراد؛ لأنّ الغرض من الآيه هو الدعوه إلى الاقتصاد ونبذ الإسراف والتقتير، فبسط اليد كنايه عن الإنفاق بلا قيد، كما أنّ جعل اليد مغلوله إلى العنق كنايه عن البخل والتقتير، ولا يعد هذا التفسير تأويلاً للآيه، ولو صحّ إطلاقه فإنّما هو حسب مفردات الآيه لا بالنسبه إلى الجمله التامّه، بل هو معنى حقيقى للآيه.

وعلى هذا المنهج تفسّر الآيات الّتى تتضمّن الصفات الخبريه، فمن اغترّ بمفردات الآيات تاه فى متاهات التشبيه والتعطيل والتأويل، وأمّا من أخذ

۱- . الإسراء: ۲۹.

بـالمعنى الجملى والمفـاد التصـديقى يرى أنّ الآـيه لا تمتّ بصـله إلى التشبيه (كما عليه أهل الظاهر)، ولا إلى التشبيه بلا تكييف (كما عليه الأشـعرى)، ولا إلى التفويض (كما عليه المعطّله) ولا إلى التأويل، بل الآيه فوق هذه المناهج بشرط أن تدخل «البيوت من أبوابها».

***

نموذج آخر

لقـد عرفت أنّ الضـابطه الصـحيحه فى تفسير القرآن الكريم هو اتّبـاع ظهوره التصـديقى بلا تأويل وتصـرّف، وأنّ السائرين على درب التشـبيه والتجسـيم، أو التفـويض والتعطيـل، أو التأويـل والتصـرّف فى ظهور الآـيه، قـد تنكّبوا عن الجـادّه، ولو أنّهم قـدّروا للقرآن ما قـدّره اللّه سـبحانه لما تورّطوا فى هـذه المسالك غير الصـحيحه. وها نحن نـذكر نموذجاً آخر لما ذكرناه آنفاً، من أنّ المتَّبع هو الظهور الجملى والمعنى التصديقى وأنّ الأخذ بذلك، لا يمتّ لهذه المسالك بصله.

قال سبحانه: (وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ ناضِرَهٌ * إِلى رَبِّها ناظِرَهٌ * وَ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ باسِرَهٌ * تَظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِها فاقِرَهٌ) (۱).

قـد أصـرّ المتشـدّدون من أهـل الحـديث على تفسير الآـيه بحرفيّتها وقالوا بكلمه واحـده: إنّ المؤمنين يرون اللّه سـبحانه بأعينهم وأبصارهم، غير أنّ أهل التنزيه بين مفوّض ومعطّل، أو مؤوّل يذهب إلى أنّ «ناظره» هنا بمعنى منتظره.

۱- . القيامه: ۲۲-۲۵.

ولكن عامّه المسالك خاطئه؛ لأنّ حجر الأساس لهذه المسالك هو الظهور الإفرادى، ولاشكّ أنّ كلمه «ناظره» تعنى ما عليه أهل الحديث من النظر إلى اللّه بالأبصار، يقول الشيخ أبو الحسن الأشعرى:

«إنّ النظر فى الآـيه لا يمكن أن يكون نظر الانتظار، لأنّ الانتظار معه تنقيص وتكـدير، وذلك لا يكون يوم القيامه، لأنّ الجنّه دار نعيم وليست دار ثواب أو عقـاب، ولاـ يمكن أن يكون نظر الاعتبـار، لأـنّ الآـخره ليست دار الاعتبـار بل دار ثواب أو عقاب، ولا يمكن أن يكـون نظر القلب، لأـنّ اللّه تعـالى ذكر النظر مع الوجه، فاتّضـح أنّه نظر العينين، وإذا بطلت هـذه المعـانى للنظر لم يبق إلّاآله واحده وهى نظر الرؤيه».(۱)

يلاحـظ عليه: أنّه لاـ دليـل على أنّ الآيـات تحكى أحوال المؤمنين بعـد دخول الجنّه والكـافرين بعـد الاقتحـام فى النّـار، بل قوله سبحـانه: (تَظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِها فاقِرَهٌ) دليل على أنّهم يظنون ذلك قبل دخولهم النّار، فلا يكون مثل هـذا الانتظار تكـديراً وتنقيصاً. ثم إنّه سبحانه ينسب النظر إلى الوجوه لاـ إلى العيون، فلو كان المراد هو الرؤيه لكان اللازم أن يقول: عيون يومئـذٍ ناظره، ثم إنّ أهـل التنزيه فسّـروا قوله «نـاظره» بالانتظـار لاـ الرؤيه، قـائلين بـأنّ هـذه الكلمه إذا اسـتعملت مع (إلى) تأتى بمعنى الانتظار. يقول الشاعر:

وجوه ناظرات يوم بدر إلى الرحمن يأتى بالفلاح

ونحن نقول: سواء أقلنا بأنّ النظر فى الآيه بمعنى نظر العين أم بمعنى

۱- . اللمع: ۶۴.

الانتظار فإنّه لا صله للآيه بمسأله الرؤيه، وذلك لأنّ النظر حسب الظهور الإفرادى والتصوّرى وإن كان بمعنى نظر العين، لكنّه حسب الظهور الجملى والتصديقى له معنى آخر، وليس لنا إلّاالأخذ بهذا الظهور ولا يوصف مثله بالتأويل، وذلك يُعلَم بالمقارنه كما يأتى:

إنّ الآيه الثالثه تقابل الآيه الأُولى، والرابعه تقابل الثانيه، وعند المقابله يُرفع إبهام الثانيه بالرابعه، وإليك تنظيم الآيات حسب التقابل:

أ. (وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ ناضِرَةٌ) يقابلها قوله: (وَ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ باسِرَةٌ)

ب. (إِلى رَبِّها ناظِرَةٌ) يقابلها قوله: (تَظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِها فاقِرَةٌ)

فبما أنّ المقابل للآيه الثانيه واضح المراد، وهو أنّ المجرمين آيسون من رحمه اللّه ويترقّبون العذاب الفاقر للظهر، فيكون قوله: (إِلى رَبِّها ناظِرَةٌ) ضدّ هذا المعنى، وهو أنّ المتّقين راجون رحمه ربّهم.

وبعباره أُخرى: معنى قوله: (تَظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِها فاقِرَةٌ) أنّ هذه الطائفه العاصيه تتوقّع نزول عذاب يكسر فقارها ويقصم ظهرها، فيكون المراد - ممّا يقابله ويواجهه - عكس هذا المعنى وضدّه، وهو أنّ الطائفه المؤمنه مستبشره برحمته، متطلّعه إلى فضله وكرمه، فليست الرؤيه إلى جماله وذاته، إذاً، مطمحاً للنظر وإلّا لخرج المتقابلان عن التقابل.

وعلى هذا فنحن نسلّم أنّ النظر فى الآيه بمعناه اللغوى لكن نظر المؤمنين إلى اللّه يوم القيامه مثل «نظر» الفقير إلى الغنىّ ، ونظر العائله إلى يد الأب، والموظف إلى يد الرئيس، فالنظر فى عامّه هذه الموارد استعمل فى

المعنى اللغوى أى المشاهده، ولكن أريد به رجاء رحمه وترقب نعمه، فليس هناك إلّارجاء الرحمه وانتظار الفرج، يقول الشاعر:

إنّى إليك لما وعدتَ لناظرٌ نظر الفقير إلى الغنى الموسر

وبهذا تقدر على تفسير عامّه الصفات الخبريّه الوارده فى القرآن الكريم، دون أن تدقّ باب أحد هذه المناهج.

الشبهه السادسه

عقد ابن تيميه فى كتاب الإيمان فصلاً فى أنّه هل فى القرآن مجاز أو لا؟ نقله جمال الدين القاسمى فى تفسيره المسمّى «محاسن التأويل»، وجاء فيه أكثر ما تقدّم من الشُّبه وآخر ما استند إليه أنّه ردّ على أهل التنزيه القائلين بأنّ ألفاظ المكر والاستهزاء والسخريه المضافه إلى اللّه تعالى من باب المشاكله، وقال فى ردّه: وليس كذلك بل مسمّيات هذه الأسماء إذا فعلت بمن لا يستحق العقوبه كانت ظلماً له وأمّا إذا فعلت بمن فعلها بالمجنى عليه، عقوبه بمثل فعله كان عدلاً، ثم سرد عده آيات نسب فيها المكر والسخريه إلى اللّه، وقال: قال تعالى: (إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْداً * وَ أَكِيدُ كَيْداً) (۱) وقال: (وَ مَكَرُوا مَكْراً وَ مَكَرْنا مَكْراً وَ هُمْ لا يَشْعُرُونَ * فَانْظُرْ كَيْفَ كانَ عاقِبَهُ مَكْرِهِمْ) (۲) وقال: (الَّذِينَ يَلْمِزُونَ الْمُطَّوِّعِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فِى الصَّدَقاتِ وَ الَّذِينَ لا يَجِدُونَ إِلّا جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللّهُ مِنْهُمْ) (۳) فلهذا كان الاستهزاء بهم فعلاً يستحق هذا.(۴)

۱- . الطارق: ۱۵-۱۶.

۲- . النمل: ۵۰-۵۱.

۳- . التوبه: ۷۹.

۴- . محاسن التأويل (تفسير القاسمى): ۱/۲۴۱-۲۴۲.

يلاحظ عليه: أنّ الاستهزاء فعل الجاهلين، ولذلك لمّا أمر موسى الكليم عليه السلام بنى إسرائيل فى مسأله ذبح البقره قائلاً: (إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَهً) قال بنو إسرائيل: (أَ تَتَّخِذُنا هُزُواً) فأجابهم موسى عليه السلام بقوله: (أَعُوذُ بِاللّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجاهِلِينَ) (۱).

فإذا كان الاستهزاء عمل الجاهلين، فهل تصح نسبته إلى اللّه أو إلى نبيه أو إلى سائر المؤمنين ؟ وما قاله: (إذا فعلت بمن فعلها بالمجنى عليه عقوبه كان عدلاً) غفله عن واقع الاستهزاء، فإنّ عمل الجهله لا يصبح عدلاً فى حين، وظلماً فى حين آخر، فإنّ الفحشاء ذميمه مطلقاً ابتداءً كانت أو انتهاء وعقوبه.

ثم إنّ المكر والحيله فعل العاجز، فحيث لا يقدر على عقاب المخالف مباشره، يلجأ إلى المكر والحيله، واللّه سبحانه أرفع من أن يكون عاجزاً (وَ ما قَدَرُوا اللّهَ حَقَّ قَدْرِهِ) (۲) والحقيقه أنّ مرجع هذه الشبهه هو إنكار التحسين والتقبيح العقليين، فصار هذا سبباً لتصحيح نسبه هذه الأُمور الذميمه إلى اللّه سبحانه على الحقيقه.

ولو كان الرجل من أهل الفصاحه والبلاغه وعارفاً بأساليب كلام البلغاء لما أنكر ما ذكره أهل التنزيه من أنّ الجميع من باب المشاكله الّتى تعنى ذكر الشىء بلفظ غيره لوقوعه فى صحبته.

وها نحن نذكر بعض موارد المشاكله فى الذكر الحكيم، وفى خطب أمير البيان على عليه السلام، وأشعار البلغاء.

۱- . البقره: ۶۷.

۲- . الأنعام: ۹۱.

أمّا فی الأوّل، فنظیر:

۱. قوله سبحانه: (وَ جَزاءُ سَیِّئَهٍ سَیِّئَهٌ مِثْلُها) (۱).

فإنّ الثانیه لکونها حقّه لا تکون سیئه، لکن وقوعها فی صحبه الأُولی صحّ التعبیر عنها بالسیئه.

۲. قوله سبحانه: (فَمَنِ اعْتَدی عَلَیْکُمْ فَاعْتَدُوا عَلَیْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدی عَلَیْکُمْ) (۲)ومن الواضح أنّ من یُقابل المعتدی بمثل فعله لا یکون معتدیاً، ولکنّه عبّر عنه بذلک للمشاکله.

۳. قوله سبحانه: (تَعْلَمُ ما فِی نَفْسِی وَ لا أَعْلَمُ ما فِی نَفْسِکَ) (۳) المراد: ولا أعلم ما عندک، فعبّر بالنفس للمشاکله.

وأمّا فی الثانی: فقوله علیه السلام: «اجْعَلُوا مَا افْتَرَضَ اللّهُ عَلَیْکُمْ مِنْ طَلَبِکُمْ ، وَاسْأَلُوهُ مِنْ أَدَاءِ حَقِّهِ مَا سَأَلَکُمْ »(۴).

والمراد من قوله «سألکم» أی أمرکم وفرضه علیکم، لأنّ السؤال وظیفه الأدنی من الأعلی، وشأن الأعلی من الأدنی هو الأمر والإلزام، لکنّه عبّر بلفظ السؤال لوقوعه فی صحبه الأوّل.

وقال علیه السلام: «وَایْمُ اللّهِ لَئِنْ فَرَرْتُمْ مِنْ سَیْفِ الْعَاجِلَهِ ، لَاتَسْلَمُوا مِنْ سَیْفِ

۱- . الشوری: ۴۰.

۲- . البقره: ۱۹۴.

۳- . المائده: ۱۱۶.

۴- . نهج البلاغه: الخطبه ۱۱۳.

الْآخِرَهِ »(۱)، ومن الواضح أنّه لا سيف فی الآخره، وإنّما عبّر به للمشاكله، والمراد النار وغضب الجبار.

وأمّا فی الثالث: فقول الشاعر:

قالوا اقترح شيئاً نُجِدْ لكَ طبخه قلت اطبخوا لی جبّه وقميصا

يحكی الشاعر عن أحبته وأعزته أنّهم اقترحوا عليه طبخ غذاء مرغوب لديه، وكان فقيراً لا يملك كسوه تقيه البرد، فأجابهم بأن لكم أن تطبخوا لی جبّه وقميصاً، مكان أن يقول: أن تخيطوا لی جبّه وقميصاً، فذكر الخياطه بلفظ الطبخ لوقوعه فی صحبته.

وقول الشاعر الآخر:

من مبلغ أفناء يعرب كلها أنی بنيت الجار قبل المنزلِ

فبناء الجار إن جاز لوقوعه فی صحبه بناء المنزل وهو متأخّر عنه.

الشبهه السابعه:

إنّ العدول عن الحقيقه إلی المجاز يقتضی نسبه الحاجه أو الضروره أو العجز إلی اللّه تعالی، وهذا محال علی اللّه.

وهذه الشبهه أثارها الشيخ سليمان بن صالح بن عبدالعزيز الغصن فی رسالته: «موقف المتكلّمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنّه – عرضاً ونقداً» الّتی قدّمها إلی كليه أُصول الدين بجامعه الإمام محمد بن سعود

۱- . نهج البلاغه: الخطبه ۲۴.

الإسلاميه عام (۱۴۱۳ ه)، ونال بها شهاده الدكتوراه بدرجه الشرف الأولى.

أقول: هذا ليس أمراً جديداً، بل هى نفس الشبهه الأُولى باختلاف فى الالفاظ، والإجابه عنها واضحه، فنقول:

إنّ العدول عن الحقيقه ليس دليلًا على الحاجه أو العجز، بل كلّ ذلك لغايه إفهام الناس وهدايتهم، فقد كتب سبحانه على نفسه أن يخاطب الناس عن طريق الوحى بلغتهم ويحاورهم بكلامهم وأساليبهم، قال سبحانه: (وَ ما أَرْسَلْنا مِنْ رَسُولٍ إِلاّ بِلِسانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللّهُ مَنْ يَشاءُ وَ يَهْدِى مَنْ يَشاءُ وَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ) (۱).

الشبهه الثامنه:

إنّ اللّه تعالى لو خاطب بالمجاز لصحّ وصفه بأنّه متجوّز، ومستعير، وهو خلاف الإجماع.

وجواب هذه الشبهه: أنّه لاملازمه بين كونه مستعملاً للمجاز وجواز وصفه سبحانه بأنّه متجوّز أو مستعير، لأنّ أسماء اللّه توقيفيه، ويشهد لذلك أنّ أفعال العباد عند أهل السنّه مخلوقه للّه سبحانه، ومع ذلك لا تصحّ تسميته سبحانه بكونه آكلًا، شارباً، ضارباً، قاتلًا.

ثم إنّه سبحانه يصف نفسه بقوله: (أَ أَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزّارِعُونَ) (۲)، فهل تصحّ تسميته زارعاً، ودعوته فى مقام الدعاء «يازارع»؟!.

۱- . إبراهيم: ۴.

۲- . الواقعه: ۶۴.

الشبهه التاسعه:

إنّ المجاز لا يفهم معناه بلفظه دون قرينه، وربّما تخفى ، فيقع الالتباس على المخاطب فلا يفهم مراد اللّه، وهذا يخالف حكمه الخطاب.

وجواب هذه الشبهه: أنّ من شرط استعمال المجاز احتفافه بالقرينه الواضحه، فاستعمال اللفظ مجازاً مع اختفاء القرينه يضادّ البلاغه، وهو لا يناسب كلام البلغاء، فكيف يقع ذلك فى كلام اللّه تعالى ؟

إلى هنا تمّ بيان الشبهات الّتى حاكها ابن تيميه وتلميذه ابن قيم الجوزيه ومن تبعهما من الظاهريين والقشريين الذين لا يهمهم إلّامتابعه الظواهر من دون تعقّل ولا تفكير.

وقد عرفت ما هو الحق، ولأجل إكمال البحث نشير إلى بعض المجازات النبويه لتكون أقوى شاهد على أنّ المجاز ليس كذباً ولا مبالغه خارجه عن الحدّ ولا شيئاً آخر.

ص:٢٢٠

المجازات فی الأحادیث النبویه

قد عرفت نماذج من المجازات فی الذکر الحکیم، وها نحن نذکر شیئاً ممّا ورد منها فی کلام سید المرسلین صلی الله علیه و آله و سلم، وقد قام السید الشریف الرضی رحمه الله بجمع قسم منها فی کتاب خاص أسماه «المجازات النبویه» وها نحن نقتبس من هذا الکتاب نماذج لتکون شاهداً علی أنّ المجاز لیس کذباً ولا غلوّاً وإنّما هو إضفاء جمالیه علی الکلام، وإعطاءه روعه ورونقاً:

۱. الید العلیا خیر من الید السفلی (۱).

وهذا القول مجاز؛ لأنّه صلی الله علیه و آله و سلم أراد بالید العلیا ید المعطی وبالید السفلی ید المستعطی، ولم یرد علی الحقیقه أنّ هناک عالیاً وسافلاً وصاعداً ونازلاً، وإنّما أراد أنّ المعطی فی الرتبه فوق الآخذ.

۲. هذه مکّه قد رمتکم بأفلاذ کبدها(۲).

وهذه من أنصع العبارات وأرفع الاستعارات، وقد قال صلی الله علیه و آله و سلم ذلک عند خروجه إلی بدر للقتال، وقد خرجت قریش من مکّه مجلبهً علیه ومحلبهً إلیه، وکان المسلمون قد ظفروا ببعض فرّاطهم، فأتی به النبی صلی الله علیه و آله و سلم فسأله عمّن خرج فی ذلک الجمع من علیه قُریش، فقال: فلان وفلان، وعدد قادتهم وذادتهم(۳)، والوجوه والسادات منهم، فقال صلی الله علیه و آله و سلم ذلک الحدیث.

۱- . صحیح البخاری: ۲/۲۳۴؛ صحیح مسلم برقم ۱۳۳.

۲- . النهایه فی غریب الحدیث: ۳/۴۷۰، ماده «فلذ».

۳- . الذاده جمع ذائد وهو الحامی الدافع. لسان العرب: ۳/۱۶۸، ماده «ذود».

۳. أنتم الشعار والناس الدثار.(۱)

قاله صلی الله علیه و آله و سلم فی کلام للأنصار، وهذا مجاز، لأنّه صلی الله علیه و آله و سلم أراد إنّکم أقرب الناس منّی وأشدّهم اشتمالاً علیّ ، فأنتم لی کالشعار وهو الثوب الّذی یلی بدن الإنسان، والناس کالدثار لأنّهم أبعد منّی، وأنتم بینهم وبینی.

۴. الآن حمی الوطیس.(۲)

قاله صلی الله علیه و آله و سلم ذلک یوم حنین یوم رأی مجتلد القوم، فقوله صلی الله علیه و آله و سلم - الآن حمی الوطیس وهو یعنی حمس الحرب(۳) وعظم الخطب - مجازٌ، لأنّ الوطیس فی کلامهم حفیره تحتفر، ویوقد فیها النار للاشتواء وتجمع علی وُطس، ولا وطیس هناک علی الحقیقه وإنّما المراد هو حرّ القراع وشدّه المصاع(۴)، والتفاف الأبطال واختلاط الرجال.

۵. الحمّی رائد الموت.(۵)

قال صلی الله علیه و آله و سلم ذلک تشبیهاً للحمّی برائد الحیّ الّذی یتقدّمهم فیرتاد لهم مساقط السحاب ومنابت الأعشاب فیکون ارتحالهم علی خَبره، وإقامتهم إلی نَظره، ومنه الحدیث: «الرائد لا یکذب أهله» فکأنّه صلی الله علیه و آله و سلم جعل الحمّی مقدّمه للموت، وطلیعه للحتف.

۱- . صحیح مسلم: برقم ۱۰۶۱.

۲- . صحیح مسلم: برقم ۱۷۷۵.

۳- . حمس الحرب أی اشتدت. النهایه لابن الأثیر: ۱/۴۲۳، ماده «حمس».

۴- . المصاع: المجالده والمضاربه بالسیف. النهایه لابن الأثیر: ۴/۳۳۷، ماده «مصع».

۵- . سند الشهاب: ۱/۶۹.

۶. المؤمن مرآه المؤمن.(۱)

هـذا القـول مجـاز واسـتعاره والمراد به أنّ المـؤمن الناصـحَ لأـخيه المـؤمن يبصّـره مواقع رشـده ويطلعه على خفايـا عيبه، فيكون كالمرآه له ينظر فيها محاسنه فيستحسنها، ويزداد منها، ويرى مساوئه فيستقبحها وينصرف عنها.

۷. الحياء نظام الإيمان.(۲)

النظام كلّ خيط يسـلك فيه لؤلؤ، وهـذا الكلام اسـتعاره، والمراد أنّ الحياء يجمع خلال الإيمان كما يجمع السـلك فرائد النظام، لأنّ الإنسان الكثير الحياء، يُحجم عن مواقعه المعاصى ومطاوعه المغاوى، فإذا قلّ حياؤه تفرق جُمّاع إيمانه، فأشبه السلك فى أنّه إذا انقطع تهافتت خرز نظامه.

۸. أوثق العُرى كلمه التقوى.(۳)

وهـذه اسـتعاره؛ لأنّه صـلى الله عليه و آله و سـلم جعل التقوى كالعروه التى يُتعلّق بها وتنجى من المزالّ والمزالق، لأنّ المتّقى للّه سبحانه يأمن من نقماته وينجو من سطواته، فيكون كالممسك بعروه الحبل المتين والمستند إلى النضد(۴) الأمين.

۹. الناس معادن.(۵)

هذه اسـتعاره؛ لأنّه صـلى الله عليه و آله و سـلم شبّه الناس بالمعادن التى تكون فى قرارات الأرض، فلا يحكم على ظواهرها حتّى يستخرج دفائنها، فكذلك الناس لا يجب أن يحكم على مجاريهم ولا يقطع على بواديهم حتّى يُخبَروا ويُعرَفوا،

۱- . سنن الترمذى: برقم ۱۹۲۷.

۲- . صحيح البخارى: ۱/۶۹ (قريب من معناه)؛ وسنن الترمذى: برقم ۲۰۱۰.

۳- . سنن الترمذى: برقم ۳۲۶۱.

۴- . الجبل.

۵- . صحيح مسلم: برقم ۲۶۳۸.

فيخرج البحثُ جواهرَهم ويمحّصُ الامتحانُ مخابرَهم.

١٠. من أتاكم وأمركم جُمعٌ يريد أن يشقّ عصاكم ويفرق جماعتكم فاقتلوه.(١)

قوله صلى الله عليه و آله و سلم: «يُريد أن يشق عصاكم» استعاره، والمراد به تفريق أمرهم وتشتيت جمعهم، فشبّه ذلك بشقّ العصا، لأنّ عن شقّها يكون تشظيها وتطاير الصدوع فيها.

١١. حُبُّك الشيء يعمى ويصمّ .(٢)

وهذا مجاز؛ لأن حبّ الشيء على الحقيقه لا يعمى ولا يُصمّ ، وإنّما المراد أنّ الإنسان إذا أحبّ الشيء أغضى عن مواضع عيوبه كأنّه لا ينظرها، وأعرض عن الملاوم والمعاتب من أجله فكأنّه لا يسمعها، فصار من هذا الوجه كالأعمى لتغاضيه والأصمّ لتغابيه.

١٢. قيّدوا العلم بالكتاب.(٣)

وهذه استعاره؛ لأنّه صلى الله عليه و آله و سلم جعل ضروب العلم بمنزله الإبل الصعاب الّتى تشرد إنْ لم تُعقَل، وجعل الكتاب لها بمنزله الأقياد المانعه والعقل اللازمه.

١٣. الصوم جُنّه والصدقه تطفئ الخطيئه.(۴)

وهاتان استعارتان أحدهما قوله صلى الله عليه و آله و سلم: «الصوم جُنّه»، والمراد أنّ الصائم

١- . صحيح مسلم: برقم ١٨٥٢.

٢- . مسند أحمد: ۵/١٩۴.

٣- . المستدرك على الصحيحين: ١/٢٠۶.

۴- . مسند أحمد: ۵/٢٣١.

الّذی یخلص فی صومه ویستکمل آخر یومه یکون بالإخلاص فی ذلک الصوم کأنّه قد لبس جُنّه من العقاب وأخذ أماناً من النار. والاستعاره الأُخری فی قوله صلی الله علیه و آله و سلم: «والصدقه تطفئ الخطیئه»، حیث جعل الخطیئه بمنزله النار من حیث کانت مفضیه إلی عذاب النار وجعل الصدقه مطفئه لها إذا کثرت فأثرت فی سقوط عقابها.

۱۴. العلم رائد، والعدل سائق، والنفس حَرون.(۱)

وهذا الکلام مجاز وذلک أنّه صلی الله علیه و آله و سلم شبّه علم الإنسان بالرائد الّذی یتقدّم أمام الحی فیدلّهم علی المنزل الوسیع والمرعی المریع، وشبّه العقل بالسائق لأنّه یحثّ الإنسان علی سلوک النهج الأسلم، ویحمله علی الذهاب فی الطریق الأقوم، وشبّه النفس بالدّابه الحرون لأنّها تتقاعس عن مراشدها، وتلذع بسوط الأدب حتّی تسلک طرق مصالحها.

***

إلی هنا قدمنا لک - أیها القارئ الکریم - نماذج من أروع المجازات فی کلام النبی الخاتم صلی الله علیه و آله و سلم حتّی تکون شاهداً علی أنّ المجاز أمر ذائع ومطلوب ولولاه لما جنح إلیه النبی صلی الله علیه و آله و سلم، فإنّ القرآن والسنّه کلاهما من وحی اللّه سبحانه غیر أنّ القرآن وحی بلفظه ومعناه، والسنّه وحی بمعناه دون لفظه، فلو کان فی المجاز شیء من الشَّین لما وجدت له أثراً فی کلام سید المرسلین صلی الله علیه و آله و سلم، وقد ذکر السید الرضی فی کتابه «المجازات النبویه» ۳۷۵ حدیثاً نبویاً اشتمل علی

۱- . بحار الأنوار: ۷۴/۱۷۴.

مجازات ناصعه، أضفتْ على كلامه روعه وجمالاً، وقد صدرنا فيما ذكرناه من المجازات فی الحدیث الشریف عن هذا الکتاب القیّم،(۱) رحم اللّه مؤلّفه.

ص:۲۲۶

۱- . راجع المجازات النبویه: ۳۵، ۱۳، ۴۱، ۴۵، ۵۷، ۷۹، ۱۰۵، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۶۱، ۱۷۵، ۱۷۹، ۱۸۹ و ۲۰۴.

عود على بدء أو نقد رساله الشيخ الشنقيطى

اشاره

لمّا فرغت من تحرير ما سبق من الكلام، وقفت على نص رساله الشيخ الشنقيطى الّتى أسماها «منع جواز المجاز فى المنزَل للتعبّد والإعجاز» والّتى طبعت فى ذيل الجزء العاشر من كتابه «أضواء البيان فى تفسير القرآن بالقرآن» فرأيت أنّ الكاتب من المتحمّسين لفكره المنع الّتى ورثها من ابن تيميه وتلميذه ابن قيّم الجوزيه ومن لفّ لفّهما، وقد نقلنا شيئاً منها فى المقال الماضى عن طريق كتاب «التأويل» لصديقنا الراحل العلّامه محمد هادى معرفه «رضوان اللّه عليه» لكن رأيت فيها وجوهاً أُخرى للمنع فأحببت أن أُتابع الموضوع مجدّداً، وإن استلزم التكرار فى بعض الموارد.

قال الشيخ: فإنّا لمّا رأينا جلّ أهل هذا الزمان يقولون بجواز المجاز فى القرآن ولم يتنبّهوا إلى :

١. أنّ القول فيه ذريعه لنفى كثير من صفات الكمال والجلال.

٢. أنّ هذا المُنزَل للتعبّد والإعجاز كلّه حقائق وليس مجازاً.

٣. أنّ نفى ما ثبت فى كتاب أو سنّه لاشكّ فى أنّه محال.

وكيف يمكن أن يكون شىء منه غير حقيقه، وكلّ كلمه منه بغايه الكمال جديره حقيقه، إنّه لقول فصل وما هو بالهزل، أخباره كلّها صدق وأحكامه كلّها عدل.

والمقصود من هـذه الرساله نصـيحه المسـلمين وتحذيرهم من نفى صـفات الكمال والجلال الّتى أثبتها اللّه لنفسه فى كتابه العزيز بادّعاء أنّه مجاز وأنّ المجاز يجوز فيه لأنّ ذلك من أعظم وسائل التعطيل(۱).

***

أقول: الجدير بالباحث الموضوعى أن يدرس الآيات الّتى ادّعى أكثر أهل هذا الزمان وجود المجاز فيها، ثم يخرج بنتيجه خاصّه، من النفى والإثبـات، ولكن الرجـل تجـاوز القاعـده فتبنّى العقيـده أوّلاً - ليس فى القرآن مجاز - ثم درس الآيات فى ضوء هـذه العقيده، ومن المعلوم أنّ دراستها على ضوء العقيده الّتى تبنّاها من قبل، لا تنتج إلّاالنفى والردّ.

والشاهد على أنّه لم يبحث الموضوع متجرّداً عن عقيدته، أنّه نفى المجاز فى القرآن لغايه حفظ تطرّق المجاز إلى الآيات الوارده حول الصـفات الخبريه (لا- صـفات الكمـال والجمـال كمـا زعم) الّتى لو أُجريت على معانيها اللغويه، لاسـتلزم التجسـيم والتشبيه والجهه والحركه، وإنْ كنت فى شكّ من ذلك، فلاحظ الآيات التاليه:

۱. العين، كقوله سبحانه: (وَ لِتُصْنَعَ عَلى عَيْنِى) (۲).

۲. اليمين، كقوله سبحانه: (وَ السَّماواتُ مَطْوِيّاتٌ بِيَمِينِهِ) .(۳)

۳. الاستواء، كقوله سبحانه: (الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوى) .(۴)

۱- . ملحق أضواء البيان: ۱۰/۲۳۷.

۲- . طه: ۳۹.

۳- . الزمر: ۶۷.

۴- . طه: ۵.

۴. النفس، كقوله سبحانه: (تَعْلَمُ ما فِی نَفْسِی وَ لا أَعْلَمُ ما فِی نَفْسِکَ) .(۱)

۵. الوجه، كقوله سبحانه: (فَأَیْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّهِ) .(۲)

۶. الجنب، كقوله سبحانه: (عَلی ما فَرَّطْتُ فِی جَنْبِ اللّهِ) (۳).

۷. القرب، كقوله سبحانه: (فَإِنِّی قَرِیبٌ أُجِیبُ دَعْوَةَ الدّاعِ) (۴).

۸. المجیء، كقوله سبحانه: (وَ جاءَ رَبُّکَ) .(۵)

۹. الإتیان، كما قال سبحانه: (أَوْ یَأْتِیَ رَبُّکَ) (۶).

۱۰. الغضب، كما فی قوله: (وَ غَضِبَ اللّهُ عَلَیْهِمْ) (۷).

۱۱. ید اللّه كما فی قوله سبحانه: (یَدُ اللّهِ مَغْلُولَةٌ) (۸).

۱۲. یدیّ كما فی قوله سبحانه: (ما مَنَعَکَ أَنْ تَسْجُدَ لِما خَلَقْتُ بِیَدَیَّ) (۹).

إلی غیر ذلک من الصفات الخبریه التی وردت فی القرآن الكریم وأخبر عنها الوحی، فللجمیع ظواهر غیر مستقره لا تلائم الأُصول الوارده فی محكمات الآیات، ولكن بالإمعان والدقه یصل الإنسان إلی مآلها ومرجعها وواقعها.

إنّ الرجل - تبعاً لأُستاذ منهجه: ابن تیمیه الحرّانی، وابن قیّم الجوزیه - أصرّ

۱- . المائده: ۱۱۶.

۲- . البقره: ۱۱۵.

۳- . الزمر: ۵۶.

۴- . البقره: ۱۸۶.

۵- . الفجر: ۲۲.

۶- . الأنعام: ۱۵۸.

۷- . الفتح: ۶.

۸- . المائده: ۶۴.

۹- . ص: ۷۵.

على نفى المجاز فى هـذه الآيات ليتسـنّى له إثبات هذه الصـفات على اللّه سـبحانه بنفس معانيها، فصارت العقيده أساساً، لتفسـير الذكر الحكيم، فهو مكان أن يعرض العقيده عليه، فسّر القرآن وفق معتقده.

وأعجب من ذلك قوله ثانياً: «إن كلّ ما فى القرآن حقائق وليس مجازاً».

حيث زعم أنّ المراد من المجـاز ضـد الواقع الّـذى يلاـزم الكـذب، وغفل عن أنّ المقصود هو اتّخاذ اللفظ معبَراً وجسـراً لتجاوز معنى إلى معنى آخر، والخروج مـن أمر واقعى إلى أمر واقعى آخر، ومـن حقيقـه إلى حقيقـه أُخرى، وليس المعنى الثـانى ضـد الأـوّل ولاـ هو معنى مكـذوب، بل المتكلّم يتخـذ اللفظ وسـيله للتعبير عن معنى آخر له كمال المناسـبه مع المعنى الأوّل، وذلك بنصب قرينه واضحه.

ومنه يظهر الخلـل فى قوله ثالثـاً: «لا يمكن أن يكون شـىء منه غير حقيقه» وذلك لأنّ المعنى الثانى أيضاً حقيقه كالمعنى الأوّل، غير أنّه أفـاد المقصود باللفـظ الموضوع للمعنى الأوّل بمناسـبه واضـحه بين المعنيين، وعلى هـذا فكلّ ما فى القرآن أُمور واقعيه، لكن ربّما يعبَر عنها باللفظ الموضوع لها لغه، وربّما يعبَر عنها بغير الموضوع له ويستعان فى تفهيمه بالقرينه، وسيظهر لك تفصيل ما ذكرنا فى البحوث الآتيه.

وجه آخر:

ثم إنّه أضاف إلى الوجوه الثلاثه وجهاً آخر وقال: وأوضـح دليل على منعه فى القرآن، إجماع القائلين بالمجاز على أنّ كلّ مجاز يجوز نفيه ويكون نافيه صادقاً فى نفس الأمر فنقول لمن قال: رأيت أسداً يرمى، ليس هو بأسد وإنّما هو رجل شـجاع، فيلزم على القول بأنّ فى القرآن مجازاً: أنّ فى القرآن ما يجوز نفيه،

ولا شكّ أنّه لا يجوز نفى شىء من القرآن.(۱)

يلاحظ عليه: أنّ الكبرى أمر مسلَّم لا ـ ريب فيه، فلا ـ يجوز لمسلم مؤمن بأنّ القرآن كتاب سماوى نزل من اللّه على قلب سيد المرسلين أن ينفى شيئاً منه حتّى النُّقط، إنّما الكلام فى الصغرى فإنّ الوارد فيه هو ما تعلّقت به الإراده الجدّيه والغرض الحتمى الّذى لأجله سيق الكلام وهو غير منفى، وإنّما المنفى هو ما تعلّقت به الإراده الاستعماليه الّتى استخدمت لإفاده المعنى الثانى.

وبعباره أُخرى: أنّ المتكلّم إذا قال: رأيت أسداً يرمى، فقد استعمل لفظه «أسد» فى الحيوان المفترس، لكنّه تعلّقت الإراده الجدّيه بالمصداق الادّعائى منه - أعنى: الرجل الشجاع - فقد أُريد المعنى الأوّل ليكون وسيله لإفهام المعنى الثانى بالقرينه المفهمه، فنفى الحيوان المفترس المتجسّد فى الأسد فى الغابات لا ـ يضرّ لأنّه ليس مقصوداً، وإنّما المقصود بالأصاله - أعنى: الرجل الشجاع - فهو غير منفى، وعلى هذا:

فما هو المقصود بالأصاله ليس منفياً.

وما هو منفىٌّ فليس مقصوداً بالأصاله.

وبعباره ثالثه: أنّ لكلّ جمله ظهوراً وهو حجّه عند العقلاء، وهذا ما لا يجوز نفيه لا فى كلام اللّه ولا فى كلام غيره، والجمله المذكوره ظاهره فى الرجل الشجاع لا ـ فى الحيوان المفترس. ولا يمكن نفى ما هو ظاهر فيه وما ذلك إلّالأنّ المتَّبع هو الظهور الجملى، لا ـ الظهور الإفرادى، فللأسد، بمفرده ظهور فهو غير متّبع، ولا يحتج به ولا يضرّ نفيه، وله ظهور آخر فى ضمن الجمله وهو المتّبع

۱- . ملحق أضواء البيان: ۱/۲۴۰.

ولا يجوز نفيه.

والكاتب لم يميّز بين الظهور الإفرادى والظهور الجملى.

***

وجه خامس: أنّ الكاتب طرح سؤالاً عن جانب القائلين بالمجاز، ثم أفاض الكلام فى ردّه مع أنّ السؤال ممّا لا يحتجّ به أحد من القائلين بالمجاز فى القرآن.

قال: فإنْ قيل كلّ ما جاز فى اللغه العربيه جاز فى القرآن، لأنّه بلسان عربى مبين. ثم أجاب بأنّ هذه كلمه لاتصدق إلّاجزئيه.

أقول: إنّ القائل بالمجاز فى القرآن إنّما يحتج: بالآيات الدالّه على أنّ القرآن نزل بلسان عربى مبين، قال سبحانه: (نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ * بِلِسانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ) (۱) وممّا لا يشكّ فيه ذو مسكه أنّ المجاز من الوسائل البيانيه فى اللسان العربى، وعلى هذا فلا وجه لمنع جوازه، فى القرآن، وأمّا ادّعاء أن كلّ ما جاز فى اللغه العربيه جاز فى القرآن، فلم يعتمده أحد حتّى يردّ عليه.

وبذلك يُعلم أنّ ما أطنب به فى ردّ كليه القاعده، إطناب مملّ .

النزاع فى اللفظ والتسميه

يظهر من بعض كلمات المؤلّف أنّه لا ينكر واقع المجاز فى القرآن لكنّه يسمّيه بأنّه أُسلوب من أساليب اللغه، وإنّما يمنع تسميه الأُسلوب بالمجاز، وإن

۱- . الشعراء: ۱۹۳-۱۹۵.

كنت فی شکّ ممّا نقوله، فلاحظ کلامه:

وکلّ ما یسمّیه القائلون بالمجاز مجازاً، فهو عند من یقول بنفی المجاز أُسلوب من أسالیب اللغه العربیه.

فمن أسالیبها إطلاق الأسد مثلاً علی الحیوان المفترس المعروف، وأنّه ینصرف إلیه عند الإطلاق وعدم التقیید بما یدلّ علی أنّ المراد غیره.

ومن أسالیبها إطلاقه علی الرجل الشجاع إذا اقترن بما یدلّ علی ذلک.

ولامانع من کون أحد الإطلاقین لا یحتاج إلی قید، والثانی یحتاج إلیه؛ لأنّ بعض الأسالیب یتّضح فیه المقصود فلا یحتاج إلی قید، وبعضها لا یتعیّن المراد فیه إلّابقید یدلّ علیه، وکلّ منهما حقیقه فی محلّه. وقسّ علی هذا جمیع أنواع المجازات.(۱)

ثم یقول: والّذی ندین اللّه به، ویلزم قبوله کلّ منصف محقّق، أنّه لا یجوز إطلاق المجاز فی القرآن مطلقاً علی کلا القولین.

نحن لا نعلّق علیه بشیء لوضوح أنّ النزاع لیس فی التسمیه، بل فی المسمّی وواقع المجاز کما ترشد إلیه الوجوه الّتی احتجّ بها، فعلی ما ذکر یکون النزاع فی التسمیه غیر لائق للبحث والنقاش.

زلّه لا تستقال

ثمّ إنّ المؤلّف لمّا أحسّ اشتراک الکنایه مع المجاز فی أنّ المعنی الموضوع له غیر مراد، بل المراد هو لازم المعنی فی الکنایه دون الملزوم، حاول

۱- . ملحق أضواء البیان فی إیضاح القرآن بالقرآن: ۱۰/۲۳۹.

أن يفرق بينهما فقال: الكنايه هى اللفظ الّذى أُريد به لازم معناه، ولكن من تمام تعريفها جواز إراده المعنى الأصلى، وبذلك تفارق المجاز كقول الشاعر:

فما يك فىّ من عيب فإنّى جبان الكلب مهزول الفصيل

وقول الخنساء فى صخر:

طويل النجاد عظيم الرما د ساد عشيرته أمردا

فإنّ جبان الكلب، ومهزول الفصيل، وعظيم الرماد كنايات عن الجود، وطويل النجاد كنايه عن طول القامه، مع أنّه يجوز فى كلّها قصد المعنى الأصلى، لأنّ الجواد مهزول الفصيل لنحره أُمّه وصرفه اللبن عنه فى الحقوق (كذا والظاهر الضيوف).

وكذلك هو جبان الكلب لكثره غشيان الضيوف بيته.

وكذلك هو كثير الرماد لكثره وقود الحطب لقِرى الضيف، وطويل القامه طويل النجاد أيضاً، فلا مانع من قصد هذه المعانى الأصليه، وإن كان المراد الانتقال منها إلى لوازمها.(۱)

أقول: ما ذكره زله أدبيه لا تستقال إذ لم يقل به أحد، لأنّ المقصود بالأصاله هو المعنى المكنّى عنها، بل ربّما يخرج الكلام عن المدح إلى الذم إذا أراد المعنى المكنّى به، فقوله: فلان كثير الرماد، إذا أُريد واقعاً كثره الرماد فى بيته، لعاد الكلام، ذماً وأنّ بيته مملوء بالنفايات.

بل ربّما لا يكون للمعنى المكنى به موضوع، فربّما لا يملك كلباً، ولا فصيلاً، ولا رماداً، ومع ذلك يصحّ التعبير عن سخائه بهذه التعبيرات.

۱- . ملحق أضواء البيان فى إيضاح القرآن بالقرآن: ۱۰/۲۴۵.

نقضت غزلها أنكاثاً

لقد فسّر المؤلّف قسماً من الآيات عن طريق المجاز، ولكنّه وصفه بأنّه أُسلوب من أساليب العربيه، يقول فی تفسير قوله تعالی: (ناصِيَهٍ كاذِبَهٍ خاطِئَهٍ) (۱):

أسند الكذب فی هذه الآيه الكريمه إلی ناصيه هذا الكافر، وهی مقدّم شعر رأسه، مع أنّه أسنده فی آيات كثيره إلی غير الناصيه كقوله: (إِنَّما يَفْتَرِی الْكَذِبَ الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِآياتِ اللّهِ وَ أُولئِكَ هُمُ الْكاذِبُونَ) (۲).

والجواب ظاهر، وهو أنّه هنا أطلق الناصيه، وأراد صاحبها علی عاده العرب فی إطلاق البعض، وإراده الكلّ ، وهو كثير فی كلام العرب، وفی القرآن، فمن أمثلته فی القرآن هذه الآيه الكريمه المتقدمه، وقوله تعالی: (تَبَّتْ يَدا أَبِی لَهَبٍ وَ تَبَّ) (۳) يعنی أبا لهب. وقوله: (ذلِكَ بِما قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ) (۴) يعنی بما قدّمتم.

ومن ذلك تسميه العرب، الرقيبَ عيناً.(۵)

ترى أنّه تشبّث فی رفع التعارض المتوهم، بين الآيات، باستعمال اللفظ الموضوع للبعض فی الكلّ ووصفه بأنّه كثير فی كلام العرب وفی القرآن. وليس هذا إلّاالمجاز المرسل.

وفی الختام: نعطف نظر القارئ الكريم إلی نكته مرت فی صدر المقال:

۱- . العلق: ۱۶.

۲- . النحل: ۱۰۵.

۳- . المسد: ۱.

۴- . آل عمران: ۱۸۲.

۵- . ملحق أضواء البيان فی إيضاح القرآن بالقرآن: ۱۰/۲۲۷.

وهی أنّ نفاه المجاز فی القرآن، من العرب الأقحاح الّذین یرتجلون خطباً وقصائد ملؤها المجاز والکنایه، ومع ذلک تجدهم ینفون وجود المجاز فی القرآن!! وما هذا إلّالأنّ الغایه من نفیه، هو إجراء الصفات الخبریه علی اللّه سبحانه بنفس معانیها الّتی لا تنفک عن التجسیم والتشبیه والجهه. ولولا ذلک لما أصرّوا علی نفی وقوعه فی القرآن الکریم.

تمّت الرساله بید مؤلفها جعفر السبحانی

صبیحه یوم الثامن عشر من شهر

صفر المظفر من شهور عام ألف

وأربعمائه وثلاثه وثلاثین

الحمد للّه أوّلاً وآخراً

وظاهراً وباطناً

۲ الوحی: لغه واصطلاحاً

اشاره

الوحی فی اللغه هو الإلقاء فی خفاء. نصّ علی ذلک ابن فارس فی «المقاییس»، ثم إنّ أئمه اللغه وإن ذکروا للوحی معانٍ مختلفه، لکن الجمیع یرجع إلی أصل واحد وهو تعلیم الغیر بخفاء.

قال ابن منظور: الوحی: الإشاره، والکتابه، والرساله، والإلهام، والکلام الخفی، وکلّ ما ألقیتَه إلی غیرک یقال: وحیتَ إلیه الکلام.

المستفاد من کلماتهم أنَّ الوحی هو الإعلام بخفاء بطریق من الطرق، و العنصر المقوّم لمعنی الوحی هو الخفاء، وأمّا غیره کالسرعه علی ما فی «مفردات الراغب» فلیس بمقوّم لمعنی الوحی، کما أنّ الإشاره والکتابه والإلهام إلی القلب کلّها من طرق الوحی ووسائله.

و قد استعمل الوحی فی القرآن الکریم فی موارد مختلفه کلّها مصادیق لهذا المعنی الجامع، وإن شئت قلت: من قبیل تطبیق المعنی الکلّی علی مصادیقه المختلفه المتنوّعه، وإلیک البیان:

۱. تقدیر الخلقه بالسنن والقوانین

قال سبحانه: (ثُمَّ اسْتَوی إِلَی السَّماءِ وَ هِیَ دُخانٌ فَقالَ لَها وَ لِلْأَرْضِ ائْتِیا طَوْعاً أَوْ کَرْهاً قالَتا أَتَیْنا طائِعِینَ * فَقَضاهُنَّ سَبْعَ سَماواتٍ فِی یَوْمَیْنِ وَ أَوْحی

فِی کُلِّ سَماءٍ أَمْرَها) (۱).

فقوله: (وَ أَوْحی فِی کُلِّ سَماءٍ أَمْرَها) یحتمل وجهین:

الأوّل: أودع فی کلّ سماء السننَ والأنظمهَ الکونیهَ وقدّر علیها دوامها إلی أجل معیّن. وبما أنّ السماوات تلقّت هذه السنن والنظم بإیداع فی خلقتها، استعیر فی التعبیر لفظ الوحی.

الثانی: أنّ الشعور والإدراک ساریان فی جمیع مراتب الوجود من أعلاه کواجبه إلی أدناه کالهیولی فی عالم التکوین، ولکن کلّ حسب درجته و مرتبته، فالسماوات تلقّت ما أوحی سبحانه إلیها بخفاء، فقامت بامتثال ما أوحی إلیها من الوظائف.

و من هذا القبیل قوله سبحانه: (إِذا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزالَها * وَ أَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقالَها * وَ قالَ الْإِنْسانُ ما لَها * یَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبارَها * بِأَنَّ رَبَّکَ أَوْحی لَها) (۲).

۲. الإدراک والغریزه

قال سبحانه: (وَ أَوْحی رَبُّکَ إِلَی النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِی مِنَ الْجِبالِ بُیُوتاً وَ مِنَ الشَّجَرِ وَ مِمّا یَعْرِشُونَ * ثُمَّ کُلِی مِنْ کُلِّ الثَّمَراتِ فَاسْلُکِی سُبُلَ رَبِّکِ ذُلُلًا) .(۳)

فالأعمال المدهشه الخلّابه للعقول التی یقوم بها النحل فی صنع بیوتها، والقیام بشؤون وظائفها ثم التجوّل بین البساتین، ومصّ رحیق الأزهار، ثم

۱- . فصّلت: ۱۱-۱۲.

۲- . الزلزله: ۱-۵.

۳- . النحل: ۶۷-۶۸.

إيـداعها فى صـفائح الشـهد، شـىء تتعلّمه بإيحاء من اللّه سـبحانه، و ذلك بإيـداع الغرائز الكفيله بـذلك. وبما أنّ تأثّر النحل بها بخفاء وبلا التفات من الشعور والإدراك أُطلق عليه لفظ الوحى.

و يحتمل هنا أيضاً معنى آخر وهو الذى ذكرناه فى الوحى إلى السماء.

٣. الإلهام والإلقاء فى القلب

و قد استعمل الوحى فى الإلقاء إلى القلب فى موارد فى الذكر الحكيم.

منها قوله سبحانه: (وَ أَوْحَيْنا إِلى أُمِّ مُوسى أَنْ أَرْضِعِيهِ) .(١)

و منها قوله: (وَ إِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِى وَ بِرَسُولِى) .(٢)

و منها قوله تعالى فى شأن يوسف عليه السـلام عندما جعلوه فى غيابه الجب قال سبحانه: (وَ أَوْحَيْنا إِلَيْهِ لَتُنَبِّئَنَّهُمْ بِأَمْرِهِمْ هذا وَ هُمْ لا يَشْعُرُونَ) ،(٣) إلى غير ذلك من الموارد.

٤. الإشاره

قال سبحانه: (فَخَرَجَ عَلى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرابِ فَأَوْحى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَ عَشِيًّا) .(٤) وبما أنّه استخدم الإشاره فى تفهيم مراده، فأشبه فعله إلقاء الكلام بخفاء، فصار ذلك مصحّحاً لاستعمال لفظ الوحى.

١- . القصص: ٧.

٢- . المائده: ١١١.

٣- . يوسف: ١٥.

٤- . مريم: ١١.

۵. الإلقاءات الشيطانيه

قال سبحانه: (وَ كَذلِكَ جَعَلْنا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَياطِينَ الْإِنْسِ وَ الْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُوراً) .(۱)

و يعلم وجه استعمال الوحى هنا ممّا تقدّم ذكره.

۶. كلام اللّه المنزل على نبى من أنبيائه

قال سبحانه: (كَذلِكَ يُوحِي إِلَيْكَ وَ إِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ اللّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ) .(۲)

و قد عرّف هذا النوع من الوحى بأنّه تعليمه تعالى من اصطفاه من عباده كلّما أراد اطّلاعه على ألوان الهدايه وأشكال العلم ولكن بطريقه خفيه غير معتاده للبشر.

و حصيله البحث: أنّ للوحى معنى واحداً، وله مصاديق متنوعه، وليست هى بمعان متكثّره. وأنَّ حقيقه الوحى تعليم غيبى لمن اصطفاه سبحانه من عباده، لايشابه الطرق المألوفه بين العباد، وإن أردت المزيد من الاطّلاع فإليك البيان التالى:

قنوات المعرفه الثلاث

اشاره

إنّ أمام الإنسان طرقاً ثلاثه للوصول إلى مقاصده: الطريق الأوّل: يستفيد منه جموع الناس غالباً، بينما تستفيد طائفه خاصّه منهم من الطريق الثانى،

۱- . الأنعام: ۱۱۲.

۲- . الشورى: ۳.

ولايستفيد من الطريق الثالث إلّاأفراد معدودون تكاملت عقولهم وتسامت أرواحهم. وهى كالتالى:

١. الطريق الحسّى والتجربى

و المقصود منه الإدراكات والمعلومات الوارده إلى الذهن عن طريق الحواس الظاهريه، أو بفضل التجربه التى أُسّست الحضاره المعاصره عليها.

٢. الطريق التعقّلى النظرى

إنّ المفكّرين يتوصّلون إلى كشف الأُمور الخارجه عن إطار الحسّ والتجربه عن طريق الاستدلال وإعمال النظر وإنهاء المجهولات إلى البديهيات، وقد توصّل البشر بهذا الطريق إلى المسائل الفلسفيه الكلّيه وما يضاهيها.

٣. طريق الإلهام

و هذا هو الطريق الثالث وهو فوق نطاق الحس والتعقّل: إنّه نوع جديد من المعرفه، ونمط متميّز من إدراك الحقائق ليس محالاً من وجهه نظر العلم، وإن كان يصعب على أصحاب الاتّجاه المادى، قبوله لكونه طريقاً خارجاً عن إطار الحسّ والتعقّل.

إنّ طريق التعرّف على حقائق الكون - فى منهج المادّيين وأصحاب النزعه الماديّه - ينحصر فى قناتين لاغير، وهما اللّذان سبق ذكرهما، فى حين أنّ هنا حسب نظر الإلهيين قناه ثالثه أيضاً.

إنّ هذا الطريق الثالث أقوى أسساً وأوسع آفاقاً عند مَن يدّعون الرساله و

النبوه من جانب اللّه سبحانه، وأنّ نفوس أولئك الأشخاص لتبدوا أكثر صفاءً وطراوه وزهواً.

كلّما حصلت صله بين اللّه سبحانه وفرد من أفراد النوع الإنسانى على نحو تلقّى الحقائق من دون توسيط الحواس واعمال الفكر، يسمّى بالإلهام تاره، والإشراق أُخرى، وكلّما نتجت من هذا الارتباط سلسله تعاليم عامّه يطلق عليها اسم الوحى ويسمّى المتلقّى نبياً، ومن هنا اعتبر العلماء «الوحى» الطريقه المطمئنه الوحيده إلى المعرفه العامّه.

أنواع الوحى وأقسامه:

اشاره

إنّ النبى تاره يتلقّى الوحى، على نحو الإلهام فى القلب، وأُخرى يسمع عبارات وكلمات من وراء حجاب، كسماع موسى عليه السلام كلام اللّه سبحانه فى الطور، وثالثه تنكشف الحقائق له فى عالم الرؤيا انكشاف النهار كرؤيا إبراهيم الخليل عليه السلام ذبح ولده إسماعيل، ورابعه ينزل عليه ملك من جانب اللّه تعالى معه كلامه سبحانه، ويسمّى الملك بالروح الأمين.

و إلى الطرق الثلاثه: «سوى الرؤيا» أُشير إليها بقوله سبحانه: (وَ ما كانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللّهُ إِلاّ وَحْياً أَوْ مِنْ وَراءِ حِجابٍ) (۱) وإلى نزول الملك بقوله: (أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً) (۲): وأمّا الرؤيا الصادقه فيكفى فى ذلك قوله سبحانه حاكياً عن الخليل عليه السلام: (يا بُنَيَّ إِنِّى أَرى فِى الْمَنامِ أَنِّى أَذْبَحُكَ فَانْظُرْ ما ذا تَرى قالَ يا أَبَتِ

۱- . الشورى : ۵۱.

۲- . الشورى: ۵۱.

اِفْعَلْ ما تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِی إِنْ شاءَ اللّهُ مِنَ الصّابِرِینَ) .(۱)

فلو لم تکن رؤیا الخلیل إدراکاً قطعیاً واتّضح بها وجه الحقیقه کفلق الصبح، لما أخبر ولده بها ولا أجابه الولد بالامتثال طائعاً. نعم أُشیر إلی الملک الحامل لکلام اللّه سبحانه بقوله: (نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِینُ * عَلی قَلْبِکَ لِتَکُونَ مِنَ الْمُنْذِرِینَ) .(۲)

***

إنّ هناک مَن یحاول أن یفسّر الوحی بالأُصول المادّیه والطرق الحسیّه، و لهم فی ذلک آراء ونظریات یشبه کثیرها کلام بعض المشرکین فی تفهیم معنی الوحی والقرآن الکریم وإلیک بیان اثنتین من هذه النظریات.

۱. الوحی ولید النبوغ

یقولون: یتمیّز بین أفراد الإنسان المتحضّر أشخاص یملکون فطره سلیمه، وعقولاً مشرقه، تهدیهم إلی ما فیه صلاح المجتمع وسعاده الإنسان فیضعون قوانین، فیها مصلحه المجتمع وعماره الدنیا، والإنسان المتصدّی لهذه الوظیفه هو النبی، والفکر المترشّح من مکامن عقله وومضات نبوغه، هو الوحی، والقوانین التی یسنّها لصلاح المجتمع هی الدین، والروح الأمین (جبرائیل) هو نفسه الطاهره التی تفیض هذه السنن والقوانین إلی مراکز إدراکه، والکتاب السماوی هو کتابه الذی یتضّمن تلک السنن والقوانین، والملائکه التی ترافقه فی حلّه وترحاله هی القوی الطبیعیه، والشیطان الذی ینابذه ویناددہ هو

۱- . الصافات: ۱۰۲.

۲- . الشعراء: ۱۹۳-۱۹۴.

النفس الأمّاره بالسوء.

أقول: إنّ تفسير النبوّه بالنبوغ، وإن صيغ فی قالب علمی جديد، ليس نظريه جديده بحدّ ذاتها فإن جذوره تمتد إلی عصر المشركين المعاصرين للنبی الأكرم صلی الله عليه و آله و سلم، فإنّهم كانوا يحسّون بحاله الانجذاب للقرآن وبلاغته الخلّابه فينسبونه إلی الشعر ويصفون قائله بالشاعر، قال سبحانه حاكياً عنهم: (بَلْ هُوَ شاعِرٌ فَلْيَأْتِنا بِآيَهٍ كَما أُرْسِلَ الْأَوَّلُونَ) .(۱)

و يجيبهم القرآن بقوله: وَ ما عَلَّمْناهُ الشِّعْرَ وَ ما يَنْبَغِی لَهُ إِنْ هُوَ إِلاّ ذِكْرٌ وَ قُرْآنٌ مُبِينٌ) .(۲)

إنّ هذه النظريه أُسّست علی إنكار ما وراء الطبيعه حيث صار الوجود عندهم مساوقاً للمادّه فلم يجدوا منتدحاً عن تفسير الوحی بما جاء فی هذه النظريه.

مع أنّا إذا سبرنا تاريخ المصلحين فی العالم نجدهم علی فئتين:

فئه تتكلّم باسم الدين الإلهی، وتخبر عن اللّه سبحانه وتنسب كلّ ما يأمر وينهی إلی عالم الغيب، ولايری لنفسه شأناً سوی كونه مبلّغاً لرسالات اللّه ومؤدّياً لبلاغها وإنذارها.

و فئه تتكلم باسم المصلح الاجتماعی، وينسب كلّ ما يتفوّه به إلی بنات فكره وعقله. فلو صحّت تلك النظريه لما كان لهذا التقسيم مفهوم صحيح، وعندئذ يتساءل: لماذا نسبت الفئه الأُولی ما جاءُوا به من التعاليم إلی عالم الغيب

۱- . الأنبياء: ۵.

۲- . يس: ۶۹.

مع أنّه من ومضات فكرتهم ؟! هذا، ومن جانب آخر أنّ المصلحين باسم الأنبياء كانوا رجالاً صادقين وصالحين لم يبدر منهم ما ينافى صدقهم وصلاحهم، وهذا إن دلّ على شىء فإنّما يدلّ على أنّهم كانوا يحسّون من صميم ذاتهم بأنّهم مبعوثون من جانبه سبحانه.

إنّ هذه النظريه التى تفسّر الوحى بالنبوغ وتوسم الأنبياء بالنوابغ، لم تدرس أحوال النوابغ والعلل والمبادئ، التى يرتكز عليها النبوغ حتى تقف على أنّ أحوال الأنبياء على طرفى نقيض من أحوالهم، فإنّ أفكار النوابغ تتوقّد وتزدهر تحت لواء المجتمعات الراقيه وظل الحضارات الإنسانيه، وأمّا المجتمعات المتخلّفه فلو كانت تمتلك نوابغ بالذات لأخمد فيها ذكاؤهم وبارت فيها فطنتهم.

و أمّا الظروف التى كانت يعيش فيها الأنبياء خصوصاً النّبى الخاتم صلى الله عليه و آله و سلم فقد كانت على نقيض هذا الجانب فقد بعث صلى الله عليه و آله و سلم بين قوم يغطّون فى سبات التخلّف والانحطاط فكيف يمكن تفسير النبوه الخاتمه بالنبوغ مع هذا البون الشاسع بين ظروف النوابغ وبيئه خاتم المرسلين صلى الله عليه و آله و سلم.

أضف إلى ذلك: أنّ النوابغ تسودهم العزله والانزواء مع أنّ النبى الأكرم صلى الله عليه و آله و سلم كان بين الناس يعيش معهم فى حياتهم الاجتماعيه وإن لم يكن على سيرتهم وسلوكهم فقد قضى عمره فى الرعى والتجاره إلى أن بعثه اللّه سبحانه نبياً لهدايه الأُمّه.

و أنّى للنوابغ الكتاب المُعجز الذى حارت فيه العقول وخرست الالسن عن النطق بمثله؛ وأين لهم هذه النُّظُم والتشريعات الحيّه النابضه التى تتلاءم

وتنسجم مع جميع الحضارات الإنسانيه فهى كما وصفها شبلى شمّيل اللبنانى (المتوفى عام ۱۳۳۵ ه) فى رسالته إلى السيد محمد رشيد رضا صاحب (المنار) والتى جاء فيها:

أنت تنظر الى محمد كنبى وتجعله عظيماً، وأنا أنظر اليه كرجل واجعله أعظم، ونحن وإن كنّا فى الاعتقاد على طرفى نقيض، فالجامع بيننا العقل الواسع والإخلاص فى القول، وذلك أوثق لنا لعرى المودّه (الحق أولى أن يقال):

دع من محمد فى صدى آياته ما قد نحاه للحمه الغايات

إنّى وإن أكُ قد كفرت بدينه هل أكفرن بمحكم الآيات ؟

أو ما حوت فى ناصع الألفاظ من حِكَم روادع للهوى وعظات

و شرائع لو أنّهم عقلوا بها ما قيدوا العمران بالعادات

نعم المدبر والحكيم وإنّه رب الفصاحه مصطفى الكلمات

رجل الحجى رجل السياسه والدهاء بطل حليف النصر فى الغارات

ببلاغه القرآن قد خلب النُّهى و بسيفه أنحى على الهامات

من دونه الأبطال فى كل الورى من سابق أو غائب أو آت

۲. الوحى ثمره الأحوال الروحيه

هذه النظريه الثانيه هى التى يعتمد عليها المستشرقون فى تحليل نبوه النبى الأكرم صلى الله عليه و آله و سلم وفسّرها من بينهم «أميل درمنغام»، وخلاصتها: أنّ الوحى إلهام يفيض من نفس النبى إليه لا من الخارج؛ وذلك أنّ سريرته الطاهره، وقوه إيمانه باللّه، والاعتقاد بوجوب عبادته، وترك ما سواها من عباده وثنيه وتقاليد وراثيه

موبوءه يحدث فی عقله الباطن، الرؤی والأحوال الروحيه فيتصّور ما يعتقد وجوبه، إرشاداً إليه، نازلاً عليه من السماء بدون وساطه، أو يتمثّل له رجل يلقّنه ذلک، يعتقد أنّه ملک من عالم الغيب، وقد يسمعه يقول ذلک، ولکنّه إنّما يری ويسمع مثل ذلک فی المنام الذی هو مظهر من مظاهر الوحی، عند جميع الأنبياء فکلّما يخبر به النبی أنّه کلام أُلقی فی روعه، أو ملک ألقاه علی سمعه، فهو خبر صادق عنده.(۱)

۱- . الوحی المحمدی: ۶۶.

نبوه أو أضغاث أحلام ؟!

و يلاحظ على تلك النظريه أنّها ليست بشيء جديد وإن كانت قد تنطلى على السُّذَّج من الناس بِأنّها نظريه جديده ذات قيمه علميه.

إنّ الذكر الحكيم يحكى لنا مقاله المشركين فى سالف عهدهم فى حق النبى الأكرم صلى الله عليه و آله و سلم، وكتابه حيث كانوا يحلّلون نبوته والوحى المنزل عليه، بأنّها أضغاث أحلام، قال تعالى حكايه عنهم: (أَضْغاثُ أَحْلامٍ) * (١)أى أنّ ما يحكيه عن اللّه تبارك وتعالى، إنّما هو وحى الأحلام يجرى على لسانه، وعلى ذلك فليست تلك النظريه إلّاتفسير للنبوه بالجنون الذى هو منشأ لتجلّى النزعات الخياليه، فاستغله المستشرقون، واستعرضوه بثوب جديد يؤمّهم السُّذَج وصوّروه بأنّه تحليل علمى بُنى على أساس علمى رصين، ولكنّ المساكين غير واقفين على أنّه نفس النظريه الجاهليه التى جوبه بها النبى حيث قالوا كما يحكيه عنهم قوله تعالى: (يا أَيُّهَا الَّذِى نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ) (٢). و قد حكيت هذه التهمه عن لسان المشركين فى غير سوره.

سبحانك يا رب ما أعظم جنايه الإنسان على الصالحين البالغين ذروه الكمال فى العقل والدرايه حتى وسمهم هؤلاء المفترون تاره بالخبطه، وأُخرى بالمسّ ، وثالثه بالجنون.(٣)

١- . يوسف: ۴۴؛ الأنبياء: ۵.

٢- . الحجر: ۶.

٣- . لاحظ: البقره: ٢٧٥، الحجر: ۶، الأعراف: ١٨۴، وغيرها.

۳ نزول القرآن فی شهر رمضان و بعثته فی رجب

اشاره

بعث اللّه سبحانه نبیّه الأکرم صلی الله علیه و آله و سلم علی حین فتره من الرسل، وطول هجعه من الأُمم، واعتزام من الفتن، وانتشار من الأُمور، وتلظ من الحروب، و الدنیا کاسفه النور، ظاهره الغرور، علی حین اصفرار من ورقها، وإیاس من ثمرها، واغورار من مائها، قد درست منار الهدی، وظهرت أعلام الردی، فهی متجهمه لأهلها، عابسه فی وجه طالبها، ثمرها الفتنه، وطعامها الجیفه، وشعارها الخوف، ودثارها السیف(۱).

بُعث علی رأس الأربعین من عمره، وبُشّر بالنبوه والرساله، وأمّا الشهر الذی بعث فیه، ففیه أقوال وآراء، فالشیعه الإمامیه تبعاً لأئمه أهل البیت علیهم السلام علی أنّه صلی الله علیه و آله و سلم بعث فی سبع وعشرین من شهر رجب.

روی الکلینی عن الإمام الصادق علیه السلام أنّه قال: «لاتدع صیام یوم سبع وعشرین من رجب، فإنّه الیوم الذی نزلت فیه النبوه علی محمد صلی الله علیه و آله و سلم».(۲)

و روی أیضاً عن الإمام الکاظم علیه السلام قال: «بعث اللّه عزّ وجلّ محمّداً رحمه للعالمین فی سبع وعشرین من رجب».(۳)

۱- . اقتباس من کلام الإمام أمیرالمؤمنین علیه السلام فی «نهج البلاغه، الخطبه ۸۵، طبعه محمد عبده».

۲- . البحار ۱۸۹/۱۸، نقلاً عن الکافی وأمالی الشیخ الطوسی.

۳- . البحار ۱۸۹/۱۸، نقلاً عن الکافی وأمالی الشیخ الطوسی.

و روی المفید عن الإمام الصادق علیه السلام قال: «فی الیوم السابع والعشرین من رجب، نزلت النبوه علی رسول اللّه» إلی غیر ذلک من الروایات.(۱)

و أمّا غیرهم فمن قائل بأنّه بعث فی سبع عشر من شهر رمضان، أو ثمان عشر، أو أربع وعشرین من هذا الشهر، أو فی الثانی عشر من ربیع الأوّل.

و بما أنّ أهل البیت علیهم السلام أدری بما فی البیت، کیف وهم نجوم الهدی ومصابیح الدجی وأحد الثقلین اللّذین ترکهما رسول اللّه صلی الله علیه و آله و سلم بعده، فیجب علینا الأخذ بقولهم ونظرهم ولا نتجاوزه.

نعم دلّ الذکر الحکیم علی أنّ القرآن نزل فی شهر رمضان، قال سبحانه:

(شَهْرُ رَمَضانَ الَّذِی أُنْزِلَ فِیهِ الْقُرْآنُ ...) .(۲)

و قال سبحانه: (إِنّا أَنْزَلْناهُ فِی لَیْلَهِ الْقَدْرِ) .(۳)

و قال سبحانه: (إِنّا أَنْزَلْناهُ فِی لَیْلَهٍ مُبارَکَهٍ إِنّا کُنّا مُنْذِرِینَ) .(۴)

إلی غیر ذلک من الآیات الدالّه علی نزوله فی شهر رمضان.

و الاستدلال بهذه الایات علی أنّه صلی الله علیه و آله و سلم بعث أیضاً فی شهر رمضان مبنی علی اقتران البشاره بالنبوه، بنزول القرآن وهو بعد غیر ثابت، فلو قلنا بالتفکیک وأنّه بُعث فی شهر رجب، وبُشّر بالنبوه فیه، ونزل القرآن فی شهر رمضان، لما کان هناک منافاه بین بعثته فی رجب، ونزول القرآن فی شهر رمضان.

و یؤید ذلک - أی عدم اقتران النبوه بنزول القرآن - ما نقله غیر واحد عن

۱- . البحار ۱۸۹/۱۸، نقلاً عن الکافی وأمالی الشیخ الطوسی.

۲- . البقره: ۱۸۵.

۳- . القدر: ۱.

۴- . الدخان: ۳.

عائشه: إنّ أوّل ما بُدئ، به رسول اللّه من النبوه حين أراد اللّه كرامته: الرؤيا الصادقه، فكان لايرى رسول اللّه صلى الله عليه و آله و سلم رؤيا فى نومه إلّاجاءت كفلق الصبح.

قالت: وحبب اللّه تعالى إليه الخلوه، فلم يكن شيء أحب إليه من أن يخلو وحده.(۱)

لكن الظاهر من ذيل ما روته عائشه أنّ النبوه كانت مقترنه بنزول الوحى والقرآن الكريم، ولنذكر نصّ الحديث بتمامه ثم نذيله ببيان بعض الملاحظات.

روى البخارى: كان رسول اللّه صلى الله عليه و آله و سلم يخلو بغار حراء فيتحنّث فيه وهو التعبّد فى الليالى ذوات العدد قبل أن ينزع إلى أهله، ويتزوّد لذلك ثم يرجع إلى خديجه فيتزوّد لمثلها حتى جاء الحق وهو فى غار حراء، فجاءه الملك فقال:

اقرأ، قال: ما أنا بقارئ، قال: فأخذنى فغطنى حتى بلغ منّى الجَهد ثم أرسلنى فقال: اقرأ، فقلت ما أنا بقارئ، فأخذنى فغطنى الثالثه، ثم أرسلنى فقال: (اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِى خَلَقَ * خَلَقَ الْإِنْسانَ مِنْ عَلَقٍ * اِقْرَأْ وَ رَبُّكَ الْأَكْرَمُ) (۲).(۳)

و فى الروايه تأمّلات واضحه:

۱. ما هو المبرر لجبرئيل أن يروّع النبى الأعظم وأن يؤذيه بالعصر إلى حدٍّ أنّه يظن أنّه الموت ؟ يفعل به ذلك وهو يراه عاجزاً عن القيام بما يأمره به، ولايرحمه ولايلين معه ؟!

۲. لماذا يفعل ذلك ثلاث مرات لا أكثر ولا أقل ؟!

۱- . صحيح البخارى: ۳/۱؛ السيره النبويه: ۳۳۴/۱.

۲- . العلق: ۱-۳.

۳- . صحيح البخارى: ۳/۱.

۳. لماذا صدّقه فی الثالثه، لا فی المره الأولی ولا الثانیه مع أنّه یعلم أنّ النبی لا یکذب ؟!

۴. هل السند الذی روی به البخاری قابل للاحتجاج مع أنّ فیه الزُّهْری و عروه ؟!

أمّا الزُّهْری فهو الذی عرف بعمالته للحکام، وارتزاقه من موائدهم، وکان کاتباً لهشام بن عبدالملک ومعلماً لأولاده، وجلس هو وعروه فی مسجد المدینه، فنالا من علی فبلغ ذلک السجاد علیه السلام حتی وقف علیهما فقال: أمّا أنت یا عروه فإنّ أبی حاکم أباک، فحُکم لأبی، علی أبیک، وأمّا أنت یا زُهْری فلو کنت أنا وأنت بمکه لأریتک کنّ أبیک.(۱)

وأمّا العروه بن الزبیر فقد حکم علیه ابن عمر بالنفاق، وعدّه الأسکافی من التابعین الذی یضعون أخباراً قبیحه فی علی علیه السلام.(۲)

نعم رواه ابن هشام والطبری فی تفسیره وتاریخه(۳) بسند آخر ینتهی إلی أشخاص یستبعد سماعهم الحدیث عن نفس الرسول الأکرم صلی الله علیه و آله و سلم، ودونک أسماؤهم:

۱. عبید بن عمیر، ترجمه ابن الأثیر، قال: ذکر البخاری أنّه رأی النبی، و ذکر مسلم أنّه ولد علی عهد النبی، وهو معدود من کبار التابعین، یروی عن عمر

۱- . أی بیت أبیک.

۲- . الصحیح من سیره النبی الأعظم صلی الله علیه و آله و سلم: ۲۲۳.

۳- . السیره النبویه: ۲۰۰/۱؛ تفسیر الطبری: ۱۶۲/۳، تاریخ الطبری: ۳۵۳/۳.

وغیره.(۱)

۲. عبداللّه بن شدّاد، ترجمه ابن الأثیر، وقال: ولد علی عهد النبی، روی عن: أبیه وعن عمر وعلیّ .(۲)

۳ - عائشه، زوجه النبی، حیث تفرّدت بنقل هـذا الحـدیث، ومن المسـتبعد جـدّاً أن لایحدّث النبی هذا الحدیث غیرها مع تلهف غیرها إلی سماع أمثال هذا الحدیث.

نعم ورد مضـمون الحدیث فی تفسـیر الإمام العسـکری علیه السـلام(۳)؛ ونقله من أعلام الطائفه ابن شـهرآشوب فی مناقبه(۴)، والمجلسی فی بحاره.(۵)

لکن الکلام فی صـحّه نسـبه التفسـیر المـذکور إلی الإمـام العسـکری علیه السـلام، و أمّا المناقب فإنّه یورد الأحادیث والتواریخ مرسله لا مسنده، والمجلسی اعتمد علی هذه المصادر، التی عرفت حالها.

و بـذلک یظهر أنّه لا دلیل علی أنّ البشاره بالنبوه کانت مقترنه بنزول القرآن، وبذلک ینسـجم نزول القرآن فی شـهر رمضان مع کون البعثه فی شـهر رجب، نعم أورد العلّامه الطباطبـائی علی هـذه النظریه بقوله: إذا بعث النـبی صـلی الله علیه و آله و سـلم فی الیوم السابع والعشـرین من شـهر رجب وبینه وبین شـهر رمضان أکثر من ثلاثین یوماً فکیف تخلو البعثه فی هـذه المـدّه من نزول القرآن ؟ علی أنَّ سوره

۱- . أسد الغابه: ۳۶۳/۳.

۲- . أسد الغابه: ۱۸۳/۴.

۳- . بحارالأنوار: ۱۹۶/۱۸.

۴- . المناقب: ۶۴۰/۱.

۵- . بحارالأنوار: ۱۹۶/۱۸.

العلق أوّل سوره نزلت على رسول اللّه صلى الله عليه و آله و سلم وأنّها نزلت بمصاحبه البعثه.(۱)

يلاحظ على ما ذكر:

۱. أنّ الوجه الأوّل من كلامه مجرّد استبعاد، فأىّ إشكال فى أن يكون النبى قد بشِّر بالنبوه، ونزل القرآن بعد شهر وبضعه أيام ؟

۲. وأمّا الوجه الثانى فلأنّ الروايات نطقت بأنّها أوّل سوره نزلت، وليس فيها ما يدلّ على اقتران نزولها بأوّل عهد البعثه.

سؤال وإجابه

إذا كان القرآن نازلاً فى شهر رمضان فإنَّ معناه أنّ مجموعه نزل فى هذا الشهر مع أنَّ نزوله كان خلال مدّه ثلاثه وعشرين سنه، فكيف التوفيق بين هذين الأمرين ؟

و أمّا الإجابه فقد أُجيب عنه بأجوبه نذكرها واحداً تلو الآخر:

الأوّل: أنّ للقرآن نزولين: نزول دفعى، وقد عبّر عنه بلفظ الإنزال الدالّ على الدفعه؛ ونزول تدريجى، وهو الذى يعبّر عنه بالتنزيل. قال سبحانه: (كِتابٌ أُحْكِمَتْ آياتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ) (۲) فإنّ هذا الإحكام فى مقابل التفصيل، والتفصيل هو جعله فصلاً فصلاً، وقطعه قطعه، والإحكام كونه على وجه لاينفصل فيه جزء عن جزء، ولايتميّز بعض من بعض، لرجوعه إلى معنى واحد، لا أجزاء ولا فصول فيه، فعلى ذلك فالقرآن نزل دفعه واحده على قلب

۱- . تفسير الميزان: ۲/۱۳.

۲- . هود: ۱.

النبی الأعظم صلی الله علیه و آله و سلم، ثم صار ینزل تدریجیاً حسب المناسبات والوقائع والأحداث.(۱)

و یلاحظ علیه: أنّ ما ذکره مبنی علی الفرق بین (الإنزال) و (التنزیل)، وإنّ الأوّل عباره عن النزول الدفعی، والثانی عن النزول التدریجی مع أنّه لا دلیل علیه، فإنّ الثانی أیضاً استعمل فی النزول الدفعی، قال تعالی حاکیاً عن المشرکین: (وَ لَنْ نُؤْمِنَ لِرُقِیِّکَ حَتّی تُنَزِّلَ عَلَیْنا کِتاباً نَقْرَؤُهُ) .(۲)

و قال تعالی: (وَ قالَ الَّذِینَ کَفَرُوا لَوْ لا نُزِّلَ عَلَیْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَهً واحِدَهً) (۳) فلو کان التنزیل هو النزول التدریجی فلماذا وصفه بقوله: (جُمْلَهً واحِدَهً ...) .

الثانی: أنّ القرآن نزل دفعه واحده إلی البیت المعمور حسبما نطقت به الروایات الکثیره ثم صار ینزل تدریجیاً علی الرسول الأعظم.

روی حفص بن غیاث، عن الإمام الصادق علیه السلام عن قول اللّه عزّ وجل (شَهْرُ رَمَضانَ الَّذِی أُنْزِلَ فِیهِ الْقُرْآنُ) وإنّما أُنزل فی عشرین بین أوّله وآخره ؟ فقال أبوعبداللّه علیه السلام: «نزل القرآن جمله واحده فی شهر رمضان إلی البیت المعمور، ثم نزل فی طول عشرین سنه».(۴)

و لو صحّت الروایه یجب التعبّد بها، وإلّا فما معنی نزول القرآن الذی هو هدی للناس إلی البیت المعمور، وأی صله لهذا النزول بهدایه الناس التی یتکلّم عنها القرآن ویقول: (شَهْرُ رَمَضانَ الَّذِی أُنْزِلَ فِیهِ الْقُرْآنُ هُدیً لِلنّاسِ وَ بَیِّناتٍ مِنَ

۱- . تفسیر المیزان: ۲/۱۴-۱۶.

۲- . الإسراء: ۹۳.

۳- . الفرقان: ۳۲.

۴- . البرهان فی تفسیر القرآن: ۱۸۲/۱؛ الدر المنثور: ۳۷۰/۶.

اَلْهُدی وَ الْفُرْقانِ) .

قال الشیخ المفید:

الذی ذهب إلیه أبوجعفر(۱) فی هذا الباب أصله حدیث واحد لایوجب علماً ولا عملاً، ونزول القرآن علی الاسباب الحادثه حالاً فحالاً یدلّ علی خلاف ما تضمّنه الحدیث، وذلک أنّه قد تضمّن حکم ما حدث، وذکر ما جری علی وجهه، وذلک لایکون علی الحقیقه إلّالحدوثه عند السبب... الخ، ثم استعرض آیات کثیره نزلت لحوادث متجدّده.(۲)

الثالث: أنّ القرآن یطلق علی الکلّ والجزء، فمن الممکن أن یکون المراد بنزول القرآن فی شهر رمضان هو شروع نزوله فی لیله مبارکه وهی لیله القدر، فکما تصحّ نسبه النزول إلیه فی شهر رمضان إذا نزل جمله واحده، تصحّ نسبته إلیه إذا نزل أوّل جزء منه فی شهر رمضان واستمر نزوله فی الأشهر القادمه طیله حیاه النبی صلی الله علیه و آله و سلم.

فیقال: نزل القرآن فی شهر رمضان أی بدء نزوله فی هذا الشهر، وله نظائر فی العرف فلو بدأ فیضان الماء فی السیل یقال جری السیل فی یوم کذا، وإن استمر جریانه وفیضانه عدّه أیام.

و هذا هو الظاهر من صاحب «المنار» حیث یقول: وأمّا معنی إنزال القرآن، فی رمضان مع أنّ المعروف بالیقین أنّ القرآن نزل منجماً متفرّقاً فی مده البعثه

۱- . أبوجعفر الصدوق، وقد قال فی الاعتقادات: ۸۲: نزل القرآن فی شهر رمضان فی لیله القدر جمله واحده إلی البیت المعمور، ثم أنزل إلی النبی فی مده عشرین سنه.

۲- . تصحیح الاعتقاد: ۲۳۲.

كلّها، فهو أنّ ابتداء نزوله كان فی رمضان، وذلک فی لیله منه سمّیت لیله القدر أی الشرف، واللیله المبارکه کما فی آیات أُخری. وهذا المعنی ظاهر لا إشکال فیه، علی أنّ لفظ القرآن یطلق علی هذا الکتاب کلّه، ویطلق علی بعضه.(۱)

الرابع: أنّ جمله القرآن وإن لم تنزل فی تلک اللیله، لکن لمّا نزلت سوره الحمد بها وهی تشتمل علی جلّ معارف القرآن، فکأنّ القرآن فیها جمیعاً، فصحّ أن یقال: (إِنّا أَنْزَلْناهُ فِی لَیْلَهِ الْقَدْرِ) .

یلاحظ علیه: أنّه لو کانت سوره الحمد أوّل سوره نزلت علی رسول اللّه صلی الله علیه و آله و سلم لکان حقّ الکلام أن یقال: قل (بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ ، اَلْحَمْدُ لِلّهِ رَبِّ الْعالَمِینَ) أو یقال: (بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ) قل (الْحَمْدُ لِلّهِ رَبِّ الْعالَمِینَ) .(۲)

و هذا یعرب عن أنّ سوره الحمد لیست أوّل سوره نزلت علی النبی صلی الله علیه و آله و سلم.

هذه هی الوجوه التی ذکرها المفسّرون المحقّقون، والثالث هو الأقوی.

۴ فریه انقطاع الوحی وفتوره وأُسطوره شق الصدر

اشاره

۱- . المنار: ۱۶۱/۲، تفسیر الآیه ۱۸۵ من سوره البقره.

۲- . تفسیر المیزان: ۲۱/۲.

رابطه العالم الإسلامی مؤسسه دینیه تبلیغیه، أسّست عام ۱۳۸۱ ه / ۱۹۶۲ م، وتمثّل فیها کافه الشعوب الإسلامیّه، وقد انبثق إنشاؤها عن المؤتمر الإسلامی الذی عقد فی مکه المکرّمه بعد الانتهاء من أداء مناسک الحجّ فی ذلک العام.

و قد اجتمعنا فی بعض أسفارنا إلی الدیار المقدسه «عام ۱۴۲۰ ه» برئیس الرابطه الدکتور «عبداللّه بن صالح العبید»، ودار الحدیث معه آنذاک حول کتاب المرتدّ سلمان رشدی «الآیات الشیطانیه» ثم فیما یحویه العهدان من القصص والقضایا التی تتعلق بالأنبیاء وخاصّهً بالنبیّ داود والنبی سلیمان علیهما السلام.

و خلال هذا الاجتماع قال رئیس الرابطه: «إنّی اقترحت علی علماء الیهود والنصاری تصحیح ما فی العهدین حول حیاه الأنبیاء علی ضوء ما ورد فی القرآن الکریم، لأنّ ما فیهما ما لایصدّقه العقل ولا النقل».

***

لا شکّ أنّ الاقتراح کان أمراً حیویاً جمیلاً تنتفع به عامّه الأُمم، ویؤیّده القرآن الکریم ویصوّبه، قال سبحانه: (إِنَّ هذَا الْقُرْآنَ یَقُصُّ عَلی بَنِی إِسْرائِیلَ أَکْثَرَ الَّذِی هُمْ فِیهِ یَخْتَلِفُونَ) .(۱) إذ لا شکَّ أن بینَ الأحبار اختلافات کثیره فیما یرجع إلی حیاه الأنبیاء وحیاه بنی إسرائیل، فالمرجع الوافی لحلّ هذه الاختلافات هو القرآن الکریم، فلو رجعوا إلیه لوجدوا فیه ضالّتهم المنشوده.

إنّ القرآن الکریم هو المهیمن علی الکتب السماویه، أی أنّه المیزان التام

۱- . النمل: ۷۶.

لتمییز الحق عن الباطل الوارد فی الکتب المعروفه بالسماویه. قال تعالی: (وَ أَنْزَلْنا إِلَیْکَ الْکِتابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِما بَیْنَ یَدَیْهِ مِنَ الْکِتابِ وَ مُهَیْمِناً عَلَیْهِ) .(۱)

فالکتاب العزیز بما أنّه مصدّق لما ورد فیما سبقه من الکتب ومسیطر علیها، فهو یقصّ ما ورد فیها علی نهج صحیح، ویبیّن ما هو الحقّ من القصه عمّا أُلصق بها من زیادات أو وقع فیها من تحریف.

فلو رغب کتابیٌّ فی الوقوف علی التوراه أو الإنجیل المنزّهین عن التحریف فعلیه أن یرجع إلی القرآن الکریم وبخاصّه فی الموضوعات المشترکه، فإنّه سوف یجد الحق الذی لا مریه فیه.

فلو کان القرآن هو المسیطر علی ما فی العهدین یُعرف به الحق عن الباطل، فهو المسیطر أیضاً علی ما فی کتب التاریخ والسیره الّتی جُمع فیها الغث والسمین حول حیاه النبی الأعظم صلی الله علیه و آله و سلم ممّا لایلیق أن ینسب إلی إنسان مؤمن، فکیف إلی سید البشر وخاتم الرسل!!

فعلی المحقّق فی حیاه النبی صلی الله علیه و آله و سلم أن یعرض ما یجده فی هذه الکتب علی القرآن الکریم حتی ینزّه ساحه الرسول صلی الله علیه و آله و سلم عن القصص والخرافات الّتی ألصقها أعداء النبی صلی الله علیه و آله و سلم به، وقد استقبل رئیس الرابطه ما ذکرته بحفاوه و تأیید، حتّی أنّه أضاف قائلاً: بأنّ الیهود والنصاری یستفیدون من هذه الخرافات فی التهجّم علی الإسلام والقرآن.

***

۱- . المائده: ۴۸.

هذا ما دار بيننا وبين رئيس الرابطه الدكتور عبداللّه بن صالح العبيد، وإليك بيان إنموذج ممّا اقترحناه خلال هذا اللقاء، فنقول:

فريه انقطاع الوحى وفتوره

أنّ مسأله انقطاع الوحى بعد نزول آيات من سوره العلق، أو سوره المدثر، أو سوره الحمد على اختلاف فى أوّل سوره نزلت على رسول اللّه صلى الله عليه و آله و سلم، هى واحده من الافتراءات الكثيره الّتى حاولت تشويه صوره الرسول الأكرم صلى الله عليه و آله و سلم والرساله الّتى جاء بها، وقد حازت هذه الفريه مكانهً فى كتب السيره والتفسير حتى أنَّ الدكتور محمدحسين هيكل، أرسلها إرسال المسلّمات فى كتابه «حياه محمد صلى الله عليه و آله و سلم» بقوله: «انتظر هدايه الوحى إيّاه فى أمره، وإناره سبيله، فإذا الوحى يفتَر، وإذا جبرئيل لاينزل عليه.... إلى أن قال: و قد روى أنّ خديجه قالت له: ما أرى ربك إلّاقد قلاك، وتولّاه الخوف والوجل، فهما يَبتعثانه من جديد، يطوى الجبال وينقطع فى حراء يرتفع بكلّ نفسه ابتغاء وجه ربه، يسأله: لِمَ قلاه بعد أن اصطفاه، ولم تكن خديجه أقل منه إشفاقاً ووجلاً ويتمنّى الموت صادقاً لولا أنّه كان يشعر بما أُمر به، فيرجع إلى نفسه، ثم إلى ربه، ولقد قيل إنّه فكر فى أن يلقى بنفسه من أعلى حراء أو أبى قبيس، وأى خير فى الحياه وهذا أكبر أمله فيها يدوِى وينقضى، و أنّه كذلك تساوره هذه المخاوف، إذ جاءه الوحى بعد طول فتوره، إذ نزل عليه بقوله تعالى: (وَ الضُّحى * وَ اللَّيْلِ إِذا سَجى * ما وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَ ما قَلى * وَ لَلْآخِرَهُ خَيْرٌ لَكَ مِنَ الْأُولى * وَ لَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضى * أَ لَمْ يَجِدْكَ يَتِيماً فَآوى * وَ وَجَدَكَ ضالاًّ فَهَدى * وَ وَجَدَكَ عائِلاً فَأَغْنى * فَأَمَّا الْيَتِيمَ

فَلا تَقْهَرْ * وَ أَمَّا السّائِلَ فَلا تَنْهَرْ * وَ أَمّا بِنِعْمَهِ رَبِّکَ فَحَدِّثْ) (۱).(۲)

هـذا ما يذكره كاتب مثقف فى القرن العشـرين فى حق النبى الأكرم صـلى الله عليه و آله و سـلم، فما ظنك بغيره ممّن سـبقه من الـذين يتعبّـدون بالروايات ولايحيـدون عن شاذّها وسـقيمها قيـد أنمله وقـدر شـعره ؟! وأصل هذه الفريه يرجع إلى كتب السـيره والتفسير، وإليك ما يذكره واحد من أُولئك وهو الطبرى حيث يصرح فى تفسيره بما نصّه:

١. عن ابن زيـد أنّ هـذه السوره نزلت على رسول اللّه تكـذيباً من اللّه قريشاً فى قولهم لرسول اللّه لمّا أبطأ عليه الوحى: «قـد ودّع محمداً ربّه وقلاه».

٢. عن ابن عبـداللّه: لمّـا أبطأ جبرئيل على رسول اللّه فقالت امرأه من أهله أو من قومه: ودّع الشـيطان محمـداً، فأنزل اللّه عليه: (وَ الضُّحى ... - إلى قوله: - ما وَدَّعَکَ رَبُّکَ وَ ما قَلى) .

٣. عن جندب البجلى: أبطأ جبرئيل على النبى صلى الله عليه و آله و سلم حتى قال المشركون:

ودّع محمـداً ربُه، فـأنزل اللّه (وَ الضُّحى ...) ، وعنه قالت امرأه لرسول اللّه: ما أرى صاحبك إلّاقـد أبطأ عنك، فنزلت هـذه الآيه، وفى روايه أُخرى عنه: ما أرى شيطانك إلّاقد تركك.

۴. عن عبداللّه بن شداد: أنّ خديجه قالت للنبى صلى الله عليه و آله و سلم: ما أرى ربك إلّاقد قَلاك، فأنزل الله (وَ الضُّحى) .

۵. عن قتاده: أنّ جبرئيل أبطأ عليه بالوحى، فقال ناس من الناس: ما نرى

۱- . الضحى: ۱-۱۲.

۲- . حياه محمد: ۱۳۸.

صاحبک إلّاقد قلاک فودّعک، فأنزل الله: (ما وَدَّعَکَ رَبُّکَ وَ ما قَلی) .

۶. عن الضحّاک: مکث جبرئیل عن محمد فقال المشرکون: قد ودّعه ربه.

۷. عن ابن عروه عن أبیه، قال: أبطأ جبرئیل علی النبیّ صلی الله علیه و آله و سلم، فجزع جزعاً شدیداً وقالت خدیجه: أری ربّک قد قلاک، ممّا نری من جزعک؛ قال: فنزلت (وَ الضُّحی) .(۱)

یلاحظ علی هذه الروایات وعلی فریه انقطاع الوحی عده أُمور:

۱. أنّ هذه الروایات التی ملأت التفاسیر وکتب السیر، رویت عن أُناس لایرکن إلیهم - کقتاده والضحاک فإنّهما کانا یأخذان عن أهل الکتاب - وجلّها بل کلّها مرسله غیر مسنده إلی الرسول صلی الله علیه و آله و سلم.(۲)

۲. أنّها اختلفت فی القائل الذی شمت برسول اللّه صلی الله علیه و آله و سلم بقوله: وَدَّعَکَ رَبُّکَ .

فَربما یُسند إلی امرأه من أهله أو قومه، وأُخری إلی المشرکین، وثالثه إلی طائفه من الناس، ورابعه إلی زوجته خدیجه.

إنّ نسبه هذا القول إلی زوجته الطاهره التی آمنت به یوم بعثته، وقد عرفت فضائله وملکاته النفسیه عن کثب، بعیدٌ جداً.

۳. أنّها اختلفت فی مده الفتره.

قال ابن جریج: احتبس الوحی اثنی عشر یوماً، وقال ابن عباس: خمسه

۱- . تفسیر الطبری: ۱۴۸/۳۰.

۲- . لاحظ: آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن: ۴۶/۱، یقول: إنّ یحیی بن عیسی ضعّف الضحّاک بن مزاحم و کان یروی عن ابن عباس وأنکر لقاءه له حتی قیل إنّه ما رآه قط. وأمّا قتاده فقد ذکروا أنّه مدلّس.

عشر یوماً، وقیل: خمسه وعشرین یوماً، وقال مقاتل: أربعین یوماً.(۱)

و فی «فتح الباری» أنّه کان ثلاث سنین کما فی السیره الحلبیه، وفیها أیضاً أنّها کانت سنتین ونصفاً، وعلی قولٍ سنتین.(۲) إلی غیر ذلک من الأقوال المختلفه التی تحکی عن اضطراب فی الروایه والنقل.

۴. اختلفت الروایه فی سبب الفتره وانقطاع الوحی.

فتاره زعموا أنّ سببها هو أنّ الیهود سألوا رسول اللّه صلی الله علیه و آله و سلم عن مسائل ثلاث: عن أصحاب الکهف وعن الروح وعن قصّه ذی القرنین، فقال علیه الصلاه والسلام: سأُخبرکم غداً ولم یستثنِ ، فاحتبس عنه الوحی، فقال المشرکون ما قالوا، فنزلت.(۳)

و أُخری: قالوا: إنّ عثمان أهدی إلیه عنقود عنب وقیل: عِذق تمر، فجاء سائل فأعطاه، ثم اشتراه عثمان بدرهم، فقدمه إلیه علیه السلام ثانیاً، ثم عاد السائل فأعطاه، وهکذا ثلاث مرات، فقال علیه السلام ملاطفاً لا غضبان: أسائل أنت یا فلان أم تاجر؟ فتأخّر الوحی أیّاماً، فاستوحش، فنزلت.

و ثالثه: رووا عن ابن أبی شیبه فی مسنده، والطبرانی وابن مردویه من حدیث خوله، وکانت تخدم رسول اللّه صلی الله علیه و آله و سلم أن جرْواً دخل تحت سریر رسول اللّه فمات ولم تشعر به، فکمث رسول اللّه صلی الله علیه و آله و سلم أربعه أیام لا ینزل علیه الوحی، فقال: یا خوله! ماحدث فی بیت رسول اللّه صلی الله علیه و آله و سلم ؟ جبرئیل لایأتینی! فقالت یا

۱- . تفسیر القرطبی: ۹۲/۲۰.

۲- . السیره الحلبیه: ۳۶۲/۱.

۳- . روح المعانی: ۱۵۷/۱۰.

نبیَّ اللّه ما أتی علینا یوم خیر عن هذا الیوم، فأخذ برده فلبسه وخرج، فقلت فی نفسی؛ لو هیّأت البیت وکنسته، فأهویت بالمکنسه تحت السریر فإذا بشیء ثقیل، فلم أزل به حتی بدأ لی الجرو میتاً، فأخذته بیدی فألقیته خلف الدار، فجاء النبیّ ترعد لحیته وکان إذا نزل علیه الوحی أخذته الرعده، فقال. یا خوله:

دثّرینی، فأنزل اللّه تعالی: (وَ الضُّحی * وَ اللَّیْلِ إِذا سَجی) .(۱)

و رابعه: أنّ المسلمین قالوا: یا رسول اللّه ما لک لاینزل علیک الوحی ؟ فقال: وکیف ینزل علیّ وأنتم لاتنقون رواجبکم - وفی روایه براجبکم - ولا تقصّون أظفارکم، ولاتأخذون من شواربکم، فنزل جبرئیل بهذه السوره، فقال النبیّ صلی الله علیه و آله و سلم: ما جئت حتی اشتقت إلیک، فقال جبرئیل: وأنا کنت أشدّ إلیک شوقاً ولکنّی عبد مأمور، ثم أنزل علیه: (وَ ما نَتَنَزَّلُ إِلاّ بِأَمْرِ رَبِّکَ) .(۲)

إنّ الاضطراب فی أسباب فتور الوحی یعرب عن عدم صحّه الروایات.

أمّا الأُولی: فلو صحّت فیلزم کون انقطاع الوحی فی العام السابع من البعثه؛ لأنّ قریشاً أرسلت النضر بن الحارث وابن أبی معیط إلی أحبار الیهود فی ذلک العام یسألانهم عن النبی الأکرم صلی الله علیه و آله و سلم، قالا لهم: إنّکم أهل التوراه وقد جئناکم لتخبرونا عن صاحبنا هذا، فقالت لهم أحبار الیهود: اسألوه عن ثلاث نأمرکم بهنَّ ، فجاءُوا إلی رسول اللّه وقالوا: یا محمد أخبرنا عن فتیه ذهبوا فی الدهر الأوّل قد کانت لهم قصه عجب، وعن رجل کان طوّافاً قد بلغ مشارق الأرض ومغاربها، وأخبرنا عن الروح ما هی ؟ فقال لهم رسول

۱- . روح المعانی: ۱۵۷/۱۰.

۲- . تفسیر القرطبی: ۹۳/۲۰؛ مجمع البیان: ۵۵/۱۰. والآیه ۶۴ من سوره مریم.

اللّه صلى الله عليه و آله و سلم: «أخبركم بما سألتم عنه غداً» ولم يستثن، فانصرفوا عنه.(۱)

نحن ننزّه ساحه النبى الأكرم الـذى نشأ نشأه الأنبياء فى عالم ملىء بالطهر والقداسه أن يخبرهم على وجه قاطع بأنّه سيجيبهم غداً على أسئلتهم تلك، فمن أين علم أنّه سبحانه ينزل الوحى عليه غداً؟ أو أنّه سبحانه يجيب عن أسئلتهم عن طريق الوحى ؟

و أمّا الثانيه: فهى أشبه بالقصص الموضوعه، فهل من المعتاد أن يباع عنقود عنب ثلاث مرات فى السوق ؟ ومثله عذق تمر، ولعلّ الجاعل كان يهدف إلى اختلاق فضيله لعثمان، فحسب أنّ هذا الموضع مناسب لها.

و أمّا الثالثه: فبعيـده جداً، إذ كيف يمكن أن يموت الجرو تحت سـرير النبى أو فى زاويه من البيت ولايلتفت اليه ؟ على أنّ ظاهر الروايه أنّ انقطاع الوحى كان بعـد تلقّى النبى لنزول الوحى مـدّه مديده حيث إنّ خوله قالت: «و كان إذا نَزَلَ عَلَيه الوَحى أخَذَته الرَعده»، فإنّ ذلك يعرب عن أنّ الحادثه كانت فى أزمنه متأخّره من بدء البعثه، أى بعد نزول سوره العلق أو آيات منها.

و أمّا الرابعه: فهى أشـبه بحمل النبى وِزر الغير، فإنّ عدم قصّ المسـلمين شواربهم أو عدم تنظيف رواجبهم لايكون سـبباً لانقطاع الوحى، قال سبحانه: (وَ لا تَزِرُ وازِرَهٌ وِزْرَ أُخْرى) .(۲)

هذه الوجوه كلّها تدفع بنا إلى القول بأنّ مسأله انقطاع الوحى فريه تاريخيه صنعتها يد الجعل والوضع لغايه أو لغايات خاصّه، ولم تكن هناك أيّه

۱- . السيره النبويه: ۳۰۱/۱.

۲- . الأنعام: ۱۶۴.

فتره، وإنّما المسأله كانت بصوره أخرى، وهى:

أنّه تعلّقت مشيئته سبحانه على نزول الوحى نجوماً أى فتره بعد فتره حسب المقتضيات والأسباب الموجبه لنزوله أوّلاً، وتثبيت فؤاد النبى بذلك ثانياً، قال سبحانه - مشيراً إلى مشيئته الحكيمه -:

(وَ قُرْآناً فَرَقْناهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النّاسِ عَلى مُكْثٍ وَ نَزَّلْناهُ تَنْزِيلاً) (۱) وقال سبحانه - مشيراً إلى أنّ من بواعث نزول الوحى تدريجياً كونه سبباً لتثبيت فؤاده -: (وَ قالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ لا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً واحِدَةً كَذلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤادَكَ وَ رَتَّلْناهُ تَرْتِيلاً) (۲) فعلى ضوء ذلك لم يكن هناك إلّامسأله طبيعيه على صعيد الوحى وهو نزوله تدريجياً لا دفعه واحده، غير أنّ المشركين الجاهلين بمشيئته سبحانه وأسرار نزول الوحى تدريجياً، كانوا يترقّبون نزول الوحى عليه دوماً وفى كلّ يوم وساعه، أو نزول مجموع الشريعه دفعه واحده، كما نزلت التوراه على موسى، قال سبحانه: (وَ كَتَبْنا لَهُ فِي الْأَلْواحِ مِنْ كُلِّ شَيْ ءٍ مَوْعِظَةً وَ تَفْصِيلاً لِكُلِّ شَيْ ءٍ فَخُذْها بِقُوَّةٍ وَ أْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا بِأَحْسَنِها سَأُرِيكُمْ دارَ الْفاسِقِينَ) (۳)، فلمّا شاهدوا خلاف ما كانوا يترقّبونه من مدّعى النبوه انصرفوا إلى اتّهام النبى بأنّه ودّعه ربه الذى ينزل إليه الوحى أو الشيطان الذى يلهمه على حدّ تعبيرهم.

فحصيله البحث: أنّه لم يكن هناك انقطاع ولا فتور ولا سبب من الأسباب المذكوره فى الروايات، بل كان مجرد توهّم توهّموه.

۱- . الإسراء: ۱۰۶.

۲- . الفرقان: ۳۲.

۳- . الأعراف: ۱۴۵.

ثم إنّ المعروف بين المفسّرين أنّ سوره الضحى حسب الترتيب النزولى، هى السوره الحاديه عشره، وكانت الأولى هى: العلق، فالقلم، فالمزمل، فالمدثر، فلهب، فالتكوير، فالانشراح، فالعصر، فالفجر، فالضحى.(۱)

والظاهر ممّن ينقل مسأله انقطاع الوحى وفتوره أنّها نزلت فى بدء الوحى بعد انقطاعه، أى نزلت بعد العلق أو بعد المدثر مع أنّها نزلت متأخّره وكان الوحى ينزل على النبى نجوماً، حسب مقتضيات الظروف والمناسبات والوقائع والأحداث.

نعم ذكر اليعقوبى أنّ سوره «الضحى» هى السوره الثالثه(۲)، ولعلّه متفرّد فى هذا القول.

بقى الكلام فى أنّ المشركين اتّهموا النبى صلى الله عليه و آله و سلم بأنّه سبحانه وتعالى قد قلاه، وليس هذا الاتّهام أمراً فريداً فى معامله المشركين، فقد اتّهموه بالكهانه و السحر والجنون وغير ذلك، وأمّا ما هو السبب لإلصاق هذه التهمه به صلى الله عليه و آله و سلم ؟ فلا يحتاج إلى سبب خاص، كما هو الحال فى سائر التهم التى كالوها إليه، فجاء الوحى بتنزيه النبى عن هذه التهمه، كما جاء الوحى بنفى سائر التهم عنه صلى الله عليه و آله و سلم فقال: (وَ ما صاحِبُكُمْ بِمَجْنُونٍ) .

***

شقّ الصدر أو القلب أو البطن، أُسطوره أُخرى

۱- . تاريخ القرآن للزنجانى: ۳۶.

۲- . تاريخ اليعقوبى: ۳۳/۲.

مرّت على حياه النبى صلى الله عليه و آله و سلم مراحل ثلاث:

١. حياته قبل البعثه.

٢. حياته بعد البعثه وقبل الهجره.

٣. حياته بعد الهجره.

إنّ حياه النبى صلى الله عليه و آله و سلم فى المرحلتين الأخيرتين امتازت بوجود من يؤمن به ويعشق منهجه ويراقب حركاته وسكناته ويحفظ أقواله وأفعاله، ولذلك صار بيان حياته فى تينك المرحلتين من الأُمور الميسوره، حتى أنّ المحقّق إذا شاهد التعارض والخلاف فيما ينقل عنه خلال هاتين الفترتين يستطيع بقليل من العناء الوصول إلى الحقيقه، لوجود أكثر من راو لهذه الوقائع.

أمّا حياته صلى الله عليه و آله و سلم فى المرحله الأُولى خصوصاً حياته فى الباديه عند ضئره حليمه السعديه فهى لاتخلو من غموض، فلذلك لايمكن الاعتماد بما ينقل عن وقائع حياته فى تلك المرحله التى لايصدقها العقل ولا النقل والتى منها أُسطوره شقّ الصدر أو القلب أو البطن على اختلاف فى التعبير فى الزمن الذى كان النبى صلى الله عليه و آله و سلم فى حجر حليمه يعيش فى الباديه ومعه أولادها.

فتاره تنقل مسأله الشق عن لسان أولاد مرضعته، وأُخرى عن لسانها هى، وثالثه عن لسان النبى صلى الله عليه و آله و سلم، ففى «السيره الحلبيه» عن المحبّ الطبرى:

قالت حليمه:... وبلغ سنتين، فبينما هو صلى الله عليه و آله و سلم وأخوه فى بُهم لنا خلف بيوتنا (و البهم: أولاد الضأن) إذ أتى أخوه يعدو فقال لى ولأبيه: ذاك أخى القرشى

قد أخذه رجلان عليهما ثياب بيض فاضجعاه، فشقّا بطنه فهما يسوطانه(۱)، قالت: فخرجت أنا وأبوه نحوه فوجدناه قائماً منتقعاً(۲) وجهه لما ناله من الفزع، أی من رؤیه الملائکه.

ثم قالت (حلیمه): فالتزمته والتزمه أبوه، فقلنا له: مالک یا بنی ؟ فقال صلی الله علیه و آله و سلم:

جاءنی رجلان علیهما ثیاب بیض (أی: وهما جبرئیل ومیکائیل) فأقبلا یبتدرانی فأخذانی فأضجعانی فشقّا بطنی، فالتمسا فیه شیئاً، فوجداه فأخذاه وطرحاه ولا أدری ما هو.

ثم ذکر أهل السیره منهم السهیلی: إنّ الّذی أخرجاه هی العلقه التی هی محل مغمز الشیطان عند الولاده، أی مطمعه.

ثم إنّ صاحب السیره الحلبیه بسط الکلام فی الأقوال المختلفه فی هذا الباب بما یزید علی عشرین صفحه.(۳)

ثم إنّ المؤلّف حاول الجمع بین الروایات المختلفه التی تدلّ تاره علی أنّه کان فی حجر حلیمه، وأخری أنّه کان ابن عشر سنین، وثالثه أنّه کان ابن عشرین سنه، کما حاول الجمع بین شقّ الصدر والبطن والقلب کما تکلّم فی کیفیه الشق وغسل أحشاء البطن ثم إعادتها إلی محلّها، إلی غیر ذلک من الأُمور المتعارضه.

أقول: مهما کثر رواه هذا الأمر، لایمکن الاعتماد علی هذه النقول، وذلک:

أوّلاً: أنَّ عظمه النبی الأکرم صلی الله علیه و آله و سلم فی أنّه مع قدرته علی العصیان

۱- . أی یدخلان یدیهما فی بطنه.
۲- . أی متغیراً، صار لونه کلون النقع أو الغبار.
۳- . لاحظ: السیره الحلبیه: ۱۵۱/۱-۱۷۰.

والخلاف، لايعصى ولايخالف، وقد قلنا فى محلّه إنّ العصمه لا تسلب الاختيار والقدره عن المعصوم، فلو صحّ ما فى هذه الروايات من أنّ الملائكه أخرجت ما هو حظ الشيطان ومغمزه ومطمعه، أو صحّ ما يقولون أخرج الغلّ والحسد منه - كما فى روايه أُخرى -(۱) فمعنى ذلك أنّ النبى صلى الله عليه و آله و سلم صار غير قادر على الإتيان بكلّ المعاصى أو بعضها كالغل والحسد فهذا يحطّ من عظمه النبى صلى الله عليه و آله و سلم، فالنبى الأكرم صلى الله عليه و آله و سلم أعلى وأفضل من النبى يوسف عليه السلام حيث إنّه فى قمّه شبابه وقوه شهوته، استعصم وقطع الطريق أمام إغراء امرأه العزيز التى هيّأت نفسها وتزيّنت بأجمل أنواع الزينه، فقال لها: (مَعاذَ اللّهِ إِنَّهُ رَبِّى أَحْسَنَ مَثْوایَ إِنَّهُ لا يُفْلِحُ الظّالِمُونَ) .(۲)

فلو لم يكن فى النبى يوسف عليه السلام حاجه جنسيه شديده لما كان لهذا الردّ قيمه ولا فضل فى سوق الإيمان.

فكذلك النبى صلى الله عليه و آله و سلم إنّما بلغ هذه المرتبه والمكانه لأنّه كان ذا قدره على المعصيه إلّاأنّه لم يعص اللّه طرفه عين حتى لقائه بالرفيق الأعلى.

و ثانياً: أنّ علياً عليه السلام أعرف بحالات النبى صلى الله عليه و آله و سلم فى عامّه المراحل لأنّه ربيب بيت النبى صلى الله عليه و آله و سلم، إذ ربّاه فى حجره يصف أيام طفولته بعد الفطام بقوله: «لقد قرن اللّه به صلى الله عليه و آله و سلم من لدن أن كان فطيماً أعظم ملك من ملائكته يسلك به طريق المكارم ومحاسن أخلاق العالم ليله ونهاره».(۳)

۱- . لاحظ: السيره الحلبيه: ۱/۱۶۰-۱۶۷.

۲- . يوسف: ۲۳.

۳- . نهج البلاغه: الخطبه ۱۹۲، المعروفه بالخطبه القاصعه، الفقره ۱۱۷.

فإذا كان للنبى صلى الله عليه و آله و سلم عند اللّه تلك المنزله فأىّ حاجه لنزول ملكين ينزلان ويشقّان بطنه أو صدره على وجه يدخل الخوف والفزع عليه ويصير لون وجهه كلون النقع، ويخرجان مغمز الشيطان من بطنه أو صدره، أو يغسلان أحشاءه، إلى غير ذلك ممّا يشبه الأساطير.

و من خلال كلام علىٍّ عليه السلام يُعرف صحّه ما نقله العلّامه المجلسى حول توحيده صلى الله عليه و آله و سلم ورفضه الوثنيه والأوثان، روى عن المنتقى للكازرونى أنّ النبى صلى الله عليه و آله و سلم قال يوماً لحليمه: يا أُمّاه مالى لا أرى أخوىّ بالنهار؟ قلت له: يا بنى:

إنّهما يرعيان غنيمات، قال: فما لى لا أخرج معهما؟ قلت له: تحبّ ذلك ؟ قال:

نعم، فلمّا أصبح دهّنته وكحّلته، وعلّقت فى عنقه خيطاً فيه جزع يمانيّه، فنزعها، ثم قال لى: مهلاً يا أُمّاه فإنّ معى من يحفظنى... ثم ذكر بعد ذلك مسأله شق البطن أو الصدر بتفصيل.(۱) فمن كان فى هذا العمر على تلك المرتبه من التوحيد والرفض للوثنيه، فأى حاجه إلى شقّ صدره لاستخراج مغمز الشيطان ؟؟!

كلّ ذلك يدفع المحقّقين الّذين يكتبون سيره النبى صلى الله عليه و آله و سلم وحياته ويقدّمونها إلى هذا الجيل والأجيال الآتيه أن يتحرّوا ما هو الموافق للكتاب والسنّه المتواتره والعقل الحصيف وما أجمع عليه المسلمون، ويجتنبوا عن الروايات الشاذّه التى حيكت لأغراض خاصّه إمّا من محب جاهل يريد رفع قيمه النبى وإكرامه، أو من عدو ماكر يريد بذلك الإساءه إلى سيرته وصفاته.

و ربما يتبادر إلى أوهام البعض أنّ هذه الأُسطوره هى المراد من قوله

۱- . بحار الأنوار: ۳۹۲/۱۵.

سبحانه: (أَ لَمْ نَشْرَحْ لَکَ صَدْرَکَ) .(۱)

یلاحظ علیه: أنّ الآیه تشیر إلی خصائص نفسیه رسول اللّه صلی الله علیه و آله و سلم من انشراح قلبه وتمتعه بالقوه والصلابه أمام المصاعب القارعه، ویحتمل أن یکون المراد هو جعله بحیث یسع ما یُلقی إلیه من حقائق ولایضیق بما ینزل علیه من المعارف وما یصیبه من أذی الناس فی تبلیغها.(۲)

ولقد أحسن الدکتور محمدحسین هیکل بعد أن نقل قصه الشق وکلمات بعض المستشرقین فیها، فصار یقول: إنّه لم یکن فی حاجه إلی مَن یشق بطنه أو صدره مادام اللّه قد أعدّه من یوم خلقه لتلقّی رسالته. إلی أن قال: إنّ حیاه محمّد صلی الله علیه و آله و سلم کانت کلّها إنسانیه سامیه، وأنّه لم یلجأ فی إتیان رسالته إلی ما لجأ إلیه من سبقه من أصحاب الخوارق.(۳)

۱- . الانشراح: ۱.

۲- . تفسیر المیزان: ۳۱۴/۲۰.

۳- . حیاه محمد صلی الله علیه و آله و سلم: ۱۱۱-۱۱۲.

۵ غار حراء، وذکریات النبی صلی الله علیه و آله و سلم فیه

اشاره

یقع جبل النور فی شمال شرق المسجد الحرام فی حَیٍّ سمّی باسمه، و یطلّ علی طریق العدل، وسمّی بجبل النور لظهور أنوار النبوه فیه، فقد کان النبی صلی الله علیه و آله و سلم یختلی بنفسه قبل البعثه فی غار منه (و هو غار حراء) لیعبد اللّه، وفیه نزل الوحی علیه لأوّل مرّه، ومنه أُرسل إلی الناس کافّه بشیراً ونذیراً.

یبلغ ارتفاع جبل النور ۶۴۲ متراً، ویصیر انحدار الجبل شدیداً من ارتفاع ۳۸۰ متراً حتی یصل إلی ارتفاع ۵۰۰ متر، وتبلغ مساحه الجبل خمسه کیلومترات ومائتین وخمسین متراً مربعاً.

و قد ذکر الحموی أنّ الجبل یقع علی مبعده ثلاثه أمیال من مکه المکرمه.(۱)

و قال غیره علی مبعده نحو میلین من مکه، وأمّا الیوم فقد اتّسعت المدینه وانتهت قریباً من سفح الجبل.

و أمّا غار حراء فطوله أربعه أذرع، وعرضه ذراع وثلاثه أرباع ذراع، من ذراع الحدید.(۲)

و کلّ مَن یعتمر أو یحج یغمره الشوق لزیاره مکان عباده النبی صلی الله علیه و آله و سلم قبل

۱- . معجم البلدان: ۲۳۳/۲.

۲- . الرحیق المختوم: ۵۵.

بعثته، ومحلّ انطلاق دعوته المباركه، وهذا الغار يحمل فی رحابه ذكريات كثيره عن صاحبه الذی طالما تردّد إليه، وقضی ساعات بل أياماً وأشهراً فيه... ذكريات يشتاق الناس - وحتی هذه الساعه - إلی سماعها من ذلك الغار، ولذلك تجدهم يسارعون إليه عندما يؤمّون تلك الديار المشرّفه، متحملين فی هذا السبيل كل عناء، للوصول إلی رحابه، لكی يستنطقونه عمّا جری فيه عند نزول الوحی، ويسألونه عمّا تحتفظ به ذاكرته من تاريخ رسول الإنسانيه الأكبر، وعمّا جرت من حوادث فی ذلك المكان المقدّس، غير أنّ فی كتب السير والحديث حول نزول الوحی علی النبی صلی الله عليه و آله و سلم فی ذلك المكان أُموراً لايصدقها العقل ولا النقل، وإليك بيانها.

١. تغطيه جبرئيل النبی صلی الله عليه و آله و سلم

روی البخاری: «كان رسول اللّه صلی الله عليه و آله و سلم يخلو بغار حراء فيتحنّث فيه، وهو التعبّد فی الليالی ذوات العدد قبل أن ينزع إلی أهله، ويتزوّد لذلك ثم يرجع إلی خديجه فيتزوّد لمثلها حتی جاءه الحق وهو فی غار حراء فجاءه الملك فقال:

اقرأ، قال: ما أنا بقارئ، قال: فأخذنی فغطّنی حتی بلغ منّی الجَهد، ثم أرسلنی فقال: اقرأ، قلت: ما أنا بقارئ، فأخذنی فغطّنی الثانيه حتی بلغ منّی الجَهد، ثم أرسلنی، فقال: إقرأ، فقلت: ما أنا بقارئ، فأخذنی فغطّنی الثالثه، ثم أرسلنی فقال:

(اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِی خَلَقَ * خَلَقَ الْإِنْسانَ مِنْ عَلَقٍ * اِقْرَأْ وَ رَبُّكَ الْأَكْرَمُ) .(١)

و فی الروايه - مضموناً وسنداً - تأمّلات واضحه ذكرناها فی المقال

١- . صحيح البخاری: ٣/١، وللحديث تتمه نأتی بها عن قريب.

المتقدّم،(۱) فراجع.

۲. شکّ النبی صلی الله علیه و آله و سلم فی نبوته ورسالته

هناک أُسطوره ثانیه تعرب عن أنّ النبی صلی الله علیه و آله و سلم بعد أن بشّره جبرئیل بالنبوه، رجف فؤاده حتی أنّه أراد أن یلقی نفسه من الجبل إلی غیر ذلک من الأساطیر التی حاکها مسلمه أهل الکتاب وأدخلوها فی کتب السیره، مع أنّ الأدله النقلیه والآیات القرآنیه دلّت علی صیانه الأنبیاء عن الخطاء والاشتباه فی تلقّی الوحی أوّلاً، وضبطه فی ذاکرته ثانیاً، وإبلاغه إلی الناس ثالثاً، وإنّهم لایشکّون فیما یُلقی فی روعهم من أنّه نداء رب العالمین، وأنّ ما یبصرونه، هو رسول إله العالمین، والکلام کلامه، لایشکّون فی ذلک طرفه عین، ولایتردّدون بل یتلقّونها بنفس مطمئنه.

هذا هو القرآن الکریم یذکر کیفیه بدء نزول الوحی علی موسی علیه السلام، وأنّه تلقّاه بلاتردّد ولا تریّث، وقد ذکره فی سور مختلفه.

یقول سبحانه: (فَلَمّا أَتاها نُودِیَ یا مُوسی * إِنِّی أَنَا رَبُّکَ فَاخْلَعْ نَعْلَیْکَ إِنَّکَ بِالْوادِ الْمُقَدَّسِ طُوىً * وَ أَنَا اخْتَرْتُکَ فَاسْتَمِعْ لِما یُوحی * إِنَّنِی أَنَا اللّهُ لا إِلهَ إِلاّ أَنَا فَاعْبُدْنِی وَ أَقِمِ الصَّلاهَ لِذِکْرِی * إِنَّ السّاعَهَ آتِیَهٌ أَکادُ أُخْفِیها لِتُجْزی کُلُّ نَفْسٍ بِما تَسْعی * فَلا یَصُدَّنَّکَ عَنْها مَنْ لا یُؤْمِنُ بِها وَ اتَّبَعَ هَواهُ فَتَرْدی * وَ ما تِلْکَ بِیَمِینِکَ یا مُوسی * قالَ هِیَ عَصایَ أَتَوَکَّؤُا عَلَیْها وَ أَهُشُّ بِها عَلی غَنَمِی وَ لِیَ

۱- . راجع ص ۲۵۲-۲۵۳ ضمن المقال ۳ من هذا الفصل (نزول القرآن فی شهر رمضان وبعثته فی رجب).

فِيها مَآرِبُ أُخْرى * قالَ أَلْقِها يا مُوسى * فَأَلْقاها فَإِذا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعى * قالَ خُذْها وَ لا تَخَفْ سَنُعِيدُها سِيرَتَهَا الْأُولى * وَ اضْمُمْ يَدَكَ إِلى جَناحِكَ تَخْرُجْ بَيْضاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ آيَةً أُخْرى * لِنُرِيَكَ مِنْ آياتِنَا الْكُبْرى * اِذْهَبْ إِلى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغى * قالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي * وَ يَسِّرْ لِي أَمْرِي * وَ احْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسانِي * يَفْقَهُوا قَوْلِي * وَ اجْعَلْ لِي وَزِيراً مِنْ أَهْلِي * هارُونَ أَخِي * اُشْدُدْ بِهِ أَزْرِي * وَ أَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي * كَيْ نُسَبِّحَكَ كَثِيراً * وَ نَذْكُرَكَ كَثِيراً * إِنَّكَ كُنْتَ بِنا بَصِيراً) .(۱)

ترى أنّ الكليم عندما فُوجئ، بنزول الوحى، تلقّاه بصدر رحب، ولم يتردّد فى أنّه وحيه سبحانه وأمره، ولذلك سأل اللّه سبحانه أن يشرح له صدره، وييسِّر له أمره، ويَحلّ العقده التى فى لسانه، ويجعل له وزيراً من أهله، يَشُدّ به أزره، ويُشركه فى أمره.

يقول سبحانه: (فَلَمّا جاءَها نُودِيَ أَنْ بُورِكَ مَنْ فِي النّارِ وَ مَنْ حَوْلَها وَ سُبْحانَ اللّهِ رَبِّ الْعالَمِينَ * يا مُوسى إِنَّهُ أَنَا اللّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ) .(۲)

و جاءت هذه القصه فى سوره القصص على وفق ما وردت فى السورتين. ومن لاحظ الآيات يقف على أنّ موقف الأنبياء من الوحى هو موقف الإنسان المتيقّن المطمئن، وهذه خاصيه تعمّ جميع الأنبياء عليهم السلام.

نرى أنّه سبحانه يذكر رؤيه النبى الأكرم صلى الله عليه و آله و سلم، ومواجهته لمعلّمه الذى

۱- . طه: ۱۱-۳۵.

۲- . النمل: ۸-۹.

وصفه القرآن - ب (شديد القوى).

و يقول: (إِنْ هُوَ إِلاّ وَحْيٌ يُوحى * عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوى * ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوى * وَ هُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلى * ثُمَّ دَنا فَتَدَلّى * فَكانَ قابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنى * فَأَوْحى إِلى عَبْدِهِ ما أَوْحى * ما كَذَبَ الْفُؤادُ ما رَأى * أَ فَتُمارُونَهُ عَلى ما يَرى) .(۱)

فأى كلمه أصرح فى وصف إيمان النبى وإذعانه فى مجال الوحى ومواجهته الملك بعينه، من قوله سبحانه: (ما كَذَبَ الْفُؤادُ ما رَأى) أى صدّق القلب عمل العين. ويحتمل أن يكون المراد: ما رآه الفؤاد.

قال السيّد الطباطبائى:

المراد بالفؤاد، فؤاد النبى صلى الله عليه و آله و سلم وضمير الفاعل فى (ما رَأى) راجع إلى الفؤاد، والرؤيا رؤيته ولا بدع فى نسبه الرؤيه - وهى مشاهده العيان - إلى الفؤاد، فإنّ للإنسان نوعاً من الإدراك الشهودى وراء الإدراك بإحدى الحواس الظاهره، والتخيّل والتفكّر بالقوى الباطنه، كما أنّنا نشاهد من أنفسنا أنّنا نرى [ذاتنا] وليست هذه المشاهده العيانيه رؤيه بالبصر ولا معلوماً بالفكر، وكذا نرى من انفسنا أننا نسمع ونشم ونذوق ونلمس، ونشاهد أنّنا نتخيّل ونتفكّر، وليست هذه الرؤيه ببصر أو بشىء من الحواس الظاهره أو الباطنه.(۲)

فاللّه سبحانه يؤيد صدق النبى فيما يدّعيه من الوحى ورؤيه آيات اللّه الكبرى، سواء كانت بالعين أو بالفؤاد.

و على كلّ تقدير فهذه الآيات وغيرها تدلّ على أنّ الأنبياء لا يشكّون و لا

۱- . النجم: ۴-۱۲.

۲- . تفسير الميزان: ۳۰/۱۹.

يتردّدون فيما يواجهون من الأمور الغيبيه.

وعلى ضوء ذلك تقف على أنّ ما ملأ كتب السيره وبعض التفاسير فى مجال بدء الوحى، ونزول الوحى عليه فى غار حراء من أنّ النبىّ تردّد وشكّ عندما بُشّر بالنبوه وشاهد ملك الوحى وامتلأ روعاً وخوفاً، إلى حد حاول أن يلقى نفسه من شاهق، وعاد إلى البيت فكلّم زوجته فيما واجهه، وعادت زوجته، تُسلّيه وتقنعه، بأنّه رسول رب العالمين، وأنّ ما رآه ليس إلّاأمراً حقّاً، كلّ ذلك أساطير وخرافات، قد دسّها الأحبار والرهبان وسماسره الحديث والقصّاصون فى كتب القصص والسير والحديث، ونحن نكتفى فى المقام بما ذكره البخارى فى صحيحه وابن هشام فى سيرته، فإنّ استقصاء كلّ ما ورد حول هذا الموضوع من الروايات المدسوسه يدفع بنا إلى تأليف رساله مفرده ولكن فيما ذكرنا غنى وكفايه.

روى البخارى عن عائشه فى باب كيف كان بدء الوحى أنّها قالت - بعد نزول أمين الوحى عليه فى جبل حراء -: فرجع بها رسول اللّه صلى الله عليه و آله و سلم يرجف فؤاده، فدخل على خديجه بنت خويلد رضى اللّه عنها، فقال: زمّلونى زمّلونى، فزمّلوه حتى ذهب عنه الروع فقال لخديجه - وأخبرها الخبر -: لقد خشيت على نفسى، فقالت خديجه: كلّا واللّه ما يخزيك اللّه أبداً إنّك لتصل الرحم، وتحمل الكَلّ ، وتكسب المعدوم، وتُقرى الضيف، وتُعين على نوائب الحق؛ فانطلقتْ به خديجه حتى أتت به ورقه بن نوفل بن أسد بن عبدالعزّى ابن عمّ خديجه وكان امرءاً تنصّر فى الجاهليه، وكان يكتب الكتاب العبرانى، فيكتب من الإنجيل بالعبرانيه ما شاء اللّه أن يكتب، وكان شيخاً كبيراً قد عمى فقالت له خديجه: يا

ابن عمّ اسمع من ابن أخیک، فقال له ورقه: یا ابن أخی ماذا تری ؟ فأخبره رسول اللّه صلی الله علیه و آله و سلم خبرما رأی، فقال له ورقه: هذا الناموس الذی نزّل اللّه علی موسی یا لیتنی فیها جَذَعاً لیتنی أکون حیّاً، إذ یخرجک قومک، فقال رسول اللّه صلی الله علیه و آله و سلم: أو مخرجیّ هم ؟ قال: نعم، لم یأتِ رجل قط بمثل ما جئت به إلّاعودی، وإن یدرکنی یومک، أنصرک نصراً مؤزّراً، ثم لم ینشب(۱) ورقه أن توفّی وفتر الوحی.(۲)

هذا ما لدی البخاری، وأمّا صاحب السیره النبویه فبعدما ذکر مسأله الغتّ ینقل عن النبی أنّه قال: فخرجت حتی إذا کنت فی وسطالجبل سمعت صوتاً من السماء یقول: یا محمد، أنت رسول اللّه وأنا جبرئیل، قال: فوقفت أنظر إلیه، فما أتقدّم وما أتأخّر، وجعلت أصرف وجهی عنه فی آفاق السماء، قال: فلا أنظر فی ناحیه منها إلّارأیته کذلک، فما زلت واقفاً، ما أتقدّم أمامی، و ما أرجع ورائی، حتی بعثت خدیجه رسلها فی طلبی، فبلغوا أعلی مکه ورجعوا إلیها، وأنا واقف فی مکانی ذلک، ثم انصرف عنّی وانصرفت راجعاً الی أهلی حتی أتیت خدیجه فجلست إلی فخذها مضیفاً [أی ملتصقاً] إلیها، فقالت: یا أبا القاسم، أین کنت ؟ فواللّه لقد بعثت رسلی فی طلبک حتی بلغوا أعلی مکه ورجعوا إلیّ ، ثم حدّثتها بالذی رأیت، فقالت: أبشر یا أبن عم وأثبت، فوالذی نفس خدیجه بیده إنّی لأرجو أن تکون نبیَّ هذه الأُمه.

ثم یذکر انطلاق خدیجه إلی ورقه بن نوفل، وما أجابها به ورقه بنفس

۱- . لم یلبث

۲- . صحیح البخاری: ۳/۱، باب کیف کان بدء الوحی.

النصّ الذی ذکره البخاری، ثم یذکر لقاء النبی ورقه بن نوفل وهو یطوف بالکعبه فسأله ورقه بما رأی وسمع فأخبره النبیّ صلی الله علیه و آله و سلم، فقال له ورقه: والذی نفسی بیده إنّک لنبی هذه الأُمّه.

ثم عقبه بذکر ما قامت به خدیجه من امتحان صدق نبوته فذکر أنّها قالت لرسول اللّه: أی ابن عم، أ تستطیع أن تخبرنی بصاحبک هذا إذا جاءک ؟ قال: نعم، قالت: فإذا جاءک فأخبرنی به، فجاءه جبرئیل، فقال رسول اللّه لخدیجه: هذا جبرئیل قدجاءنی، قالت: قم یا ابن عم فاجلس علی فخذی الیسری، قال: فقام رسول اللّه فجلس علیها، قالت: هل تراه ؟ قال: نعم، قالت: فتحوَّلْ فاجلسْ علی فخذی الیمنی، فجلس علی فخذها الیمنی فقالت: هل تراه ؟ قال: نعم، قالت:

فتحوَّلْ واجلس فی حجری، فتحَّول فجلس فی حجرها، قالت: هل تراه ؟ قال:

نعم. فتحسرت وألقت خمارها ورسول اللّه جالس فی حجرها، ثم قالت له، هل تراه ؟ قال: لا.

قالت: یا ابن عم أثبت وأبشر، فو اللّه هذا ملک وما هذا بشیطان.(۱)

و نقل الطبری عن النبی صلی الله علیه و آله و سلم أنّه عندما نزل جبرئیل وقال: یا محمد أنت رسول اللّه، أنّه قال: لقد هممتُ أن أطرح نفسی من حالق من جبل، فتبدّی لی حین هممت بذلک فقال: یا محمد أنا جبرئیل وأنت رسول اللّه، ثم قال: اقرأ، قلت: ما أقرأ؟ قال: فأخذنی فغتنی ثلاث مرات حتی بلغ منّی الجهد، ثم قال: اقرأ باسم ربّک الذی خلق، فقرأت فأتیت خدیجه فقلت: لقد أشفقت علی نفسی، فأخبرتها خبری فقالت: أبشر فو اللّه لایخزیک الله أبداً، و واللّه إنّک لتصل

۱- . السیره النبویه: ۱۵۳/۱-۱۵۷.

الرحم، وتصدق الحديث، وتؤدّى الأمانه وتحمل الكَلّ ، وتقرى الضيف، وتعين على نوائب الحق، ثم انطلقت بى إلى ورقه بن نوفل بن أسد، فقالت: اسمع من ابن أخيك، فسألنى فأخبرته خبرى، فقال: هذا الناموس الذى أنزل على موسى بن عمران....(۱)

نظره تحليليه حول هذه النصوص:

إنّ هذه النصوص التاريخيه التى نقلها المشايخ كالبخارى وابن هشام و الطبرى، وتلقّاها الآخرون من بعدهم على أنّها حادثه متسالم عليها، تضاد ما يستشفه الإنسان من التدبّر فى حالات الأنبياء فى القرآن الكريم، وتناقض البديهه العقليه، وإليك بيان ما فيها من نقاط الضعف وعلائم الجعل والتهافت:

۱. أنّ النبوه - كما ثبت فى محلّه - منصب إلهى لايفيضه اللّه إلّاعلى من امتلك زخماً هائلاً من القدرات الروحيه والقوى النفسيه العاليه حتى يقوى على معاينه الوحى ومشاهده الملائكه، فعندئذ فلا معنى لما ذكره البخارى: «لقد خشيت على نفسى» أفيمكن أن ينزل الوحى الإلهى على من لا يفرّق بين لقاء الملك، ولقاء الجن ومكالمته حتى يخشى على نفسه الجنون أو الموت ؟

۲. وأسوأ منه ما ذكره الطبرى من أنه صلى الله عليه و آله و سلم همّ أن يرمى بنفسه من شاهق من جبل، فندم عليه ورجع عنه حين سمع كلام جبرئيل، يقول له: يا محمد أنا جبرئيل!!

إنّ هذا الكلام يعرب عن أنّ نفسه صلى الله عليه و آله و سلم لم تكن مستعده لتحمّل الوحى

۱- . تاريخ الطبرى: ۴۹/۲-۵۰.

إلى درجه همّ أن يقتل نفسه بالإلقاء من حالق، وهل هذا هو إلّانفس الجنون الذى كان المشركون يصفونه به طيله بعثته ؟ فواعجباً مانسمعه من أعوانه وأنصاره وأخيراً من لسان زوجته!!

٣. أنّ قول خديجه لرسول اللّه صلى الله عليه و آله و سلم كلا واللّه ما يخزيك اللّه أبداً، يعرب عن أنّها كانت أوثق إيماناً بنبوته من نفس الرسول، فهل يمكن التفوّه بذلك ؟ وما حاجه النبى الأعظم الذى قال تعالى فى حقّه: (وَ عَلَّمَكَ ما لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَ كانَ فَضْلُ اللّهِ عَلَيْكَ عَظِيماً) (١) إلى هذا التسلّى ؟!

٤. ذكر البخارى أنّ خديجه انطلقت مع رسول اللّه إلى ورقه فأخبره رسول اللّه بما وقع، فأجاب ورقه بما ذكره، وإنّ ما نزل عليه هو الناموس الذى نزّل اللّه على موسى.

إنّ معنى هذا أن يكون ورقه أعلم بالسرّ المودع فى قلب رسول اللّه من نفسه، كما أنّ معنى ذلك أنّ كلّاً من الزوجين كانا شاكّين فى صحّه الرساله، فانطلقا إلى متنصّر قرأ وريقات من العهدين حتى يستفتياه ليزيل عنهما حجاب الشكّ وغشاوه الريب!!

٥. أنّ معنى ما ذكره البخارى من أنّ ورقه أخبر النبى بأنّه سيخرجك قومك فتعجّب الرسول من هذا الكلام وقال: أو مخرجىّ هم ؟ كون المرسل إليه أعلم من الرسول وأفضل منه!!

٦. أنّ ما ذكره ابن هشام من (أنّ الرسول كلّما رفع رأسه إلى السماء لينظر، ما رأى إلّارجلاً صافّاً قدميه فى أُفق السماء فلاينظر فى ناحيه من السماء إلّارآه

١- . النساء: ١١٣.

فیها) یشبه کلام المصابین فی عقولهم وشعورهم، والمتخلّفین فی أفکارهم، فلایرون فی کلّ جهه إلّاالصوره المتخیّله، لطغیانها علی مخیلتهم وشعورهم.

أعاذنا اللّه من نسبه الشنائع إلی مقام النبوه بنحو لایلیق بساحه العادیین من الناس، فضلاً عن النبی الأکرم خاتم النبیین.

۷. انظر إلی امتحان خدیجه لبرهان النبوه فإنّ ظاهرها أنّها کانت شاکّه فی نبوه زوجها ولکنها استحصلت الیقین علی الوجه الذی سمعته فی کلام ابن هشام والطبری، ولکن أی صله بین رفع الخمار وإلقائه وعدم رؤیه جبرئیل ؟ وهل لرفع الخمار وتعریه شعر الرأس تأثیر فی غیاب أمین الوحی عن البیت ؟

تری أنّه سبحانه ینقل فی غیر سوره من سور القرآن الکریم محادثه الملائکه زوجه الخلیل وتبشیرها بالولد، فهل یمکن لنا أن نقول بعد ذلک: إنّ زوجه الخلیل لو کانت مکشوفه الرأس لامتنعت الملائکه من دخول بیت الخلیل علیه السلام ؟![(۱)]

۸. أنّ ورقه بن نوفل علی حد تصریح نصّ الروایه کان أول أمره نصرانیاً بعدما کان مشرکاً، فمقتضی الحال أن یشبّه الرسول الأعظم بالمسیح الذی کان یعتقد بنبوته، لا بالکلیم، أو لیس هذا یعرب عن لعب ید الأحبار فی الخفاء فی اصطناع هذه الأحادیث، ودورهم فی تشویش صفاء رساله الرسول الأعظم بأمثال هذه الأساطیر والمهاترات والخرافات ؟!

نحن علی ثقه ویقین بأنّ النبوه منصب إلهی لایتحمّله إلّاالأمثل والأکمل فالأکمل من الناس، ولایقوم بأعباء مهماتها إلّامن امتلک قدره روحیه خاصّه

۱- . لاحظ: سوره هود: ۷۱-۷۳؛ الذاریات: ۲۹.

تبعث فی نفسه الإذعـان والتسـلیم، والانقیاد حینما یتمثّل له رسول ربه وأمین وحیه فلا یأخـذه الهلع ولایسـتولی علیه الخوف عند سماع کلامه ووحیه، وقد درسنا وضع الکلیم عندما فوجئ بالوحی، فما حاق به الروع ولا أحاط به الخوف، ولا همّ بإلقاء نفسه... إلی غیر ذلک ممّا ورد فی هذه الروایات.

و بما أنّ القرآن هو المرجع الفصل فی تمییز الصـحیح من الزائف فی جمله هذه الروایات، فهذا یحتم علینا الصـفح عنها وضـربها عرض الجدار، مضافاً إلی ما فیها من التناقض والاختلاف فی حکایه القصه، کما هو معلوم لمن تدبّر فیها وتأمّل نصّها.

ص:۲۸۴

۶ صیانه القرآن من التحریف

اشاره

إنّ القرآن هو المصدر الرئیسی والمنبع الأوّل للعقیده والشریعه عند کافّه المسلمین، وهو القول الفصل.

وللقرآن مکانه سامیه فی نفوس المؤمنین من شیعه أهل البیت علیهم السلام، وهم علی صله وثیقه بهذا الکتاب المقدّس، لأنّهم وجدوا فیه الدواء لشفاء داء صدورهم، والمعراج لأرواحهم، والنور الّذی یضیء عتمه حیاتهم، والسبیل الأقوم لعزّتهم وکرامتهم، والینبوع الّذی یفیض علیهم بالحکمه والمعارف والأخلاق والمواعظ، والدستور الّذی یکفل لهم التشریعات والأحکام، وهو فوق ذلک، المعجزه الخالده لنبیّهم ولرسالتهم والّتی یتحدّوْن بها المعاندین ویقارعونهم بها، ولهذا کلّه عشقوه أیّما عشق، فلهجوا بذکره، وأنِسوا بتلاوته، وتسابقوا إلی حفظه، ثمّ اهتمّوا بکتابته وضبطه وإتقانه ونشره، فکثُر حفّاظُه، وتکاثرت نسخه.

وقد صدروا فی ذلک الموقف - مضافاً إلی الآیات الحاثّه علی ذلک - عمّا رواه أئمه أهل البیت علیهم السلام عن النبی الخاتم صلی الله علیه و آله و سلم من أحادیث وروایات، منها:

۱. روی الکلینی عن علی بن إبراهیم، عن أبیه، عن النوفلی، عن السکونی، عن أبی عبداللّه علیه السلام عن آبائه علیهم السلام، قال، قال رسول اللّه صلی الله علیه و آله و سلم فی

حدیث: «... فإذا التبست علیکم الفتن کقطع اللیل المظلم فعلیکم بالقرآن فإنّه شافع مشفّع، ماحِلٌ مصدَّق، من جعله أمامه قاده إلی الجنّه، ومن جعله خلفه ساقه إلی النار، وهو الدلیل یدلُّ علی خیر سبیل، وهو کتاب فیه تفصیل وبیان وتحصیل، وهو الفصل لیس بالهزل، وله ظهر وبطن، فظاهره حکم، وباطنه علم، ظاهره أنیق، وباطنه عمیق، له نجوم وعلی نجومه نجوم، لا تُحصی عجائبه ولا تبلی غرائبه، فیه مصابیح الهدی ومنار الحکمه...»(۱).

۲. روی الکلینی عن الإمام الصادق علیه السلام قال: قال رسول اللّه صلی الله علیه و آله و سلم: «القرآن هدی من الضلاله، وتبیان من العمی ، واستقاله من العثره، ونور من الظلمه، وضیاء من الأحداث، وعصمهٌ من الهلکه، ورشد من الغوایه، وبیان من الفتن، وبلاغ من الدنیا إلی الآخره، وفیه کمال دینکم، وما عدل أحدٌ عن القرآن إلّاإلی النار»(۲).

۳. قال الإمام علی بن أبی طالب علیه السلام: «خلّف فیکم [أی رسول اللّه صلی الله علیه و آله و سلم] کِتَابَ رَبِّکُمْ فِیکُمْ : مُبَیِّناً حَلَالَهُ وَحَرَامَهُ ، وَفَرَائِضَهُ وَفَضَائِلَهُ ، وَنَاسِخَهُ وَمَنْسُوخَهُ ، وَرُخَصَهُ وَعَزَائِمَهُ ، وَخَاصَّهُ وَعَامَّهُ ، وَعِبَرَهُ وَأَمْثَالَهُ ، وَمُرْسَلَهُ وَمَحْدُودَهُ ، وَمُحْکَمَهُ وَمُتَشَابِهَهُ ، مُفَسِّراً مُجْمَلَهُ ، وَمُبَیِّناً غَوَامِضَهُ ، بَیْنَ مَأْخُوذٍ مِیثَاقُ عِلْمِهِ ، وَمُوَسَّعٍ عَلَی الْعِبَادِ فِی جَهْلِهِ »(۳).

۴. وقال علیه السلام: «وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّداً عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ ، أَرْسَلَهُ بِالدِّینِ الْمَشْهُورِ،

۱- . الکافی: ۲/۵۹۹، کتاب فضل القرآن، الحدیث ۲.

۲- . الکافی: ۲/۶۰۰، کتاب فضل القرآن، الحدیث ۸.

۳- . نهج البلاغه، الخطبه رقم ۱.

وَ الْعَلَمِ الْمَأْثُورِ، وَالْكِتَابِ الْمَسْطُورِ، وَالنُّورِ السَّاطِعِ ، وَالضِّيَاءِ اللَّامِعِ ، وَالأَمْرِ الصَّادِعِ ، إِزَاحَةً لِلشُّبُهَاتِ ، وَاحْتِجَاجاً بِالْبَيِّنَاتِ ، وَتَحْذِيراً بِالْآيَاتِ ، وَتَخْوِيفاً بِالْمَثُلَاتِ »(۱).

۵. وقال عليه السلام: «وَاعْلَمُوا أَنَّ هذَا الْقُرْآنَ هُوَ النَّاصِحُ الَّذِى لَايَغُشُّ ، وَالْهَادِى الَّذِى لَايُضِلُّ ، وَالْمُحَدِّثُ الَّذِى لَايَكْذِبُ . وَمَا جَالَسَ هذَا الْقُرْآنَ أَحَدٌ إِلَّا قَامَ عَنْهُ بِزِيَادَةٍ أَوْ نُقْصَانٍ : زِيَادَةٍ فِى هُدًى، أَوْ نُقْصَانٍ مِنْ عَمىً .

وَاعْلَمُوا أَنَّهُ لَيْسَ عَلَى أَحَدٍ بَعْدَ الْقُرْآنِ مِنْ فَاقَةٍ ، وَلَا لِأَحَدٍ قَبْلَ الْقُرْآنِ مِنْ غِنىً ؛ فَاسْتَشْفُوهُ مِنْ أَدْوَائِكُمْ ، وَاسْتَعِينُوا بِهِ عَلَى لَأْوَائِكُمْ ، فَإِنَّ فِيهِ شِفَاءً مِنْ أَكْبَرِ الدَّاءِ : وَهُوَ الْكُفْرُ وَالنِّفَاقُ ، وَالْغَيُّ وَالضَّلَالُ ، فَاسْأَلُوا اللّهَ بِهِ ، وَتَوَجَّهُوا إِلَيْهِ بِحُبِّهِ ، وَلَا تَسْأَلُوا بِهِ خَلْقَهُ ، إِنَّهُ مَا تَوَجَّهَ الْعِبَادُ إِلَى اللّهِ تَعَالى بِمِثْلِهِ .

وَاعْلَمُوا أَنَّهُ شَافِعٌ مُشَفَّعٌ ، وَقَائِلٌ مُصَدَّقٌ ، وَأَنَّهُ مَنْ شَفَعَ لَهُ الْقُرْآنُ يَوْمَ الْقِيَامَهِ شُفِّعَ فِيهِ ، وَمَنْ مَحَلَ بِهِ الْقُرْآنُ يَوْمَ الْقِيَامَهِ صُدِّقَ عَلَيْهِ ، فَإِنَّهُ يُنَادِى مُنَادٍ يَوْمَ الْقِيَامَهِ : «أَلَا إِنَّ كُلَّ حَارِثٍ مُبْتَلىً فِى حَرْثِهِ وَعَاقِبَهِ عَمَلِهِ ، غَيْرَ حَرَثَهِ الْقُرْآنِ ».

فَكُونُوا مِنْ حَرَثَتِهِ وَأَتْبَاعِهِ ، وَاسْتَدِلُّوهُ عَلَى رَبِّكُمْ ، وَاسْتَنْصِحُوهُ عَلَى أَنْفُسِكُمْ ، وَاتَّهِمُوا عَلَيْهِ آرَاءَكُمْ ، وَاسْتَغِشُّوا فِيهِ أَهْوَاءَكُمْ ».(۲)

ونحن نقتصر على هذه الأحاديث الخمسه الصادره عن خاتم الأنبياء صلى الله عليه و آله و سلم وأوّل الأوصياء عليه السلام، ونحيل القارئ إلى مطالعه ما رواه الكلينى(۳)

۱- . نهج البلاغه، الخطبه رقم ۲.

۲- . نهج البلاغه، الخطبه ۱۷۶.

۳- . الكافى: ۲/۶۰۰-۶۳۴، كتاب فضل القرآن.

فی کتابه «الکافی» من روایات کثیره، فی هذا المجال، عن أئمه أهل البیت علیهم السلام، علی أنّ الکلینی لم یذکر فی کتابه هذا کلّ ما صدر عن أئمه أهل البیت علیهم السلام.

وأجمع کتاب فی ذلک هو کتاب «جامع أحادیث الشیعه» للسید البروجردی، فقد جمع ما صدر عنهم حول القرآن الکریم فی أبواب مختلفه(۱) عددها ۴۱ باباً، وکلّ ذلک یدلّ علی عنایه أئمه أهل البیت علیهم السلام بالمصحف الموجود ودعوه شیعتهم إلی الاستناره به وتعلّمه وتعلیمه وحفظه وکتابته والتأمّل فی مضامینه.

القرآن الکریم عند أهل البیت علیهم السلام

إنّ نقل ما صدر عن أهل البیت علیهم السلام فی هذا الشأن لا یناسب حجم رسالتنا هذه، ولذا سنکتفی بالإشاره إلی عناوین الأبواب الّتی وردت فیها تلک الأحادیث الدالّه علی عظمه القرآن ومکانته عند أئمه أهل البیت علیهم السلام وشیعتهم، وأنّ مَن یعتقد بمضامین هذه الأحادیث یجلّ القرآن ویعظمه ویوقن أنّه هو کتاب اللّه العزیز علی مدی العصور والأجیال. وإلیک المهم من عناوین تلک الأبواب، الّتی یتضمّن کلّ باب منها روایات متعدده:

۱. فضل القرآن وتعظیمه وتعلّمه وتعلیمه وقراءته وختمه واستماعه والعمل به...

۲. تعلم القرآن بالعربیه وقراءته کما أُنزل.

۳. فضل حفظ القرآن وتحمّل المشقّه لحفظه وتعلّمه.

۴. باب الدعاء والصلاه لحفظ القرآن وعدم نسیانه.

۱- . جامع أحادیث الشیعه: ۱۹/۲۶-۲۲۶.

۵. ما ورد فیمن نسی القرآن أو ترکه.

۶. باب من قرأ القرآن وهو شاب مؤمن اختلط القرآن بلحمه ودمه.

۷. باب ثواب من علّم ولده القرآن.

۸. انّ القرآن عهد اللّه تعالی إلی خلقه فینبغی للمسلم أن ینظر فی عهده ویقرأ منه کلّ یوم خمسین آیه أو أکثر.

۹. استحباب قراءه سوره أو آیات من القرآن فی کلّ لیله.

۱۰. استحباب ختم القرآن بمکه المکرمه والإکثار من تلاوته فی شهر رمضان.

۱۱. باب أنّ القرآن یقرأ بالترتیل والحزن والرقه والبکاء والوجل.

۱۲. باب تحریم القراءه بألحان أهل الفسق والکبائر واستحباب القراءه بألحان العرب.

۱۳. باب ما ورد من الحثّ علی اتّباع القرآن والتمسّک به والتدبّر والتفکّر فیه.

۱۴. باب جواز قراءه القرآن سرّاً وجهراً.

۱۵. باب من قرأ القرآن فی المصحف تخفف العذاب عن والدیه...

۱۶. باب استحباب قراءه القرآن مع الطهاره...

۱۷. استحباب الاستعاذه عند قراءه القرآن وکیفیتها.

۱۸. ما ورد من الأدعیه حین الشروع فی قراءه القرآن، وبعد الفراغ منها وعند ختمه.

۱۹. باب استحباب قراءه القرآن فی البیت، وأمر الأولاد بقراءته...

۲۰. باب ما ورد فی فضائل سور القرآن وفوائدها.

۲۱. باب ما ورد فی ثواب قراءه عده من السور.

۲۲. باب أنّ لحامل القرآن حقّاً فی بیت المال.

۲۳. باب أنّ حامل القرآن أحقّ الناس بالعمل به.

۲۴. باب أنّ من ختم القرآن وجعله للمعصومین کان معهم یوم القیامه.

۲۵. حکم الإنصات والاستماع إذا قُرئ القرآن.

۲۶. استحباب البکاء عند سماع القرآن.

۲۷. باب أنّ الراکع والساجد ومن فی الکنیف والحمام لا یقرأون القرآن.

۲۸. باب وجوب السجود عند قراءه العزائم الأربعه.

۲۹. باب کراهه السفر بالقرآن إلی أرض العدو، وعدم جواز بیع المصحف من الکافر.

۳۰. باب کیفیه کتابه بسم اللّه الرحمن الرحیم وتجویدها بإعراب القرآن.

۳۱. باب حکم تزیین القرآن وکتابته بالذهب.

إلی غیر ذلک من الأبواب الّتی عقدها مؤلّف هذه الموسوعه الحدیثیه وذکر فیها الروایات المناسبه لعنوان الباب.

ثم إنّ تضافر هذه الروایات فی الأبواب المختلفه یغنینا عن دراسه أسانیدها، إذ لیس هنا حدیث أو حدیثان أو ثلاثه أو عشره، بل هی تتجاوز المئات، وکلٌّ یشدّ بعضه بعضاً، والجمیع یهدف إلی أنّ کتاب اللّه هو الحبل المتین والنور المبین والشفاء النافع والریّ الناقع، لا یعوجّ فیُقام، ولا یزیغ

فیستعتب، وأنّ علی المسلمین استنطاق القرآن ففیه دواء دائهم ونظم أمرهم، وکیف لا یکون کذلک وهو سراج لا یخبو توقّده، وبحر لا یُدرک قعره، ومنهاج لا یضل نهجه، وفرقان لا یخمد برهانه، وشفاء لا تُخشی أسقامه، وعزّ لا تهزم أنصاره، وحقّ لا تخذل أعوانه، فهو معدن الإیمان وبحبوحته وینابیع العلم وبحوره، وبحر لا ینزفه المستنزفون، کما ورد فی کلمات مولانا أمیر المؤمنین وأولاده المعصومین علیهم السلام.

فهذه الروایات هی مرآه عقیده الشیعه فی القرآن الکریم ومیزان قضائهم فی کتاب اللّه العزیز لا تشذّ نظرتهم إلی کتاب اللّه عن أحادیث الرسول صلی الله علیه و آله و سلم وخطب الوصی علیه السلام وکلمات أئمه أهل البیت علیهم السلام من أوّلهم إلی آخرهم، ولذلک تری أنّهم منذ نشأتهم وإلی الآن، یهتمون بالقرآن کتابه وحفظاً وتفسیراً ونشراً ومصدراً للعقیده والشریعه، حتّی أنّ قسماً من المکتبات الشیعیه خصّصت جناحاً کبیراً لنسخ القرآن المخطوطه، وهذا ما نراه فی مکتبه العتبه الرضویه المقدّسه فی مشهد، حیث ضمّت أکثر من سته آلاف نسخه من القرآن الکریم بخطوط أئمه الخط ومشاهیره، یرجع تاریخ بعضها إلی القرن الأوّل، وقیل إنّ بعضها بخط الإمام أمیر المؤمنین علیه السلام.

وأمّا تفسیر القرآن بمناهجه المختلفه فهم أبناء عذرته، حیث اقتبسوا ذلک من الإمام علی علیه السلام الّذی یُعدّ أوّل مفسّرٍ للقرآن الکریم وتلاه أبناؤه المعصومون علیهم السلام ثم شیعتهم الأقدمون بأسانیدهم الموصوله إلی النبی صلی الله علیه و آله و سلم.

وقد صنّف علماء الشیعه، عبر القرون، مؤلفات فی غریب القرآن، ومجازاته، ومحکمه ومتشابهه، وناسخه ومنسوخه، وآیات أحکامه، وأمثاله،

وأقسامه، وقصصه، ومعارفه، وأسباب نزوله، ولو جُمع ما ألّفوا حول هذه المواضيع لشكّل مكتبه ضخمه تبهر العقول، وتخرس ألسنه الذين يقولون بغير علم.

صيانه القرآن من التحريف

إنّ القول بصيانه القرآن الكريم من التحريف بالزياده والنقيصه هو من خصائص كلّ مسلم قرأ تاريخ المسلمين وعرف اهتمامهم بالقرآن وارتباطهم به ارتباطاً وثيقاً فی عصر الرساله وبعده، ولايشكّ المسلم الواعی فی أنّ فكره التحريف أُسطوره صنعها اليهود، وروّجها المنافقون، وخُدع بها السذّج من المحدّثين من غير فرق بين شيعیّ أو سُنّیٍّ .

وكفانا فی ذلك ما ذكره الشريف المرتضی (۳۵۵-۴۳۶ ه) فی هذا الشأن، يقول: إنّ العلم بصحّه نقل القرآن كالعلم بالبلدان والحوادث الكبار، والوقائع العظام، والكتب المشهوره، وأشعار العرب المسطوره، فإنّ العنايه اشتهرت والدواعی توفّرت علی نقله وحراسته، وبلغت إلی حدّ لم يبلغه غيره فيما ذكرناه، لأنّ القرآن معجزه النبوّه، ومأخذ العلوم الشرعيه والأحكام الدينيه، وعلماء المسلمين قد بلغوا فی حفظه وحمايته الغايه، حتّی عرفوا كلّ شیء اختلف فيه من إعرابه وقراءته وحروفه وآيه، فكيف يجوز أن يكون مغيّراً ومنقوصاً مع العنايه الصادقه والضبط الشديد؟!

ثم قال رحمه الله: والعلم بتفسير القرآن وأبعاضه فی صحّه نقله كالعلم بجملته، وجری ذلك مجری ما علم ضروره من الكتب المصنّفه ككتاب سيبويه

والمُزَنی، فإنّ أهل العنایه بهذا الشأن یعلمون من تفصیلهما ما یعلمونه من جملتهما، ومعلوم أنّ العنایه بنقل القرآن وضبطه أصدق من العنایه بضبط کتاب سیبویه ودواوین الشعراء.(۱)

ولیس السید المرتضی فریداً بین العلماء بل أصفق علی رأیه هذا أعاظم المحدّثین والمفسّرین، منهم من وصلتنا کلماتهم من القرن الثالث إلی یومنا هذا، ومنهم من لم یصلنا کلامهم.

فهذا هو الفضل بن شاذان (المتوفّی ۲۶۰ ه) ینصّ فی کتابه «الإیضاح» علی صیانه القرآن من التحریف فی مذهبه(۲).

وقد قام مجمع البحوث الإسلامیه فی المشهد الرضوی بتخصیص جزءٍ من موسوعته «نصوص فی علوم القرآن» لموضوع صیانه القرآن من التحریف، فذکر أقوال ما یربو علی تسعین شخصیه علمیه شیعیه صرّحوا بصیانه القرآن من التحریف، وألّفوا فی ذلک رسائل أو کتباً أو ذکروه فی مقدّمات تفاسیرهم أو فی غضون بحوثهم، خاصّه عندما یصلون إلی قوله تعالی: (إِنّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّکْرَ وَ إِنّا لَهُ لَحافِظُونَ) (۳).

ولا یسعنا ذکر نصوص أقوالهم وما احتجّوا به علی ما یرتؤونه، فلنقتصر علی ذکر أسمائهم فقط، لکی نجعل القارئ علی بصیره من واقع الأمر، حتّی یعلم أنّ الناصّین علی عدم التحریف من الشیعه أکثر من غیرهم، لأنّهم مستهدفون بهذه التهمه الباطله، حیث عقد مؤلّف الموسوعه لکلّ واحد فصلاً

۱- . نقله عنه الطبرسی فی مجمع البیان: ۱/۱۵، قسم الفن الخامس، طبعه صیدا.

۲- . الإیضاح: ۲۱۳.

۳- . الحجر: ۹.

خاصّاً أتى بكلّ أو جلّ كلامه فيه، وإليك فحوى الباب الثالث الّذى يحتوى على أسماء العلماء النافين للتحريف:

الفصل الأوّل: نصّ ابن شاذان.(۱)

الفصل الثّانى: نصّ الطبرىّ .

الفصل الثّالث: نصّ الأشعرىّ .

الفصل الرّابع: نصّ الشيخ الصَّدوق.

الفصل الخامس: نصّ الباقّلانىّ .

الفصل السادس: نصّ الشريف الرضىّ .

الفصل السابع: نصّ الشيخ المفيد.

الفصل الثامن: نصّ القاضى عبدالجبّار.

الفصل التاسع: نصّ الشريف المرتضى.

الفصل العاشر: نصّ الماوَرْدىّ .

الفصل الحادى عشر: نصّ الشيخ الطُّوسىّ .

الفصل الثانى عشر: نصّ العاصمىّ .

الفصل الثالث عشر: نصّ الزمخشرىّ .

الفصل الرابع عشر: نصّ الطَّبرسىّ .

الفصل الخامس عشر: نصّ أبى الفتوح الرازى.

۱- . حيث عدّ فى كتابه «الإيضاح» روايه أخبار التحريف من المطاعن على أهل السنه. وهذا يدلّ على أن الشيعه لم يقولوا بالتحريف، وإلّا لم يكن ابن شاذان ليشنّع على أهل السنه بذلك، وهو يرى مجالاً للنقض عليه بأخبار التحريف عند أهل مذهبه.

الفصل السادس عشر: نصّ الرّاوندیّ .

الفصل السابع عشر: نصّ ابن شهرآشوب.

الفصل الثامن عشر: نصّ القزوینیّ .

الفصل التاسع عشر: نصّ ابن إدریس.

الفصل العشرون: نصّ الفَخْر الرازیّ .

الفصل الحادی والعشرون: نصّ ابن طاووس.

الفصل الثانی والعشرون: نصّ العلّامه الحلّیّ .

الفصل الثالث والعشرون: نصّ النیسابوریّ .

الفصل الرابع والعشرون: نصّ الشَّیبانیّ .

الفصل الخامس والعشرون: نصّ الخازن.

الفصل السادس والعشرون: نصّ البیاضیّ .

الفصل السابع والعشرون: نصّ الکاشفیّ .

الفصل الثامن والعشرون: نصّ السیوطیّ .

الفصل التاسع والعشرون: نصّ الکرکیّ .

الفصل الثلاثون: نصّ الحسینیّ الجرجانیّ .

الفصل الحادی والثلاثون: نصّ المقدّس الأردبیلیّ .

الفصل الثانی والثلاثون: نصّ الجرجانیّ .

الفصل الثالث والثلاثون: نصّ الشریف الکاشانی.

الفصل الرابع والثلاثون: نصّ التسترى.

الفصل الخامس والثلاثون: نصّ الشيخ بهاء الدين العاملى.

الفصل السادس والثلاثون: نصّ صدر المتألهين.

الفصل السابع والثلاثون: نصّ الفاضل التونىّ .

الفصل الثامن والثلاثون: نصّ ملّا صالح المازندرانىّ .

الفصل التاسع والثلاثون: نصّ الطريحىّ .

الفصل الأربعون: نصّ الفيض الكاشانى.

الفصل الحادى والأربعون: نصّ الشريف اللاهيجىّ .

الفصل الثانى والأربعون: نصّ الحُرّ العامليّ .

الفصل الثالث والأبعون: نصّ المشهدى.

الفصل الرابع والأربعون: نصّ البروسوى.

الفصل الخامس والأربعون: نصّ النراقىّ .

الفصل السادس والأربعون: نصّ بحر العلوم.

الفصل السابع والأربعون: نصّ المحقّق البغدادىّ .

الفصل الثامن والأبعون: نصّ كاشف الغطاء.

الفصل التاسع والأربعون: نصّ الميرزا القمّىّ .

الفصل الخمسون: نصّ الطباطبائىّ .

الفصل الحادى والخمسون: نصّ الطهرانى.

الفصل الثانی والخمسون: نصّ الکلباسی.

الفصل الثالث والخمسون: نصّ الآلوسی.

الفصل الرابع والخمسون: نصّ السبزواری.

الفصل الخامس والخمسون: نصّ الکوه کمریّ .

الفصل السادس والخمسون: نصّ التنکابنی.

الفصل السابع والخمسون: نصّ الدهلویّ .

الفصل الثامن والخمسون: نصّ التبریزیّ .

الفصل التاسع والخمسون: نصّ الشهرستانیّ .

الفصل الستّون: نصّ الآشتیانیّ .

الفصل الحادی والستّون: نصّ المامقانیّ .

الفصل الثانی والستّون: نصّ البلاغیّ .

الفصل الثالث والستّون: نصّ الإیراونیّ .

الفصل الرابع والستّون: نصّ الحائریّ .

الفصل الخامس والستّون: نصّ الأمین العامليّ .

الفصل السادس والستّون: نصّ النهاوندیّ .

الفصل السابع والستّون: نصّ الرشتیّ .

الفصل الثامن والستّون: نصّ آل کاشف الغطاء.

الفصل التاسع والستّون: نصّ آیه اللّه البروجردیّ .

الفصل السبعون: نصّ الشيرازى.

الفصل الحادى والسبعون: نصّ شرف الدين.

الفصل الثانى والسبعون: نصّ المظفر.

الفصل الثالث والسبعون: نصّ الشهرستانى.

الفصل الرابع والسبعون: نص الشيخ آغا بزرگ الطهرانى.

الفصل الخامس والسبعون: نصّ الأمينىّ .

الفصل السادس والسبعون: نصّ آيه اللّه الحكيم.

الفصل السابع والسبعون: نصّ سلطان الواعظين.

الفصل الثامن والسبعون: نص الشعرانى.

الفصل التاسع والسبعون: نصّ أبى زهره.

الفصل الثمانون: نصّ آيه اللّه الميلانىّ .

الفصل الحادى والثمانون: نصّ الشهيد المطهرى.

الفصل الثانى والثمانون: نصّ مغنيه.

الفصل الثالث والثمانون: نصّ الشهيد البهشتى.

الفصل الرابع والثمانون: نصّ الكردىّ .

الفصل الخامس والثمانون: نصّ عزَّه دروزه.

الفصل السادس والثمانون: نصّ العلّامه الطباطبائى.

الفصل السابع والثمانون: نصّ معروف الحسنى.

الفصل الثامن والثمانون: نصّ الخطيب.

الفصل التاسع والثمانون: نصّ الشريعتى.

الفصل التسعون: نصّ الإمام الخمينىّ .

الفصل الحادى والتسعون: نصّ آيه اللّه المرعشى.

الفصل الثانى والتسعون: نصّ آيه اللّه الخوئى.

الفصل الثالث والتسعون: نص آيه اللّه الگلبايگانىّ .

الفصل الرابع والتسعون: نصّ الشيخ الغزالى.

الفصل الخامس والتسعون: نصّ آيه اللّه الوحيدى.

الفصل السادس والتسعون: نصّ السيد الحكيم.

الفصل السابع والتسعون: نصّ الشيخ الوائلى.

الفصل الثامن والتسعون: نصّ البهنساوى.

الفصل التاسع والتسعون: نصّ الدرّاز.

الفصل المائه: نصّ حسن زاده الآملىّ .

الفصل المائه والواحد: نصّ الجوادىّ الآملى.

الفصل المائه والثانى: نصّ الشيخ الفانى.

الفصل المائه والثالث: نصّ لبيب السعيد.

الفصل المائه والرابع: نص المدنى.

الفصل المائه والخامس: نصّ التيجانى.

الفصل المائه والسادس: نص العلّامه العسكرى.

الفصل المائه والسابع: نصّ الشيخ معرفه.

الفصل المائه والثامن: نصّ مكارم الشيرازى.

الفصل المائه والتاسع: نصّ الفاضل اللنكرانى.

الفصل المائه والعاشر: نصّ السيد فضل اللّه.

الفصل المائه والحادى عشر: نصّ الشيخ الصافى.

الفصل المائه والثانى عشر: نص الشيخ السبحانى.

الفصل المائه والثالث عشر: نصّ الهيدجى.

الفصل المائه والرابع عشر: نصّ المدرس التبريزى.

الفصل المائه والخامس عشر: نصّ مرتضى العاملى.

الفصل المائه والسادس عشر: نصّ الحسينى الميلانى.

الفصل المائه والسابع عشر: نصّ الميرمحمدى.

الفصل المائه والثامن عشر: نصّ على الصغير.

الفصل المائه والتاسع عشر: نصّ علىّ السالوس.

الفصل المائه والعشرون: نصّ جعفريان.(۱)

القرآن مقياس الحق والباطل

اشاره

إنّ الروايات الدالّه على أنّ القرآن مصون عن التحريف فى مدرسه أهل

۱- . راجع: نصوص فى علوم القرآن: الجزء الخامس.

البیت علیهم السلام کثیره نشیر إلیها فی طوائف:

الطائفه الأُولی: ما دلّ علی کون القرآن هو الفصل والحکم عند الاختلاف.

۱. عرض الروایات المتعارضه علی القرآن

قد تضافرت الروایات عن أئمه أهل البیت علیهم السلام علی وجوب عرض الروایات علی القرآن والأخذ بما وافقه منها، وردّ ما خالفه، وهی روایات کثیره نذکر ثلاثاً منها:

أ. روی الکلینی عن السکونی، عن أبی عبداللّه علیه السلام قال: «قال رسول اللّه صلی الله علیه و آله و سلم: إنّ علی کلّ حقّ حقیقه، وعلی کلّ صواب نوراً، فما وافق کتاب اللّه فخذوه، وما خالف کتاب اللّه فدعوه».(۱)

ب. روی أیّوب بن راشد، عن أبی عبداللّه علیه السلام قال: «ما لم یوافق من الحدیث القرآن فهو زخرف».(۲)

ج. روی أیوب بن الحر، قال: سمعت أبا عبداللّه علیه السلام یقول: «کلّ شیء مردود إلی الکتاب والسنّه، وکلّ حدیث لا یوافق کتاب اللّه فهو زخرف».(۳)

والدلاله من وجهین:

أ. أنّ المتبادر من أخبار العرض أنّ القرآن مقیاس سالم لم تنله ید التبدیل والتحریف والتصرّف، والقول بالتحریف لا یلائم القول بسلامه المقیس علیه.

۱- . الوسائل: ۱۸، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۱۰، ۱۲، ۱۵ وغیرها.

۲- . الوسائل: ۱۸، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۱۲.

۳- . الوسائل: ۱۸، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۱۵، وغیرها.

ب. أنّ الإمعان فی مجموع روایات العرض یثبت أنّ الشرط اللازم هو عدم المخالفه، لا وجود الموافقه، وإلّا لزم ردّ أخبار کثیره لعدم تعرّض القرآن إلیها بالإثبات والنفی، ولا تعلم المخالفه وعدمها إلّاإذا کان المقیس علیه (القرآن) بعامّه سوره وأجزائه موجوداً عندنا، وإلّا فإنّ احتمال مخالفه الخبر لما سقط وحُرّف یظلّ قائماً.

۲. حدیث الثقلین

إنّ النبی صلی الله علیه و آله و سلم أمر أُمّته بالتمسّک بالقرآن، وبالعتره الطاهره، حیث قال صلی الله علیه و آله و سلم: «إنّی تارک فیکم الثقلین: کتاب اللّه، وعترتی أهل بیتی ما إن تمسّکتم بهما لن تضلّوا»(۱) وإمکان التمسّک بالقرآن یستلزم عدم تطرّق التحریف إلیه، وذلک:

أ. أنّ الأمر بالتمسّک بالقرآن، فرع وجود القرآن بین المتمسّکین.

ب. أنّ القول بسقوط قسم من آیاته وسُوَره، یورث عدم الاطمئنان فیما یستفاد من القرآن الموجود، إذ من المحتمل أن یکون المحذوف قرینه علی المراد من الموجود.

۳. کمال الدین بکمال القرآن

اشاره

إنّ الإمعان فی خطب الإمام أمیر المؤمنین علیه السلام الّتی ینقلها علماء الشیعه

۱- . سنن الترمذی: ۵/۳۲۸ برقم ۳۸۷۴، وص ۳۲۹ برقم ۳۸۷۶؛ سنن النسائی: ۵/۴۵ و ۱۳۰؛ مسندأحمد: ۳/۱۴ و ۱۷ و ۲۶ و ۵۹ و ج ۵/۱۸۲؛ مجمع الزوائد: ۹/۱۶۳-۱۶۵. وراجع: صحیح مسلم: ۷/۱۲۳، فضائل علی؛ وسنن الدارمی: ۲/۴۳۲.

يكشف عن اعتبار القرآن الموجود بين المسلمين، هو كتاب اللّه المنزل على رسوله بلا زياده ولا نقصان، فهاك شذرات من كلماته عليه السلام:

١. قال أمير المؤمنين عليه السلام: «أَنْزَلَ عَلَيْكُمُ (الْكِتابَ تِبْياناً لِكُلِّ شَيْ ءٍ) ، وَعَمَّرَ فِيكُمْ نَبِيَّهُ أَزْمَاناً، حَتَّى أَكْمَلَ لَهُ وَلَكُمْ فِيما أَنْزَلَ مِنْ كِتَابِهِ - دِينَهُ الَّذِى رَضِىَ لِنَفْسِهِ ».(١)

والخطبه صريحه فى إكمال الدين تحت ظل كتابه، فكيف يكون الدين كاملاً ومصدره محرّفاً غير كامل ؟! ويوضح ذلك أنّ الإمام يحثّ على التمسّك بالدين الكامل بعد رحيله، وهو فرع كمال مصدره وسنده.

٢. وقال عليه السلام: «وَكِتَابُ اللّهِ بَيْنَ أَظْهُرِكُمْ نَاطِقٌ لَايَعْيَا لِسَانُهُ ، وَبَيْتٌ لَاتُهْدَمُ أَرْكَانُهُ ، وَعِزٌّ لَاتُهْزَمُ أَعْوَانُهُ ».(٢)

وأنت ترى أنّ القرآن الذى يذكره أمير المؤمنين عليه السلام ويعظّمه ويرشد إليه، هو نفس القرآن الموجود عند الناس، المتداول بينهم، ويدّل على ذلك تصريحه عليه السلام بأنّه بين أظهرهم.

٣. وقال عليه السلام: «فَاجْتَمَعَ الْقَوْمُ عَلَى الْفُرْقَهِ ، وَافْتَرَقُوا عَلَى الْجَمَاعَهِ ، كَأَنَّهُمْ أَئِمَّهُ الْكِتَابِ وَلَيْسَ الْكِتَابُ إِمَامَهُمْ ».(٣)

شتّان بينهما

إنّ الإصرار على لصق تهمه القول بالتحريف إلى أى طائفه من الطوائف

١- . نهج البلاغه: الخطبه: ٨۶.

٢- . نهج البلاغه: الخطبه ١٣٣.

٣- . نهج البلاغه: الخطبه ١۴٧.

الإسلاميه يشكّل ضرراً كبيراً على الإسلام والمسلمين ولا يستفيد منه إلّا المستعمرون وأذنابهم، حيث يتّخذونه ذريعه لإبطال الحجه البالغه إلى يوم القيامه، فيأخذون من السنّه قولهم بأنّ الشيعه تقول بالتحريف، ويأخذون من بعض الشيعه القول بأنّ السنّه هم القائلون بالتحريف، فيحتجون بكلا النقلين ويصوّرون أنّ فى المقام إجماعاً مركباً من الطائفتين على التحريف!! فهل هذا يا أبناء الإسلام لصالح الإسلام وصالح المسلمين ؟ ألا تدعو مصلحه الإسلام العليا إلى التركيز على تبرئه عامّه الطوائف من القول بالتحريف، والقول بأنّ ما ورد من الروايات عند الفريقين المُشعره بالتحريف إمّا ساقطه ضعيفه مكذوبه، وإمّا مؤوّله مفسّره للآيه كما هو الحق فى كلا الطرفين، وحيث قام غير واحد من علمائنا بتوضيح حال هذه الروايات الّتى اتّخذها المغرضون الموقدون لنار الشحناء والتفرقه بين المسلمين، حجّه على مدّعاهم.

شتّان بين عالم واع منصف يركّز - قبل قرن، بل أزيد - على تنزيه الشيعه عن القول بالتحريف، وبين من يصب الزيت على النار ويستميت لإثبات هذه التهمه وإلصاقها بالشيعه، بنفَس حاقد، وقلم غير نزيه، وكأنّه لا مشكله على وجه الأرض إلّاالشيعه واتّهامهم بالقول بالتحريف!! وها نحن نعرض أمام القارئ أُنموذجين من المنصفين ثم نتبعهما بأُنموذجين من غيرهم:

أقوال العلماء السنّه فى مسأله القول بالتحريف عند الشيعه

١. العلّامه الدهلوى الكيرانوى

هو العلّامه الشيخ رحمه اللّه بن خليل الرحمن الهندى الدهلوى (المتوفّى ١٣٠٦ ه) ألّف كتاباً سمّاه «إظهار الحق» ردّاً على المبشرين النصارى فى شبه القاره الهنديه، وقد قال فيه ما يلى:

إنّ القرآن المجيد عند جمهور علماء الشيعه الإماميه الاثنى عشريه محفوظ عن التغيير والتبديل، ومن قال منهم بوقوع النقصان فيه، فقوله مردود غير مقبول عندهم... [ثم ذكر قول الشيخ الصدوق والسيد المرتضى والقاضى التسترى والشيخ الحرّ العاملىّ ، كما تقدم عنهم، فقال:]

فظهر أنّ المذهب المحقّق عند علماء الفرقه الإماميه الاثنى عشريه: أنّ القرآن الّذى أنزله اللّه على نبيّه، هو ما بين الدفتين، وهو ما فى أيدى الناس ليس بأكثر من ذلك، وأنّه كان مجموعاً مؤلّفاً فى عهد رسول اللّه صلى الله عليه و آله و سلم وحفظه ونقله أُلوف من الصحابه كعبد اللّه بن مسعود وأُبىّ بن كعب وغيرهما ختموا القرآن على النبىّ عدّه ختمات.

ويظهر القرآن ويشهد بهذا الترتيب عند ظهور الإمام الثانى عشر.

والشرذمه القليله الّتى قالت بوقوع التغيير فقولهم مردود، ولا اعتداد بهم فيما بينهم، وبعض الأخبار الضعيفه الّتى رويت فى مذهبهم لا يرجع بمثلها عن المعلوم المقطوع على صحّته وهو حقّ ، لأنّ خبر الواحد إذا لم يقتض علماً ولم يوجد فى الأدلّه القاطعه ما يدلّ عليه، وجب ردّه على ما صرّح ابن المطهّر الحلّىّ فى كتابه المسمّى ب: «مبادئ الوصول إلى علم الأُصول»(۱).

وهكذا ترى أنّ الرجل كيف يدافع عن الإسلام ومذهب الشيعه ويذب عنهم تلك الأُكذوبه الباطله.

۲. الدكتوره عائشه يوسف المناعى (المعاصره)

ص:۳۰۵

۱- . إظهار الحق: ۲/۷۱-۷۲.

وهی عمیده کلیه الشریعه والدراسات الإسلامیه فی جامعه قطر، وقد ألّفت کتاباً بعنوان: «موقف الإمامیه من کتاب اللّه تعالی» بیّنت فیه موقف شیعه أهل البیت علیهم السلام من کتاب اللّه تعالی، وأنّ أکابر علمائهم ینفون فکره تحریفه، ویصفون ما ورد من الروایات الّتی تشیر إلی ذلک بالضعف والدسّ والتزویر، ثم خلصت إلی النتیجه التالیه: إنّ هذه الدراسه أردت بها وجه اللّه تعالی، لا دفاعاً عن الشیعه ضد أهل السُّنه، ولا تأکیداً وبیاناً لموقف أهل السُّنه ضد الشیعه، بل أردت منها البحث عن نقطه - واضحه بیّنه - یلتقی حولها الفریقان، وهی کتاب اللّه تعالی ودستور الأُمه الإسلامیه، الّذی لا یأتیه الباطل من بین یدیه ولا من خلفه، والّذی أجزم تمام الجزم بأنّ من قال واعتقد فیه غیر ذلک فهو کافر بکتاب اللّه... ومن کفر بکتاب اللّه تعالی کفر باللّه تعالی لا محاله، سواء فی ذلک الشیعی أو السنیّ ، أو غیرهما ممّن یتسمّی باسم الإسلام.(۱)

هذان أُنموذجان من المنصفین الذین تنبض قلوبهم بتوحید الکلمه ورصّ الصفوف وحشد القوی وصبها فی سبیل هدف واحد.

ومع الأسف فی مقابل هؤلاء نجد من لیس له همّ - طول عمره - إلّا تحریف الکلمه، وتشتیت القوی، ورمی شیعه آل البیت بما هم براء منه کبراءه یوسف ممّا اتّهم به، وها نحن نذکر أُنموذجین منهم:

۳. عبداللّه بن علی القصیمی

ألّف القصیمی کتاباً باسم «الصراع بین الإسلام والوثنیه» وفی نفس هذا

۱- . لاحظ: موقف الإمامیه من کتاب اللّه تعالی: ۴۵.

الاسم دلاله واضحه على نفسيه مؤلّفه، فأوّل جنايته على المسلمين عامّه تسميته بالوثنيه أَمماً من المسلمين، يُعدّ كُلّ منهم بالملايين، وفيهم الأئمه والقاده والعلماء والحكماء والمفسّرون والحفّاظ والأدلّاء على دين اللّه الخالص، وفى مقدّمتهم أُمّه من الصحابه والتابعين لهم بإحسان، والعجب أنّه ألف كتابه هذا ردّاً على كتاب «كشف الارتياب فى أتباع محمد بن عبدالوهاب» للعلّامه محسن الأمين العاملى (١٢٨٤-١٣٧١ ه) وركّز جهده على دعم ما ذكره ابن تيميه وما ورثه محمد بن عبد الوهاب من كتبه، وطبع الكتاب على نفقه آل سعود ووزع توزيعاً واسعاً. وقد اتّهم فيه الشيعه بقوله: مَن نظر فى كتب القوم علم أنّهم لا يرفعون بكتاب اللّه رأساً، وذلك أنّه يقل جدّاً أن يستشهدوا بآيه من القرآن فتأتى صحيحه غير ملحونه مغلوطه... إلى أن قال: فلا يكاد أحد منهم يسلم من التحريف والغلط، ولا يوجد فيهم مَن يحفظون القرآن، وتندر جدّاً أن توجد بينهم المصاحف.

هذا مبلغ علمه بالشيعه مع وضوح اهتمامهم بالقرآن عبر القرون بوجوه مختلفه، ولذا لا نعلّق على كلامه شيئاً؛ لأنّه صفر من الإنصاف وكذب ودجل، ومن مرّ على بلاد الشيعه وخالطهم يقف على أنّ ما ذكره القصيمى فريه بلا مريه.

والعجب أنّ هذا الرجل عاش عمراً طويلاً فكان فى شبابه وكمال عمره وهابياً مروّجاً للوهابيه ومدافعاً عن آل سعود بقلمه ولسانه، ولكنّه فى آخر عمره انقلب ملحداً، منكراً لأكثر الأُصول الّتى اتّفق عليها المسلمون، وعاد يروّج الثقافه الغربيه، وذلك ظاهر من كتابه المعنون «كيف ذلّ المسلمون» الّذى ألّف بعده

كتاباً آخر باسم «هذه هی الأغلال».

وقد أثار هذا الكتاب غضب الوهابيين، فقام الشيخ عبداللّه يابس بالردّ عليه بكتاب أسماه ب «الردّ القويم على ملحد القصيم» ثم توالت الردود على كتابه حتّى أنهم أنشأوا فيه قصائد، فی أحدها هذا البيت:

هذا القصيمی فی الأغلال قد كفرا وفاه بالزيغ والإلحاد مشتهرا

۴. عبدالملک بن عبدالرحمن الشافعی

قد وضع هذا المؤلّف رسالتين بخصوص القرآن، هما:

۱. «الفصام النكد، دراسه لحقيقه الأزمه بين علماء الشيعه والقرآن».

۲. «الروايات الشيعيه النافيه لتحريف القرآن - دراسه وتحليل».

ومن راجع الرسالتين يرى فيهما أنّ الكاتب أخذ بالقلم الّذی يحمل الحقد والضغينه بأعلى مراتبها، حتّى أنّه لم ينزّه قلمه عن الاستهزاء والسخريه، وهذا واضح من وصفه علماء الشيعه بألفاظ مثل: ثقتهم، علّامتهم، مفكّرهم، إلى غير ذلك من الكلمات الّتی لا تنسجم مع أدب الحوار والمناظره والدراسه الموضوعيه.

وها نحن نتناول بالدراسه ما ورد فی هاتين الرسالتين، لأجل إيضاح ما عمد مؤلّفهما إلى تدليسه وإيهام ذهن القارئ به، وهدفنا هو تنوير القارئ الكريم بالحق الصريح فی هذا الموضوع.

مناقشه الرساله الأُولى

اشاره

ص:۳۰۸

رتّب المؤلّف رسالته «الفصام النكد» على فصول؛ وها نحن نبدأ بمناقشه الفصل الأوّل منها.

مناقشه الفصل الأوّل

اشاره

يذكر عبدالملك الشافعى هنا أنّ عقيده الشيعه بأصل الإمامه صارت سبباً للقول باستحاله صدور أى موقف إيجابى من صحابه النبى الأكرم صلى الله عليه و آله و سلم لصالح الإسلام والمسلمين حتّى وإن صَغُر، ثم يذكر من باب المثال فيقول: كيف تعاملوا مع أكبر المناقب الّتى قام بها الخلفاء الراشدون رضى اللّه عنهم على مرّ التاريخ، وهى جمعهم لكتاب اللّه تعالى.

ثم يقول: إنّ علماء الشيعه أمام مفترق خطير، إذ سيفرض عليهم الالتزام بأحد الخيارين التاليين وهما:

الخيار الأوّل:

الاعتراف بأنّ جمع الخلفاء للقرآن كان على الوجه المرضىّ عند اللّه تعالى ورسوله، ومن ثم لم يقرّوا لهم بتلك الفضيله والمنقبه التاريخيه والّتى ستظل أجيال البشريه إلى قيام الساعه تدين لهم بالفضل والامتنان، ألا وهى جمعهم وحفظهم لكتاب اللّه تعالى.

الخيار الثانى:

أن يعملوا بأصلهم فيجهزوا على تلك المنقبه ليقلبوها إلى مثلبه بحقّهم زاعمين أنّ جمعهم للقرآن لم يكن على الوجه المرضىّ عند اللّه تعالى ورسوله، قاصدين بذلك طمس الحق وإضلال الناس.

ص:۳۰۹

ثم بنى على ذلك ما بنى من كلمات لاذعه.

هذه هى عصاره كلامه فى الفصل الأوّل، وسيوافيك الكلام حول ما ذكره فى الفصول الأُخرى.

أقول: إنّ الكاتب بنى ما ذهب إليه على أصل باطل، وهو أنّ الصحابه هم الذين قاموا بجمع القرآن الكريم بعد رحيل النبى الأكرم صلى الله عليه و آله و سلم، وعلى ذلك جعل الشيعه بين خيارين فقط، ولكنّ المسكين غفل عن أنّ الآيات القرآنيه والروايات الصحيحه تدلّ على أنّ القرآن جمع فى أيام حياته صلى الله عليه و آله و سلم، وأنّ نسبه جمعه إلى الخليفتين الأوّل والثانى أمر لا دليل عليه، بل الدليل قائم على خلافه.

وما أشبه قول الكاتب بقول الشاعر:

قد أصبحت أم الخيار تدعى علىّ ذنباً كلّه لم أصنعِ

توضيح ذلك: إنّ أساس ما ذكره هو زعمه أنّ جمع القرآن كان بأمر من أبى بكر بعد أن قتل سبعون رجلاً من القرّاء فى بئر معونه وأربعون نفراً فى حرب اليمامه، فخيف ضياع القرآن وذهابه من الناس، فتصدّى عمر وزيد بن ثابت لجمع القرآن من العسب، والرقاع، واللخاف، ومن صدور الناس، بشرط أن يشهد شاهدان بأنّه من القرآن، وهذا هو الّذى رواه البخارى، قال: إنّ زيد بن ثابت الأنصارى رضى الله عنه وكان ممّن يكتب الوحى، قال: أرسل إلىّ أبو بكر بعد مقتل أهل اليمامه وعنده عمر، فقال أبو بكر: إنّ عمر أتانى فقال: إنّ القتل قد استحرّ يوم اليمامه بالناس، وإنّى أخشى أن يستحرّ القتل بالقرّاء فى المواطن فيذهب كثيرٌ من القرآن إلّاأن تجمعوه، وإنّى لأرى أن تجمع القرآن، قال أبو بكر: قلت

لعمر: کیف أفعل شیئاً لم یفعله رسول اللّه صلی الله علیه و آله و سلم ؟ فقال عمر: هو واللّه خیرٌ، فلم یزل عمر یراجعنی فیه حتّی شرح اللّه لذلک صدری ورأیت الّذی رأی عمر.

قال زید بن ثابت - وعمر عنده جالس لا یتکلّم: فقال أبو بکر: إنّک رجلٌ شابٌّ عاقل، ولا نتهمُک کنت تکتب الوحی لرسول اللّه صلی الله علیه و آله و سلم فتتبع القرآن فاجمعه. فواللّه لو کلفنی نقل جبل من الجبال ما کان أثقل علیّ ممّا أمرنی به من جمع القرآن، قلت: کیف تفعلان شیئاً لم یفعله النبی صلی الله علیه و آله و سلم ؟ فقال أبو بکر: هو واللّه خیر. فلم أزل أراجعه حتّی شرح اللّه صدری للذی شرح اللّه له صدر أبی بکر وعمر، فقمت فتتبعت القرآن أجمع من الرقاع والأکتاف والعسب(۱)وصدور الرجال حتّی وجدت من سوره التوبه آیتین مع خُزیمه الأنصاری لم أجدها مع أحد غیره (لَقَدْ جاءَکُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِکُمْ عَزِیزٌ عَلَیْهِ ما عَنِتُّمْ حَرِیصٌ عَلَیْکُمْ بِالْمُؤْمِنِینَ رَؤُفٌ رَحِیمٌ) (۲).(۳)

وروی البخاری أیضاً عن ابن شهاب، قال: وأخبرنی خارجه بن زید بن ثابت أنّه سمع زید بن ثابت یقول: فقدت آیه من الأحزاب حین نسخنا المصحف کُنت أسمع رسول اللّه صلی الله علیه و آله و سلم یقرؤها بها، فالتمسناها فوجدناها مع خزیمه بن ثابت الأنصاری: (مِنَ الْمُؤْمِنِینَ رِجالٌ صَدَقُوا ما عاهَدُوا اللّهَ

۱- . العُسب: جمع عَسیب وهو جرید النخل، کانوا یکشطون الخوص ویکتبون فی الطرف العریض. اللخاف: (بکسر اللام وبخاء معجمه خفیفه آخره فاء): جمع لخفه (بفتح اللام وسکون الخاء) وهی الحجاره الدقاق، وقال الخطابی: صفائح الحجاره (وفی بعض الروایات:). الرقاع: جمع رقعه وقد تکون من جلد أو رقّ أو کاغذ. الاکتاف: جمع کتف، وهو العظم الّذی للبعیر أو الشاه، کانوا إذا جفّ کتبوا علیه.

۲- . التوبه: ۱۲۸.

۳- . صحیح البخاری: برقم ۴۶۷۹، کتاب تفسیر القرآن.

عَلَيْهِ) (۱) فألحقناها فی سورتها فی المصحف»(۲).

هـذا الحـديث هو الأسـاس لمـا رتّب عليه الكـاتب من آراء وقضاء باطل، ولكنّه ليس بصـحيح جـدّاً وإن كان قـد ورد فی أصـحّ الكتب عندهم، لأنّه مخالف للكتاب العزيز أوّلاً، والتاريخ الصحيح ثانياً، وحكم العقل الحصيف ثالثاً.

أمّا الأوّل، فثمّه آيات قرآنيه كثيره تدلّ على جمع القرآن فی عصـر الرسول صـلى الله عليه و آله و سلم وانّه كان آنذاك مكتوباً، ومنها:

۱. قال سـبحانه: (ذلِكَ الْكِتابُ لا رَيْبَ فِيهِ) (۳)، وقال سـبحانه: (ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنا مِنْ عِبادِنا) (۴)، ومعنى ذلك أنّه كان عنـد نزول الوحی كتّاب يكتبون القرآن كسائر الكتب السـماويه، وأنّه كان مكتوباً مجموعاً؛ لأنّه لا يصحّ إطلاق الكتاب على القرآن، وهو فی الصـدور، بـل لا يصـح على ما كُتب على العسب والأكتاف والرقاع إلّاعلى نحو المجاز والعنايه، والمجاز لا يُحمـل اللفـظ عليه من غير قرينه، فإنّ لفظ الكتاب ظاهر فيما كان له وجود واحـد جمعی، ولا يُطلق على المكتوب إذا كان مجزّأً فضلاً عمّا إذا لم يُكتب، وكان محفوظاً فی الصدور.(۵)

۲. قال سبحانه: (رَسُولٌ مِنَ اللّهِ يَتْلُوا صُحُفاً مُطَهَّرَهً) (۶).

۱- . الأحزاب: ۲۳.

۲- . صحيح البخارى، كتاب المغازى برقم ۴۰۴۸.

۳- . البقره: ۲.

۴- . فاطر: ۳۲.

۵- . البيان فی تفسير القرآن للسيد الخوئی: ۲۵۲.

۶- . البيّنه: ۲.

۳. قال سبحانه: (اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّکَ الَّذِی خَلَقَ * خَلَقَ الْإِنْسانَ مِنْ عَلَقٍ * اِقْرَأْ وَ رَبُّکَ الْأَکْرَمُ * اَلَّذِی عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الْإِنْسانَ ما لَمْ یَعْلَمْ) (۱).

فقد جاء فی أوّل ما نزل علی رسول اللّه صلی الله علیه و آله و سلم من آیات، ذکر القراءه والکتابه بالقلم، فهل یمکن، بعد ذلک، أن لا یُکتب قرآنه طیله حیاته فی صحف مکرّمه ؟

وکیف یقسم سبحانه فی کتابه المجید بالقلم وبما یکتبون، ویقول: (ن وَ الْقَلَمِ وَ ما یَسْطُرُونَ) (۲). ثم لا یُکتب شیءٌ منه، بل یبقی فی صدور الرجال والعسب واللخاف، المبعثره بین الناس ؟!

ونری أنّه سبحانه یأمر بکتابه الدین ویقول: (یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِذا تَدایَنْتُمْ بِدَیْنٍ إِلی أَجَلٍ مُسَمًّی فَاکْتُبُوهُ وَ لْیَکْتُبْ بَیْنَکُمْ کاتِبٌ بِالْعَدْلِ) (۳).

فإذا أمر سبحانه المسلمین بکتابه الدین من الدراهم والدینار، فأولی أن یکتبوا آیات القرآن وهی دستورهم ومنهجهم، کلّ ذلک یبعّد أن یکون الرسول قد رحل ولم یجمع القرآن فی صحف أو کتاب وبقی فی صدور الحفّاظ.

وأمّا الثانی، فهناک روایات تدلّ علی جمع القرآن فی حیاه الرسول صلی الله علیه و آله و سلم، ومن یقرأ المجامیع الحدیثیه عند الفریقین یجد عدداً من الروایات التی تدلّ علی أنّ القرآن کان قد جمع فی حیاه رسول اللّه صلی الله علیه و آله و سلم، ومنها:

۱. روی البراء أنّ النبی صلی الله علیه و آله و سلم قال له: «ادع لی زیداً وقل له یأتی بالکتف

۱- . العلق: ۱-۴.

۲- . القلم: ۱.

۳- . البقره: ۲۸۲.

والدواه واللوح، فلمّا جاء، قال له: اكتب: (لا يَسْتَوِى الْقاعِدُونَ) (۱).(۲)

۲. روى ابن عباس عن عثمان بن عفان أنّه قال:... كان إذا نزل عليه [أى على رسول اللّه صلى الله عليه و آله و سلم] الشىء دعا بعض من كان يكتب فيقول: «ضعوا هؤلاء الآيات فى السوره الّتى يذكر فيها كذا وكذا»(۳).

۳. روى البخارى عن قتاده قال: سألت أنس بن مالك: من جمع القرآن على عهد رسول اللّه ؟ قال: أربعه كلّهم من الأنصار: أبىّ [بن كعب]، ومعاذ بن جبل، وأبو زيد، وزيد بن ثابت. قلت لأنس: من أبو زيد؟ قال: أحد عمومتى(۴).

۴. ذكر ابن النديم أسماء الذين جمعوا القرآن على عهد النبى صلى الله عليه و آله و سلم وهم:

على بن أبى طالب رضى الله عنه، وسعد بن عبيد بن النعمان بن عمرو بن زيد، وأبو الدرداء عويمر بن زيد، ومعاذ بن جبل بن أوس، وأبو زيد ثابت بن زيد بن النعمان، وأُبىّ بن كعب بن قيس بن مالك بن امرئ القيس، وعبيد بن معاويه، وزيد بن ثابت بن الضحّاك.(۵)

۵. روى زيد بن ثابت قال: كنّا عند رسول اللّه صلى الله عليه و آله و سلم نؤلّف القرآن من الرِّقاع. وفى نصّ آخر عند الحاكم عن زيد: «كنّا حول رسول اللّه صلى الله عليه و آله و سلم نؤلف القرآن، إذ قال... الخ»(۶).

۱- . النساء: ۹۵.

۲- . صحيح البخارى: برقم ۴۵۹۳، كتاب التفسير.

۳- . سنن الترمذى: ۸۷۸-۸۷۹، كتاب تفسير القرآن، باب (ومن سوره التوبه)، رقم ۳۰۹۷، تحقيق صدقى العطار.

۴- . صحيح البخارى: برقم ۳۸۱۰، كتاب مناقب الأنصار.

۵- . الفهرست لابن النديم: ۳۶-۴۲.

۶- . المستدرك للحاكم: ۲/۲۲۹؛ ولاحظ: سنن الترمذى: ۱۱۱۳، برقم ۳۹۸۰؛ ومسند أحمد: ۵/۱۸۵.

وتدلّ هذه الروايات على أنّ القرآن قد جُمع على عهد رسول اللّه صلى الله عليه و آله و سلم.

ختم القرآن فى العهد النبوى

قد ورد فى غير واحده من الروايات أنّ أُناساً ختموا القرآن فى العهد النبوى، نذكر منها ما يلى:

روى البخارى عن عبداللّه بن عمرو (بن العاص) أنّ النبى صلى الله عليه و آله و سلم سأله:

كيف تختم القرآن ؟ قال: فى كلّ ليله. قال صلى الله عليه و آله و سلم: «صم فى كلّ شهر ثلاثه، واقرأ القرآن فى كلّ شهر»(۱). فإنّ ختم القرآن يدلّ على أنّه كان مبوّباً من حيث السور والآيات، معلوماً أوّلها من آخرها، أفيمكن أن يقال: إنّه كان يختم القرآن، فى كلّ ليله، وهو فى العسب واللخاف وصدور الرجال ؟!

قراءه القرآن فى المصحف

دلّت غير واحده من الروايات على أنّ هناك جماعه فى عهد النبى صلى الله عليه و آله و سلم كانوا يقرأون القرآن فى المصحف:

۱. روى عبداللّه بن عمرو أنّ رجلاً أتى النبى صلى الله عليه و آله و سلم بابن له فقال: يا رسول اللّه إنّ ابنى هذا يقرأ المصحف بالنهار ويبيت بالليل، فقال رسول اللّه صلى الله عليه و آله و سلم «أما تنقم أنّ ابنك يظل ذاكراً ويبيت سالماً»(۲).

۲. روى عثمان بن عبداللّه بن أوس عن النبى صلى الله عليه و آله و سلم قال: «من قرأ القرآن فى المصحف كانت له ألفا حسنه، ومن قرأه فى غير المصحف - فأظنّه قال -

---

۱- . صحيح البخارى: ۵۰۵۲، كتاب فضائل القرآن، باب فى كم يقرأ القرآن ؟

۲- . مسند أحمد: ۲/۱۷۳.

كألف حسنه»(۱).

۳. روی أبو داود بسنده عن عائشه مرفوعاً: «النظر إلی الکعبه عباده، والنظر فی وجه الوالدین عباده، والنظر فی المصحف عباده»(۲).

کلّ ذلک یدلّ علی وجود المصحف فی زمان النبی الأکرم صلی الله علیه و آله و سلم سواء أکان مصحفاً تامّاً أو مصحفاً ناقصاً، وأنّ الصحابه کانوا یتسابقون فی کتابه القرآن وإعداد المصحف حتّی یقرأوا فیه، فلو کان القرآن مبثوثاً فی العسب واللخاف وصدور الرجال، فما معنی هذه الروایات ؟!

۴. روی المتقیّ الهندی قال: عنه صلی الله علیه و آله و سلم: «الغرباء فی الدنیا أربعه: قرآن فی جوف ظالم، ومسجد فی نادی قوم لا یصلّی فیه، ومصحف فی بیت لا یُقرأ فیه، ورجل صالح مع قوم سوء»(۳).

کلّ ذلک یدلّ علی أنّ القرآن کان مجموعاً فی مصحف فی حیاه النبی صلی الله علیه و آله و سلم، وعندئذٍ لم تکن ثمه حاجه إلی قیام زید بن ثابت بجمعه من العسب واللخاف وصدور الرجال وربّما عثر علی بعض الآیات عند بعض الأصحاب.

وهذا هو الرافعی المصری الملمّ بعلوم القرآن یقول: اتّفقوا علی أنّ مَن کتب القرآن فأکمله وکان قرآنه أصلاً للمصاحف المتأخّره؛ علی بن أُبّی طالب، وأُبیّ بن کعب، وزید بن ثابت، وعبداللّه بن مسعود.(۴)

۱- . کنز العمال: ۱/۵۳۶، برقم ۲۴۰۵؛ البرهان فی علوم القرآن: ۱/۵۴۶ (عن البیهقی فی شعب الإیمان).

۲- . البرهان فی علوم القرآن: ۱/۵۴۶، عن أبی داود.

۳- . کنز العمال: ۱/۵۴۴، عن الدیلمی فی الفردوس.

۴- . اعجاز القرآن للرافعی: ۳۵-۳۶.

والمتبادر من كلامه أنّ هذه المصاحف قد كانت مجموعه قبل قيام زيد بجمع القرآن بعد رحله رسول اللّه صلى الله عليه و آله و سلم.

وعلى هـذا، فما هو الداعى إلى جمع القرآن من العسب واللخاف والأكتاف، وقد كان بإمكانهم أن يرجعوا إلى تلك المصاحف الّتى كتبهـا كتّاب الوحى فى عصـر رسول اللّه صـلى الله عليه و آله و سـلم، ولا يضـطروا إلى الرجوع إلى خزيمه بن ثابت، الّـذى زُعم أنّه وجدت معه آخر سوره التوبه، ولم توجد مع أحد غيره ؟!!

وممّا يـدلّ على وجود مصاحف فى عصـر النبى صـلى الله عليه و آله و سـلم ما يذكره ابن الأثير فى الكامل، قال: إنّ أهل الكوفه يقرأون على مصحف ابن مسعود، وأهل البصره على مصحف أبى موسى الأشعرى، وأهل الشام على مصحف أُبىّ ، وأهل دمشق خاصّه على مصحف المقداد، وعند ابن الأثير أنّ أهل حمص كانوا على قراءه المقداد.(۱)

ثم كيف يقول الرسول فى الحديث الصحيح: «إنى تارك فيكم الثقلين:

كتـاب اللّه، وعترتى أهـل بيتى...»، وهو لم يترك فى أمته كتاباً مجموعـاً؟ وقـد مرّ عليـك القول بـأن الكتـاب ظاهر فيما كان له وجود واحد جمعى.

***

وهناك دليل قوّى على جمع القرآن فى العهد النبوى، وهو أنّ الصـحف الّتى قالوا إنّ زيد بن ثابت كتب فيها القرآن، كانت عند أبى بكر احتفظ بها (دون أن يستنسخها أحد)، ثم صارت إلى عمر، ثم كانت بعدُ عند حفصه، يقول

۱- . التمهيد فى علوم القرآن: ۱/۲۴۷.

الزركشي: فكانت الصحف عند أبي بكر حتّى توفّاه اللّه، ثم عند عمر حتّى قُبض، ثم عند حفصه بنت عمر(۱).

وبمثله قال السيوطي في الإتقان(۲).

ولمّا حاول عثمان توحيد القراءات أرسل إلى حفصه: أن أرسلي إلينا الصحف ننسخها في المصاحف ثم نردّها إليكِ ، فأرسلت بها حفصه إلى عثمان، فأمر زيد بن ثابت وعبداللّه بن الزبير وسعيد بن العاص وعبدالرحمن بن الحارث بن هشام فنسخوها في المصاحف، حتّى إذا نسخوا الصحف في المصاحف ردّ عثمان الصحف إلى حفصه.(۳)

ومعنى ذلك أنّ الصحف الّتي جمعها زيد بن ثابت لم تُستنسخ إلى عصر عثمان وإنّما جعلها عثمان أصلاً في الاستنساخ مع شروط خاصه مذكوره في محلّها، حيث قال عثمان للرهط القرشيين: إذا اختلفتم انتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش.

والسؤال الّذي يُثار هنا: إذا كان أبو بكر هو الّذي أمر زيداً بجمع القرآن في صحف، وأنّ تلك الصحف قد احتفظوا بها إلى عهد عثمان، فمن أين أتت كلُّ تلك المصاحف الّتي انتشرت في بلاد الإسلام، والّتي أمر عثمان بإحراقها، ليعتمد الناس - كما يقولون - على المصاحف الّتي أمر عثمان باستنساخها من صحف زيد الّتي كانت عند حفصه ؟!!

۱- . البرهان: ۱/۲۹۶. وانظر: سير أعلام النبلاء: ۲/۴۴۱، الترجمه ۸۵.

۲- . الإتقان: ۱/۱۶۵.

۳- . الإتقان: ۱/۱۶۹.

يقول الزركشی: والمشهور عند الناس أنّ جامع القرآن عثمان، وليس كذلك وإنّما حمل عثمان الناس على القراءه بوجه واحد، وأمّا قبل ذلك فكانت المصاحف بوجوه من القراءات المطلقات على الحروف السبعه الّتی أُنزل بها القرآن(۱).

وعندئذٍ نسأل: ما هو الأصل لهذه المصاحف بعدما كانت صحف زيد محفوظه فی بيت أبی بكر ثم فی بيت عمر ثم فی بيت حفصه ؟!

وما هو الأصل لمصحف أُبیّ ومصحف ابن مسعود اللذين عقد السيوطی باباً لهما لبيان ترتيبهما(۲).

نعم، ما هو الأصل للمصاحف الّتی أحرقها عثمان خدمه لتوحيد القراءه، حتّی عُدّ الإحراق من فضائله، يقول الزركشی: وأمّا تعلّق الروافض بأنّ عثمان أحرق المصاحف، فإنّه جهل منهم وعمی ، فإنّ هذا من فضائله وعلمه، فإنّه أصلح ولمّ الشعث، وكان ذلك واجباً عليه ولو تركه لعصی ، لما فيه من التضييع وحاشاه من ذلك.(۳)

نحن لا نتكلّم عن الإحراق، هل كان فضيله أو لا؟ ولكن نتكلّم حول جذور هذه المصاحف فكيف استنسخت وتكثرت مع انحصار الجمع بمصحف زيد بن ثابت وحبسه فی بيت الخليفتين، أليس هذا يدلّ على وجود مصاحف فی عصر الرسول صلی الله عليه و آله و سلم ناقصه وكامله حتّی صارت مبدأً لمصاحف

۱- . البرهان: ۱/۳۰۲.

۲- . الإتقان: ۱/۱۸۱.

۳- . البرهان: ۱/۳۰۲.

كثيره ؟

وقد نسبوا إلى عليّ عليه السلام أنّه قال: «أيّها الناس اللّه اللّه إيّاكم والغلو فى أمر عثمان، وقولكم حرّق المصاحف، فواللّه ما حرّقها إلّاعن ملأ من أصحاب رسول اللّه صلى الله عليه و آله و سلم».(۱)

وهذا هو أبو بكر السجستانى يحدّثنا عن مصاحف مختلفه يذكرها بالنحو التالى:

۱. مصحف عمر بن الخطاب.

۲. مصحف على بن أبى طالب.

۳. مصحف أُبىّ بن كعب.

۴. مصحف عبداللّه بن مسعود.

۵. مصحف عبداللّه بن عباس.

ثم يذكر اختلافات هذه المصاحف فى كثير من الآيات.(۲)

فما هى جذور هذه المصاحف المكتوبه فى عصر الخلافه ولم تستنسخ ممّا جمعه زيد بن ثابت ؟ دع عنك سائر المصاحف الّتى أحرقها الخليفه الثالث، وأمر الناس أن يعتمدوا على المصاحف الّتى أرسلها إلى البلدان المختلفه.

كلّ ذلك يعرب عن وجود مصحف أو مصاحف فى عصر الرسول صلى الله عليه و آله و سلم استنسخت منها هذه المصاحف.

۱- . تاريخ القرآن للزنجانى: ۴۶. وانظر: تاريخ ابن الأثير: ۳/۱۱۲.

۲- . كتاب المصاحف: ۶۰-۸۸.

وأمّا الثالث: قضاء العقل الحصيف

إنّ القرآن الكريم هو المعجزه الكبرى والبرهـان الأـعظم للنبى الأكرم صـلى الله عليه و آله و سـلم على كونه حجه إلهيه إلى يوم القيـامه، وهو فى كلّ عصـر وجيل برهان واضـح ودليل قاطع على صـدق نبوته، وصـلته باللّه سـبحانه، فمثل هـذا الأمر الّـذى عليه يعتمـد بقـاء الشـريعه إلى يوم القيـامه يجب أن يقع موقع اهتمـام النـبى صـلى الله عليه و آله و سـلم حتّى يجمعه فى مصـحف أو مصاحف ويبقى بعده بين الأُمه تستضىء به وينقل مرامه وشريعته إلى سائر الأجيال.

إنّ النـبى الأـكرم صـلى الله عليه و آله و سـلم هو أحكم الحكمـاء، أفيصـح أن يجاهـد قائـد ويعـانى من شـتّى المشاكـل ويواجه المصـاعب فى بقـاء شـريعته وديمومتهـا عبر الأجيـال، ثم يترك عماد شـريعته وبرهان نبوته مبعثراً بين العُسب واللخاف وصـدور الرجال، وتقرّ عينه بذلك ويرضى به، حتّى تعرج روحه للقاء اللّه ؟ إنّ هذا لَعمر النبى يُعدّ استهانه بالمعجزه الكبرى!!

يقول السـيد عبدالحسين شرف الدين: ومَن عرف النبى فى حكمته البالغه ونبوته الخاتمه ونصحه للّه ولكتابه ولعباده، وعرف مبلغ نظره فى العواقب، واحتيـاطه على أُمّته فى مسـتقبلها، أنّ من المحـال عليه أن يـترك القرآن منثوراً مبثوثـاً، وحاشـا هِمَمه وعزائمه وحكمته المعجزه عن ذلك.(۱)

***

وبما ذكرنا من أنّ جمع القرآن قد تمّ فى حياه النبى صلى الله عليه و آله و سلم ظهر أنّ الشيعه

۱- . أجوبه مسائل موسى جار اللّه: ۳۱.

ليسوا أمام مفترق خطير، وغير ملزمين بالاعتراف بأحد الخيارين اللّذين حدّدهما، بعقله المحدود المقلِّد، عبد الملك الشافعى، بل لهم خيار آخر، بل هو الخيار الوحيد الذى يسنده الكتاب والسنّه وينسجم مع حكمه الرسول وحرصهِ على رسالته وأُمّته، وهو أنّ المصحف الموجود هو المصحف الّذى جُمع فى عهد الرسول صلى الله عليه و آله و سلم وتوارثه الصحابه والتابعون لهم بإحسان، ثم انتقل منهم إلى سائر الأجيال، وأنّه ليس هناك أى فضيله لأحد، من غير فرق بين من أمر بالجمع أو ائتمر به، فقد كانت الأُمّه فى غنى عن هذا الآمر ومن امتثل.

النتائج السلبيه لروايه جمع القرآن بعد وفاه النبى صلى الله عليه و آله و سلم

لو افترضنا أنّ القرآن الموجود هو الّذى جمعه زيد بن ثابت من هنا وهناك، وأنّه كتب كل آيه بشهاده شاهدين، وكتب آيه أو آيتين بشهاده رجل واحد وهو خزيمه بن ثابت الأنصارى!! لو افترضنا ذلك لترتبت عليه النتائج الفاسده التاليه:

١. عدم تواتر القرآن الكريم (أو قسم منه) حيث إنّ قسماً منه ثبت بشهاده رجلين أو رجل واحد، وهذا يخالف ما أجمع عليه المسلمون من أنّ طريق إثبات القرآن هو التواتر.

٢. احتمال فوات شىء من القرآن الكريم، فإنّه إذا كان القرآن متفرّقاً بين الناس، وأقدم إنسان على جمعه ربّما يفوت منه بعضه لعدم قدرته على الاتّصال بكل من كان عنده شىء من القرآن، مع تفرّق القرّاء بين المدن والبوادى، واستشهاد قسم منهم فى المغازى فى قتال أهل اليمامه.

فریه بعد مریه

ذکر المؤلّف فی الفصل الثانی فریه أُخری وحاصلها: أنّ اعتقاد الشیعه بأنّ القرآن الموجود من جمع الخلفاء یورث التشکیک به والنفره عنه،... الخ.

أقول: إنّ الشیعه فی منأی عن التشکیک بالقرآن - والعیاذ باللّه - والنفره عنه؛ لأنّهم یعتقدون بأنّ القرآن الموجود بین أیدیهم حالیاً هو القرآن المجموع فی عصر النبی صلی الله علیه و آله و سلم دون أن یکون لأحد فضیله فی جمعه.

فالأساس باطل وما بُنی ورُتِّب علیه أبطل، وهذا ما بسط المؤلّف الکلام فیه وإلیک مناقشته.

***

مناقشه الفصل الثانی

اشاره

تعرّض الکاتب فی هذا الفصل إلی إعاده ذکر الفریه بوجود الشک والنفره من هذا القرآن فی نفوس الشیعه؛ وذلک لأنّهم یعتقدون أنّ جمع الخلفاء لهذا القرآن قد حصل بعد مجیء علیٍّ لهم بالقرآن الّذی أوصاه رسول اللّه بجمعه، والّذی رفضوه بعدما اطّلعوا علی ما فیه وقالوا: لا حاجه لنا فی قرآنک سنجمع لنا قرآناً غیره.

ثم قال: إنّ القرآن الّذی جمعه علیٌّ ورفضه الخلفاء یحتوی علی زیادات تفسیریه لمعانی القرآن وأسباب نزولها والّتی بیّنها له النبی صلی الله علیه و آله و سلم.

ویقول أیضاً: إنّ القرآن الّذی جمعه الخلفاء یخالف القرآن الّذی جمعه الإمام المعصوم فی ترتیب آیاته وسوره.

ثم استدلّ على ما ذكره من الجمل بكلمات علماء الشيعه، لكن بكلام لاذع وساخر، كما مرّ.

أقول: قبل أن نبدأ فى مناقشه كلام المؤلّف، نطرح سؤالاً ونطلب جوابه منه، وهو:

إنّ عليّاً كان وليد بيت النبوه ملازماً للنبى مذ بعث فى غار حراء إلى أن ارتحل صلى الله عليه و آله و سلم إلى جوار ربه، وكان يلازمه كملازمه الظل لذى الظل، ويكتب الوحى النازل من أوّل يومه إلى آخر ما نزل عليه، وقد علم حتّى الأبكم والأصم أن عليّاً أوّل من آمن برسول اللّه صلى الله عليه و آله و سلم وأعلم الأُمّه وأقواهم، إلى غير ذلك من صفات جعلته فى ذروه السنام...

وعلى ضوء ذلك نسأل الكاتب: لماذا لم يشرك الخلفاء عليّاً فى جمع القرآن، لا فى الجمع المنسوب إلى أبى بكر، ولا فى الجمع الّذى قام به عثمان لتوحيد القراءات ؟!

باللّه عليك هل كان على عليه السلام أقل علماً بالقرآن من زيد بن ثابت، فلماذا رجعوا إلى صدور الناس من هنا وهناك وجمعوا القرآن من أفواه الرجال ولم يرجعوا إلى أعلم الأُمّه وأعرفها؟

هل يمكن أن تكون هناك دعوه من الخلفاء ولم يُجب إليها على عليه السلام ؟ كلا واللّه، فإنّ علياً كان يرشد الخلفاء ويعلّمهم فى معضلات المسائل، وعويصات المشاكل، مع يقينه بأنّه الأولى والأليق بإداره الحكم، وأنّه الإمام المنصوب، ومع ذلك كلّه لم يترك مسانده الأُمّه بما أُوتى من علم وحكمه.

إن من هوان الدنيا على اللّه أن يشتغل على عليه السلام بغرس النخل والحراثه وسقى البساتين، ويكلَّف شاب كان عمره عند هجره النبى صلى الله عليه و آله و سلم أحد عشر عاماً، بمهمه جمع القرآن الكريم!! كلّ ذلك يدلّ على أنّ وراء هذا المخطط هدفاً ما؟

لا أظن أنّه يتيسّر للكاتب الجواب عن هذا السؤال، ونحن أيضاً نترك السؤال بلا جواب، وندخل فى صلب الموضوع.

واقع مصحف علىّ عليه السلام

قد تضافرت الروايات على أنّه كان لعلى مصحف خاصٌّ به، وليس هذا أمراً بديعاً، فقد كان لكلٍّ من ابن مسعود، وأُبىّ بن كعب، مصحف خاصٌّ به، وقد ذكر السيوطى فى «الإتقان» ترتيب مصحفَى أُبىّ وابن مسعود، وكانا يختلفان فى ترتيب السور عمّا هو الموجود فى المصحف الرائج، حتّى أنّ مصحف ابن مسعود كان خالياً من الحمد والمعوذتين.(١)

وعلى هذا فالقول بأنّ للإمام عليّاً مصحفاً يختلف ترتيب السور فيه عمّا هو الرائج، ليس أمراً فريداً، وقد اتّفقت كلمات المحقّقين على أنّ ترتيب السور لم يكن توقيفياً، ولذلك نرى اختلاف المصاحف الثلاثه فى ترتيب السور مع الرائج.

نعم كان ترتيب الآيات فى كلّ سوره توقيفياً(٢)، صادراً عن النبى صلى الله عليه و آله و سلم حيث كان يأمر بوضع آيات فى سوره كذا ومحلّ كذا. ولو قلنا بجمع القرآن بعد

١- . الإتقان: ١/١٨١-١٨٣.

٢- . لاحظ الإتقان: ١/١٧٦.

حیاه الرسول صلی الله علیه و آله و سلم، یکون زید قد جمع آیات کلّ سوره فی محلّها، وإن لم یکن هناک ترتیب فی جمع السور.

قال السیوطی: وممّا استدلّ به لذلک [ترتیب السور لیس توقیفیاً] اختلاف مصاحف السلف فی الترتیب، فمنهم من رتّبها علی النزول، وهو مصحف علیّ ، کان أوّله: إقرأ، ثم المدثر، ثم المزمل، ثم تبّت، ثم التکویر، وهکذا إلی آخر المکّی والمدنیّ ، وکان أوّل مصحف ابن مسعود: البقره، ثم النساء، ثم آل عمران، علی اختلاف شدید، وکذا مصحف أُبیّ وغیره.(۱)

فإذا کان القول بوجود مصحف لعلی یختلف فی الترتیب مع المصحف الموجود، یزرع فی نفوس من یعتقده الشکّ والنفره من هذا القرآن، فلیکن القول بوجود مصحف لابن مسعود ومصحف لأُبیّ بن کعب اللّذین یختلفان ترتیباً مع المصحف الموجود، زارعاً فی نفوس المعتقد الشکّ والنفره من هذا القرآن!!

ولا أدری لماذا باؤک تجر وباؤنا لا تجر!!

إنّ القول بوجود مصحف لعلیّ أمر اتّفق علیه أغلب من کتب وألّف فی علوم القرآن والتفسیر، وقد مرّ علیک کلام السیوطی، وأمّا غیره، من غیر الشیعه فمنهم:

۱. الجاحظ (المتوفّی ۲۵۵ ه) وقد أشار إلیه فی کتابه «العثمانیه»(۲).

۲. قال ابن إسحاق الندیم: ترتیب سور القرآن فی مصحف أمیر المؤمنین

۱- . الإتقان: ۱/۱۷۶.

۲- . لاحظ: العثمانیه: ۹۳، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، طبعه دار الکتاب العربی - مصر.

علی بن أبی طالب کرم اللّه وجهه... ثم قال: قال ابن المنادی: حدثنی الحسن بن العباس، قال: أخبرت عن عبدالرحمن بن أبی حمّاد عن الحکم بن ظهیر السدوسی عن عبد خیر عن علی علیه السلام أنّه رأی من الناس طَیْرَةً عند وفاه النبی صلی الله علیه و آله و سلم فأقسم أنّه لا یضع عن ظهره رداءه حتّی یجمع القرآن، فجلس فی بیته ثلاثه أیام حتّی جمع القرآن، فهو أوّل مصحف جمع فیه القرآن من قلبه، وکان المصحف عند أهل جعفر. ورأیت أنا فی زماننا عند أبی یعلی حمزه الحسنی رحمه الله مصحفاً قد سقط منه أوراق بخط علیّ بن أبی طالب یتوارثه بنو حسن علی مرّ الزمان، وهذا ترتیب السور من ذلک المصحف.(۱)

۳. قال الحاکم الحسکانی (وهو من أعلام القرن الخامس) فی (فصل خاص): إنّ علیاً رأی من الناس طیره عند وفاه رسول اللّه صلی الله علیه و آله و سلم فأقسم أن لا یضع علی ظهره رداءً حتّی یجمع القرآن، فجلس فی بیته حتّی جمع القرآن، فهو أوّل مصحف جُمع فیه القرآن، جمعه من قلبه وکان عند آل جعفر.

ونقل عن ابن سیرین أنّه قال: نُبّئت أنّه کتب المنسوخ وکتب الناسخ فی أثره(۲).

۴. روی ابن عساکر (المتوفّی ۵۷۱ ه) بسنده عن محمد بن سیرین: أنّ علیاً قال:... آلیتُ بیمین أن لا ارتدی بردائی إلّاإلی الصلاه حتّی أجمع القرآن، قال: فزعموا أنّه کتبه علی تنزیله. قال محمد: فلو أصبت ذلک الکتاب کان فیه

۱- . الفهرست لابن الندیم: ۳۰، المقاله الأُولی: الفن الثالث.

۲- . شواهد التنزیل لقواعد التفضیل: ۱/۳۶-۳۸.

علم.(۱)

۵. قال الإمام أبو القاسم محمد بن أحمد بن جُزیّ الکلبی (المتوفّی ۷۴۱ ه): وکان القرآن علی عهد رسول اللّه صلی الله علیه و آله و سلم متفرّقاً فی الصحف وفی صدور الرجال، فلمّا توفّی رسول اللّه صلی الله علیه و آله و سلم قعد علی بن أبی طالب فی بیته فجمعه علی ترتیب نزوله، ولو وجد مصحفه لکان فیه علم کبیر.(۲)

۶. ذکر المتقیّ الهندی (المتوفّی ۹۷۵ ه) روایه عن محمد بن سیرین، قال فیها: لما توفّی النبی صلی الله علیه و آله و سلم أقسم علیّ أن لا یرتدی برداء إلّابجمعه حتّی یجمع القرآن فی مصحف ففعل.(۳)

هذا بعض ما عثرنا علیه ممّن ذکر وجود مصحف لعلی یمتاز عن المصحف الموجود.

فالشیعه، إذن، لم تتفرّد بهذا الاعتقاد، ولم یدّعوا ذلک من عند انفسهم، وإنّما هو أمر واقع لا ـ ینکره إلّامن لم یکن له إلمام بالتاریخ.

ولا أدری لماذا صارت العقیده بوجود هذا المصحف سبباً لزرع الشکّ فی نفوس الشیعه دون نفوس غیرهم، أو سبباً للنفره من هذا القرآن عندهم دون غیرهم ؟!

وحقیقه الأمر أنّه لو وجد هذا المصحف بین أیدی المسلمین لانتفعوا به کما مرّ نقله عن الکلبی وغیره، غیر أنّ التعصب حال بین المسلمین وبین

۱- . تاریخ مدینه دمشق: ۴۲/۳۹۸-۳۹۹.

۲- . التسهیل لعلوم التنزیل: ۱/۶-۷، طبعه دار الکتب العلمیه، بیروت.

۳- . لاحظ کنز العمال: ۱۳/۱۲۷.

مصحفه علیه السلام.

وأمّا کیفیه مصحف علی علیه السلام فالأمر المقطوع به أنّه یختلف ترتیب السور فیه؛ لأنّه جمعه علی ترتیب النزول، إنّما الکلام فی الاختلاف فی ترتیب آیات السور، فهذا أمر غیر مقطوع، وإن ذکر بعضهم - کما قرأت - أنّه ذکر الناسخ بعد المنسوخ، ولو تمّ لکان الاختلاف بسیطاً لقلّه وجود النَّسخ فی القرآن الکریم کما حُقِّق فی محلّه.

وقد ذَکرَ ترتیب السور فی مصحف علی علیه السلام السیوطی فی إتقانه، وقبله الیعقوبی فی تاریخه. قال: روی بعضهم أنّ علی بن أبی طالب علیه السلام کان جمعه (القرآن) لمّا قُبض رسول اللّه صلی الله علیه و آله و سلم، وأتی وحمله علی جمل، فقال: هذا القرآن جمعته، وکان قد جزأه سبعه أجزاء، ثم ذکر کلّ جزء، والسور الوارده فیه.

والإمعان فی ما ذکر الیعقوبی یظهر أنّ مصحف علی لا یخالف المصحف الموجود فی سوره وآیاته، وإنّما یختلف فی ترتیب السور.

وممّا یدل علی أنّ الفرق بین مصحفه وسائر المصاحف کان منحصراً فی کیفیه ترتیب السور، ما رواه الشیخ المفید عن أبی جعفر الباقر علیه السلام قال: «إذا قام قائم آل محمد، ضرب فساطیط لمن یُعلّم الناس القرآن علی ما أنزل اللّه جلّ جلاله، فأصعب ما یکون علی من حفظه الیوم لأنّه یخالف فیه التألیف»(۱).

وعلی کلّ تقدیر فالاختلاف إمّا فی ترتیب السور فقط کما هو الأظهر، وإمّا فی ترتیب آیات بعض السور، بتقدیم المنسوخ علی الناسخ.

۱- . الإرشاد للشیخ المفید: ۳۶۵.

ومن المعلوم أنّ هـذا الاعتقاد لا يورث أى شكّ وترديـد فى قداسه القرآن الموجود، ويشـهد لذلك، الواقع الملموس من علماء الشـيعه ومفسّـريهم ومتكلّميهم وعباقرتهم، فكلّهم يجلّون القرآن الموجود، ويستشـهدون بهداه، ولا يجدون فى أنفسـهم أى نفره منه.

نعم غـايه مـا فى البـاب أنّ الإمام على عليه السـلام فسّـر فى هامش هـذا المصـحف، مجمله ومتشابهه، وما يمكن أن يفيـد الأُمّه، وليس هذا أمراً بديعاً.

والحقيقه أنّ قصّه الكاتب (عبدالملك الشافعى) مع الشـيعه فى دعواه بأنّ الشـيعه يشكّون فى قداسه القرآن الموجود، وهم ينفون عنهم ذلـك بشـكل قاطع وجازم، كيف ينسب الشكّ إلى الشـيعه وهم اعرف بحالهم من غيره، إنّ ذلك من العجب، وإنّ قصـته معهم تشبه قصه ذينك الصاحبين اللّذين التقيا بعد فراق طويل.

- مرحباً بك يا صاحبى، أنا (فلان)، لقد اشتقتُ إليك.

- أأنت (فلان)؟ كلا، إنّ (فلاناً) قد مات، وشُيّعت جنازته، ووُرى جثمانه فى التراب منذ زمن.

- ها أنذا أمامك، تسمع صوتى بأُذنيك، وتُبصرنى بعينيك، وأنا حيٌّ ، معافى ، والحمد للّه.

- لا ـ أُصـدّقك أبـداً.. لقـد أخبرنى من أثق به أن الموت قـد طواك، ولم تعـد من الأحياء. ثم أدار وجهه عنه، ومشـى فى طريقه مسرعاً!!

بقى (فلان) فاغر الفم، لا يدرى ما يقول لمن لم يوهب قلباً عقولاً!!

***

ص:۳۳۱

مناقشه الفصل الثالث

اشاره

يقول المؤلف: إنّ ما تبنّاه علماء الشيعه (فی مجال القرآن) قد آتت أُكلها ضعفين بصرف الشيعه عن كتاب اللّه تعالى، وإضعاف هيبته وتعظيمه فی قلوبهم، ثم ذكر مظاهر لتلك العقيده، وقال:

المظهر الأوّل:

رفضهم تكفير القائل بتحريف القرآن، حيث إنّهم لم يكفّروا بعض القائلين بالتحريف من علماء الشيعه. ثم عدّ منهم المجلسی فی «مرآه العقول»، والشيخ النورى فی «فصل الخطاب».

ثم أفاض الكلام فی أنّهم بدل أن يكفرّونهما يمدحونهما.

أقول: أوّلاً:

إنّ للتكفير ملاكاً خاصّاً محدّداً بين فقهاء الإسلام ولم يفوض تكفير مسلم لأحد، حتّى يحكم بإيمان شخص وكفر آخر، وإلّا فيكون من مصاديق قوله صلى الله عليه و آله و سلم: «أيّما امرئ قال لأخيه ياكافر، فقد باء بها أحدهما إن كان كما قال، وإلّا رجعت عليه»، فلأجل ذلك نقوم بتحرير ما عليه فقهاء المسلمين فی ملاك التكفير.

يظهر ممّا رواه البخارى أنّ من أجرى الشهادتين على لسانه فقد دخل فی حظيره الإسلام.

قال: روى ابن عمر أنّ رسول اللّه صلى الله عليه و آله و سلم قال: «أُمرت أن أقاتل الناس حتّى يشهدوا أن لا إله إلّااللّه وأنّ محمداً رسول اللّه، ويقيموا الصلاه ويؤتوا الزكاه، فإذا فعلوا ذلك عصموا منّی دماءهم وأموالهم إلّا

بحق الإسلام وحسابهم على اللّه»(۱).

ولمّا كان الإيمان بالتوحيد مقروناً برساله النبى الأكرم صلى الله عليه و آله و سلم كان الناس يدخلون فى دين اللّه أفواجاً وشعارهم: (لا إله إلّااللّه، محمد رسول اللّه).

نعم الإيمان بالمعاد ويوم الجزاء من أركان الإيمان.

إذ لا يتحقّق للدين - بالمعنى الوسيع - مفهوم ما لم يوجد فيه عنصر العقيده بيوم المعاد، ولا تكتسب العقيده سمه الدين إلّابه، ولأجل ذلك قُرن الإيمان به بالإيمان باللّه فى غير واحده من الآيات، قال سبحانه: (إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ) (۲).

وقوله تعالى: (مَنْ كانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ) (۳)، فإذا آمن إنسانٌ بالأُصول الثلاثه من صميم القلب واعترف بها فهو مؤمن.

نعم لو آمن بها ولكن أنكر ما هو من ضروريات الإسلام الّتى يعترف بها كلّ المسلمين فى عامّه البلاد الإسلاميه بحيث يكون إنكاره ملازماً لإنكار الرساله، كما إذا أنكر وجوب الصلاه والزكاه، يُعدّ كافراً خارجاً عن حظيره الإسلام.

وأمّا العمل بالأحكام كإقامه الصلاه وإيتاء الزكاه والحج وصوم شهر رمضان فهو من شرائط النجاه فى الآخره، فلو تساهل وتسامح فيكون فاسقاً مستحقّاً للنار، ولا يوصف بالكفر ما لم ينكر إحدى الضروريات.

۱- . صحيح البخارى: ۱/۱۱، كتاب الإيمان باب ۱۷، رقم ۲۵.

۲- . النساء: ۵۹.

۳- . البقره: ۲۳۲.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ صيانه القرآن من التحريف وإن كان أمراً قطعياً لا يداخله الشك والترديد إلّالمن أغمض عينيه عن الأدلّه القاطعه الدالّه عليه، ولكنّها ليست على حدّ وجوب الصلاه ووجوب الزكاه على نحو لولم يعترف بها لخرج عن ربقه الإسلام، وإلّا لزم تكفير جمع كثير ممّن سُجلت أسماؤهم فى التاريخ من الذين قالوا بالتحريف، وهم من أبناء الطبقه الأُولى!! وإن كنت فى شكّ ممّا أقول فاستمع إلى ما سنذكره تالياً، فإنّ أُم المؤمنين عائشه والخليفه الثانى وأُبيّ بن كعب من القائلين بالتحريف، وإليك ما يدلّ على ذلك:

عائشه وتحريف القرآن

١. روى مالك فى «الموطأ» باسناده عن عمره بنت عبدالرحمن، عن عائشه قالت: كان فيما أُنزل من القرآن: «عشر رضعات معلومات يُحرِّمن» ثم نُسخن ب «خمس معلومات» فتوفّى رسول اللّه، وهنّ فيما يُقرأ من القرآن.(١)

أفيصح لقائل أن يعترض على المؤلّف وغيره ويقول: لماذا لا تكفّرون أُم المؤمنين مع قولها بذلك. وقد روى مسلم كلام عائشه هذا فى صحيحه عن طريق مالك وعن طريق يحيى بن سعيد، ولكن مالكاً قال - بعد نقل الحديث -:

وليس على هذا العمل.

وقال الزيعلى - تعليقاً على روايه مسلم -: لا حجّه فى هذا الحديث؛ لأنّ عائشه أحالتها على أنّه قرآن. وقالت: ولقد كان فى صحيفه تحت سريرى، فلّما

١- . تنوير الحوالك: ٢/١١٨، آخر كتاب الرضاع.

مات رسول اللّه صلى الله عليه و آله و سلم وتشاغلنا بموته دخل داجن البيت فأكلها![1]

عمر بن الخطاب والقول بنقص القرآن

ذكر البخارى وغيره أنّ عمر بن الخطاب كان يقول بسقوط آيات أربع من القرآن الكريم، وكان يصرّ على ذلك حتّى بعد رحيل النبى صلى الله عليه و آله و سلم، وإليك ما ذكروه:

١. آيه الشيخ والشيخه

أخرج البخارى ومسلم بإسنادهما عن ابن عباس قال: خطب عمر خطبته بعد مرجعه من آخر حجّه حجّها، قال فيها: إنّ اللّه بعث محمداً صلى الله عليه و آله و سلم بالحقّ ، وأنزل عليه الكتاب، فكان ممّا أنزل اللّه آيه الرجم، فقرأناها وعقلناها ووعيناها، فلذا رجم رسول اللّه صلى الله عليه و آله و سلم ورجمنا بعده، فأخشى إن طال بالناس زمان أن يقول قائل: واللّه ما نجد آيه الرجم فى كتاب اللّه، فيضلّوا بترك فريضه أنزلها اللّه.

والرجم فى كتاب اللّه حقّ على من زنى ، إذا أحصن من الرجال والنساء إذا قامت البيّنه أو كان الحبل أو الاعتراف[2].

وفى موطأ مالك: خطب عمر عند منصرفه من الحجّ وقال: إيّاكم أن تهلكوا عن آيه الرجم، يقول قائل: لا نجد حدّين فى كتاب اللّه، فقد رجم رسول اللّه صلى الله عليه و آله و سلم ورجمنا. والّذى نفسى بيده، لولا أن يقول الناس: زاد عمر فى كتاب اللّه

١- . صحيح مسلم: ۴/۱۶۷؛ ولاحظ ما أورد الزيعلى فى هامش صحيح مسلم.

٢- . صحيح البخارى: ۸/۲۰۸-۲۱۱، باب رجم الحبلى ؛ صحيح مسلم: ۴/۱۶۷، وج ۵/۱۱۶.

تعالی لکتبتها: «الشیخ والشیخه - إذا زنیا - فارجموهما البته» فإنّا قد قرأناها(۱).

ومن الطریف أنّ عمر جاء بآیه الرجم عند الجمع الأوّل علی عهد أبی بکر، فلم تقبل منه، وطلب زید بن ثابت منه شاهدین یشهدان بأنّها آیه من کتاب اللّه، فلم یتمکن عمر من إقامتهما.(۲)

ومع ذلک فقد بقیت کامنه فی نفسه یبوح بها بین آونه وأُخری، حتّی أعلن بها صریحاً فی أواخر عمره.

۲. آیه الرغبه

وزعم أیضاً أنّ آیه ثانیه أُسقطت فیما أُسقط من القرآن، قال: ثُمَّ إنّا کنّا نقرأ فیما نقرأ من کتاب اللّه: «أن لا ترغبوا عن آبائکم، فإنّه کفرٌ بکم أن ترغبوا عن آبائکم، أو إنّ کُفراً بکم أن ترغبوا عن آبائکم»(۳).

وفی لفظ آخر: «إنّ انتفاءکم من آبائکم کفر بکم»(۴).

۳. آیه الجهاد

وآیه ثالثه زعمها محذوفه من القرآن، هی آیه الجهاد. قال لابن عوف: ألم تجد فیما أنزل علینا: «أن جاهدوا کما جاهدتم أوّل مرّه» فإنّا لا نجدها؟ قال:

۱- . تنویر الحوالک: ۳/۴۲؛ فتح الباری: ۱۲/۱۲۷؛ الموطأ: ۲/۸۲۴، کتاب الحدود، الحدیث ۱۰.

۲- . راجع: الإتقان: ۱/۱۶۳ برقم ۷۶۱، النوع الثامن عشر (فی جمع القرآن وترتیبه).

۳- . صحیح البخاری (کتاب المحاربین من أهل الکفر والردّه، باب ۱۷، رقم ۶۸۳۰، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۹ ه).

۴- . الدر المنثور: ۱/۱۰۶.

أَسقطت فيما أَسقط من القرآن(۱).

۴. آيه الفراش

وآيه رابعه زعمها ساقطه، هى قوله صلى الله عليه و آله و سلم: «الولد للفراش وللعاهر الحجر»(۲).

فهذه آيات أربع زعم عمر بن الخطاب أنّها أُسقطت من القرآن، أفيمكن فى منطق المؤلّف (عبدالملك الشافعى) تكفير أُم المؤمنين، وعمر بن الخطاب ؟!

وأمّا قولهم: إنّ هذه الآيات نسخت تلاوتها، فصارت منسوخه التلاوه، فهذا ما يكرره كثير ممّن يريد تبرير قول الخليفه، ولكنّها محاوله فاشله، لأنّ ذلك تعبير آخر عن التحريف، وغطاء لهذا القول الساقط، إذ لسائل أن يسأل لماذا نسخت تلاوتها؟!

أفى نقص فى لفظها؟ أو نقص فى مضمونها؟

أمّا الأوّل فساقط جدّاً، لأنّ معناه أنّ قسماً من الوحى الإلهى كان ذا تعبير سطحى لا يناسب القرآن الكريم فلذلك حذف.

وأمّا الثانى فالمفروض أنّ الحكم باق حيث إنّ الرجم غير منسوخ باتّفاق الفقهاء.

أُبىّ بن كعب والقول بنقص سوره الأحزاب

۱- . الدر المنثور: ۱/۱۰۶.

۲- . الدر المنثور: ۱/۱۰۶.

نسب إلى أَبیّ بن کعب أنّه کان یعتقد أنّ سوره الأحزاب کانت تضاهی سوره البقره أو أطول منها.

روی أحمد بن حنبل باسناده عن زرّ بن حبیش قال: قال لی أُبیّ بن کعب:

کائن تقرأ سوره الأحزاب ؟ (أو کائن تعدّها) قال: قلت: ثلاثاً وسبعین آیه. فقال:

قط لقد رأیتها وأنّها لتعادل سوره البقره، ولقد قرأنا فیها(۱): «الشیخ والشیخه إذا زنیا فارجموهما البته نکالاً من اللّه واللّه علیم حکیم»(۲).

وقد اکتفینا بهذا النزر الیسیر، وإلّا فالقائلین بالتحریف، بین الصحابه والتابعین غیر قلیل، وقد نقل ذلک عنهم أصحاب الصحاح والمسانید من غیر ترديد، ولم یکفّروا قائلیها کما لم یفسقوا ناقلها، کیف وقد ألّف أخیراً بعض المشایخ فی مصر المحمیه کتاباً فی تحریف القرآن، أسماه «الفرقان» وطبع عام ۱۳۴۵ ه، نعم صادره الأزهر، ولم تکفّر مشیخه الأزهر مؤلّفه.

تبریر القول بالتحریف بالقول بنسخ التلاوه

ثم إنّ بعض من یرید الجمع بین القول بصیانه القرآن من التحریف وحفظ مکانه أصحاب هذه الروایات، یحاول أن یبرر تلک النقول بأنّها من قبیل نسخ التلاوه، بمعنی أنّها کانت جزءاً من القرآن الکریم ثم نسخت قراءتها وتلاوتها وحذفت من المصاحف، أو لم تُکتب من أوّل الأمر.

ونکرّر السؤال هنا مرّه أُخری: لماذا نسخت ؟ أکان لنقص فی المضمون -

---

۱- . أی ما یقرب من مائتین وثمانین آیه، وهذا یعنی أنّها أربعه أضعاف الموجود.

۲- . مسند أحمد: ۵/۱۳۲؛ الإتقان للسیوطی: ۳/۷۲؛ تفسیر القرطبی: ۱۴/۱۱۳.

والمفروض أنّه باق فی الشریعه الإسلامیه کرجم المحصن والمحصنه - أو کان لنقص فی اللفظ - لا سامح اللّه - فإنّ القرآن معجز بلفظه ومعناه، متّحدٍ بفصاحته وبلاغته، وقد أدهشت فصاحه ألفاظه وجمال عبارته، وبلاغه معانیه وسموها، وروعه نظمه وتألیفه، وبداعه أسلوبه، عقول البلغاء.

ثمّ إنّ تلک الآیات المزعومه لا تدانی، فی عباراتها، آیات القرآن فی الفصاحه والبلاغه، والروعه والجمال، وإن نسج بعضها مثل قوله: (الشیخ والشیخه) علی منوال قوله سبحانه: (الزّانِیَهُ وَ الزّانِی فَاجْلِدُوا کُلَّ واحِدٍ مِنْهُما مِائَهَ جَلْدَهٍ وَ لا تَأْخُذْکُمْ بِهِما رَأْفَهٌ فِی دِینِ اللّهِ) (۱)، ولکن أین ذلک الکلام الذی بدا أنّه من کلام البشر، من کلام ربّ الأرباب!!

ثم إنّ هذا القول، هو نفس القول بالتحریف، ومَن اخترع هذا المصطلح فقد حاول أن یبرر هذا النوع.

ومن العجب أنّ القوم یجوّزون هذا النوع من النسخ الّذی هو عباره عن نوع من التحریف، ثمّ یتّهمون الشیعه بالتحریف!!

المظهر الثانی: مدحهم وثناؤهم علی القائل بتحریف القرآن

یقول المؤلّف فی هذا المظهر: إنّ علماء الشیعه راحوا یثنون علی القائل بالتحریف مکان أن یکفِّروه، ثم قال: لم یتوقّف الموقف المخزی من کتاب اللّه تعالی عند رفضهم الطعن بمن قال بتحریفه من علمائهم وعدم تکفیره، بل تعدّت الخزایا موقفهم ذاک بکثیر حین راحوا یثنون علیهم ویطلقون بحقّهم

۱- . النور: ۲.

أسمى عبارات المدح والثناء عند ورود ذكرهم.(۱)

ثم راح يستشهد بكلمات عدّه من العلماء يصفون الشيخ المجلسى أو النورى بكلمات مدح وإطراء.

أقول: إنّ الإنصاف يقتضى أن ينظر الإنسان إلى أعمال الآخرين بعين العدل، لا بعين الرضى أو بعين السخط، وأن يزن الأعمال بميزان الحق.

والموقف الذى يُفترض أن يتخذه ممّن نجمت بين حسناته الكثيره سيئه واحده مثلاً، ينبغى أن تحدّده طبيعه تلك الأعمال، فيضع تلك فى موضعها، وهذه فى موضعها، حتّى لا يجور فى الحكم، فيواجه بالنقد والاستنكار العمل السيّئ، ويكيل المدح والثناء للأعمال الحسنه. وما أشار إليه الكاتب بخصوص بعض علمائنا القائلين بالتحريف، هو من هذا القبيل، فلا يحلّ بخس حقوقهم فى مجال الحسنات فيما لو صدر عنهم رأى خاطئ، قال سبحانه: (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوّامِينَ لِلّهِ شُهَداءَ بِالْقِسْطِ وَ لا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلى أَلاّ تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوى وَ اتَّقُوا اللّهَ إِنَّ اللّهَ خَبِيرٌ بِما تَعْمَلُونَ) (۲).

وكأنّ القائل لم يقرأ قوله سبحانه: (وَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصّالِحاتِ وَ آمَنُوا بِما نُزِّلَ عَلى مُحَمَّدٍ وَ هُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ كَفَّرَ عَنْهُمْ سَيِّئاتِهِمْ وَ أَصْلَحَ بالَهُمْ) (۳)، وقد مرّ أنّ مسأله عدم التحريف ليست من المسائل الضروريه وإنّما هى مسأله نظريه اجتهاديه، فلو انتهى اجتهاد إنسان إلى وجود نقص فى القرآن

۱- . الفصام النكد: ۵۷.

۲- . المائده: ۸.

۳- . محمد: ۲.

فغایه ما یمکن، تخطئه فکرته ونقد کلامه وإبطال عقیدته، ولیس لنا تسمیه عمله سیئه وإنّما هو اجتهاد منه وإن کان اجتهاداً خاطئاً، وإنّما استدللنا بالآیه جدلاً، وإبطالاً لفکره الکاتب.

ومن المؤسف جداً أنّ الکاتب غیر مُلمٍّ بما قام به علماء الشیعه فی نقد کتاب «فصل الخطاب» للمحدّث النوری، والمجال لا یسع أن نذکر جمیع ما رُدّ به علی کتابه ونکتفی بذکر بعض هذه الکتب:

۱. کشف الارتیاب فی عدم تحریف الکتاب: للمحقّق الشیخ محمود بن أبی القاسم الشهیر بالمعرّب الطهرانی (المتوفّی ۱۳۱۳ ه) فرغ من الکتاب عام ۱۳۰۲ ه.

۲. حفظ الکتاب الشریف عن شبهه القول بالتحریف: للعلّامه السید محمد حسین الشهرستانی (المتوفّی ۱۳۱۵ ه).

۳. آلاء الرحمن: للعلّامه الحجّه محمد جواد البلاغی (المتوفّی ۱۳۵۲ ه).

۴. صیانه القرآن من التحریف: للعلّامه الشیخ محمد هادی معرفه (المتوفّی ۱۴۳۰ ه).

۵. التحقیق فی نفی التحریف عن القرآن الشریف: بقلم المحقّق السید علی المیلانی (معاصر).

۶. اکذوبه تحریف القرآن: للشیخ رسول جعفریان (معاصر).

إلی غیر ذلک من الکتب والرسائل الّتی أُلفت بهذا الصدد، ولا بأس أن نشیر هنا إلی کلمات بعض مَن وجّهوا نقداً واعتراضاً علی هذه الفکره:

۱. الشیخ البلاغی، حیث وصف مساعی الشیخ النوری فی کتابه «فصل

الخطاب» بقوله: جَهِدَ فی جمع الروایات وکثّر أعداد مسانیدها بأعداد المراسیل، مع أنّ المتتبع المحقّق یجزم بأنّ هذه المراسیل مأخوذه من تلک المسانید.

وفی جمله ما أورده ما لا یتیسّر احتمال صدقه، ومنها ما یؤول إلی التنافی والتعارض، وإنّ قسماً وافراً منها ترجع إلی عدّه أنفار، وقد وصف علماء الرجال کلّاً منهم، إمّا بأنّه ضعیف الحدیث، فاسد المذهب، مجفوّ الروایه، وإمّا بأنّه مضطرب الحدیث والمذهب، یعرف حدیثه وینکر، ویروی عن الضعفاء، وإمّا بأنّه کذّاب متّهم لا یستحل أن یُروی من تفسیر حدیث واحد، وربّما کان معروفاً بالوقف شدید العداوه للإمام علی بن موسی الرضا علیهما السلام، وإمّا بأنّه کان غالیاً کذّاباً، وإمّا بأنّه ضعیف لا یلتفت إلیه ولا یعوّل علیه ومن الکذابین، وإمّا بأنّه فاسد الروایه یُرمی بالغلو.

ثم قال رحمه الله: ومن الواضح أنّ أمثال هؤلاء لا تجدی کثرتهم شیئاً.(۱)

۲. السید الإمام روح اللّه الخمینی قدس سره، یقول: إنّ الشیخ النوری شخص صالح متتبع إلّاأنّ اشتیاقه بجمع الضعاف والغرائب والعجائب وما لا یقبله العقل السلیم والرأی المستقیم أکثر من الکلام النافع.(۲)

۳. السید هبه الدین الشهرستانی قال بحقّ الکتاب ومؤلّفه (حینما کان طالباً شاباً فی حوزه سامراء): عندما طبع هذا الکتاب، لا ندخل مجلساً فی الحوزه العلمیه إلّاونسمع الضجّه والعجّه ضد الکتاب ومؤلّفه وناشره، یلقونه بألسنه حداد.(۳)

۱- . مقدّمه تفسیره «آلاء الرحمن»: ۱/۲۶.

۲- . أنوار الهدایه: ۱/۲۴۵.

۳- . البرهان: ۱۴۴.

ونقتصر بما ذكرنا، ففيه غنىً وكفايه لمن أراد الحق.

وشهد شاهد من أهلها

قال الشيخ على السالوس: ولكنّ المهم هو أنّ - المعتدلين - من إخواننا الجعفريه قد تصدّوا لهذه الحركه قديماً وحديثاً وكشفوا القناع عن هذا الباطل، وفنّدوا مزاعم القائلين بالتحريف، وبيّنوا أنّ ما ذكر من روايات منسوبه لأهل البيت عليهم السلام تمسّك بها القائلون بالتحريف، منها ما يحتمل التأويل ولا يفيد وقوع التحريف، وأشهر من تصدّى منهم لحركه التضليل فى القديم، محمد بن بابويه القمّى الملقّب بالصدوق... والسيد الشريف المرتضى ، وتلميذه الشيخ الطوسى، وشيخ مفسّرى الجعفريه أبى على الفضل بن الحسن الطبرسىّ ... هذا موقف المعتدلين فى القديم، أمّا فى الحديث فأكثر شيعه اليوم يتفقّون مع جمهور المسلمين فى أنّ القرآن هو ما بين الدفتين بلا زياده أو نقصان.(۱)

***

المظهر الثالث: الإعراض عن دراسه القرآن فى الحوزات الشيعيه

يذكر المؤلّف فى هذا (المظهر) بعض كلمات علماء الشيعه الكبار الذين يحثّون على دراسه القرآن دراسه معمّقه والتعرّض إلى شؤونه وأبعاده المختلفه.

وقد استنبط من ذلك أنّ الحوزات الشيعيه كانت مُعرِضه عن القرآن الكريم، تلاوه وقراءه، وتفسيراً، وكلّ ما يتعرض إلى المجالات القرآنيه.

۱- . لاحظ: بين الشيعه والسنه دراسه مقارنه فى التفسير وأُصوله: ۱۵۷-۱۵۸.

ثم إنّه أخذ بعرض بعض كلمات علمائنا الّتی صدرت عنهم فی موضع التواضع، والّتی قالوها لکی تؤثر فی نفوس المخاطبین، وهو اسلوب فعّال فی اقناع المستمعین، فلیس من الانصاف الاستفاده من هذه الکلمات فی الإهانه والتشفیّ ، ولذا لا نعطی أی أهمیه لما قاله ویقوله أضرابه.

یلاحظ علیه: أنّ ما استنبطه من کلمات علمائنا هو استنباط خاطئ، حیث إنّ دُور القرآن الکریم تعج بآلاف القرّاء والحفّاظ صغاراً وکباراً وهم یشارکون فی المسابقات الدولیه لحفظ القرآن وقراءته، وقد نالوا المراتب العلیا والجوائز النفیسه فی الکثیر منها. أضف إلی ذلک: أنّ فی الجمهوریه الإسلامیه إذاعه للقرآن الکریم، وکذلک توجد قناه فضائیه لبثّ القرآن وتفسیره، وبرامج حول علومه ومفاهیمه.

نعم لا شکّ أنّه قد کثرت الرغبه إلی تلاوه القرآن وحفظه بعد الثوره الإسلامیه، وهذا من خصائص هذا النظام، فلکلّ نظام خصیصته، وقد کان النظام السابق فی إیران نظاماً علمانیاً معارضاً للإسلام ومعادیاً له، ولذلک کان التوجّه فی المدارس والجامعات غیر لائق بشأن القرآن الکریم، وأمّا بعد الثوره فبحمد اللّه تغیّر الوضع وتطورت الأُمور وازداد الاهتمام بالقرآن وعلومه.

وهنا أمر نرید أن ننبه المؤلّف علیه، وهو أنّ عدم الاهتمام بالقرآن کان أمراً متفشیاً فی القرون السابقه حتّی القرن الثالث عشر فی کلّ البلاد الإسلامیه من غیر فرق بین الشیعی والسنّی، وإنّما ظهرت الرغبه بعد الصحوه الإسلامیه فی أوائل القرن الرابع عشر، فبدأ المسلمون بتألیف التفاسیر علی غرار یوافق روح العصر وحاجاته.

وهذا هو الشيخ محمد عبده (السنّى) ينعى على المسلمين عزوفهم عن القرآن، ويقول: إنّ القرآن نظيف، والإسلام نظيف، وإنّما لوّثه المسلمون بإعراضهم عن كلّ ما فى القرآن، واشتغالهم بسفاسف الأُمور.

ويقول أيضاً: كنت أقرأ التفسير وكان يحضره بعض طلبه الأزهر [لاحظ]، وبعض طلبه المدارس الأميريه، وكنت أذكر كثيراً من الفوائد الّتى تحتاج إليها حاله العصر، فما اهتمّ لها أحد فيما أعلم مع أنّها كان من حقّها أن تُكتب، وما علمت أحداً كتب شيئاً خلا تلميذين قبطيين [لاحظ] من مدرسه الحقوق.. وأما المسلمون فلا.

وقال تلميذه السيد محمد رشيد رضا (السنّى أيضاً): إنّنا نعتقد أنّ المسلمين ما ضعفوا وما زال ما كان لهم من الملك الواسع إلّابإعراضهم عن هدايه القرآن.

ولم يكتفِ السيد محمد رشيد رضا بنقد عامّه المسلمين، بل وجّه سهام نقده للمفسّرين، وقال: كان من سوء حظ المسلمين أنّ أكثر ما كتب فى التفسير يُشغل قارئه عن هذه المقاصد العاليه والهدايه الساميه... وأن أكثر ما روى فى التفسير المأثور أو كثيره حجاب على القرآن وشاغل لقارئيه عن مقاصده العاليه، المزكّيه للأنفس، المنوّره للعقول.(۱)

والّذى يجب الاعتراف به هو أنّ المسلمين عادوا إلى القرآن واهتموا به فى العصور الحاضره، وتشهد لذلك المحطّات الإذاعيه والقنوات الفضائيه

۱- . انظر: مقدمه تفسير القرآن الكريم (الشهير بتفسير المنار).

والمـدارس القرآنيه وكثره التفاسـير المطبوعه فى مختلف اختصاصاتها، وتصاعد عدد القرّاء والحفّاظ فى كلّ بلد ومدينه، وناحيه وقريه.

***

إلى هنا تمّ اسـتعراض ما ذكره الكاتب فى رسالته المسـمّاه «الفصام النكـد، دراسه لحقيقه الأزمه بين علماء الشـيعه والقرآن» وقد عرفت أنّه ليس هناك أى أزمه بين علماء الشـيعه والقرآن، ولو وجـدت أزمه - كما يعتقد - فإنّما هى بين القرآن وبين من يقول بأنّ النبى الأكرم صـلى الله عليه و آله و سـلم ارتحل إلى الرفيق الأعلى وقـد ترك القرآن مفرّقاً على العُسب واللّخاف والاكتاف، ولم يقم بجمعه.

ص:۳۴۶

مناقشه الرساله الثانيه

اشاره

والآن نتعرض لمناقشه رسالته الثانيه الّتى أسماها:

الروايات الشيعيه النافيه لتحريف القرآن - دراسه وتحليل.

فنقول: إنّ المؤلّف زعم أنّ الشيعه يستدلّون على صيانه القرآن الكريم بروايتين إحداهما ضعيفه سنداً، والأُخرى ضعيفه مضموناً لاحتمال أنّها صدرت تقيه.

وقبل أن نذكر الروايتين وكلام الكاتب حولهما، نعيد ما ذكرناه فى صدر رسالتنا هذه، وهو أنّ جمهور الشيعه يعتقدون بصيانه القرآن من التحريف ويستدلّون على ذلك بوجوه مختلفه، وهى:

١. الكتاب العزيز، الّذى ذكر أنّ اللّه سبحانه قد جعل مهمه حفظه وصيانته بيده عزوجل، وقال: (إِنّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ إِنّا لَهُ لَحافِظُونَ) (١).

كما وعد سبحانه أنّ القرآن كتاب لا يدانيه الباطل، قال تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمّا جاءَهُمْ وَ إِنَّهُ لَكِتابٌ عَزِيزٌ * لا يَأْتِيهِ الْباطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ لا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ) (٢).

ولا شكّ أنّ إسقاط آيات من القرآن أو حذف سور منه من أوضح مصاديق البطلان، مع أنّه سبحانه نفى تطرّق البطلان إليه.

١- . الحجر: ٩.

٢- . فصلت: ٤١-٤٢.

۲. السنه النبویه الشریفه، وخطب الإمام علی علیه السلام وکلمات أهل البیت علیهم السلام الّتی وردت بصور مختلفه، وجمَعها المحدّثون فی أبواب متنوعه تدلّ علی أنّ القرآن الموجود بین الدفتین هو کلام اللّه الّذی یضمن سعاده البشر وهدایتهم إلی الحق المبین.

۳. الاستدلال بما یحکم به العقل الحصیف من أنّه من الممتنع أن یتعرض إنسان للقرآن فیزید أو ینقص فیه، وهو فی صدور مئات الحفّاظ، أو فی مصاحف الصحابه والتابعین، ویتلی فی کلّ یوم فی کلّ مسجد، إلی غیر ذلک ممّا سبق تفصیله فی رسالتنا هذه.

نعم ربّما یستدلّ البعض بروایات خاصّه، وهذا هو الّذی وقع فی مطمع المؤلّف ومطمحه فأراد تضعیفه، وها نحن نذکر کلامه، مع ما یمکن من التعقیب علیه.

الروایه الأُولی

اشاره

روی الکلینی عن علی بن إبراهیم، عن محمد بن عیسی، عن یونس وعلی بن محمد، عن سهل بن زیاد أبی سعید، عن محمد بن عیسی، عن یونس، عن ابن مسکان، عن أبی بصیر قال: سألت أبا عبداللّه علیه السلام عن قول اللّه عزوجل: (أَطِیعُوا اللّهَ وَ أَطِیعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِی الْأَمْرِ مِنْکُمْ) (۱)؟

فقال: «نزلت فی علی بن أبی طالب والحسن والحسین علیهم السلام».

فقلت له: إنّ الناس یقولون: فما له لم یسمِّ علیًّا وأهل بیته علیهم السلام فی کتاب اللّه عزوجل ؟

۱- . النساء: ۵۹.

قال: فقال: «قولوا لهم:

إنّ رسول اللّه صلى الله عليه و آله و سلم نزلت عليه الصلاه ولم يسمّ اللّه لهم ثلاثاً ولا أربعاً، حتّى كان رسول اللّه صلى الله عليه و آله و سلم هو الّذى فسّر ذلك لهم، ونزلت عليه الزكاه ولم يُسَمّ لهم من كلّ أربعين درهماً درهم، حتّى كان رسول اللّه صلى الله عليه و آله و سلم هو الّذى فسّر ذلك لهم، ونزل الحج فلم يقل لهم: طوفوا أُسبوعاً حتّى كان رسول اللّه صلى الله عليه و آله و سلم هو الّذى فسّر ذلك لهم، ونزلت (أَطِيعُوا اللّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِى الْأَمْرِ مِنْكُمْ) - ونزلت فى على والحسن والحسين - فقال رسول اللّه صلى الله عليه و آله و سلم: فى على: «من كنت مولاه، فعلى مولاه...»(۱).

ثم قال: ووجه الدلاله فى هذه الروايه هو أنّ الإمام الصادق قد اعترف بصحّه كلام المعترض، أعنى: عدم ذكر اسم على وأهل بيته فى القرآن الكريم، ومن ثم تكون الروايه دليلاً صحيحاً عن الأئمه، تثبت عدم ذكر اسم الإمام فى القرآن لتطرح فى مقابله جميع الروايات الّتى تقول إنّ اسم الإمام كان مذكوراً فى القرآن ولكن تم إسقاطه وحذفه بالتحريف.(۲)

مناقشه الكاتب للروايه:

ثم إنّ الكاتب ناقش فى سند الروايه وقال: إنّ الروايه وردت بسندين هما:

۱. على بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى ، عن يونس وعلى بن محمد، عن سهل بن زياد أبى سعيد، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن ابن مسكان،

۱- . أُصول الكافى: ۱/۲۸۶-۲۸۸، باب (ما نص اللّه عزوجل ورسوله على الأئمه عليهم السلام واحداً فواحداً)، الحديث ۱.

۲- . الروايات الشيعه النافيه...: ۷-۸.

عن أبی بصیر، قال: سألت أبا عبداللّه علیه السلام...

۲. محمد بن یحیی، عن أحمد بن محمد بن عیسی، عن محمد بن خالد والحسین بن سعید، عن النضر بن سوید، عن یحیی بن عمران الحلبی، عن أیوب بن الحر وعمران بن علی الحلبی، عن أبی بصیر، عن أبی عبداللّه علیه السلام....

وبالنسبه للسند الأوّل فالکثیر یضعفه بسبب سهل بن زیاد الّذی صرّح الخوئی بضعفه فی عده مواضع.(۱)

یلاحظ علیه: أنّ من لا یعرف أبجدیه علم الرجال عند الشیعه لا یحقّ له ولا یمکنه أن ینقض ویبرم فی سند الروایه، وبالتالی یحکم علی أحد السندین بالضعف وعلی الآخر بالصحه، مع أنّ کلا السندین صحیح - لو دقّق النظر فیهما - وذلک لأنّ الکاتب زعم أنّ السند الأوّل من البدء إلی الختام سند واحد، وهو أنّ علی بن إبراهیم یروی عن أبی بصیر بسند واحد، ولکنّه غفل عن أنّ للکلینی إلی یونس طریقین:

الطریق الأوّل: علی بن إبراهیم، عن محمد بن عیسی، عن یونس.

الطریق الثانی: علی بن محمد، عن سهل بن زیاد، عن محمد بن عیسی، عن یونس.

ثم ینتهی کلا الطریقین إلی یونس الّذی یروی عن ابن مسکان، عن أبی بصیر.

فلو کان فی الطریقین ضعف، فإنّما هو لأجل سهل بن زیاد وهو فی الطریق الثانی، ولیس فی الأوّل.

۱- . الروایات الشیعیه النافیه...: ۹-۱۰.

ویشهد علی ذلک أنّ الکلینی بعد ما نقل طریقه إلی یونس شرع فی الطریق الثانی بحرف العطف فقال (وعلی بن محمد) ولم یقل (عن علی بن محمد) وهذا ما یسمّی فی علم الدرایه بالحیلوله فی أثناء السند، وهو ممّا غفل عنه المؤلّف، أو لیس له به علم.

مناقشه الکاتب للمضمون

وهلم معی لننظر مناقشته للمضمون، فقد بنی کلامه علی قاعده لم یدلّ علیها دلیل وقال: إنّ النقطه الجوهریه تکمن بمعرفه الجهه الّتی صدر منها الاعتراض، هل هم أتباعه الشیعه أو المخالفون لهم من سائر المسلمین ؟

فإن کان صادراً من الشیعه فیکون الاستدلال بالروایه تامّاً بتقریر المعصوم علی عدم ذکر أسماء الأئمه فی القرآن.

وأمّا إن کان صادراً من غیر الشیعه ممّن یخالفهم من سائر المسلمین، فلا شکّ أنّ جوابه کان خارجاً مخرج التقیه، والّذی یفرض علیه إخفاء معتقده فی تحریف القرآن بأنّ اللّه تعالی قد ذکر أسماء الأئمه فی القرآن ولکنّ الصحابه أسقطوها طمساً للحق وإخفاءً لحق الأئمه فی الإمامه.

ومن ثم کان جوابه وفق عقیده المعترض بخلو القرآن من أسماء الأئمه .(۱)

وبعد ذلک استمات المؤلّف لیثبت أنّ المعترض کان من غیر الشیعه، مع عدم الحاجه إلی شیء من ذلک!!

۱- . الروایات الشیعیه النافیه...: ۱۱.

يلاحظ عليه بوجهين:

أوّلاً: أنّ الأصل العقلائی فی کلّ متکلّم أنّه بصدد بیان ما یعتقده، فما لم یدلّ دلیل قطعی علی الخلاف یؤخذ بهذا الأصل، وعلی هذا تدور رحی المحاوره بین العقلاء، فکلّ یحمل کلام الآخر علی أنّه یبیّن عقیدته ومعتقداته.

إنّ الإمام الصادق علیه السلام کان إماماً للمسلمین، إماماً فی نقل الحدیث والفقه والتفسیر والأخلاق، وکان یجتمع تحت منبره مئات المسلمین بینهم من یوافق عقیدته فی الإمامه ومن یخالفها، وکان الجمیع یستضیئون بضوء کلامه من دون أن یدور فی خلد أحدهم بأنّ کلام الإمام مع المخالف کلام صوری غیر نابع عن عقیده راسخه.

وثانیاً: أنّ للتقیه مجالاً خاصّاً وهو الخوف علی النفس والنفیس، فعند ذلک یجوز للمتکلّم أن یصون نفسه وعرضه وماله بإظهار الموافقه، کما سار علیه عمار بن یاسر حیث اتّقی ونزل فی حقّه قوله سبحانه: (إِلاّ مَنْ أُکْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِیمانِ) (۱).

وأمّا الإمام الصادق علیه السلام فلم یکن - فی هذه المحادثه - عنده خوف لا علی نفسه ولا علی نفیسه، لأنّ القول بالتحریف تذهب إلیه أُمّه من المخالفین حتّی قالوا بأنّه حُذف من سوره الأحزاب مائتا آیه!!

وثالثاً: أنّ الإمام لم یکن، فی جوابه، بصدد إقناع المعترض فقط، بل هو بصدد تفهیم بعض خواصّه - أعنی: أبا بصیر - حیث دخلت الشبهه فی ذهنه أیضاً، فأجاب الإمام علیه السلام بجواب یُقنع به کلّاً منهما، وهو أنّ القرآن الکریم مع

۱- . النحل: ۱۰۶.

علو مقامه وسمو مكانته لم يرد فيه كلّ الضروريات والواضحات بين المسلمين، وما ذلك إلّالأنّ الشريعه قائمه على أساسين:

١. الكتاب العزيز.

٢. السنّه الشريفه.

قال سبحانه: (ما آتاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ ما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا) (١).

وقال صلى الله عليه و آله و سلم: «إنّى تارك فيكم الثقلين: كتاب اللّه، وعترتى».(٢)

وبذلك ظهر أنّ ما سوّد به المؤلّف كتابه بصحائف حتّى يثبت أنّ المعترض كان من السنّه أمر لا طائل فيه، ونحن ندرى قبل الشواهد الّتى أقامها المؤلّف بأن المعترض هو من المخالفين، ولكن معرفه ذلك لا تضر أبداً بالمقصود؛ لأنّ الإمام لم يكن بصدد إفهام المعترض فقط، بل كان بصدد إقناع الناقل للاعتراض أيضاً.

الروايه الثانيه

اشاره

روى الكلينى عن: محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن محمد بن إسماعيل بن بزيع، عن عمّه حمزه بن بزيع.

وروى أيضاً عن: والحسين بن محمد الأشعرى، عن أحمد بن محمد بن عبداللّه، عن يزيد بن عبداللّه، عمّن حدثه، قال: كتب أبو جعفر عليه السلام إلى سعد الخير:

١- . الحشر: ٧.

٢- . حديث متضافر، يغنى عن ذكر السند له.

بسم الله الرحمن الرحيم

أمّا بعد فإنّی أُوصيک بتقوی اللّه فإنّ فيها السلامه من التلف، والغنيمه فی المنقلب، إنّ اللّه عزوجل يقی بالتقوی عن العبد ما عزب عنه عقله»... إلی أن قال عليه السلام: «وكلّ أُمّه قد رفع اللّه عنهم علم الكتاب حين نبذوه وولّاهم عدوهم حين تولوه، وكان من نبذهم الكتاب، أن أقاموا حروفه وحرّفوا حدوده، فهم يرونه ولا يرعونه، والجهال يعجبهم حفظهم للروايه، والعلماء يحزنهم تركهم للرعايه...

الخ».

مناقشه المؤلّف للسند

إنّ السند الأوّل ضعيف بسبب حمزه بن بزيع، لأنّ حمزه بن بزيع لم يدرک أبا جعفر سواء أُريد به الإمام الباقر أو الجواد.

وأمّا السند الثانی فهو أيضاً ضعيف لوجود قوله: عمّن حدّثه.

أقول: قبل أن نذكر حال سند الروايه نذكر شيئاً وهو التعرّف علی سعد الخير.

ففی «الاختصاص» للمفيد قال: دخل سعد (وكان أبو جعفر عليه السلام يسمّيه سعد الخير، وهو من ولد عبدالعزيز بن مروان) علی أبی جعفر عليه السلام فبينا ينشج كما تنشج النساء، قال: فقال له أبو جعفر عليه السلام: «ما يبكيک يا سعد؟» قال: وكيف لا أبكی وأنا من الشجره الملعونه فی القرآن، فقال: «لست منهم، أنت أموی منّا

أهل البیت، أما سمعت قول اللّه عزّوجل یحکی عن إبراهیم: (فَمَنْ تَبِعَنِی فَإِنَّهُ مِنِّی) »(۱).(۲)

فظاهر قوله: هو من ولـد عبـدالعزیز بن مروان، أنّه ولده المباشـر، فیکون معاصـراً للإمام الباقر علیه السـلام، لأنّ عمر بن عبدالعزیز توفّی عام ۱۰۱ ه، فیکون سعد معاصراً للإمام الباقر علیه السلام الّذی توفّی عام ۱۱۴ ه، ویحتمل أن یکون هو من أحفاده.

فعلی الأوّل یکون المراد من أبی جعفر علیه السـلام هو الإمـام البـاقر، وعلی الثـانی یحتمل أن یکون المراد من أبی جعفر هو أبو جعفر الثانی أی الإمام الجواد علیه السلام المتوفّی عام ۲۲۵ ه.

ویؤیّـده أنّ صـیاغه الحـدیث تشـبه أن تکون من مکاتیب الإمام الجواد علیه السـلام، لکن الّذی یبعده أنّ حمزه بن بزیع مات فی أیام الرضا علیه السلام ولم یدرک إمامه الجواد علیه السلام.

وأمّا حمزه بن بزیع فقـد اختلفت کلمات أصـحابنا فی حقّه، فقد قال العلّامه: من صالحی هذه الطائفه وثقاتهم کثیر العمل، وروی الکشی بسنده عن الحسن بن صالح الخثعمی أنّه ذُکر بین یدی أبی الحسن الرضا علیه السلام حمزه بن بزیع فترحّم علیه.(۳)

وأقصی ما فی الروایه أنّها مرسله، إذ لو کان المراد بأبی جعفر هو الإمام

۱- . إبراهیم: ۳۶.

۲- . الاختصاص: ۸۵.

۳- . لاحظ قاموس الرجال: ۹/۱۱۱.

الباقر علیه السلام فحمزه بن بزیع فی طبقه متأخّره، ولو کان هو الإمام الجواد فهو فی طبقه متقدّمه علیه، ومع ذلک یمکن تأیید الحدیث بالوجه التالی:

۱. أنّ للحدیث سنداً آخر وهو أیضاً مرسل إذ فی آخره «عمّن حدّثه»، فکلّ من السندین یعاضد الآخر.

۲. أنّ المکاتبه أشبه بکلام الأئمه، فمن أنس بکلامهم وخطبهم ومکاتیبهم یعرف الدخیل من الأصیل، والموضوع من الصحیح، فکلّ ما فی هذه المکاتبه یشبه سائر کلماتهم.

۳. أنّ السید الخوئی قدس سره لم یستدلّ بهذا الحدیث علی عدم التحریف، وإنّما استدلّ به علی معنی التحریف وأنّه ربّما یطلق علی نقل الشیء عن موضعه وتحویله إلی غیره، ثم قال: ولا خلاف بین المسلمین فی وقوع مثل هذا التحریف فی کتاب اللّه، فإنّ کلّ من فسّر القرآن بغیر حقیقته وحمله علی غیر معناه فقد حرّفه، وتری کثیراً من أهل البدع والمذاهب الفاسده قد حرّفوا القرآن بتأویلهم آیاته علی آرائهم وأهوائهم.

ثم استشهد قدس سره بهذا الحدیث أی بالفقره التالیه:

«حرّفوا حدوده» لا بالفقره الأُولی الّتی هی محط کلام الکاتب.

نعم هناک مَن استدلّ بالفقره الأُولی من الحدیث، أعنی: «أقاموا حروفه» اعتماداً علی بعض الوجوه الّذی ذکرناها.

ثم إنّ للمؤلّف مناقشه حول مضمون الحدیث خارجه عن موضوع البحث ترکنا التعرّض لها.

ص:۳۵۶

قد ظهر من هذا البحث أيضاً أنّ للقرآن مكانه ساميه فی نفوس المؤمنين، وأنّهم خدموا المعجزه الكبری لنبيهم صلی الله عليه و آله و سلم من بعده، بتأسيس أنواع العلوم علی وجه لم يُرَ مثله بين سائر الأُمم.

وأنّ أكابر علماء الفريقين قد أصفقوا علی سلامه القرآن عن التحريف، وأنّ القائلين به عدّه من المحدّثين الذين اغترّوا بكثره الأحاديث وروايتها دون درايتها.

كما أنّ القرآن المجيد قد حفظ من التحريف؛ لأنّه جُمع فی عهد رسول اللّه صلی الله عليه و آله و سلم، بترتيب آيات كلّ سوره فی مكانها.

والاعتقاد بهذا الأصل يجعل للقرآن فی النفوس منزله راقيه، علی خلاف ما رواه بعض المحدّثين من أنّ القرآن لم يجمع فی عهد الرساله، بل جمعه زيد بن ثابت، من العُسب واللخاف والأكتاف وصدور الرجال.

وأمّا مصحف علی عليه السلام فلا يختلف مع القرآن الموجود إلّافی ترتيب السور، وهو ليس أمراً بديعاً، إذ أنّ الاعتقاد بذلك لا يسبب نفره ولا شكّاً فی القرآن الموجود.

إنّ اتهام كلّ طائفه للأُخری بالقول بالتحريف لا يعود بالنفع إلّا إلی الأعداء، دون المسلمين من الشيعه والسنّه، ولذلك فالواجب علی علماء المسلمين وكتّابهم التركيز علی تنزيه كلّ طائفه عن القول بالتحريف.

ص:۳۵۷

ونحن نسأل الكاتب وأمثاله عن الهدف الذى يبتغونه من وراء تأليف أمثال هذه الرسائل والكتب، هل هى تصبّ فى خدمه الإسلام والمسلمين كما يدّعون، أم تصبّ فى خدمه أعداء الإسلام وخاصّه المبشّرين من النصارى واليهود الذين يقفون بالمرصاد للصق التهم الباطله بالدين الإسلامى وكتابه المجيد.

نحن ندعو أصحاب هذه الأقلام بصرف أعمارهم الثمينه فيما ينفع الإسلام والمسلمين ليدفعوا بذلك السهام المرشوقه من جانب الأعداء، كما نوصيهم بأن لا يمسكوا بالقلم إلّابعد التجرّد عن العقيده المسبّقه فى حقّ كلّ طائفه من الطوائف الإسلاميه ثم يرجعوا إلى مصادرها الأصليه ويأخذوا بالقول المشهور عندهم ويطرحوا القول الشاذ، وليكن قضاؤهم قضاءً عادلاً مرضياً عند اللّه تعالى، فإنّ الكلّ مسؤولون أمام اللّه وأمام رسوله صلى الله عليه و آله و سلم، والأُمّه الإسلاميه جمعاء.

وفى الختام أدعو اللّه سبحانه أن يؤلّف بين أهل الإسلام ويجعل كلمتهم هى العليا، ليعيشوا أُخوه متحابّين متمثّلين قول شاعر الأهرام محمد عبدالغنى حسن:

إنّا لتجمعنا العقيده أُمّه ويضمّنا دين الهُدى أتباعا

ويؤلّف الإسلام بين قلوبنا مهما ذهبنا فى الهوى أشياعا

والحمد للّه رب العالمين

ص:۳۵۸

جعفر السبحانی

قم / مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام

۴ / ربیع الثانی/ ۱۴۳۳ ه

ص:۳۵۹

۷ الإعجاز البیانی للقرآن الکریم

اشاره

إنّ إعجاز القرآن فی عصر الرساله، کان یتمثّل فی فصاحه ألفاظه، وبلاغه معانیه، وروعه نظمه، وبداعه أُسلوبه الخاص، فَعَرَبُ عَصْرِ الرساله وبُلَغاؤهم وحذّاقُهم فی الخطابه والشعر، لمسوا أنّ القرآن فی ظل عُذوبه ألفاظه وسحر معانیه وجمال تألیفه ونظمه، وبداعه سبکه، لا یُشبه الشعر ولا النثر، وأنّه کتاب جاء فی قالب، لم یسبق له نظیر فله جذابیه خاصه، وهیبه رائعه تهتزّ بها النفوس تاره، وتقشعرّ منها الجلود أُخری. فأحسّوا بضعف الفطره عن معارضته، ولمسوا أنّه جنس من الکلام غیر ما هم فیه، ووجدوا منه ما یغمر القوه، ویخاذل النفس، مصادمهً ، لا حیلهً ولا خدعه، مع أنّه مؤلّف من نفس الحروف الّتی هی الماده الأُولی لکلماتهم وکلمهم.

إنّ المحقّقین فی علوم القرآن، ومبیّنی وجوه إعجازه، وإن ذکروا وجوهاً کثیره لکون هذا الکتاب معجزاً، غیر أنّ جهه إعجازه فی عصر الرساله کان متمرکزاً فی جانبه البیانی الّذی یتمثّل فی لفظه الجمیل، ومعناه البلیغ، ونظمه المعجب، وأُسلوبه الرائق. ولذلک أدهش عُقول الفصحاء والبُلغاء فی عصر النبی، ولم یزل یدهش کلَّ عربی مُلِمّ بلغته، أو غیر عربی عارف باللغه العربیه، من غیر فرق بین جیل وجیل.

إنّ للقرآن فی مجالی اللفظ والمعنی کیفیه خاصّه یمتاز بها عن کلّ کلام

سواه، سواء أصدر من أعظم الفُصَحاء والبُلغاء أو من غيرهم، وهذا هو الّذى لمسه العرب المعاصرون لعصر الرساله، كما أنّهم أذعنوا بأنّ القرآن كتاب سماوى معجز، لا يقدر الإنسان - مهما عظمت طاقاته - على الإتيان بمثله. ولكن عندما يُتسَاءل عن سرّ إعجازه، يتوقّف الكثير منهم فى ذلك ولا يأتون بكلمه شافيه تغنى السائل.

فمنهم من ذهب إلى أنّ شأن الإعجاز عجيب، يُدْرَك ولا يمكن وصفه، كاستقامه الوزن، تُدرك ولا يمكن وصفها، وكالملاحه. وأضافوا: «إنّ مُدرك الإعجاز هو الذوق ليس إلّا، وطريق اكتساب الذوق، طول خدمه علمَىْ المعانى والبيان. نعم، للبلاغه وجوه متلثمه، وربّما تيسرت إماطه اللثام عنها لتتجلّى عليك. أمّا نفس الإعجاز، فلا(۱).

ومنهم مَن يحيل سبب الإعجاز إلى فرط الفصاحه والبلاغه، من دون أن يشرح السبب، ويطرحَ آيات من القرآن على منضده التشريح، ويقارنها بكلام من كلم فصحاء العرب وبلغائهم، وأقصى ما عندهم هو التصديق بكونه معجزاً بحجه أنّ أساطين البلاغه وأساتذتها عجزوا عن الإتيان بمثله فى عصر نزول القرآن. ولكن هذا دليل إقناعى، ورجوع إلى أهل الخبره.

إلّا أنّ هناك جماعه من المحقّقين لم يقنعوا بهذا القدر دون البحث عن حقيقه إعجازه، فبحثوا ونقبوا حتى رفعوا اللثام عن وجه إعجازه، وبيّنوا الدعائم والأركان الّتى يقوم عليها تفوّقه على كلام البشر، قائلين:

هل يمكن أن يُعَرِّف سبحانه كتابَه النازلَ على نبيّه، معجزاً وخارقاً،

۱- . مفتاح العلوم، للسكاكى: ۱۷۶، قسم البيان.

ويبارى الناس ويدعوهم إلى مقابلته والإتيان بمثله، ثم لا يوجد فيه حتى إشارات إلى ملاك إعجازه ووجه تفوّقه ؟! إنّ مثل هذا لا يصدر عن الحكيم تعالى.

فعلى ضوء ذلك، لا بُدّ لنا من الإمعان فى آيات القرآن الكريم حتى نلمس ونستكشف ملاك إعجازه وخرقه للعاده، وهذا هو ما نتعاطاه فى هذا التحليل والّذى تَبيَّن لنا بعد دراسه ما كتبه المحقّقون حول إعجاز القرآن، وبعد الإمعان فى نفس آيات الذكر الحكيم، أنّ ملاك تفوّقه هو الأُمور الأربعه الّتى نذكرها بعد قليل.

أجل، إنّ ما نركّز البحث عليه فى المقام راجع إلى الإعجاز البيانى للقرآن، الّذى كان هو محور الإعجاز فى عصر النزول وعند فصحاء الجزيره، وبُلغائهم، وبه وقع التحدى. وأمّا إعجازه من جهات أُخرى، ككون حامله أُميّاً، وكونه مبيِّناً للعلوم الكونيه الّتى وصل إليها البشر بعد أحقاب من الزمن، أو إخباره عن المُغَيَّبات، أو كونه مصدراً لتشريع مُتْقَن ومتكامل، أو غير ذلك من الجهات، فلا يمكن أن نعدّها ملاكاً للتحدّى يوم ذاك، ووجه ذلك أنّ القرآن أبهر عقول العرب منذ اللحظه الأُولى لنزوله، سواء منهم فى ذلك من شرح اللّه صدره للإسلام، أو من جعل على بصره غشاوه. وكان القرآن هو العامل الحاسم فى أوائل أيام الدعوه، يوم لم يكن للنبى حول ولا طول، ولم يكن للإسلام قوه ولا منعه.

فلا بُدّ أن نبحث عن منبع ذلك فى القرآن، قبل التشريع المُحكَم، وقبل النبوءه الغيبيَّه، وقبل العلوم الكونيه، وقبل أن يصبح القرآن وحده مكتمله تشتمل

على هـذه المزايا. فقليل القرآن الّذى كان فى أيام الـدعوه الأولى، كان مجرّداً عن هـذه الأشـياء الّتى جاءت فيما بعـد، وكان مع ذلك محتوياً على هذا النبع الأصيل الّذى تذوقه العرب، فقالوا: إنْ هذا إلّاسحر يُؤثَر.

إنّنا نقرأ الآيات الكثيره فى هذه السور فلا نجد فيها تشـريعاً محكماً، ولا علوماً كونيه، ولا نجد إخباراً بالغيب يقع بعد سـنين، ومع ذلك أدهش عقول العرب وتحدث عنه ابن المغيره بعد التفكير والتقدير، بما ذكره عنه فى الكتاب العزيز: (فَقالَ إِنْ هذا إِلّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ) (۱)

لا بدّ إذن أنّ السـحر الّذى عناه، كان كامناً فى مظهر آخر غير التشريع والغيبيات والعلوم الكونيه، لا بدّ أنّه كامن فى صميم النسق القرآنى ذاته، وكان هذا يتجلّى من خلال التعبير الجميل المؤثر المعتبر المصوّر.

وعلى ذلك فالجمال الفنّى الخاص، عنصر مستقل فى إثبات إعجاز القرآن(۲)، ويتجلّى ذلك فى أُمور أربعه تضفى على القرآن - مجتمعه - إعجازه وتفوّقه، وهى:

۱. فصاحهُ ألفاظه وجمالُ عباراته.

۲. بلاغهُ معانيه وسموُّها.

۳. روعـه نظمه(۳) وتـأليفه. ويراد منه: ترابـط كلمـاته وجُمَله، وتنـاسق آيـاته، وتـآخى مضامينه، حتى كأنّها بناء واحـد، متلاصـق الأجزاء، متناسب الأشكال، لا

۱- . المدّثر: ۲۴.

۲- . لاحظ التصوير الفنّى فى القرآن الكريم لسيد قطب: ۱۱-۲۳، فصل سحر القرآن.

۳- . ربما يطلق النظم فى كلماتهم ويراد منه الأُسلوب والسبك الّذى هو الأمر الرابع.

تجد فيه صَدْعاً ولا انشقاقاً.

۴. بـداعه أُسـلوبه الّـذى ليس له مثيـل فى كلاـم العرب، فـإنّ لكل من الشـعر والنثر بأقسامه، أسـلوباً وسـبكاً خاصاً، والقرآن على أُسلوب لا يماثل واحداً من الأساليب الكلاميه والمناهج الشعريه.

وهـذه الدعائم الأربع إذا اجتمعت، تخلق كلاماً له وقع فى القلوب، وتأثير فى النفوس. فإذا قرع السـمع، ووصل إلى القلب، يحسّ الإنسـان فيه لـذّه وحلاوه فى حال، وروعةً ومهابةً فى أُخرى، تقشـعرّ منه الجلود، وتلين به القلوب، وتنشـرح به الصـدور، وتغشـى النفوس خشـيه ورهبه ووجـداً وانبساطاً، ويحسّ البليغ بعجزه عن المباراه والمقابله. ولأجل ذلك، كم من عـدوّ للرسول صـلى الله عليه و آله و سلم من رجال العرب وفُتّاكها أقبلوا يريدون اغتياله وقتله، فسمعوا آيات من القرآن، فلم يلبثوا حين قرعت مسامعهم؛ أن تَحَوّلوا عن رأيهم الأوّل، ومالوا إلى مسالمته، ودخلوا فى دينه، وانقلب عداءهم موالاةً ، وكفرهم إيماناً.

يقول سبحانه: (لَوْ أَنْزَلْنا هذَا الْقُرْآنَ عَلى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خاشِعاً مُتَصَدِّعاً مِنْ خَشْيَهِ اللّهِ) (۱).

ويقول سبحانه: (اللّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتاباً مُتَشابِهاً مَثانِىَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَ قُلُوبُهُمْ إِلى ذِكْرِ اللّهِ) (۲).

ويقول سبحانه: (وَ إِذا سَمِعُوا ما أُنْزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ

۱- . الحشر: ۲۱.

۲- . الزمر: ۲۳.

اَلدَّمْعِ مِمّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ) (۱).

هـذا ما يثبته التحليل الآتى لكلٍّ من هـذه الـدعائم. فليس المُـدَّعى كون كلّ واحده منها، وجهاً مستقلاً للإعجاز، وإنّما المراد أنّ كلّ واحدٍ منها توجِد أَرْضِيَّةً خاصةً ، ليتشكّل باجتماعها كلامٌ معجزٌ خارق، مُبهر للعقول، ومدهش للنفوس.

فيجد الإنسان فى نفسه العجز عن المباراه، والضعف عن التحدّى.

ولأجل توضـيح هـذه الدعائم الأربع نأتى بمقدمه نبيّن فيها معنى الفصاحه والبلاغه، حتى يتبيّن نسـبه كلّ واحده من هذه الدعائم إلى الأُخرى.

تعريف الفصاحه

الفصاحه يوصف بها المفرد كما يوصف بها الكلام.

والفصاحه فى المفرد عباره عن خلوصه من تنافر الحروف، والغرابه، ومخالفه القياس اللغوى المستنبط من استقراء اللغه العربيه.

وقد ذكر القوم للتنافر وجهاً أو وجوهاً، والحق أنّه أمْر ذوقى، وليس رهن قرب المخارج، ولا بعدها دائماً.

وأمّا الفصاحه فى الكلام، فهى خلوصه من ضـعف التأليف وتنافر الكلمات والتعقيد، مع فصاحتها، أى يشترط مضافاً إلى الشرائط المعتبره فى فصاحه المفرد، الأُمور الثلاثه الوارده فى صدر التعريف.

ثم إنّ التعقيد تاره يحصل بسـبب خلل فى نظم الكلام، بمعنى تقديم ما حقّه التأخير وبالعكس، وأُخرى بسـبب بُعْد المناسـبه بين المعنى اللغوى والمعنى

۱- . المائده: ۸۳.

الكنائی المقصود.

والمتكفّل لبيان الخلل فی النظم هو النحو. والمتكفّل لبيان الخلل فی الانتقال من المعنی اللغوی إلی المقصود هو علم البيان، فبما أنّه علم يبحث فيه عن إيراد المعنی الواحد بطرق مختلفه فی وضوح الدلاله عليه وخفائه، يشرح لنا التعقيد المعنوی ومراتبه، فإنّ لكل معنی لوازم، بعضها بلا واسطه، وبعضها بواسطه، فيمكن إيراده بعبارات مختلفه فی الوضوح والخفاء.

تعريف البلاغه

البلاغه فی الكلام عباره عن مطابقته لمقتضی الحال، أی مطابقته للغرض الداعی إلی التكلّم علی وجه مخصوص. مثلاً: كون المخاطب منكراً للحكم، حال يقتضی تأكيده، والتأكيد مقتضی الحال. كما أنّ كون المخاطب مستعداً لقبول الحكم، يقتضی كون الكلام عارياً عن التأكيد، والإطلاق مقتضاها، وهكذا فی سائر الأبواب.

هذا كلّه مع لزوم اعتبار فصاحه الكلام فی تحقّق البلاغه، فالبلاغه لها عمادان. أحدهما: مطابقه الكلام لمقتضی الحال، والثانی: فصاحه الكلام.

وها هنا نكته وهی أنّ القوم حصروا معنی البلاغه فی هذا المعنی، وحاصله: كون عرض المعنی موافقاً للغرض الداعی إلی التكلّم (مع فصاحه الكلام)، وجعلوا للبلاغه بهذا المعنی طرفين:

أحدهما: أعلی، وهو حدّ الإعجاز، وهو أن يرتقی الكلام فی بلاغته إلی أن يخرج عن طوق البشر ويعجزهم عن معارضته.

والثانی: ما لا یبلغ إلی هذا الحدّ.

ولکل واحد درجات ومراتب.

ولا یخفی أنّ جعل البلاغه بهذا المعنی (أی العرض الصحیح المطابق للغرض) لا یکون رکن الإعجاز وإن بلغ الکلام إلی نهایه الإتقان فی العرض، ما لم یضمّ إلیه شیء آخر، وهو إتقان المعانی وسموّ المضامین. وإلّا فالمعانی المبتذله، والمضامین المتوفّره بین الناس إذا عرضت بشکل مطابق للغرض الداعی إلی التکلّم، لا یصیر الکلام معها معجزاً خارقاً للعاده.

ولأجل ذلک کان علی القوم الذین جعلوا الفصاحه والبلاغه رکنین للإعجاز، وملاکین له، إضافه قید آخر، وهو کون المعانی والمضامین عالیه وساميه، تسرح فیها النفوس، وتغوص فیها العقول.

ومن هنا نری أنّ بعض أساتذه هذا الفن المعاصرین، عرّفوا البلاغه بشکل آخر، وقالوا: هی تأدیه المعنی الجلیل واضحاً بعباره صحیحه فصیحه، مع ملائمه کلّ کلام للموطن الّذی یقال فیه، والأشخاص الذین یخاطبون(۱).

فتری أنّه أُضیف فی التعریف وراء ملائمه کلّ کلام للموطن (مطابقه الکلام لمقتضی الحال)، کون المعنی جلیلاً.

نعم هذا المقدار من التعریف أیضاً غیر وافٍ للرقیّ بالکلام إلی حدّ الإعجاز، بل یحتاج إلی دعامه أُخری وهی بداعه الأُسلوب ورقیّه.

۱- . البلاغه الواضحه: ۸.

***

ثم إنّ علماء الإسلام قديمهم وحديثهم قاموا - لأجل تحليل الإعجاز البيانى للقرآن الكريم - بتأسيس علمى المعانى والبيان حتّى يتعرّف الناشئ - عن طريق دراسه هذين العلمين - على كون القرآن معجزه خالده لا يمكن لأحد من البشر تحدّيه ومعارضته.

لقد بذل علماء الإسلام جهوداً مضنيه لإغناء المكتبه الإسلاميه بكتب البلاغه وما يتعلّق بها من علوم المعانى والبيان والبديع، فقاموا بتأليف المطوّلات والمختصرات، وكان للشيعه قدم السبق فى هذا المجال كما هو شأنهم دائماً، ولأجل إيقاف القارئ على ما قدّموه نستعرض أبرز إنجازاتهم بشكل موجز.

تقدّم الشيعه فى علم البيان والمعانى والبديع

كان للشيعه دور أساسى فى ازدهار العلوم الإسلاميه، وكان علماؤهم فى طليعه مَن تقدّموا فى تأسيس فنون العلم منذ الصدر الأوّل لبزوغ الإسلام إلى وقتنا الحاضر، وأغنوا المكتبه الإسلاميه فى مختلف العلوم، كعلم الحديث، والفقه، وأُصول الفقه، والدرايه، والرجال، والكلام والعقائد، والفرق والأديان، والنحو، والصرف، واللغه، والمعانى والبيان والبديع، والعروض، والشعر، وغيرها وقد كتبنا بحثاً مفصّلاً حول هذا الموضوع تحت عنوان «دور الشيعه فى بناء الحضاره الإسلاميه» طبع فى الجزء السادس من موسوعتنا «بحوث فى الملل والنحل» الّذى تناول تاريخ الشيعه وعقائدهم وفرقهم وشخصياتهم،(۱)

۱- . راجع بحوث فى الملل والنحل: ۶/۶۳۹-۷۱۶، الفصل الثانى عشر.

كما طبع على شكل رساله مستقله، وقد سلّطنا الضوء على أبرز علمائهم وكتبهم الّتى ألّفوها، فمن أراد المزيد فليرجع إليه.

تقدّم الشيعه فى علم البيان والفصاحه والبديع، ومن أبرز علمائهم فى هذا المضمار:

١. الإمام المرزبانى أبو عبداللّه محمد بن عمران بن موسى بن سعيد بن عبداللّه المرزبانى الخراسانى الأصل، البغدادى المولد والمنشأ والمدفن (المتوفّى ٣٧٨ ه)، صنّف كتاب: «المفضّل فى علم البيان والفصاحه» قال عنه ابن النديم فى «الفهرست»: وهو نحو ثلاثمائه ورقه.

٢. محمد بن أحمد العميدى (المتوفّى ۴٢٣ ه) صنّف «تنقيح البلاغه» كما فى كشف الظنون. وقد تقدم العلمان على عبدالقاهر الجرجانى (المتوفّى ۴۴۴ ه) أوّل مَن صنّف من السنّه فى هذا المجال.

٣. قدامه بن جعفر بن زياد البغدادى الكاتب (المتوفّى ٣٣٧ ه) صنّف كتاب «نقد الشعر» المعروف بنقد قدامه، وهو فى البديع.

۴. ميثم بن على بن ميثم البحرانى (المتوفّى ۶٩٩ ه) صنّف كتاب «تجريد البلاغه» أو ما يُسمى ب «أُصول البلاغه».

وهى رساله صغيره الحجم، كبيره المضمون حول الفصاحه والبلاغه، بترتيب خاصّ .

والرساله هى من آثار علماء القرن السابع الهجرى، الّذى عمّت فيه الفتن والمصائب أكثر البلدان الإسلاميه، وذلك بسبب استيلاء الوثنيين عليها، ومع

ذلک نری أنّ علمائنا لم تثن عزائمهم هذه الظروف الصعبه عن خدمه الدین وإبلاغ رسالتهم الدینیه. ومنهم العلّامه میثم البحرانی الّذی ألّف هذه الرساله فی أظلم العصور وأدهمها.

وقد قامت مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام فی قم المقدسه بتحقیق هذه الرساله وطبعها فی سنه ۱۴۳۳ ه.

۵. حسام الدین المؤذنی، شرح مفتاح السکاکی وفرغ منه سنه ۷۴۲ ه.

۶. الشیخ قطب الدین محمد بن محمد الرازی البویهی، من تلامذه العلّامه الحلّی، له شرح مفتاح السکاکی.

۷. بدر الدین حسن بن جعفر بن فخر الدین حسن بن نجم الدین بن الأعرج الحسینی العاملی الکرکی (المتوفّی ۹۳۳ ه) صنّف کتاب «مقنع الطلاب فی ما یتعلّق بکلام الإعراب» وهو کتاب حسن الترتیب، ضخم فی النحو والتصریف والمعانی والبیان.

ومن أئمه علم البدیع:

۸. صفی الدین الحلّی، الشاعر المعروف (۶۷۷-۷۵۰ ه) صنّف کتاب «الکافیه البدیعیه فی مدح خیر البریه» جمع فیها جمیع أنواع البدیع علی نمط بدیع.

۹. الشیخ إبراهیم بن علی بن الحسن بن محمد بن صالح العاملی الکفعمی (المتوفّی سنه ۹۰۵ ه) صنّف کتاب «فرج الکرب» وهو شرح بدیعیته الّتی نهج فیها منهج صفی الدین الحلی فی نظم البدیعیه

وشرحها.(۱)

۱۰. السید علی خان الشیرازی (المتوفّی ۱۱۲۰ ه) صاحب السلافه، نظم فیه بدیعیته وشرحها وطبعت مع الشرح، واسمه «أنوار الربیع».(۲)

وکذلک ممّن ألّف من علماء الشیعه البارزین فی علم البلاغه وما فیه من البیان والمعانی والّذی یؤکّد ریاده الشیعه لهذا المضمار:

۱۱. جلال الدین محمد بن عبدالرحمن القزوینی (المتوفّی ۷۳۹ ه) صنّف کتاب «الإیضاح».

۱۲. السید عبدالوهاب بن علی الحسینی الاسترآبادی الجرجانی (من أعلام القرن التاسع) صنّف کتاب «الأنموذج فی علوم البلاغه».

۱۳. السید اختیار بن السید غیاث الدین الحسینی، صنّف کتاب «الاقتباس» ألّفه فی سنه ۸۹۷ ه.

۱۴. بهاء الدین العاملی (المتوفّی ۱۰۳۱ ه) صنّف کتاب «أسرار البلاغه» طبع فی مصر وبیروت.

۱۵. الفاضل الهندی (المتوفّی ۱۱۳۷ ه) صنّف کتابی: «تمحیص التخلیص». و «التنصیص علی معانی تمحیص التخلیص».

۱۶. المیرزا محمد رضا بن إسماعیل المشهدی القمّی (المتوفّی ۱۱۲۵ ه) صنّف کتاب «إنجاح المطالب فی الفوز بالمآرب» شرح المنظومه المحبیه لابن

۱- . راجع تأسیس الشیعه: ۱۶۸-۱۷۶.

۲- . أعیان الشیعه: ۱/۱۶۶.

الشحنه الحنفی. طبع فی مجله تراثنا: ۲۵/۱۱۵.

۱۷. قوام الـدین محمد بن محمد مهدی القزوینی الحلّی (من أعلام القرن الثانی عشـر) صـنّف «منظومه البیان» نظمها فی ۲۷۴ بیتاً سنه ۱۱۳۵ ه.

۱۸. هبه الدین الشهرستانی (۱۳۰۱-۱۳۸۶ ه) صـنّف «الدر والمرجان فی علمی المعانی والبیان» وهی منظومه من ۳۰۰ بیت نظمها سنه ۱۳۲۱ ه.

۱۹. المیرزا عبدالرزاق الأحمد الآبادی الاصفهانی (المتوفّی بعد ۱۳۴۰ ه) صنّف «بساتین الجنان فی علمی المعانی والبیان».

۲۰. محمد بن محمد طاهر السماوی الفضلی (المتوفّی ۱۳۷۰ ه) صنّف «بلغه البلاغه» وهو أُرجوزه فی علوم البلاغه(۱).

۲۱. السید محسن الأمین (المتوفّی ۱۳۷۱ ه) له حواش علی کتاب «المطول» للتفتازانی.

۲۲. الشـیخ أحمـد أمین الشـیرازی (المعاصـر) صـنّف کتاب «البلیغ فی المعانی والبیان والبـدیع». المطبوع فی قم من قبل مؤسسـه النشر الإسلامی، سنه ۱۴۲۲ ه. وهو کتاب یسیر وفق منهج کتاب «المطول» للتفتازانی مع توضیح لبعض الأُمور الّتی جاءت فیه غیر واضحه. وأُسلوبه واضح وسهل ومنظم ومرتّب بشکل جید.

إلی غیرها من الکتب الکثیره نکتفی بما ذکرناه خوف الإطاله، ومن أراد المزید فعلیه مراجعه کتاب «الذریعه» للطهرانی.

۱- . راجع مجله تراثنا: ۲۵/۱۱۷-۱۲۰.

***

ص:۳۷۳

۸ تفسیر سوره القیامه

اشاره

الحمد للّه رب العالمین، والصلاه علی محمّد وآله الطیبین الطاهرین الذین أذهب اللّه عنهم الرجس وطهّرهم تطهیراً.

تمهید:

۱. ترتیبها: هذه السوره هی السوره الخامسه والسبعون من سور القرآن الکریم فی المصحف الشریف.

۲. اسمها: سمّیت بسوره القیامه لورود القسم بها فی بدء السوره، قال سبحانه: (لا أُقْسِمُ بِیَوْمِ الْقِیامَهِ) .

و نقل الآلوسی أنّ من أسمائها: سوره «لا أُقسم»، لوروده فی بدئها، ولو صحّ ما ذکره فالاسم متروک.

۳. عدد آیاتها: عدد آیات السوره أربعون آیه عند الکوفیین وعلیه الترقیم

فی المصاحف المتداوله، وتسع وثلاثون عند الباقین. وموضع الاختلاف هو قوله تعالی : (لا تُحَرِّكْ بِهِ لِسانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ) (۱) فهو آیه مستقله عند الکوفیین، وجزء من الآیه التالیه عند غیرهم.

۴. موضع نزولها: السوره مکیه بالاتّفاق بشهاده سیاق آیاتها.

۵. أغراضها: یدور البحث فی السوره حول التنبّؤ بوقوع یوم القیامه والتذکیر بأشراطه وأوصافه، ثم ما یجری علی الإنسان فیه، وهل هو من أصحاب الوجوه الناضره، أو من أصحاب الوجوه الباسره ؟ إلی أن ینتهی البحث إلی المعاد، والاحتجاج بأنّ القادر علی النشأه الأُولی قادر علی النشأه الأُخری، إلی غیر ذلک ممّا له صله بیوم القیامه.

***

الآیه الأُولی والثانیه:

اشاره

(لا أُقْسِمُ بِیَوْمِ الْقِیامَهِ * وَ لا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوّامَهِ) .

المفردات:

اللوامه: هی النفس التی اکتسبت بعض الفضیله فتلوم صاحبها إذا ارتکب مکروهاً، فهی دون النفس المطمئنه.(۲)

و قال الطریحی: النفس اللوامه ما تکون مائله إلی الخیر تاره وإلی الشر أُخری، وتندم علی الشر وتلوم علیه، فهی اللوامه.(۳)

۱- . القیامه: ۱۶.

۲- . مفردات الراغب: ۴۵۷، ماده «لوم».

۳- . مجمع البحرین: ۱۵۵/۴، ماده «لوم».

التفسير:

قوله سبحانه: (لا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيامَهِ) :

ورد هـذا التعـبير - أعنى: (لاـ أُقْسِمُ) - فى القرآن الكريم فى صـور مختلفه، هى: (فَلاـ أُقْسِمُ بِمَواقِعِ النُّجُومِ) (۱)، (فَلا أُقْسِمُ بِما تُبْصِرُونَ) (۲)، (فَلاـ أُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشـارِقِ وَ الْمَغارِبِ) (۳)، (فَلاـ أُقْسِمُ بِالْخُنَّسِ) (۴)، (فَلاـ أُقْسِمُ بِالشَّفَقِ) (۵)، (لا أُقْسِمُ بِهذَا الْبَلَدِ) (۶)، فعلى المفسّر أن يبيّن معنى الجمله فى عامّه السور على نسق واحد. وإليك ما قيل فى المقام:

۱. قيل: إنّ «لا» صله، أى زائده، ومعناه: أُقسم بيوم القيامه. روى عن ابن عباس وسعيد بن جبير، ومثلها قوله تعالى: (لِئَلّا يَعْلَمَ أَهْلُ الْكِتابِ) .(۷)

أقول: إنّ القول بوجود زيـاده فى القرآن لاينسـجم مع كونه فى نهايه الفصاحه والبلاغه، فعلى الباحث أن ينّزه القرآن الكريم عن ذلك ويثبت خلوّه عن لغويه هذه الزياده التى لا غايه لها إلّاالإيهام.

وأمّا الاستشهاد بقوله تعالى: (لِئَلّا يَعْلَمَ) حيث فُسّر ب (لِيَعْلَمَ) فهو بعيد عن معنى الآيه، وإليك بيان ذلك:

۱- . الواقعه: ۷۵.

۲- . الحاقه: ۳۸.

۳- . المعارج: ۴۰.

۴- . التكوير: ۱۵.

۵- . الانشقاق: ۱۶.

۶- . البلد: ۱.

۷- . الحديد: ۲۹.

قال سبحانه: (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللّهَ وَ آمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ وَ يَجْعَلْ لَكُمْ نُوراً تَمْشُونَ بِهِ وَ يَغْفِرْ لَكُمْ وَ اللّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ * لِئَلاّ يَعْلَمَ أَهْلُ الْكِتابِ أَلاّ يَقْدِرُونَ عَلى شَيْ ءٍ مِنْ فَضْلِ اللّهِ وَ أَنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشاءُ وَ اللّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ) (۱)، فإنّ المعنى هو أنّ اللّه وعد الذّين آمنوا واتقوا اللّه وآمنوا برسوله أن يؤتهم كفلين من رحمته ويجعل لهم نوراً يمشون به ويغفر لهم، وكأنّ سائلاً يسأل عن فوائد ذلك وغاياته، فأُجيب بأنّ الغايه أن لايعلم أهل الكتاب (و أن لايعتقدوا) أن الذين آمنوا لايقدرون على شيء من فضل اللّه، وذلك لأنّ الفضل بيد اللّه.

ثم إنّ صاحب الكشّاف كرّر القول بزياده (لا) فى آيات أُخرى نذكر منها ما يلى:

أ. قوله تعالى: (قالَ ما مَنَعَكَ أَلاّ تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِى مِنْ نارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ) .(۲)

ب. قوله تعالى: (قالَ يا إِبْلِيسُ ما مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِما خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعالِينَ * قالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِى مِنْ نارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ) .(۳)

فبما أنّ جواب إبليس فى كلا السؤالين واحد، صار ذلك سبباً للقول بزياده «لا» فى الآيه ۱۲ من سوره الأعراف.(۴)

۱- . الحديد: ۲۸-۲۹.

۲- . الأعراف: ۱۲.

۳- . ص: ۷۵-۷۶.

۴- . الكشاف: ۸۹/۲.

و لكنّ المفسّر غفل عن أنّ حيثيه السؤال فى الآيه الأولى تغاير حيثيته فى الآيه التاليه.

فإنّ السؤال فى سوره الأعراف عن السبب الذى حمله على المخالفه، و لم يجد فى نفسه أى داع إلى العمل فأشار سبحانه فى سوره الأعراف بوجود «لا» إلى السؤال عن السبب الكامل على المعصيه، فكأنّه قال: ما حملك على أن لاتسجد.

و أمّا السؤال فى سوره «ص» فهو عن وجود المانع عن القيام بالعمل، نعم كان الجواب من إبليس فى كلا المقامين هو بيان السبب الكامل له على أن لا يسجد، لا التعليل بالمانع، فقال: (أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِى مِنْ نارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ) ، أى أنّ سبب المخالفه هو كونه أفضل من آدم.

۲. إنّ قوله «لا» ردّ على الذين أنكروا البعث والنشور من المشركين، فكأنّه قال: «لا كما تظنون» ثم ابتدأ القسم ب «أقسم بيوم القيامه إنكم مبعوثون».(۱)

يلاحظ عليه: أنّه يجب تفسير هذه الآيات فى الموارد التى ذكرناها على نسق واحد، مع أنّه لايصح فى قوله: (فَلا أُقْسِمُ بِمَواقِعِ النُّجُومِ) وغير ذلك من الآيات الماضيه. فليس النفى فيها، راجعاً إلى قول أو فعل.

۳. الأخذ بظهور الآيه وأنّ معناها: لاَ أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَهِ لظهورها بالدلائل العقلائيه والسمعيه، وعلى هذا يكون المقصود فى الموارد الست نفى القسم لا الإقسام بيوم القيامه.

۱- . مجمع البيان: ۵۹۶/۵.

يلاحظ عليه: أنّ بعض الموارد ظاهر فى الإقسام لا نفيه، قال سبحانه: (فَلا أُقْسِمُ بِمَواقِعِ النُّجُومِ * وَ إِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ) .(۱) فإنّ الضمير فى قوله:

«وإنّه» راجع إلى القسم المفهوم من قوله (فَلا أُقْسِمُ) فيكون دليلاً على أنّه سبحانه أقسم بمواقع النجوم.

۴. أن يكون المعنى هو: أُقسم بيوم القيامه، ولا أُقسم بالنفس اللوامه، أُقسم بالأوّل ولا أُقسم بالثانى. وهذا ضعيف غايه الضعف؛ لأنّه مخالف لسياق الكلام.

۵. أنّهما قسمان مع كون «لا» غير زائده، وجواب القسم محذوف، وتقديره: (انّكم لتبعثون).

بيانه: أنّ الأُسلوب الرائج بين الناس أنّهم ربما يقسمون بشىء عزيز عليهم و لكن بنحو نفى القسم، فيقال: لا أُقسم بنفسى، ولا أُقسم بنفسك، ولا أقسم بولدى، أنّ الأمر كذا وكذا، وهو بصوره نفى القسم بالشىء العزيز ولكن فى النهايه قسم، وهذا مما يقال: أن صيغه (لاأُقسم) قسم، يقول السيد الطباطبائى: قوله: (لاأُقسم) كلمه قسم، وقوله تعالى: (وَ لا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوّامَهِ) إقسام ثانٍ على ما يقتضيه السياق ومشاكله اللفظ.(۲)

و بهذا يتّضح معنى الآيه، وأنّ الوحى الإلهى مصون من الإتيان بكلمه زائده فيه لا دور لها فى المعنى .(۳)

۱- . الواقعه: ۷۵-۷۶.

۲- . تفسير الميزان: ۲۰/۱۰۳.

۳- . لاحظ: آلاء الرحمن: ۸۹/۱، ۹۲، فقد بسط الكلام فى المقام، وما ذكرناه مقتبس منه.

قوله: (يَوْمُ الْقِيامَهِ) .

سمّى يوم الآخره بيوم القيامه لأجل قيام الحساب والأشهاد والروح (روح الأمين) والناس، قال سبحانه:

١. (يَوْمَ يَقُومُ الْحِسابُ) .(١)

٢. (يَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهادُ) .(٢)

٣. (يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَ الْمَلائِكَهُ) .(٣)

۴. (يَوْمَ يَقُومُ النّاسُ لِرَبِّ الْعالَمِينَ) .(۴)

وعلى هذا فوجه التسميه هو قيام الحساب وغيره من الأُمور المذكوره.

و قد عبّر سبحانه عن تلك النشأه تاره بلفظ اليوم مضافاً إلى وصف، وأُخرى بالاستعانه بوصف من أوصاف ذلك اليوم دون أن يذكر لفظ «اليوم». أمّا الأوّل فكالتالى:

١. يوم القيامه، ٢. يوم الدين، ٣. يوم الآخر، ۴. يوم عظيم، ۵. يوم كبير، ۶.

يوم محيط، ٧. يوم الحسره، ٨. يوم عقيم، ٩. يوم عليم، ١٠. يوم الوقت المعلوم، ١١. يوم الحق، ١٢. يوم مشهود، ١٣. يوم البعث، ١۴. يوم الفصل، ١۵. يوم الحساب، ١۶. يوم التلاق، ١٧. يوم الآزفه، ١٨. يوم التناد، ١٩. يوم الجمع، ٢٠.

يوم الوعيد، ٢١. يوم الخلود، ٢٢. يوم الخروج، ٢٣. يوم عسير، ٢۴. يوم التغابن،

١- . ابراهيم: ۴١.

٢- .. غافر: ۵١

٣- . النبأ: ٣٨.

۴- . المطفّفين: ۶.

۲۵. اليوم الموعود، ۲۶. يوماً عبوساً، ۲۷. يوم معلوم، ۲۸. يوم لا ريب فيه، ۲۹.

يوم الفتح.(۱)

فقد أُضيف اليوم فى هذه الأسماء إلى شىء يومئ إلى حال من أحوال ذلك اليوم.

وأمّا الثانى أى تسميته بشىء من أوصافه، فهى أيضاً كالتالى:

۱. «الساعه»: (يَسْئَلُونَکَ عَنِ السّاعَهِ أَيّانَ مُرْساها) .(۲)

۲. «الآزفه»: (أَزِفَتِ الْآزِفَهُ * لَيْسَ لَها مِنْ دُونِ اللّهِ کاشِفَهٌ) .(۳)

و «الأزف» فى اللغه بمعنى القرب، وكأنّه يشير إلى أنّ الساعه قريبه وليست ببعيده وإن كان الناس يتخيّلون خلافه.

۳. «الحاقّه»: (الْحَاقَّهُ * مَا الْحَاقَّهُ * وَ ما أَدْراکَ مَا الْحَاقَّهُ) .(۴)

و الحاقّه مؤنث الحق، يطلق على شىء حتمىّ الوقوع.

۴. «القارعه»: (الْقارِعَهُ * مَا الْقارِعَهُ * وَ ما أَدْراکَ مَا الْقارِعَهُ) .(۵)

و القرع بمعنى الضرب المبرح، وكأنّ القيامه تهزّ القلوب هزّاً شديداً،

۱- . «يوم الفتح»: (قُلْ يَوْمَ الْفَتْحِ لا يَنْفَعُ الَّذِينَ کَفَرُوا إِيمانُهُمْ وَ لا هُمْ يُنْظَرُونَ) (السجده: ۲۹) و المراد من الفتح هو الحكم بالثواب والعقاب يوم القيامه، وكان المشركون يسمعون المسلمين يستفتحون باللّه عليهم، فقالوا لهم: متى هذا الفتح، أى متى هذا الحكم فينا؟ فأُجيبوا بما فى الآيه، ويؤيده قوله سبحانه: (قُلْ يَجْمَعُ بَيْنَنا رَبُّنا ثُمَّ يَفْتَحُ بَيْنَنا بِالْحَقِّ وَ هُوَ الْفَتّاحُ الْعَلِيمُ) (سبأ: ۲۶).

۲- . الأعراف: ۱۸۷.

۳- . النجم: ۵۷-۵۸.

۴- . الحاقّه: ۱-۳.

۵- . القارعه: ۱-۳.

وتقرعها بالفزع، وتقرع الكفّار بالعذاب الأليم.

۵. «الطامّه الكبرى »: (فَإِذا جاءَتِ الطَّامَّهُ الْكُبْرى) .(۱)

الطامّه فى اللغه بمعنى المصيبه، وكأنّ المصيبه التى يواجهها الإنسان فى ذلك اليوم، تُنسِى سائر المصائب التى مرّت به، ولذلك وصفت بالكبرى .

۶. «الواقعه»: (إِذا وَقَعَتِ الْواقِعَهُ) .(۲)

و الواقعه هى الحادثه، والاسم كنايه عن عظمها وهولها.

۷. «الصاخّه»: (فَإِذا جاءَتِ الصَّاخَّهُ) .(۳)

و الصاخّه هى الصوت المرعب، ولعلّها كنايه عن نفخ الصور الذى سيوافيك تفصيله بإذن اللّه.

۸. «الغاشيه»: (هَلْ أَتاكَ حَدِيثُ الْغاشِيَهِ) .(۴)

الغاشيه: هى المحيطه، وكأنّ الحوادث المرعبه تحيط بجميع الناس.

۹. «الآخره»: (وَ إِنَّ الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَهِ عَنِ الصِّراطِ لَناكِبُونَ) .(۵)

و سمّيت بالآخره لأنّها متأخّره عن الدنيا.

۱۰. «الميعاد»: (إِنَّ اللّهَ لا يُخْلِفُ الْمِيعادَ) .(۶)

وثمه آيات أُخرى تصف يوم القيامه وتذكر شيئاً من أحوالها وأهوالها،

۱- . النازعات: ۳۴.

۲- . الواقعه: ۱.

۳- . عبس: ۳۳.

۴- . الغاشيه: ۱.

۵- . المؤمنون: ۷۴.

۶- . آل عمران: ۹.

قال سبحانه: (يَوْمَ لا يَنْفَعُ مالٌ وَ لا بَنُونَ * إِلاّ مَنْ أَتَى اللّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ) .(۱)

و قال سبحانه: (يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ ما عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَراً وَ ما عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ) .(۲)

وقال سبحانه: (يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَ تَسْوَدُّ وُجُوهٌ) .(۳)

ونظائر هذه الآيات كثيره فى الذكر الحكيم لم نذكرها فى عداد أسماء يوم القيامه لأنّها بصدد التوصيف لا التسميه.

قوله تعالى: (وَ لا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوّامَهِ) .(۴)

قال الراغب: النفس: الروح فى قوله تعالى: (أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمُ) (۵)، وقال: (وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللّهَ يَعْلَمُ ما فِى أَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ) .(۶)

و قوله: (تَعْلَمُ ما فِى نَفْسِى وَ لا أَعْلَمُ ما فِى نَفْسِكَ) (۷).

و قوله (يُحَذِّرُكُمُ اللّهُ نَفْسَهُ) (۸).

فنفسه ذاته.(۹)

۱- . الشعراء: ۸۸-۸۹.

۲- . آل عمران: ۳۰.

۳- . آل عمران: ۱۰۶.

۴- . القيامه: ۲.

۵- . الأنعام: ۹۳.

۶- . البقره: ۲۳۵.

۷- . المائده: ۱۱۶.

۸- . آل عمران: ۲۸.

۹- . المفردات للراغب: ۵۰۱، ماده «نفس».

نظريه الماديّين والإلهيّين حول الروح

زعم المـاديون أنّ الإنسـان ليس إلّـامجموعه خلايا وعروق وأعصاب وعظام وجلـد، وليس وراء الوجود المادى له موجود علوى باسم الروح، وإنّما الإنسان هو الهيكل المشهود الذى يحكم عليه بالقواعد المادّيه وليس وراء ذلك شىء باسم النفس أو الروح.

لكنّ الإلهيّين استدلّوا على وجود النفس الإنسانيه المجرّده عن الماده و آثارها بوجوه فلسفيه وعلميه لايمكننا نقل قليل منها فضلاً عن الكثير، وإنّما نشـير هنا إلى برهان حسّـى وتجربىّ ذكره الشيخ الرئيس فى كتابيه «الإشارات» و «الشفاء» وسماه: ببرهان الطلق، لورود عباره الهواء الطلق فى تعبيره، وإليك نصّ البرهان:

إفرض نفسك فى حـديقه زاهره غنّاء، وأنت مسـتلق لاتُبصـر أطرافك ولاتنتبه إلى شـىء، ولا تتلامس أعضاؤك، لئلّا تحسّ بها، بـل تكون منفرجه، و مرتخيه فى هواء طلق، لاتحسّ فيه بكيفيه غريبه من حرٍّ أو بردٍ أو ما شابه، ممّا هو خارج عن بـدنك. فإنّك فى مثـل هـذه الحـاله تغفل عن كلّ شـىء حتى عن أعضائك الظاهره، وقواك الـداخليه، فضـلاً عن الأشـياء التى حولك، إلّاعن ذاتـك، فلو كـانت الروح نفس بـدنك وأعضائـك وجوارحـك وجوانحك، لزم أن تغفل عن نفسك إذا غفلت عنها، والتجربه أثبتت خلافه.

و بكلمه مختصره: «المغفول عنه، غير اللا مغفول عنه». وبهذا يكون إدراك الإنسان نفسه من أوّل الإدراكات وأوضحها.(۱)

۱- . لاحظ: الإشارات: ۹۲/۲؛ الشفاء: ۲۸۲ و ۴۶۴، قسم الطبيعيات.

و لنقتصر بهذا البرهان، وهناك براهين أُخرى ذكرناها فى كتابنا «الإلهيات على هدى الكتاب والسنّه والعقل».(۱) كما سنشير إلى حقيقه الروح فى القرآن الكريم لاحقاً.(۲)

مراتب النفس

اشاره

لا شكّ أنّه ليس للإنسان إلّانفس واحده يعبّر عنها بالروح تاره، والنفس أُخرى، والعقل ثالثه، فالكل يشير إلى ذلك الأمر المجرّد الذى يدبر بدن الإنسان فى حياته الدنيويه.

و لها مراتب عبّر عنها القرآن الكريم بما يلى:

۱. النفس الملهمه.

۲. النفس الأمّاره.

۳. النفس اللوامه.

۴. النفس المطمئنه.

۵. النفس الراضيه.

۶. النفس المرضيه.

و قد أشار الذكر الحكيم إلى الجميع فى الآيات التى سيتم تفسيرها، وإليك بيان هذه المراتب واحده بعد الأُخرى.

۱- . الإلهيات: ۴/۱۹۵-۱۹۹.

۲- . راجع ص ۴۲۹ من هذا الكتاب.

۱. النفس الملهمه:

لا ـ شكّ أنّ كل إنسان يدرك فى صميم ذاته حسن بعض الأُمور وقبح الآخر، كحسن الإحسان وقبح الظلم، وهكذا يدرك حسن العمل بالميثاق وقبح نقضه إلى غير ذلك، فهذه المدركات أُمور فطريه يدركها الإنسان بنفسه من دون أن يكتسبها من مصدر خارجى.

كما أنّ الحكمه النظريه تنقسم إلى ضروريه ونظريه، فهكذا الحكمه العمليه تنقسم إلى بديهى ونظرى، فالبديهى من الإدراكات التى يستوى فيها جميع البشر على تمام الأصعده، هى الأُمور الفطريه.

وقد وصف الإمام على عليه السلام شيئاً من تعاليم الأنبياء، بالتنبيه على ما يدركه الإنسان فى منهج الفطره بقوله: «وَوَاتَرَ إِلَيْهِمْ (بنى آدم) أَنْبِيَاءَهُ ، لِيَسْتَأْدُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ ، وَيُذَكِّرُوهُمْ مَنْسِيَّ نِعْمَتِهِ ، وَيَحْتَجُّوا عَلَيْهِمْ بِالتَّبْلِيغِ ، وَيُثِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ ».(۱)

فلو قال سبحانه: (إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْإِحْسانِ وَ إِيتاءِ ذِى الْقُرْبى وَ يَنْهى عَنِ الْفَحْشاءِ وَ الْمُنْكَرِ وَ الْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ) .(۲)

فإنّما ينطق بلسان الفطره، ففطره الإنسان قاضيه بحسن الثلاثه الأُولى وقبح الثلاثه الأخيره، وأنّه يجب أن يقوم بالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربى و يجتنب الأُمور الأُخرى.

و إلى هذه المرتبه من النفس يشير سبحانه بقوله: (وَ نَفْسٍ وَ ما سَوّاها

۱- . نهج البلاغه: الخطبه رقم ۱.

۲- . النحل: ۹۰.

فَأَلْهَمَها فُجُورَها وَ تَقْواها) .(۱)

و قال سبحانه: (إِنّا هَدَيْناهُ السَّبِيلَ إِمّا شاكِراً وَ إِمّا كَفُوراً) .(۲)

و يقول سبحانه: (وَ هَدَيْناهُ النَّجْدَيْنِ) .(۳)

و الكلام فى الفطره وعلائمها وما هو الفرق بين الأُمور الفطريه والعاديه يحتاج إلى بحث مفصّل، ذكرناه فى «مفاهيم القرآن».(۴)

۲. النفس الأمّاره

يراد بالنفس الأمّاره الحالهُ التى تميل بالإنسان إلى الانزلاق نحو الشهوات وإرضاء غرائزه السافله والميلان إلى الهوى. نعم فى الوقت الذى تميل فيه النفس إلى الأُمور السافله تجد فى صميم ذاتها ميولاً إلى الأُمور الساميه، وما هذا إلّا لأنّه سبحانه خلقه من نطفه أمشاج.(۵) والمراد به الأخلاط، ولعلّه أنّ اللّه أودع فى النطفه قوى مختلفه وميولاً متنوعه متضاده يشترك فيها عامّه البشر من نبى أو ولى إلى غير ذلك، ولذلك نجد أنّ يوسف عليه السلام بعد أن وصف نفسه بقوله:

(لِيَعْلَمَ أَنِّى لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ) ، وصار هذا الكلام فى موقع من يزكى نفسه ويعجب بها، بادر إلى استدراك ذلك قائلاً: (وَ ما أُبَرِّئُ نَفْسِى إِنَّ النَّفْسَ لَأَمّارَهٌ بِالسُّوءِ إِلّا ما رَحِمَ رَبِّى إِنَّ رَبِّى غَفُورٌ رَحِيمٌ) .(۶)

و بهذه القوه امتاز الإنسان عن سائر الموجودات العلويه، فلو لم يكن

۱- . الشمس: ۷-۸.

۲- . الإنسان: ۲.

۳- . البلد: ۱۰.

۴- . لاحظ: مفاهيم القرآن: ۱/۵۰-۵۶.

۵- . الإنسان: ۲.

۶- . يوسف: ۵۳.

الإنسان مجهّزاً بالنفس الأمّاره لم يكن لاجتنابه عن الذنوب ومساوئ الأخلاق أى قيمه وفضل، فهو بما أنّه يجد فى نفسه ميولاً إلى الهوى ولكن يكبح جماحها بالتقوى وبالرجوع إلى الفطره وتعاليم الأنبياء، يستحق الثواب والمدح.

٣. النفس اللوامه

اللوامه صيغه مبالغه من اللوم، وهى من مراتب النفس وليست شيئاً مستقلاً، فالآيه تدلّ على أنّه فى ضمير الإنسان قوه خاصّه ربما تلومه بالنسبه إلى الأعمال التى يحكم العقل بقبحها.

و إن شئت قلت: هى عباره عن الضمير الذى يؤنّب الإنسان على ما اقترفه من السيئات والآثام، خصوصاً بعد أن يفيق من سكراتها.

فيجد نفسه تنحدر فى دوامه الندم على ما ارتكبه وفى صميم ذاته إنابه إلى الحق، وهذا يدلّ على أنّ النفس مجبوله على الميل إلى الشهوات وفى الوقت نفسه فيها ميل إلى الحق والعدل، ولكلٍّ تجلٍّ خاص، فإن غلبت الشهوات تحول دون ظهور نور العقل، فيقترف القبائح، ولكنّه ما إن تخمد شهوته، يتّضح أمامه قبح العمل فتستيقظ النفس اللوامه وتأخذ باللوم والعذل، إلى حدٍّ ربما تدفع بصاحبها إلى الانتحار لعدم تحمّله وطأه الجريمه التى ارتكبها.

و لعلّ التعبير بالوجدان الأخلاقى فى علم النفس يقابله فى التعبير القرآنى:

النفس اللوامه، فإنّ ما يوصف به ذلك الوجدان هو نفس ما نعرفه من النفس اللوامه، فإذا كانت الجريمه عظيمه بحيث لاتتحمّلها النفس التى أُلهمت الخير والشر فى مرحله الفطره، فقد تؤدّى إلى الجنون نتيجه الضغط الوجدانى أو

النفس اللوامه، فيشعر عظمه الجريمه ولايستطيع التحمّل، وبالتالى يفقد الشعور والعقل.

و فى تاريخ المجرمين ما يشهد على ذلك منها:

إنّ بسراً قائد جيش معاويه لمّا دخل الطائف، وقد كلَّمه المغيره، قال له:

لقد صدقتنى ونصحتنى، فبات بها، وخرج منها، وشيّعه المغيره ساعه، ثم ودّعه وانصرف عنه، فخرج حتى مَرَّ ببنى كنانه، وفيهم ابناعبيداللّه بن العباس وأُمّهما، فلما انتهى بُسْر إليهم، طلبهما، فدخل رجل من بنى كنانه - وكان أبوهما أوصاه بهما - فأخذ السيف من بيته وخرج، فقال له بُسْر: ثكلتك أُمّك! واللّه ما كنّا أردنا قتلك، فلِمَ عرضت نفسك للقتل! قال: أُقتل دون جارى أعذَر لى عند اللّه والناس. ثم شدّ على أصحاب بُسْر بالسيف حاسراً،...، فضارب بسيفه حتى قُتل، ثم قُدِّم الغلامان فقتلا. فخرج نسوه من بنى كنانه، فقالت امرأه منهنّ : هذه الرجال يقتلها، فما بال الولدان! واللّه ما كانوا يقتلون فى جاهليه ولا إسلام، واللّه إنّ سلطاناً لايشتدّ إلّابقتل الرضيع الضعيف، والشيخ الكبير، ورفع الرحمه، وقطع الأرحام لَسُلطان سوء؛ فقال بُسْر: واللّه لهممت أن أضعَ فيكنّ السيف، قالت:

واللّه إنّه لأحَبُّ إلىّ إن فعلت!(۱)

ثم يقول: فلم يلبث بُسر بعد ذلك إلّايسيراً حتى وسوس وذُهب عقله، فكان يهذى بالسيف، ويقول: أعطونى سيفاً أقتل به، لايزال يردد ذلك حتى اتّخِذ له سيف من خشب، وكانوا يدنون منه المرفقه، فلايزال يضربها حتى

۱- . شرح نهج البلاغه لإبن أبى الحديد: ۱۴/۲؛ الغدير: ۱۱/۲۶.

يُغشى عليه، فلبث كذلك إلى أن مات.(۱)

و قال ابن الأثير فى «أُسد الغابه»: توفّى بُسر بالمدينه أيام معاويه، وقيل:

توفّى بالشام أيام عبدالملك بن مروان، وكان قد خرف آخر عمره.(۲)

ثم إنّ المفسّرين اختلفوا فى تطبيق النفس اللوامه على أقوال:

فتاره يطبقونها على نفس آدم التى لم تزل تتلوم على فعلها الذى خرجت به من الجنّه، وأُخرى بالنفس الكافره الفاجره، وثالثه مطلق النفس لكن يخصّصون محل اللوم بيوم القيامه، ويقولون: ليس من نفس برّه ولا فاجره إلّا وهى تلوم نفسها يوم القيامه إن كانت عملت خيراً قالت: هلا أزددت، وإن كانت عملت سوءاً قالت: ياليتنى لم أفعل.

كلّ ذلك من قبيل تطبيق الكلّى على المصداق، لأنّ الآيه تحكى عن المنزله العظيمه التى تتمتّع بها النفس إلى الحدِّ الذى أقسم بها سبحانه، ولولا عظمتها لما حلف بها سبحانه، من غير فرق بين المؤمن والكافر، فهذه موهبه من اللّه سبحانه للإنسان الذى كرّم اللّه مقامه حتى نرى أنَّ قضاه المحكمه التى أُسّست بأمر نمرود وصلوا إلى مرتبه عادوا يلومون أنفسهم لأجل عباده الأصنام التى لاتقدر على النطق والدفاع عن نفسها، وهذا هو الذى يحكيه عنهم سبحانه:

(فَرَجَعُوا إِلى أَنْفُسِهِمْ فَقالُوا إِنَّكُمْ أَنْتُمُ الظّالِمُونَ) .(۳)

بيانه: إنّ إبراهيم عليه السلام لمّا حطّم الأصنام وجعلها جذاذاً إلّاكبيراً لهم لعلّ

۱- . شرح نهج البلاغه: ۱۸/۲.

۲- . أُسد الغابه: ۱۸۰/۳.

۳- . الأنبياء: ۶۴.

القوم يرجعون إليه ويرتدعون عن عقيدتهم بإلوهيّتها فلمّا رجعوا ووقفوا على أنّه عمل إبراهيم أحضروه للاقتصاص منه، وخاطبوه بقولهم: (أَ أَنْتَ فَعَلْتَ هـذا بِآلِهَتِنا) (۱)، فأجابهم إبراهيم (بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ) (۲)، ثم أمرهم بالسؤال عن الجريمه التى ارتكبها؟! فبُهت الجمع من هذا السؤال وظلوا صامتين لعجزهم عن الإجابه، فعندئذ تبيّن لهم أنّ مثل هذا الصنم أحط من أن يعبد، فاستيقظ وجدانهم وأخذت نفوسهم تلومهم على النهج الذى اختطوه، بل الآلهه التى عبدوها حيث وجدوا أنّها غير خليقه بالعباده والخضوع وهذا ما يحكى عنه القرآن بقوله: (فَرَجَعُوا إِلى أَنْفُسِهِمْ فَقالُوا إِنَّكُمْ أَنْتُمُ الظّالِمُونَ) (۳)، أى خاطبوا أنفسهم بالظلم، فكأنّه قال بعضم لبعض: أنتم الظالمون حيث تعبدون ما لايقدر على الدفع عن نفسه، وما نرى الأمر إلّاكما قال هذا الفَتى .

هذه هى النفس اللوامه التى تظهر بين الحين والآخر وتزجر الإنسان عن ارتكاب الذنوب.

ما هى الصله بين المقسم به وجواب القسم ؟

إنّ القسم يتشكّل من أمرين:

۱. المقسم به.

۲. جواب القسم الذى يعبر عنه ب (المقسم له).

و من المعلوم أنّه يجب أن توجد بينهما صله، فهذا أصل سائد فى عامّه

۱- . الأنبياء: ۶۲.

۲- . الأنبياء: ۶۳.

۳- . الأنبياء: ۶۴.

الأقسام التى وردت فى الذكر الحكيم، وقد أهمل المفسّرون البحث حول الصله بين المقسم به والمقسم له، وقد ذكرنا شيئاً من ذلك فى كتابنا: «الأقسام فى القرآن الكريم»، ولكن الصله هنا واضحه، أمّا الشق الأوّل أى القسم بيوم القيامه فالصله بينه وبين الدعوه إلى البعث والإخبار عنه واضحه، و هكذا بين الإقسام بالنفس اللوامه وجواب القسم (لتبعثنّ) وذلك من وجهين:

١. ما مرّ من أنّ النفس اللوامه كما تلوم الإنسان فى هذه الدنيا، فهى - أيضاً - تلومه فى الآخره لما يظهر لها من الآثار السيّئه لأفعالها.

٢. وجود التشابه بين النفس اللوامه ويوم القيامه فى أنّ كّلاً منهما محكمه يُحكم فيها على الإنسان بالجزاء والعقاب، غير أنّ النفس اللوامه محكمه خاصّه لكل إنسان، يُحاكَم الإنسان فيها عن طريق النفس اللّوامه وينـدد بأعماله الإجراميه، وأمّا يوم القيامه فهو محكمه عامّه تشمل جميع البشر، فهناك يظهر اللوم من كلّ إنسان قد قصّر فى عمله.

إلى هنا تمّ تفسيرنا للآيتين: الأُولى والثانيه، ولكن يبقى الكلام فى تفسير المراحل الأُخرى للنفس، وهى المطمئنه والراضيه والمرضيه، ونشير إلى معانيها على وجه الإيجاز، لكونها خارجه عن محط البحث.

۴. النفس المطمئنّه

المطمئنّه: اسم فاعل من اطمأنّ ، يطلق على الإنسان إذا كان هادئاً غير مضطرب ولا منزعج، إنّما الكلام فى متعلّق الاطمئنان، فهل المراد اليقين بوجود اللّه ووحدانيته، أو اليقين بوعد اللّه، والإخلاص فى العمل ؟

الظاهر أنّ المراد غير ذلک؛ لأنَّ ما ذُکر من مقوّمات الاطمئنان، بل النفس المطمئنّه هی التی تسکن إلی ربها وترضی بما رضی به، فإذا تواترت علیها النعم لم تُسبّب لها الطغیان والتعالی والاستکبار، وإذا ما ضیّق علیها الفقر والعوز فلایخرجها ذلک إلی الکفر وترک الشکر فنفوسهم مستقره فی العبودیه لاتخرج عن الصراط المستقیم بإفراط أو تفریط، قال سبحانه: (أَلا بِذِکْرِ اللّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ) (۱)، فالنفس المطمئنه کالجبل الراسخ لا تحرکها العواصف فی إدبار الدنیا وإقبالها، فهی مطمئنه عند أهوال الدنیا الرهیبه وعند تواتر النعم وغشیانها.

۵. النفس الراضیه

۶. النفس المرضیه

فإذا بلغت النفس مرتبه الاطمئنان فستکون راضیه بتقدیر اللّه سبحانه، من غنی أو فقر أو قوه أو ضعف، سواء رفعتها السیاسه إلی درجه عالیه أو أنزلتها العوامل المادیه وحاصرتها فی زاویه الإهمال والنسیان، ففی کلّ الحالات النفس راضیه بما قُدّر لها، وبالتالی إذا رضی العبد من ربه، رضی الرب منه، إذ لایسخطه تعالی إلّاخروج العبد من زیّ العبودیه، فإذا لزم طریق العبودیه استوجب ذلک رضا ربه عنه فصارت نفسه مرضیّه.

و فی الدعاء المروی عن الإمام الصادق علیه السلام عقیب زیارته جدّه الامام أمیر المؤمنین علیه السلام، ما یشیر إلی ذلک وهو: اللّهم اجعل نفسی مطمئنه بقدرک، راضیه بقضائک، مولعه بذکرک ودعائک، محبّه لصفوه أولیائک، محبوبه فی أرضک وسمائک، صابره علی نزول بلائک، شاکره لفواضل نعمائک، ذاکره لسوابغ

۱- . الرعد: ۲۸.

آلائک، مشتاقه إلی فرحه لقائک، متزوده التقوی لیوم جزائک، مستنّه بسنن أولیائک، مفارقه لأخلاق أعدائک، مشغوله عن الدنیا بحمدک وثنائک.

کلام حول مرضاه اللّه تعالی

الإنسان الکامل هو الذی لایفعل شیئاً ولایترکه إلّاابتغاءً لمرضاه اللّه تبارک وتعالی، فتذوب فی نفسه کلّ الحوافز، إلّاداعٍ واحد هو طلب رضا اللّه سبحانه، فإذا بلغ هذه الدرجه فقد بلغ الذروه من الکمال إلی درجه لا یتمنّی وقوع ما لم یقع أو عدم ما وقع، وإلی ذلک المقام یشیر الحکیم السبزواری فی منظومته، قائلاً:

و بهجه بما قضی اللّه رضا وذو الرضا بما قضی ما اعترضا

أعظم باب اللّه، فی الرضا وُعی و خازن الجنه رضواناً دُعی

فقرا علی الغنی صبورٌ ارتضی وذان سیّان لصاحب الرضا

عن عارف عُمّر سبعین سنه إن لم یقل رأساً لأشیاء کائنه

یا لیت لم تقع ولا لما ارتفع ممّا هو المرغوب لیته وقع(۱)

و قد جاء فی وصایا الإمام الباقر علیه السلام لجابر بن یزید الجعفی ما له صله بالمقام، قال علیه السلام: «واعلم أنّک لاتکون لنا ولیّاً حتّی لو اجتمع علیک أهل مصرک وقالوا: إنّک رجل سوء لم یحزنک ذلک، ولو قالوا: إنّک رجلٌ صالح لم یسرّک ذلک، ولکن أعرض نفسک علی کتاب اللّه، فإن کنت سالکاً سبیله، زاهداً فی تزهیده، راغباً فی ترغیبه، خائفاً من تخویفه، فاثبت وأبشر، فإنّه لایضرّک ما قیل

۱- . منظومه الحکیم السبزواری: ۳۵۲.

فیک. وإن کنت مبائناً للقرآن فماذا یغرّک من نفسک».(۱)

***

وروی أنّ جابر بن عبداللّه الأنصاری رضی الله عنه ابتلی فی آخر عمره بضعف الهرم والعجز، فزاره محمد بن علیّ الباقر علیه السلام فسأله عن حاله، فقال: أنا فی حاله أُحبّ فیها الشیخوخه علی الشباب، والمرض علی الصحّه، والموت علی الحیاه. فقال الباقر علیه السلام:

«أمّا أنا یاجابر، فإن جعلنی اللّه شیخاً أُحبّ الشیخوخه، وإن جعلنی شابّاً أُحبّ الشبوبه، وإن أمرضنی أحبّ المرض، وإن شفانی أحبّ الشفاء والصحّه، وإن أماتنی أُحبّ الموت، وإن أبقانی أُحبّ البقاء».

فلمّا سمع جابر هذا الکلام منه قبّل وجهه، وقال صدق رسول اللّه صلی الله علیه و آله و سلم فإنّه قال: «ستدرک لی ولداً اسمه اسمی، یبقر العلم بقراً کما یبقر الثور الأبیض»؛ ولذلک سمّی باقر علم الأوّلین والآخرین، أی شاقه.(۲)

الآیات الثالثه والرابعه والخامسه:

اشاره

(أَ یَحْسَبُ الْإِنْسانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظامَهُ * بَلی قادِرِینَ عَلی أَنْ نُسَوِّیَ بَنانَهُ * بَلْ یُرِیدُ الْإِنْسانُ لِیَفْجُرَ أَمامَهُ) (۳).

المفردات:

۱- . بحار الأنوار: ۱۶۳/۷۸-۱۶۴.

۲- . مسکّن الفؤاد: ۷۷ (المطبوع ضمن المصنفات الأربعه للشیخ زین الدین بن علی العاملی الشهید الثانی رحمه الله).

۳- . القیامه: ۳-۵.

۱. نسوّی: من التسویه: تقدیم الشیء وإتقان الخلق، قال تعالی: (وَ نَفْسٍ وَ ما سَوّاها) (۱)، وقال سبحانه: (الَّذِی خَلَقَ فَسَوّی) (۲).

۲. البنان: جمع بنانه، أطراف الأصابع، وهو اسم.

۳. الفجر: شقّ الشیء شقّاً واسعاً، قال تعالی: (وَ فَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُیُوناً) (۳)، وقال: (وَ فَجَّرْنا خِلالَهُما نَهَراً) (۴)... ومنه قیل للصبح: الفجر لکونه فجّر اللیل ثم قال: والفجور شقّ ستر الدیانه، یقال: فجر فجوراً، فهو فاجر، وجمعه فجّار وفجره.(۵)

۴. أمام: أصله اسم للمکان، یقابله خلف، ویطلق مجازاً علی الزمان المستقبل.

التفسیر:

قوله تعالی: (أَ یَحْسَبُ الْإِنْسانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظامَهُ) .(۶)

الآیه دلیل علی جواب القسم المقدّر الذی مرّ وهو: لتبعثن...

وتدل علی أنّ المخاطب یستبعد أو یستنکر إمکان جمع العظام الرمیم، ویقول فی نفسه: هل یمکن أن تجمع هذه العظام المبعثره فی أطراف العالم، ومختلف الأرض ؟! وقد ورد هذا النوع من الاستنکار فی غیر واحده من الآیات، حیث کان الناس یتصوّرون أنّ جمع العظام أمر محال نقله سبحانه عنهم فی الآیه

۱- . الشمس: ۷.

۲- . الأعلی: ۲.

۳- . القمر: ۱۲.

۴- . الکهف: ۳۳.

۵- . المفردات للراغب: ۳۷۳، ماده «فجر».

۶- . القیامه: ۳.

التاليه: (وَ ضَرَبَ لَنا مَثَلًا وَ نَسِیَ خَلْقَهُ قالَ مَنْ یُحْیِ الْعِظامَ وَ هِیَ رَمِیمٌ) .(۱)

و المستنکر یقیس قدرته سبحانه بقدره نفسه، فلمّا کان الإنسان غیر قادر علی إحیاء العظام وجمع شتاتها فعطف علیه قدره اللّه تعالی، وهؤلاء هم الذین یصفهم سبحانه بقوله: (وَ ما قَدَرُوا اللّهَ حَقَّ قَدْرِهِ) (۲)؛ وقد أُجیب عن هذا النوع من الاستنکار فی مختلف الآیات بأجوبه قاطعه، مثلاً أُجیب فی سوره «یس» بقوله:

(وَ نَسِیَ خَلْقَهُ) ثم أشار فی الآیه التالیه بقوله: (قُلْ یُحْیِیهَا الَّذِی أَنْشَأَها أَوَّلَ مَرَّهٍ وَ هُوَ بِکُلِّ خَلْقٍ عَلِیمٌ) (۳)، وفی آیه أُخری: (وَ هُوَ الَّذِی یَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ یُعِیدُهُ وَ هُوَ أَهْوَنُ عَلَیْهِ) (۴)، وبما أنّا بسطنا الکلام فی الإجابه عن هذه الشبهه فی موسوعتنا (مفاهیم القرآن)، نقتصر بذلک ونعود إلی تفسیر الآیه التالیه.(۵)

قوله تعالی: (بَلی قادِرِینَ عَلی أَنْ نُسَوِّیَ بَنانَهُ) (۶).

إنّ تسویه البنان عباره عن تصویرها علی ما هی علیه من الصور والخطوط، والمعنی : نحن نجمع العظام مضافاً إلی تصویر بنانه علی الصوره التی کانت علیها فی الخلق الأوّل.

و قد أثبت العلم الحدیث أنّ کلّ إنسان تختلف بصمات أنامله عن الإنسان الآخر، ولایوجد فردان یتساویان فی بصمات الأنامل حتی التوائم. و

۱- . یس: ۷۸.

۲- . الأنعام: ۹۱.

۳- . یس: ۷۹.

۴- . الروم: ۲۷.

۵- . لاحظ: مفاهیم القرآن: ۸/۵۱.

۶- . القیامه: ۴.

بذلک ظهر وجه الترقی فی قوله تعالی: (بَلی قادِرِینَ عَلی أَنْ نُسَوِّیَ بَنانَهُ) فاللّه سبحانه قادر علی جمع العظام بل علی الأعظم منه وهو تسویه البنان بما لها من الصور والخصوصیات.

إنَّ لبنان الإنسان دوراً کبیراً فی القبض والبسط والأخـذ والردّ، کما أنّ لها دوراً فی الأعمال الدقیقه والصـنائع الظریفه، فلولا البنان لما استطاع الإنسان الکتابه وتدوین الأفکار والنظریات وبالتالی تُعَرقَل مسیرهَ العلم وتتأخر عجله تطور البشریه.

وهنـا قصّه ظریفه وهی أنّ شـیخنا الرضـی الزنوزی - قـدّس اللّه سـرّه - کان أحـد أعلام الفقه المحنکین فی تبریز، قلّما یتفق بین الفقهاء مثله، وکان أخوه طبیباً ماهراً، وله کتاب فی تاریخ الأطباء.

قال الشـیخ الرضـی: کنت فی البیت إذ دخل علیّ أحـد المؤمنین، وطلب منّی الاسـتخاره ففتحت المصـحف بعد الدعاء الخاص، فخرجت هذه الآیه:

(بَلی قادِرِینَ عَلی أَنْ نُسَوِّیَ بَنانَهُ) .

بعد ذلک سألت الأخ المؤمن عن الغایه من هذه الاستخاره، فأجاب: بأن أناملی مجروحه وأُرید أن أذهب إلی أخیک لمداواتها. انظر کیف تکون الاستخاره هادیه إلی طالب الخیر!

قوله تعالی: (بَلْ یُرِیدُ الْإِنْسانُ لِیَفْجُرَ أَمامَهُ) (۱).

هذه الآیه ترشدنا إلی سبب استنکارهم المعاد واستبعادهم له، وتشدّقهم

۱- . القیامه: ۵.

بكلام خشن لايناسب قدره اللّه سبحانه بقولهم: (مَنْ يُحْيِ الْعِظامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ) (۱)؟!

إنّ السبب لإنكار المعاد هو أنّ المنكرين يريدون شقّ ستر الديانه والعصيان، والمخالفه وعدم الالتزام بشيء من المنهيات، فلذلك عادوا يستنكرون المعاد، لمّا عرفوا أنّ الاعتقاد به لاينسجم مع ميل الإنسان إلى التحرّر عن القيود والضوابط التى يراها تقييداً للحريه.

فالإنسان من جانب يريد التوغّل فى الشهوات والأهواء والخروج عن الحدود الشرعيه، ومن جانب آخر يرى أنّ الاعتقاد بالمعاد على طرف النقيض من تلك الميول، فيعود يقدم الميول ويستنكر المعاد.

فالغايه من إنكار المعاد التحرّر من كلّ قيد، ومن كلّ التزام عقلى وشرعى، ولذلك يقول تعالى: (لِيَفْجُرَ أَمامَهُ) ويعصى مستقبل حياته وبقيّه عمره.

و ليس هذا النوع من الاستنكار مختصّاً بالاعتقاد بيوم القيامه، بل كلّ إنسان - لم يرض بتشريعه سبحانه - إذا رأى أنّ قسماً من تعاليمه على طرف النقيض من منافعه ومصالحه فيقوم بإنكاره، وفى الوقت نفسه لو كانت هذه القوانين تصبّ فى مصلحته فهو يعود إلى تأييدها والالتزام بها.

قال الإمام الحسين عليه السلام: «إنّ الناس عبيد الدنيا، والدين لعق على ألسنتهم، يحوطونه ما درّت معائشهم، فإذا محصّوا بالبلاء قلّ الديّانون»(۲).

۱- . يس: ۷۸.

۲- . تحف العقول: ۲۴۵.

وفی نهایه الکلام نقول: إنّه سبحانه یذکر ارتکاب الحرام والمنکرات بلفظه «یفجر» الذی عرفت أنّه عباره عن شقّ ستر الدیانه، ولعلّ التعبیر عن ارتکاب الحرام بالفجور إشاره إلی أنّ کلّ جریمه تصدر من الإنسان مسبوقه فی بدء الحیاه بمیول ضعیفه نحو الجریمه، غیر أنّه إذا ازدادت هذه المیول واشتدت إلی حدّ قد بلغ مرحله لایستطیع کبح جماح الهوی، فعند ذلک تورث التفجّر وتدفع بالإنسان نحو الجریمه.

***

ص:۴۰۰

الآیه السادسه:

اشاره

(یَسْئَلُ أَیّانَ یَوْمُ الْقِیامَهِ) .

المفردات:

أیّان: اسم زمان للبعید، یقول تعالی: (یَسْئَلُونَکَ عَنِ السّاعَهِ أَیّانَ مُرْساها) (۱).

التفسیر:

إنّ هؤلاء الذین أنکروا جمع العظام وتسویه البنان عادوا یسألون النبی صلی الله علیه و آله عن وقت القیامه وتعیین زمانها بالضبط، ومن المعلوم أنّ هذا السؤال لیس سؤالاً جدّیاً بل هو أشبه بالهزل، وذلک:

أوّلاً: أنّه سبحانه إذا أخبر بوقوع القیامه فی المستقبل یجب أن یؤخذ بقوله، فالسؤال عندئذ عن وقتها بصوره الشکّ والتردّید ساقط عند المؤمن باللّه والّذی صدق کلامه.

و ثانیاً: أنّه سبحانه خصّ العلم بوقت القیامه لنفسه، قال اللّه تعالی: (إِنَّ اللّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السّاعَهِ) (۲) وقال سبحانه: (یَسْئَلُونَکَ عَنِ السّاعَهِ أَیّانَ مُرْساها قُلْ إِنَّما عِلْمُها عِنْدَ رَبِّی لا یُجَلِّیها لِوَقْتِها إِلاّ هُوَ) .(۳)

و ثالثاً: لایترتّب علی الاجابه عن هذا السؤال أی فائده، فلنفرض أنّه

۱- . الأعراف: ۱۸۷.

۲- . لقمان: ۳۴.

۳- . الأعراف: ۱۸۷.

سبحانه أجابهم وقال بأنّ الساعه بعد عشره آلاف سنه، أو أكثر، فماذا يترتّب عليها من الفائده ؟ أضف إلى ذلك: أنّه إذا أَجيبوا عن سؤالهم على وجه الضبط والدقه كيف يمكن إثبات ذلك للخصم ؟!

كلّ ذلك يدلّ على أنّ فى هذا النوع من الأسئله شغباً وتبريراً لانغماسهم بالشهوات والجرائم.

لـذا نرى أنّه سـبحانه أجاب عن سؤالهم هـذا - أعنى مكان تعيين وقتها - بوجه آخر، فأجاب - بـدل تعيين وقتها - ببيان أهوالها، وهذا ما سنراه فى الآيات التاليه.

***

الآيات السابعه إلى الثالثه عشره

اشاره

(فَإِذا بَرِقَ الْبَصَرُ * وَ خَسَفَ الْقَمَرُ * وَ جُمِعَ الشَّمْسُ وَ الْقَمَرُ * يَقُولُ الْإِنْسانُ يَوْمَئِذٍ أَيْنَ الْمَفَرُّ * كَلّا لا وَزَرَ * إِلى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ * يُنَبَّؤُا الْإِنْسانُ يَوْمَئِذٍ بِما قَدَّمَ وَ أَخَّرَ) .

المفردات:

برق: البرق لمعان السحاب، قال سبحانه: (فِيهِ ظُلُماتٌ وَ رَعْدٌ وَ بَرْقٌ) .(۱)

و المراد هنا اضطراب العين، ففى المفردات: برقت العين إذا اضطربت وجالت من الخوف.(۲) والمراد الخوف والاضطراب والدهشه الّتى تصيب

۱- . البقره: ۱۹.

۲- . المفردات للراغب: ۴۳، ماده «برق».

الإنسان وتظهر آثارها فی العین.

الخسوف: زوال نور القمر.

الوزر: الملجأ من جبل أو حصن. یقول الراغب: الوزر الملجأ الذی یلتجأ إلیه من الجبل.(۱)

التفسیر:

عدل سبحانه عن تعیین وقت لیوم القیامه، إلی بیان أهوال القیامه وأشراطها؛ لأنّ العلم بهذه الأهوال له تأثیر تام فی کبح جماح العصاه والمذنبین، فذکر من أهوالها الأُمور التالیه:

۱. (فَإِذا بَرِقَ الْبَصَرُ) : وتحیّر الإنسان فی إبصاره.

۲. (وَ خَسَفَ الْقَمَرُ) : بزوال نوره.

۳. (وَ جُمِعَ الشَّمْسُ وَ الْقَمَرُ) : أی زال النظام السائد، حاکیاً عن انتهاء حیاه الإنسان علی هذا الکوکب.

۴. (یَقُولُ الْإِنْسانُ یَوْمَئِذٍ أَیْنَ الْمَفَرُّ) : أی بعد أن تشتد أهوال القیامه، یطلب الإنسان ملجأً حتی یتحصّن به ویحفظ نفسه عن عذاب القیامه، فیجاب:

۵. (کَلّا لا وَزَرَ) : أی لیس هناک مکان یلجأ إلیه للتوقّی عن الإصابه بالمکروه، وإنّما المصیر عندئذ إلی اللّه کما یقول:

(إِلی رَبِّکَ یَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ) : والخطاب هنا للنبی صلی الله علیه و آله و (إِلی رَبِّکَ) متعلّق بقوله (الْمُسْتَقَرُّ) قدم الظرف لإفاده الحصر، والمعنی : والجمیع یحشر إلی اللّه

۱- . المفردات للراغب: ۵۲۱، ماده «وزر».

كقوله سبحانه، (وَ إِلَى اللّهِ الْمَصِيرُ) (۱).

قوله تعالى: (يُنَبَّؤُا الْإِنْسانُ يَوْمَئِذٍ بِما قَدَّمَ وَ أَخَّرَ) .(۲)

لمّا أفاد قوله سبحانه: (إِلى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ) أنّ مصير الناس إلى اللّه سبحانه، بيّن بقوله (يُنَبَّؤُا الْإِنْسانُ) أنّ كلّ إنسان مؤمناً كان أو كافراً يتبأ يومئذٍ بما قدّم من الأعمال الصالحه أو الطالحه، أمّا ما قدّم فهى الأعمال التى قام بها مباشره أيام حياته سواء أكانت صالحه فيثاب عليها، أم طالحه فيعاقب عليها.

أمّا ما تأخر فهى الأعمال التى قام بها فى أيام حياته لكن لم تنقطع آثارها بعد وفاته، من غير فرق بين العمل الصالح وأثره الباقى، أو العمل السيِّئ وآثره الباقى بعد الموت. وقد أُشير إلى هذا النوع من العمل الذى عبّر عنه سبحانه بقوله: (أَخَّرَ) فى السنّه الشريفه، قال رسول اللّه صلى الله عليه و آله: «إذا مات الإنسان انقطع عمله إلّا من ثلاث: علم ينتفع به، أو صدقه تجرى له، أو ولد صالح يدعو له».(۳)

و روى عن الإمام الكاظم عليه السلام أنّه قال: «من استنّ بسنّه حسنه، فله أجرها وأجر من عمل بها، من غير أن ينقص من أُجورهم شيء؛ ومن استنّ بسنّه سيئه، فعليه وزرها ووزر من عمل بها، من غير أن ينقص من أوزارهم شيء».(۴)

فإنّ هذه الروايه تدلّ على أنّ الإنسان لا يُجزى بأعماله السابقه فقط، بل يجازى أيضاً على الأعمال التى عملها فى حياته ولكن بقيت آثارها بعدها.

۱- . آل عمران: ۲۸.

۲- . القيامه: ۱۳.

۳- . بحار الأنوار: ۲۳/۲.

۴- . مستدرک الوسائل: ۲۲۹/۱۲، کتاب الأمر بالمعروف، الباب ۱۵، الحديث ۱۳۹۵۶.

ثم إنّ الإنسان يتبّأ بما قدّم وأخّر من طرق مختلفه:

١. كُتّاب الأعمال من الملائكه

دلّت غير واحده من الآيات على أنّ الملائكه من شهداء الأعمال، هم الذين يستنسخون ما يقوم به الإنسان من أعمال ثم يشهدون عليه يوم القيامه، ثم يسوقون المشهود عليه إلى الحساب، قال سبحانه: (وَ جاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَها سائِقٌ وَ شَهِيدٌ) (١).

يقول الإمام على عليه السلام: «وَانْتَفِعُوا بِالذِّكْرِ وَالْمَوَاعِظِ، فَكَأَنْ قَدْ عَلِقَتْكُمْ مَخالِبُ الْمنيَّهِ وَانْقَطَعَتْ مِنْكُمْ عَلائقُ الْأُمْنِيَّهِ وَدَهِمَتْكُمْ مُفْظِعَاتُ الْأُمُورِ، وَالسِّيَاقَهُ إِلَى الْوِرْدِ الْمَوْرُودِ، ف (كُلُّ نَفْسٍ مَعَها سائِقٌ وَ شَهِيدٌ) سَائِقٌ يَسُوقُهَا إِلِى مَحْشَرِهَا؛ وَشَاهِدٌ يَشْهَدُ عَلَيْهَا بِعَمَلِهَا».(٢)

و آيه أُخرى قال سبحانه: (ما يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلاّ لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ) .(٣)

و قال عز من قائل: (وَ إِنَّ عَلَيْكُمْ لَحافِظِينَ * كِراماً كاتِبِينَ * يَعْلَمُونَ ما تَفْعَلُونَ) .(٤)

المستفاد من هذه الآيات أنّ كُتّاب الأعمال هم الشهود عند اللّه فى المحشر، وهم السُوّاق إلى النار أو إلى الجنّه.

٢. الأرض، أخبر سبحانه بأنّ الأرض تحدِّث أخبارها عند يوم القيامه

١- . ق: ٢١.

٢- . نهج البلاغه: الخطبه ٨٥.

٣- . ق: ١٨.

٤- . الانفطار: ١٠-١٢.

فقال: (يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبارَها * بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحى لَها) .(۱)

و لعل ما تحدِّث به الأرض هو الأعمال الصادره عن الإنسان فوق هذا الكوكب، سواء أكانت خيراً أم شرّاً، ولذلك ذكر فى آيه تاليه كلّاً من جزاء الخير والشر وقال: (يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النّاسُ أَشْتاتاً لِيُرَوْا أَعْمالَهُمْ * فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّهٍ خَيْراً يَرَهُ * وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّهٍ شَرًّا يَرَهُ) .(۲)

و قد روى فى السنّه الشريفه أنّ رسول اللّه صلى الله عليه و آله قال: «أ تدرون ما أخبارها؟» قالوا: اللّه ورسوله أعلم، قال صلى الله عليه و آله: «أخبارها: أن تشهد على كلّ عبد، وأنّه بما عمل على ظهرها، تقول عمل كذا وكذا يوم كذا وكذا، وهذا أخبارها».(۳)

و أمّا أنّ الأرض مع كونها من أصناف الجماد كيف تتحمّل الشهاده وتشهد يوم القيامه فهو خارج عن موضوع بحثنا، ولكن المستفاد من الذكر الحكيم أنّ كلّ موجود وإن بلغ من الضعف بمكان له نصيب من العلم والإدراك حتى قال سبحانه: (وَ إِنْ مِنْ شَيْ ءٍ إِلّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لكِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ) .(۴)

۳. صحيفه الأعمال

إنّ الصحف التى كتبتها الملائكه الموكّلون على أعمال الإنسان تشهد على الإنسان، قال سبحانه: (قُلِ اللّهُ أَسْرَعُ مَكْراً إِنَّ رُسُلَنا يَكْتُبُونَ ما

۱- . الزلزله: ۴-۵.

۲- . الزلزله: ۶-۸.

۳- . مجمع البيان: ۷۹۸/۱۰.

۴- . الإسراء: ۴۴.

تَمْكَرُونَ) .(۱)

إنّ صحيفه الأعمال تشتمل على كلّ صغير وكبير، على وجه يتعجّب منها الإنسان ويقول: (ما لِهذَا الْكِتابِ لا يُغادِرُ صَغِيرَةً وَ لا كَبِيرَةً إِلاّ أَحْصاها) .(۲) وأمّا ما هى ماهيه هذه الصحيفه التى لايشذ عنها ما دقّ وجل، فهى غير معلومه، ويمكن أن تكون مع صغرها حاويه لمعلومات كثيره تناهز الملايين كالأقراص الكامبيوتريه المضغوطه فى أيامنا هذا.

***

۱- . يونس: ۲۱.

۲- . الكهف: ۴۹.

الآیتان الرابعه عشره والخامسه عشره:

اشاره

(بَلِ الْإِنْسانُ عَلی نَفْسِهِ بَصِیرَهٌ * وَ لَوْ أَلْقی مَعاذِیرَهُ) .(۱)

المفردات:

بصیره: هل البصیر صفه مشبهه والهاء للمبالغه، کما یقال: رجل علّامه و نسّابه، أو أنّها مصدر من باب التفعیل ؟ فعلی الأوّل بمعنی مبصر شدید المراقبه، فیکون خبراً للإنسان، وقوله: (عَلی نَفْسِهِ) متعلّقاً ب (بَصِیرَهٌ) أی الإنسان بصیر بنفسه.

و علی الثانی هو أیضاً خبر للإنسان ولکن من باب (زید عدل)، فالإنسان لأجل إحاطته بما صدر عنه کأنّه نفس البصر والعلم.

معاذیر: اسم جمع (معذره) ولیس جمعاً حقیقیاً؛ لأنّ معذره تجمع علی (معاذر) لا (معاذیر).

التفسیر:

قوله تعالی: (بَلِ الْإِنْسانُ عَلی نَفْسِهِ بَصِیرَهٌ) .

لمّا أفاد سبحانه فی الآیات المتقدّمه علی وجود شهود علی أعمال الإنسان خارجه عن صمیم ذاته، فتکون منزلتهم بمنزله بیّنه الخارج، وأشار فی هذه الآیه إلی أنّ هناک شهوداً فی داخل حیاه الإنسان فتکون منزلتهم بمنزله بیّنه الداخل، وهو أنّ أعضاء الإنسان وجلوده تشهد علی ما عمل، فالأعضاء

۱- . القیامه: ۱۴-۱۵.

والجوارح بمنزله الشهود على ما صدر من الإنسان، قال سبحانه: (يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَ أَيْدِيهِمْ وَ أَرْجُلُهُمْ بِما كانُوا يَعْمَلُونَ) .(۱)

و ربما يستفاد من بعض الآيات أنّه يُختم على أفواههم وتتكلّم أيديهم وتشهد أرجلهم، قال سبحانه: (الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلى أَفْواهِهِمْ وَ تُكَلِّمُنا أَيْدِيهِمْ وَ تَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِما كانُوا يَكْسِبُونَ) .(۲) حتى أنّه سبحانه يشير إلى شهاده السمع والبصر والجلود، ويقول: (حَتّى إِذا ما جاؤُها شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَ أَبْصارُهُمْ وَ جُلُودُهُمْ بِما كانُوا يَعْمَلُونَ) .(۳)

قوله تعالى: (وَ لَوْ أَلْقى مَعاذِيرَهُ) .(۴)

أى إنّ الإنسان رغم كثره هذه الشهود والحجج يحاول أن يدفع التهمه عن نفسه ويثبت براءته من الذنب والمعصيه، ويتشبّث بأعذار واهيه تبرّر ما صدر منه من الذنوب والمنكرات، وهو يعلم أنّ الأعذار كلّها باطله ليس لها قيمه فى يوم الحساب، لأنّ نفسه شاهده على جرائمه.

***

۱- . النور: ۲۴.

۲- . يس: ۶۵.

۳- . فصّلت: ۲۰.

۴- . القيامه: ۱۵.

الآيات السادسه عشره إلى التاسعه عشره:

اشاره

(لا تُحَرِّكْ بِهِ لِسانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ * إِنَّ عَلَيْنا جَمْعَهُ وَ قُرْآنَهُ * فَإِذا قَرَأْناهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنا بَيانَهُ) .(۱)

المفردات:

التحريك: تصيير الشيء من مكان إلى مكان آخر، ومن جهه إلى جهه.

اللسان: آله الكلام.

العجله: عمل الشيء قبل وقته الذى ينبغى أن يعمل فيه، ونقيضه الإبطاء.

قرآنه: القرآن فى الموضعين بمعنى القراءه مثل الغفران والفرقان.

البيان: إظهار المعنى بما يتميّز به عن غيره، نقيض الإفتاء والإغماض.

الجمع: ضم شيء بتقريب بعضه من بعض.

التفسير:

هذه الآيات الأربع جُمَل معترضه لا صله لها بما تقدّم وبما سيأتى؛ وذلك لأنّه بينما يبحث فى يوم القيامه وعقيده المشركين والمنكرين فيها، وما هو السبب لإنكارهم، فإذا به سبحانه يأمر النبى صلى الله عليه و آله بعدم تحريك لسانه بالقرآن لغايه التعجيل به، ثم يعده بأنّ جمعه وقرآنه عليه سبحانه، ثم يأمره باتّباع قراءه جبرئيل، ويعطف عليه أنّ عليه سبحانه بيان القرآن، والمجموع من حيث المجموع يفقد الصله بما تقدّمه وبما تأخّر عنه.

۱- . القيامه: ۱۶-۱۹.

و نرى نظير ذلك فى سوره البقره حيث إنّه سبحانه يذكر أحكام المطلقه ويقول: (وَ إِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ وَ قَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَهً فَنِصْفُ ما فَرَضْتُمْ إِلاّ أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَا الَّذِى بِيَدِهِ عُقْدَهُ النِّكاحِ وَ أَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوى وَ لا تَنْسَوُا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللّهَ بِما تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ) .(۱)

ثم يذكر فى الآيه ۲۴۰ حكم النساء اللاتى يتوفّى أزواجهن ويقول:

(وَ الَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَ يَذَرُونَ أَزْواجاً وَصِيَّهً لِأَزْواجِهِمْ مَتاعاً إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْراجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلا جُناحَ عَلَيْكُمْ فِى ما فَعَلْنَ فِى أَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَعْرُوفٍ وَ اللّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ) .(۲)

وفى الوقت نفسه يذكر بين هاتين الآيتين قوله: (حافِظُوا عَلَى الصَّلَواتِ وَ الصَّلاهِ الْوُسْطى وَ قُومُوا لِلّهِ قانِتِينَ * فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجالاً أَوْ رُكْباناً فَإِذا أَمِنْتُمْ فَاذْكُرُوا اللّهَ كَما عَلَّمَكُمْ ما لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ) .(۳) ترى أنّ الآيتين لا صله لهما بما تقدّم من أحكام النساء عند الطلاق أو عند توفّى أزواجهنّ .

و مثله ما فى سوره مريم حيث يذكر فى الآيه ۶۰ إلى ۶۳ إلى أنّ أصحاب الجنه: (لا يَسْمَعُونَ فِيها لَغْواً إِلاّ سَلاماً) إلى آخر ما ذكر، كما يذكر فى الآيه ۶۶ قول المشركين الذين ينكرون عوده الإنسان إلى الحياه حيث يقول: (وَ يَقُولُ الْإِنْسانُ أَ إِذا ما مِتُّ لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيًّا) (۴)، وفى الوقت نفسه يذكر بينهما نزول الملائكه وأنّه بأمر ربهم وأنّ للّه سبحانه الماضى والحال والمستقبل، قال تعالى:

۱- . البقره: ۲۳۷.

۲- . البقره: ۲۴۰.

۳- . البقره: ۲۳۸-۲۳۹.

۴- . مريم: ۶۶.

(وَ ما نَتَنَزَّلُ إِلاّ بِأَمْرِ رَبِّکَ لَهُ ما بَیْنَ أَیْدِینا وَ ما خَلْفَنا وَ ما بَیْنَ ذلِکَ وَ ما کانَ رَبُّکَ نَسِیًّا) .(۱)

فما هو وجه الحلّ فی هذه الموارد الثلاثه ؟

أمّا ما ورد فی سورتی البقره ومریم فنکیل بیان الصله فیهما إلی محلّه؛ وأمّا المقام فبیان الصله رهن تفسیر الآیات وبیان ما هو المراد منها؟ فقد ذکروا وجوهاً ثلاثه:

الوجه الأوّل: ما نقل عن القفّال أنّه قال: قوله: (لا تُحَرِّکْ) لیس خطاباً للنبی صلی الله علیه و آله، بل خطاب للإنسان المذکور فی قوله تعالی: (یُنَبَّؤُا الْإِنْسانُ) (۲)، وذلک حال إنبائه بقبائح أفعاله، یعرض علیه کتابه فیقال له: إقرأ کتابک (کَفی بِنَفْسِکَ الْیَوْمَ عَلَیْکَ حَسِیباً) ، فإذا أخذ بالقراءه تلجلج لسانه من شدّه الخوف و سرعه القراءه، فقیل له: (لا تُحَرِّکْ بِهِ لِسانَکَ لِتَعْجَلَ بِهِ) ، فإنه یجب علینا بحکم الوعد أو بحکم الحکمه أن نجمع أعمالک وأن نقرأها علیک، فإذا قرأناه علیک فاتّبع قراءته بالإقرار بأنّک فعلت تلک الأفعال أو التأمّل فیه، ثم إنّ علینا بیانه أی بیان أمره وشرح عقوبته.(۳)

فعلی هذا فالصله بین هذه الآیات وما تقدم علیها وما تأخر عنها واضحه.

یلاحظ علیه: بأنّه أشبه بالتفسیر بالرأی:

أمّا أوّلاً: فقد ورد مضمون الآیات فی آیه أُخری، قال سبحانه: (وَ لا

۱- . مریم: ۶۴.

۲- . القیامه: ۱۳.

۳- . روح المعانی: ۱۴۳/۲۹.

تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضى إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَ قُلْ رَبِّ زِدْنِى عِلْماً) ،(۱) ويقول سبحانه: (سَنُقْرِئُكَ فَلا تَنْسى) (۲) أى نجعلك قارئاً للقرآن فلا تنساه أبداً.

و ثانياً: أنّ ما ذكر يخالف ظاهر الجمل حيث يقول: (إِنَّ عَلَيْنا جَمْعَهُ وَ قُرْآنَهُ) (۳)، وذلك لأنّ الصحيفه التى تدفع إلى الإنسان يوم القيامه جامعه لكلّ صغيره وكبيره وجليل وحقير لاتحتاج إلى الجمع والقراءه، يقول سبحانه عن لسان الكافر: (ما لِهذَا الْكِتابِ لا يُغادِرُ صَغِيرَهً وَ لا كَبِيرَهً إِلاّ أَحْصاها) .(۴)

الوجه الثانى: كان رسول اللّه صلى الله عليه و آله إذا نزل عليه القرآن يسارع فى إعاده تلاوته، أو تكون له رغبه شديده فى حفظه، فكان يلاقى من ذلك شدّه وجهد، فأنزل اللّه تعالى: (لا تُحَرِّكْ بِهِ لِسانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ * إِنَّ عَلَيْنا جَمْعَهُ وَ قُرْآنَهُ) ،(۵) أى جمعه فى صدرك ثم تقرأه، فإذا قرأناه فاتّبع قرآنه، أى فاستمع وأنصت، ثم إنّ علينا أن نبيّنه بلسانك.

و لعلّ هذا التفسير مأخوذ ممّا رواه البخارى، قال: كان رسول اللّه صلى الله عليه و آله إذا نزل جبرئيل عليه بالوحى، وكان ممّا يحرك به لسانه وشفتيه فيشتدّ عليه، و كان يُعرف منه فأنزل اللّه الآيه التى فى (لا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيامَهِ) (۶): (لا تُحَرِّكْ بِهِ لِسانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ * إِنَّ عَلَيْنا جَمْعَهُ وَ قُرْآنَهُ) (۷)، قال: علينا أن نجمعه فى صدرك، وقرآنه (فَإِذا قَرَأْناهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ) (۸)، فإذا أنزلناه فاستمع (ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنا

۱- . طه: ۱۱۴.

۲- . الأعلى: ۶.

۳- . القيامه: ۱۷.

۴- . الكهف: ۴۹.

۵- . القيامه: ۱۶-۱۷.

۶- . القيامه: ۱.

۷- . القيامه: ۱۶-۱۷.

۸- . القيامه: ۱۸.

بَيانَهُ) (۱) علينا أن نبيّنه بلسانك، قال: فكان إذا أتاه جبرئيل أطرق، فإذا ذهب قرأه كما وعده اللّه تعالى.(۲)

يلاحظ عليه: أنّ هذا التفسير لايلائم أمرين:

الأوّل: قوله (لِتَعْجَلَ بِهِ) : فلو كان تحريك لسانه عقب سماعه من جبرئيل لغايه عدم نسيانه، كان اللازم أن يقول: (لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لئلا تنساه) مع أنّه جعل غايه الحركه هو العجله فى القرآءه.

الثانى: أنّ أمره بالإنصات فى قوله: (فَإِذا قَرَأْناهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ) يدلّ على أنّ واجب النبى صلى الله عليه و آله هو السماع من جبرئيل وإنصاته ثم قراءته، فكلّ ذلك لايتلاءم مع الوجه الثانى.

الوجه الثالث: أنّ المراد من الآيات أنّ النبى صلى الله عليه و آله كان يبادر عندما يقرأ جبرئيل إلى قراءه ما لم يقرأ بعد ويحرك به لسانه، فأُمر بعدم التحريك والإنصات حتى يتمّ الوحى، فالكلام فى هذه الآيات يجرى مجرى قول المتكلّم أثناء حديثه لمخاطبه إذا بادر إلى تتميم بعض كلام المتكلّم باللفظه و اللفظتين قبل أن يلفظ بها المتكلّم، وذلك يشغله عن التجرد للإنصات، فيقطع المتكلّم حديثه ويعترض ويقول: لاتعجل بكلامى وأنصت لتفقه ما أقول لك، ثم يمضى فى حديثه.(۳)

و هذا المعنى ينطبق على الجملتين الماضيتين أعنى: (لِتَعْجَلَ بِهِ) وقوله:

۱- . القيامه: ۱۹.

۲- . صحيح البخارى: ۱۲۶۰، برقم ۴۹۲۹، كتاب تفسير القرآن، باب (فإذا قرأناه فاتبع قرآنه).

۳- . تفسير الميزان: ۱۰۹/۲۰.

(فَإِذا قَرَأْناهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ) .

ثم إنّ الظاهر من قوله: (ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنا بَيانَهُ) أى بيان معانيه لا ألفاظه حتى يكون المعنى بيانه للناس عن طريق بيان النبى صلى الله عليه و آله لأنّ البيان غير القراءه، فاللّه سبحانه يعد النبى صلى الله عليه و آله بأمرين:

١. قراءه القرآن حتى يتبع قراءته.

٢. تبيين مفاد الآيات وحقائقها.

و يشهد على ما ذكرنا قوله سبحانه: (وَ أَنْزَلْنا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنّاسِ ما نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ) (١).

إلى هنا تمّ تفسير هذه الآيات، وأمّا وجه الصله بينها وبين ما تقدّم وتأخرّ من الآيات، فيمكن أن يقال: نزلت الآيات المتقدّمه وكان النبى صلى الله عليه و آله عند نزولها يعجل ويبادر إلى قراءه ما لم يقرأ، فنزلت هذه الآيات فى تأديب النبى صلى الله عليه و آله من اللّه سبحانه، ثم انتقل سبحانه إلى ما هو الغرض الأصلى فى السوره، وهذا أمر رائج عند إلقاء الكلام، مثلاً: ربما يكون الخطيب مستمراً فى إلقاء خطبته، وفى الأثناء يواجه الخطيب مشكله فى المجلس، ويريد حلّها فيقطع كلامه لبيان الحل، ثم يرجع إلى كلامه فى الموضوع الذى كان يبحث فيه، فمن كان حاضراً فى المجلس رأى جميع الكلام مرتبط بعضه ببعض ومن كان فى خارج المجلس ربما يستغرب من عدم وجود ارتباط، والمقام من هذا القبيل، فعندما كان جبرئيل يقرأ عليه كان النبى صلى الله عليه و آله يبادر إلى قراءه ما لم يسمع، فخوطب من

١- . النحل: ۴۴.

اللّه سبحانه فی أثناء الآیات بالإنصات والإناه والقراءه بعد تمام الکلام، ویؤید ذلک ما فی ذیل روایه النبی صلی الله علیه و آله حیث جاء فیها: فکان إذا أتاه جبرئیل أطرق فإذا ذهب قرأ.(۱)

***

الآیتان العشرون والحادیه والعشرون

اشاره

(کَلاّ بَلْ تُحِبُّونَ الْعاجِلَهَ * وَ تَذَرُونَ الْآخِرَهَ) .(۲)

المفردات:

العاجله: الأغراض الدنیویه.

تذرون: لم یوجد فی لغه العرب صیغه الماضی من هذه الماده، ولذلک قالوا فی علم الصرف: وأماتوا ماضی یذر ویدع. وعلی کلّ تقدیر فهو بمعنی قذف الشیء لقلّه اعتداده، وکأنّ الأغراض الدنیویه هی التی یعتدّ بها والآخره علی الخلاف منها.

التفسیر:

قوله تعالی: (کَلاّ) رجوع أیضاً إلی بیان ما هو السبب لإنکار المعاد، فذکر أوّلاً أنّ السبب هو أنّ هؤلاء یریدون الفجور فی حیاتهم وهو لاینسجم مع القول بالمعاد ومحاسبته العباد، وثانیاً یفصّل ذلک السبب بقوله: إنّهم یحبون شهوات الدنیا ویترکون الآخره، فمن أحب العاجله ولم یعتد بالآخره یستنکر المعاد

۱- . مجمع البیان: ۱۰/۱۹۷؛ الدر المنثور: ۶/۲۸۹، تفسیر سوره القیامه.

۲- . القیامه: ۲۰-۲۱.

ویستبعده لأنّه لاینسجم مع ما یحبه، وکأنّ قوله سبحانه: (کَلاّ بَلْ تُحِبُّونَ الْعاجِلَهَ) بیان لقوله سبحانه: (بَلْ یُرِیدُ الْإِنْسانُ لِیَفْجُرَ أَمامَهُ) .(۱)

***

الآیات الثانیه والعشرون إلی الخامسه والعشرین

اشاره

(وُجُوهٌ یَوْمَئِذٍ ناضِرَهٌ * إِلی رَبِّها ناظِرَهٌ * وَ وُجُوهٌ یَوْمَئِذٍ باسِرَهٌ * تَظُنُّ أَنْ یُفْعَلَ بِها فاقِرَهٌ) .(۲)

المفردات:

ناضره: النضره الحسن کالنضاره، قال تعالی: (نَضْرَهَ النَّعِیمِ) (۳) أی رونقه. و قال: (وَ لَقّاهُمْ نَضْرَهً وَ سُرُوراً) (۴). یقال: نضر وجهه ینضر فهو ناضر.(۵)

باسره: شدیده العبوس، قال سبحانه: (ثُمَّ عَبَسَ وَ بَسَرَ) (۶) أی أظهر العبوس.

فاقره: الداهیه العظیمه تقصم فقار الظهر.

ناظره: تقلیب البصر، لإدراک الشیء ورؤیته إذا أسندت إلی العیون.

۱- . القیامه: ۵.

۲- . القیامه: ۲۲-۲۵.

۳- . المطففین: ۲۴.

۴- . الإنسان: ۱۱.

۵- . المفردات للراغب: ۴۹۶، ماده «نضر».

۶- . المدثر: ۲۲.

و النظر: الانتظار، يقال: نظرته وانتظرته وأنظرته: أى أخّرته، قال تعالى:

(قُلِ انْتَظِرُوا إِنّا مُنْتَظِرُونَ) (۱) وقال: (فَهَلْ يَنْتَظِرُونَ إِلاّ مِثْلَ أَيّامِ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِهِمْ) (۲).(۳)

التفسير:

الآيات تشير إلى أحوال الناس يوم القيامه فهم بين أهل سعاده وأهل شقاء، فأصحاب الوجوه الناضره من الطائفه الأُولى ، وأصحاب الوجوه الباسره هم أصحاب الشقاء.

ولقد اختلف المفسّرون فى تفسير قوله تعالى: (إِلى رَبِّها ناظِرَةٌ) .(۴)

فجرى المحدّثون على ظاهر الآيه، وقالوا: المراد النظر إلى اللّه سبحانه و رؤيته يوم القيامه، أخذاً بما رواه جرير بن عبداللّه قال: كنّا جلوساً عند النبى صلى الله عليه و آله إذ نظر إلى القمر ليله البدر، قال: «إنّكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر، لاتضامون فى رؤيته».

و بما رواه أحمد عن عمر قال، قال رسول اللّه صلى الله عليه و آله: إنّ أدنى أهل الجنّه منزله من ينظر إلى حياته وأزواجه ونعيمه وخدمه وسرِره مسيره ألف سنه، وأكرمهم على اللّه من ينظر إلى وجهه غدوه وعشيه، ثم قرأ رسول اللّه صلى الله عليه و آله:

۱- . الأنعام: ۱۵۸.

۲- . يونس: ۱۰۲.

۳- . المفردات للراغب: ۴۹۸، ماده «نظر».

۴- . القيامه: ۲۳

(وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ ناضِرَةٌ * إِلى رَبِّها ناظِرَةٌ) (۱).(۲)

و هؤلاء بهذا التفسير أثبتوا للّه جهه ووجهاً ينظر إليها أكرم عباد اللّه غدوه وعشيه، وليس لهم دليل إلّاالجمود على لفظ (الناظره) التى هى بمعنى تقليب البصر. فالنظر عندهم حسّى بصرى، ويرد عليه:

أوّلاً: أنّ صريح الذكر الحكيم ينفى أى مثل للّه سبحانه ويقول: (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْ ءٌ) (۳)، فلو كان سبحانه واقعاً فى جهه ينظر إليه عباد اللّه الأكرمون غدوه وعشيه، يكون عندئذ موجوداً جسمانياً واقعاً فى الزمان، ويكون مكان المِثل الواحد آلاف الأمثال.

ثانياً: أنّه سبحانه تبارك وتعالى ذكر مضمون هذه الآيات، فى سوره عبس، فى آيات أربع، فقال:

(وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُسْفِرَةٌ * ضاحِكَةٌ مُسْتَبْشِرَةٌ * وَ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ عَلَيْها غَبَرَةٌ * تَرْهَقُها قَتَرَةٌ) .(۴)

فقوله سبحانه فى المقام:

(وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ ناضِرَةٌ) نظير قوله: (وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُسْفِرَةٌ) .

و قوله سبحانه فى المقام:

(إِلى رَبِّها ناظِرَةٌ) نظير قوله: (ضاحِكَةٌ مُسْتَبْشِرَةٌ) .

فإذن المراد من قوله سبحانه: (إِلى رَبِّها ناظِرَةٌ) نفس ما أُريد من قوله

۱- . القيامه: ۲۲-۲۳.

۲- . روح المعانى: ۱۴۵/۲۹.

۳- . الشورى: ۷.

۴- . عبس: ۳۸-۴۱.

(ضاحِكَةٌ مُسْتَبْشِرَةٌ) أو قريب منه، لا الرؤيه البصريه بل النظر فيه مثل النظر فى قول القائل:

إنّى إليك لما وعدت لناظر نظر الفقير إلى الغنى الموسر

فإنّ نظر الفقير إلى يد الموسر ليس من قسم النظر الحسّى إلى يده، وإنّما ذكر النظر إلى اليد لينتقل منه المخاطب إلى أنّه متوقع عطاءه وإنعامه، فأصحاب الوجوه الناضره ضاحكون مستبشرون يرجون ثواب اللّه وجزاءه، كما أنّ أصحاب الوجوه الباسره ينتظرون جزاءه وعقابه الفاقر للظهر.

و نحن نعترف بأنّ النظر فى الآيه إنّما استعمل فى معناه الحقيقى، غير أنّ النظر إذا أسند إلى العيون والابصار يراد منه غالباً النظر الحسّى، وأمّا إذا أسند إلى الوجوه فيُراد منه المعنى الكنائى، أعنى: التوقّع والرجاء، فالمعنى : إنّهم يتوقّعون النعمه والرحمه من ربهم ولذلك تكون وجوههم (ضاحِكَةٌ مُسْتَبْشِرَةٌ) .

فلو كان المرادُ النظرَ الحسّى البصرى فلماذا نسبه إلى الوجوه ولم ينسبه إلى العيون التى تلازم النسبه إليها إفاده الرؤيه الحسّيه ؟

ثم إنّ بعضَ من حاول الإجابه عن الاستدلال بالآيه على الرؤيه الحسّيه فسرّ النظر فى قوله و (ناضره)، بالانتظار، ورُدّ بأنّ النظر بمعنى «الانتظار» لايتعدّى بحرف الجر، بل يتعدّى بنفسه. وردّ الإشكال باستعمال (الانتظار) مع حرف الجرّ (إلى) أيضاً كما فى قول الشاعر:

وجوه ناظرات يوم بدر إلى الرحمن يأتى بالفلاح

لكن الإصرار على أنّ النظر فى الآيه بمعنى الانتظار ليس له وجه مُلْزِم، بل

النظر فی الآـیه بمعنـاه المعروف، إنّمـا الکلاـم فی أنّه هل أُریـد منه المعنی الحقیقی والرؤیه الحسّـیه فقط، أو أنّه کنایه عن معنی آخر، فالسـلفیون – المغـترّون بأحـادیث الرؤیه یـوم القیـامه – یحملـون اللفـظ علی المعنی الحقیقی وهـو الرؤیه، إلّـا أنّ المنزّهین یجعلون المعنی اللغوی کنـایه عن توقّع الرحمه ونزولهـا، والشاهـد علیه مضافاً – إلی أنّه مقتضـی التنزیه – ما ورد فی سوره عبس کما مرّ.

بیان آخر لرفع الإبهام عن قوله: (ناظِرَهٌ)

لاـ شکّ أنّ الآیات المـذکوره من المحکمات ولا إجمال فیها، والـذی یبطل الاسـتدلال هو أنّ النظر سواء أکان بمعنی الرؤیه أم بمعنی الانتظـار لایـدلّ علی أنّ المراد هو الرؤیه الحقیقیه، ویعلم ذلـک بمقارنه الآیات المـذکوره بعضـها ببعض، وعندئـذ یرتفع الإبهام عن وجهها. وإلیک تنظیم الآیات حسب المقابله:

أ. (وُجُوهٌ یَوْمَئِذٍ ناضِرَهٌ) یقابلها قوله: (وُجُوهٌ یَوْمَئِذٍ باسِرَهٌ) .

ب. (إِلی رَبِّها ناظِرَهٌ) یقابلها قوله: (تَظُنُّ أَنْ یُفْعَلَ بِها فاقِرَهٌ) .

و لا شکّ أنّ الآیتین الأُولیین واضحتان جدّاً، وإنّما الکلام فی الآیه الثالثه فیجب رفع إبهامها عن طریق الآیه الرابعه التی تقابلها.

و بمـا أنّ المراد من الآـیه الرابعه هو أنّ الطـائفه العاصـیه التی عبّر عن صـفتها بکونها ذات وجوه باسـره، تظن وتتوقّع أنْ ینزل بها عذاب یکسر فقارها ویقصم ظهرها، یکون ذلک قرینه علی المراد من الآیه الثالثه، هو أنّ الطائفه المطیعه ذات وجوه ناضره تتوقع عکس مـا تتوقّعه الطـائفه الأُولی، وتنتظر فضـله وکرمه. هـذا هو الـذی یسـتظهره الـذهن المجرد عن کـل رأی مُسْـبَق، من مقابله الآیتین.

و بعباره أخرى: لايصح لنا تفسير الآيه الثالثه إلّابضد الآيه الرابعه. فبما أنّ الآيه الرابعه صريحه فى أنّ المراد توقع العُصاه العذاب الفاقر، يكون المراد من الآيه الثالثه توقّع المؤمنين، الرحمهَ والفضلَ والكرمَ حتى ولو كان النظر بمعناه الحقيقى، إذ ليس كلّما أُطلق لفظ النظر يراد به الرؤيه الحسّيه، بل ربما يكون النظر كنايه عن التوقّع والانتظار، مثلاً يقال: «فلان ينظر إلى يد فلان» ويراد أنّه رجل معدم محتاج ليس عنده شىء وإنّما يتوقّع عطاء الشخص، فما أعطاه مَلَكه وما منعه حُرِم منه. وهذا ممّا درج عليه الناس فى محاوراتهم العرفيه ويقال: «فلان ينظر إلى اللّه ثم إليك»، فالنظر وإن كان هنا بمعنى الرؤيه لا الانتظار، ولكنّه كنايه عن توقّع رحمته سبحانه أوّلاً، وكرم الشخص المأمول ثانياً، كما يقال: «يتوقع فضل اللّه سبحانه ثم كرمك».

فمحور البحث والمراد هو توقّع الرحمه وحصولها أو عدم توقّعها وشمولها، فالطغاه يظنون شمول العذاب، والصالحون يظنون عكسه وضده، وأمّا رؤيه اللّه سبحانه ووقوع النظر إلى ذاته فخارج عمّا تهدف إليه الآيه.

قال الزمخشرى فى كشّافه: وسمعت سَرَوِيّه مستجديه بمكه وقت الظهر حين يغلق الناس أبوابهم، ويأوون إلى مقائلهم تقول: «عُيَيْنَتَىَّ نُوَيْظِرَهٌ إلى اللّه وإليكم» تقصد راجيه ومتوقعه لإحسانهم إليها.(۱)

هذا هو مفتاح حل المشكله المتوهّمه فى الآيه، فتفسير الآيه برؤيه ذاته غفله عن القرينه الموجوده فيها.

۱- . تفسير الكشّاف: ۶۲۲/۴.

و هنا تفسيران آخران لقوله سبحانه: (إِلى رَبِّها ناظِرَةٌ) :

الأوّل: أنّ المراد النظر إلى آثاره سبحانه، فإنّ العوالم الحسّيه حتّى الغيبيه التى تتجلّى للمؤمن كلّها فى الدنيا والآخره، تجليات لوجوده وظهور كماله، فأصحاب الوجوه الناظره حيثما نظروا لايرون إلّااللّه سبحانه، أى يتجلّى وجوده لهم قبل تجلى المرأىّ ، وقد نقل عن بعض أصحاب الكمال أنّه قال: «ما رأيت شيئاً إلّاورأيت اللّه قبله وبعده ومعه» وأمّا أصحاب الوجوه الباسره فهم لايرون إلّاعلائم العذاب وسوء العاقبه.

الثانى: الرؤيه القلبيه التى ينالها من كمل توحيده إمّا فى الدنيا وإمّا فى الآخره.

ويدلّ عليه ما رواه الصدوق قدس سره بسند صحيح عن عبداللّه بن سنان، عن أبيه، قال: حضرت أباجعفر عليه السلام فدخل عليه رجل من الخوارج فقال له: يا أباجعفر أىَّ شىءٍ تعبُد؟ قال: «اللّهَ »، قال: رأيته ؟ قال: «لم تره العيون بمشاهده العيان، ولكن رأته القلوب بحقائق الإيمان، لايعرف بالقياس، ولايُدرك بالحواس، ولايشبّه بالناس، موصوف بالآيات، معروف بالعلامات، لايجور فى حكمه، ذلك اللّه لا إله إلّاهو».

قال: فخرج الرجل وهو يقول: (اللّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسالَتَهُ) .(۱)

و روى الصدوق أيضاً عن أبى الحسن المفضل عن أبى عبداللّه عليه السلام قال:

«جاء حبرٌ إلى أميرالمؤمنين، فقال: يا أمير المؤمنين، هل رأيتَ ربك حين عبدته ؟ فقال: ويلك ما كنت أعبد ربّاً لم أره.

قال: وكيف رأيته ؟ قال: ويلك لاتدركه العيون فى مشاهده الأبصار ولكن

۱- . التوحيد للصدوق: ۱۰۸.

رأته القلوب بحقائق الأعيان».(۱)

وروى أيضاً عن زراره قال: قلت لأبى عبداللّه عليه السلام: جُعلت فداك الغشيه التى كانت تصيب رسول اللّه صلى الله عليه و آله إذا نزل عليه الوحى ؟ فقال: «ذاك إذا لم يكن بينه وبين اللّه أحد، ذاك إذا تجلّى اللّه له». قال: ثم قال له: «تلك النبوه يا زراره» وأقبل يتخشّع.(۲)

و الحديث أوضح ممّا سبق فى الرؤيه القلبيه.

و روى أيضاً عن مرازم عن أبى عبداللّه عليه السلام قال: سمعته يقول: «رأى رسول اللّه صلى الله عليه و آله ربّه عز وجلّ ، يعنى بقلبه».(۳)

و روى أيضاً عن محمد بن الفضيل قال: سألت أبا الحسن عليه السلام: هل رأى رسول اللّه صلى الله عليه و آله ربّه عز وجل ؟ فقال: «نعم بقلبه رآه، أما سمعت اللّه عز وجل يقول: (ما كَذَبَ الْفُؤادُ ما رَأى) (۴) أى لم يره بالبصر، ولكن رآه بالفؤاد».(۵)

و روى أيضاً عن أبى بصير عن أبى عبداللّه عليه السلام قال: قلت له: أخبرنى عن اللّه عزّ وجل هل يراه المؤمنون يوم القيامه ؟ قال: «نعم، وقد رأوه قبل يوم القيامه» فقلت: متى؟» قال: حين قال لهم: (أَ لَسْتُ بِرَبِّكُمْ قالُوا بَلى) (۶) ثم سكت ساعه، ثم قال: وإنّ المؤمنين ليرونه فى الدنيا قبل القيامه. ألست تراه فى وقتك

۱- . التوحيد: ۱۰۹.

۲- . التوحيد: ۱۱۵.

۳- . التوحيد: ۱۱۶.

۴- . النجم: ۱۱.

۵- . التوحيد: ۱۱۶.

۶- . الأعراف: ۱۷۲.

هـذا؟ قال أبوبصـير: فقلت له: جُعلت فـداك فأحـدّث بهـذا عنك ؟ فقال: «لا، فإنّك إذا حـدّثت به فأنكره منكر جاهل بمعنى ما تقوله ثمّ قدَّر أنّ ذلك تشبيه كفر، وليست الرّؤيه بالقلب كالرّؤيه بالعين، تعالى اللّه عمّا يصفه المشبهون والملحدون».(۱)

و على هـذا فـالرؤيه القلبيه رهن انفتـاح العين البرزخيه التى تزال عنهـا الحجب ويرى الإنسـان أُموراً لايراهـا بـالعين الحسّـيه، ومع ذلك كلّه فالرؤيه القلبيه لاتلازم كونه جسماً ولا أنّه فى جهه، وإنّما هى انكشاف عالم الغيب بعد ستره.

***

۱- . التوحيد: ۱۱۷.

الآيات السادسه والعشرون إلى الثلاثين

اشاره

(كَلاّ إِذا بَلَغَتِ التَّراقِيَ * وَ قِيلَ مَنْ راقٍ * وَ ظَنَّ أَنَّهُ الْفِراقُ * وَ الْتَفَّتِ السّاقُ بِالسّاقِ * إِلى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَساقُ) .(۱)

المفردات:

التراقى: جمع الترقوه: وهى مقدّم الحلق من أعلى الصدر، وهى ثغره النحر، ويكتنفها عظم من اليمين والشمال، تترقّى إليها النفس عند الموت، وبلوغ الروح إلى الترقوه آيه خروج الروح من سائر الأعضاء، أعنى: اليدين والرجلين، فتجتمع عند الترقوه.

راق: الراقى مشتق من الرُّقيه وهى ما يستشفى به الملسوع والمريض من الكلام المعدّ لذلك، فيضع يده على موضع الوجع من المريض، أو على رأس المريض، أو يكتب شيئاً فى ورقه تعلّق على المريض، وكانت العرب تستشفى بالرقيه، وبالتالى بصاحبها أعنى: الراقى.

المساق: مصدر ميمى لساق، وهو تسيير ماشٍ أمام مسيَّره إلى حيث يريد مسيّرُه.

التفسير:

قوله تعالى: (كَلاّ إِذا بَلَغَتِ التَّراقِيَ) .

هو ردع ثان لاستنكار المنكر واستبعاده حيث أنكر يوم القيامه بصوره

۱- . القيامه: ۲۶-۳۰

السؤال وقال: (أَيّانَ يَوْمُ الْقِيامَهِ) (۱)، فرُدّ عليه بجوابين:

۱. قوله تعالى: (كَلاّ بَلْ تُحِبُّونَ الْعاجِلَهَ * وَ تَذَرُونَ الْآخِرَهَ) (۲) وقد مرّ شرحهما.

۲. قوله تعالى: (كَلاّ إِذا بَلَغَتِ التَّراقِىَ) .

فعندما تبلغ الروح إلى التراقى يندمون على استنكارهم واستبعادهم الحياه الأُخرويه، وبالتالى خلودهم إلى الأرض، لما يشاهدونه من طلائع ماينكرون، وعلائم ما يستبعدون.

قوله تعالى: (وَ قِيلَ مَنْ راقٍ) .

فالقائل هو من حضر المحتضر حيث يتمنّى من يشفيه ويحييه ويقول:

هل من طبيب يشفيه، أو حكيم يحييه، أو غير ذلك. يقول ذلك آيساً من حياه المحتضر، وتدلّ عليه الآيه التاليه: (وَ ظَنَّ أَنَّهُ الْفِراقُ) .

و يحتمل أن يكون فاعل «ظن» هو المحتضر بقرينه قوله: (وَ الْتَفَّتِ السّاقُ بِالسّاقِ) (۳) حيثُ إنّ المراد التفاف ساق المحتضر بعضها ببعض.

ثم إنّ التفاف الساق بالساق يحتمل معنيين:

۱. أن تكون كنايه عن شده المصيبه بمعنى تتابع مصيبه بعد مصيبه، و العرب تستخدم أمثال تلك الصيغه فى شدّه المصائب، يقولون: قامت الحرب على ساق، وقوله سبحانه: (يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ ساقٍ) .(۴)

۱- . القيامه: ۶.

۲- . القيامه: ۲۰-۲۱.

۳- . القيامه: ۲۹.

۴- . القلم: ۴۲.

۲. التفاف ساقی المحتضر عند خروج الروح، ووقوع بعضها علی بعض، وربما یقال: التفاف ساقی المیّت عندما یلف بالکفن، والجمیع یشیر إلی معنی واحد وهو أنّ منکر المعاد ومن حوله یرون بأعینهم نهایه الحیاه الدنیویه، ویفکّرون فی مستقبل أمرهم وعند ذلک یخاطب اللّه سبحانه نبیّه بقوله: (إِلی رَبِّکَ یَوْمَئِذٍ الْمَساقُ) تعلیماً لهم. فالمنتهی هو اللّه سبحانه کما هو المبدأ، والناس یُساقون إلی اللّه شاءوا أم لم یشاءوا.

الروح حقیقه وراء البدن

اشاره

إنّه سبحانه فی قوله: (کَلّا إِذا بَلَغَتِ التَّراقِیَ) ذکر الفعل وترک ذکر الفاعل، وهذا یدلّ علی وجود شیءٍ وراء البدن یبلغ التراقی عند الاحتضار، فما هو هذا الشیء؟

الجواب: أنّ هذا هو ما یعبّر عنه بالروح تاره، وبالنفس الإنسانیه ثانیاً، وهذا یدلّ علی أنّ البدن والروح، شیئان، وأنّ هنا أمراً وراء البدن یخرج شیئاً فشیئاً من قدمیه إلی أن ینتهی إلی الترقوه.

ویدلّ علیه وراء البراهین الفلسفیه والحسّیه لفیف من الآیات القرآنیه و سنذکر شیئاً من ذلک.

أقام الروحیون براهین فلسفیه وتجریبیه علی أنّ الإنسان مؤلّف من روح وبدن، والثانی غیر الأوّل، وبما أنّ بحوثنا فی هذه الرساله ترکّز علی الاستضاءه بآیات الذکر الحکیم نقتصر بما تشیر إلیه، وما سنذکره هنا یدلّ بوضوح علی أنّ وراء البدن شیء آخر علی وجه لایمکن للباحث إنکاره.

۱. آیه التوفّی والإمساک والإرسال

یقول سبحانه: (اللّهُ یَتَوَفَّی الْأَنْفُسَ حِینَ مَوْتِها وَ الَّتِی لَمْ تَمُتْ فِی مَنامِها فَیُمْسِکُ الَّتِی قَضی عَلَیْهَا الْمَوْتَ وَ یُرْسِلُ الْأُخْری إِلی أَجَلٍ مُسَمًّی إِنَّ فِی ذلِکَ لَآیاتٍ لِقَوْمٍ یَتَفَکَّرُونَ) .(۱)

وجه الدلاله: إنّ التوفّی فی الآیه بمعنی الأخذ والقبض لا الإماته - کما هو واضح - فالآیه تدلّ علی أنّ للإنسان وراء البدن شیئاً یأخذه سبحانه حین الموت والنوم ثمّ یمسکه ولایرجعه إن کُتب علیه الموت، ویرسله إن لم یُکتب علیه ذلک إلی أجل مسمّی . فلو کان الإنسان متمحّضاً فی البدن فلا معنی (للأخذ) و (الإمساک) و (الإرسال).

۲. آیه حیاه الشهداء

یقول سبحانه: (وَ لا تَحْسَبَنَّ الَّذِینَ قُتِلُوا فِی سَبِیلِ اللّهِ أَمْواتاً بَلْ أَحْیاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ یُرْزَقُونَ * فَرِحِینَ بِما آتاهُمُ اللّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَ یَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِینَ لَمْ یَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلاّ خَوْفٌ عَلَیْهِمْ وَ لا هُمْ یَحْزَنُونَ * یَسْتَبْشِرُونَ بِنِعْمَهٍ مِنَ اللّهِ وَ فَضْلٍ وَ أَنَّ اللّهَ لا یُضِیعُ أَجْرَ الْمُؤْمِنِینَ) .(۲)

الآیات صریحه فی أنّ الشهداء أحیاء أوّلاً ویرزقون عند ربّهم ثانیاً، وإنّهم یفرحون ویستبشرون ثالثاً، ولایخافون ولایحزنون رابعاً، فلو کان الإنسان متمحضاً فی البدن فالمفروض أنّه قتل فی المعرکه، وربما صار إرباً إرباً

۱- . الزمر: ۴۲.

۲- . آل عمران: ۱۶۹-۱۷۱.

أو تراباً رميماً ومع ذلك يصفهم سبحانه بأنّهم أحياء ويرزقون إلى آخر الآيات.

و نظير هذه الآيات قوله سبحانه: (وَ لا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِی سَبِیلِ اللّهِ أَمْواتٌ بَلْ أَحْیاءٌ وَ لکِنْ لا تَشْعُرُونَ) .(۱) فالآیه تندد بمن یظن أنّ موت الشهداء نهایه حیاتهم، ولکنّه یخطأ فی قضائه، بل هم أحیاء، وإن کان المادیّ لأجل ضیق نظرته لایفهم ذلک.

۳. عرض آل فرعون علی النار

قال سبحانه: (وَ حاقَ بِآلِ فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذابِ * اَلنّارُ یُعْرَضُونَ عَلَیْها غُدُوًّا وَ عَشِیًّا وَ یَوْمَ تَقُومُ السّاعَهُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذابِ) .(۲)

تری أنّه سبحانه یفصّل تعذیب آل فرعون بالعرض علی النار تاره، والدخول فیها أُخری؛ أمّا الأوّل فیعرضون علیها قبل یوم القیامه، وأمّا الثانی - أی الدخول فی النار - فذلک بعد قیام القیامه. فلو کان الموت إبطالاً للشخصیه، فما معنی عرض هؤلاء علی النار قبل قیام القیامه...؟!

۴. ما یأخذه ملک الموت

یقول سبحانه: (قُلْ یَتَوَفّاکُمْ مَلَکُ الْمَوْتِ الَّذِی وُکِّلَ بِکُمْ ثُمَّ إِلی رَبِّکُمْ تُرْجَعُونَ) .(۳)

وجه الدلاله: أنّ منکری المعاد کانوا یستدلّون بأنّ الموت یلازم ضلال الإنسان فی الأرض وتفکّک أجزاء بدنه فی أقطار العالم فی البر والبحر، فکیف

۱- . البقره: ۱۵۴.

۲- . غافر: ۴۵-۴۶.

۳- . السجده: ۱۱.

يمكن جمع هذه الأجزاء المبعثره فى البر والبحر حتى يكون إنساناً تامّاً، ويشير سبحانه إلى هذه الشبهه بقوله: (وَ قالُوا أَ إِذا ضَلَلْنا فِى الْأَرْضِ أَ إِنّا لَفِى خَلْقٍ جَدِيدٍ ...) .(۱) ثم إنّه سبحانه أجاب عن شبهتهم الواهيه بجوابين:

۱. قال: (بَلْ هُمْ بِلِقاءِ رَبِّهِمْ كافِرُونَ) .(۲)

يريد بذلك أنّ السبب الحقيقى للتمسّك بهذه الشبهه أنّهم ينكرون لقاء اللّه يوم القيامه، لما فيه من الحساب والجزاء وبما هم يخافون منه لذلك عادوا يتمسّكون بهذه الشبهه تمسّك الغريق بالطحلب.

۲. قال: (قُلْ يَتَوَفّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِى وُكِّلَ بِكُمْ) (۳)، ومعناه أنّ ملك الموت يأخذ ما هو الأصيل فيكم، وهو أمر غير ضال ولا متبعثر ولا متفرق، بل محفوظ عند ملك الموت، فإذا حان وقت القيامه يرجع ما أخذه إلى أبدانكم ثم إليه تُرجعون، فضلال البدن وتفرّقه وعدم التعرّف عليه - حسب زعمكم - غير مضرّ بعد وجود ما هو الأصيل عندنا.

و على هذا فما به تناط هويتكم الشخصيه فهو غير ضال، وما هو ضال - حسب زعمكم - لاتناط به شخصيتكم وهويتكم.

فالآيه تدلّ بصراحه على أنّ الموت ليس إبطالاً للشخصيه، وإنّما الموت عباره عن أخذ ملك الموت ما هو الجزء الأصيل من الإنسان وحفظه إلى يوم القيامه، وإن تبدّل بدنه واندثر وتفرّق تفرق أيادى سبأ.

۱- . السجده: ۱۰.

۲- . السجده: ۱۰

۳- . السجده: ۱۱.

۵. الأمر بإخراج الأنفس

قال سبحانه: (وَ لَوْ تَرى إِذِ الظّالِمُونَ فِي غَمَراتِ الْمَوْتِ وَ الْمَلائِكَهُ باسِطُوا أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمُ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذابَ الْهُونِ بِما كُنْتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللّهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَ كُنْتُمْ عَنْ آياتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ) .(۱)

المراد من الأنفس هو نفس ما ورد في قوله سبحانه: (اللّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِها) (۲)، والآيه تدلّ على أنّ للظالمين أبداناً وأنفساً والملائكه موكّلون بأخذ الأنفس وترك الأبدان ولذلك يخاطبوا الظالمين بقولهم: (أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمُ) ، فلو كان الإنسان ممحّضاً في البدن فما معنى إخراج الأنفس، وأخذها؟!

أضف إلى ذلك: أنّ الآيه تدلّ على أنّ الظالم يعذّب يوم خروج نفسه بعذاب الهون، وهذا شيء لايشاهده من يكون عند المحتضر ولكن المحتضر لامس له، قال سبحانه: (الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذابَ الْهُونِ) فإنّ المقصود من اليوم هو يوم قبض الروح.

۶. الأمر بدخول الجنه حين الموت

يقول سبحانه: (قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّهَ قالَ يا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ * بِما غَفَرَ لِي رَبِّي وَ جَعَلَنِي مِنَ الْمُكْرَمِينَ) .(۳)

۱- . الأنعام: ۹۳.

۲- . الزمر: ۴۲.

۳- . يس: ۲۶-۲۷.

دلاله الآيه على ما ذكرنا من التعدد تُعلم من الوقوف على شأن نزول الآيه، يقول المفسّرون إنّ : سيدنا المسيح عليه السلام بعث رسولين من الحواريين إلى مدينه انطاكيه، فلقيا من أهلها عنفاً وردّاً، غير أنّ واحداً من أهلها اسمه حبيب النجّار آمن بهما وأظهر إيمانه وقال: (إِنِّی آمَنْتُ بِرَبِّکُمْ فَاسْمَعُونِ) .(۱)

فلمّا وقف القوم على إيمانه أخذوا بوطئه بأرجلهم حتى مات، فعند ذلك خوطب بقوله سبحانه: (قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّهَ) فعندئذ يسأل هو المراد من الجنّه التى أُمر بالدخول فيها؟ فالجواب: أنّ هذه الجنه غير الجنه التى وعد المتقون يوم القيامه، وهذا يدلّ على أنّ الإنسان الشهيد فى طريق إعلاء كلمه اللّه يدخل الجنه، فعندئذ فما هو الداخل هل هو البدن والمفروض أنّه وطئ بأرجل المشركين ؟! فتعيّن أنّ المراد غير البدن، أعنى: الروح التى كانت تدبر البدن، فهى باقيه بعده إلى يوم القيامه.

و العجب أنّه بعدما خوطب بدخول الجنه أخبر عن مصيره المبارك، وقال: (يا لَيْتَ قَوْمِی يَعْلَمُونَ * بِما غَفَرَ لِی رَبِّی وَ جَعَلَنِی مِنَ الْمُکْرَمِينَ) .(۲)

۷. إنشاء خلق آخر

قال سبحانه: (وَ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ مِنْ سُلالَهٍ مِنْ طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْناهُ نُطْفَهً فِی قَرارٍ مَکِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَهَ عَلَقَهً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَهَ مُضْغَهً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَهَ عِظاماً فَکَسَوْنَا الْعِظامَ لَحْماً ثُمَّ أَنْشَأْناهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبارَکَ اللّهُ أَحْسَنُ

۱- . يس: ۲۵.

۲- . يس: ۲۶-۲۷.

اَلْخالِقِينَ) .(۱)

والدلاله من وجوه:

أوّلاً: أنّه سبحانه يبيّن مسير خلقه الإنسان من مرحله إلى مرحله، فمن نطفه إلى مضغه إلى علقه، ومنها إلى خلق العظام، ثم كسوتها باللحم، وعند ذلك تتغيّر صيغه الكلام وسياقه فيبدأ بلفظ (ثم) فيقول: (ثُمَّ أَنْشَأْناهُ خَلْقاً آخَرَ) ، بخلاف المراحل المتقدّمه حيث كان يعطف كلّ مرحله على مرحله أُخرى بالحرف (ف)، وهذا النوع من التعبير يدلّ على أنّ هذه المرحله من حيث الخلقه والجوهر تباين المراحل المتقدّمه.

ثانياً: يعبّر فى بيان هذه المرحله بلفظ الإنشاء الذى هو بمعنى الإبداع، وكأنّ هذه المرحله ليست لها مثيل فى المراحل السابقه.

ثالثاً: أنّه سبحانه يثنى على نفسه عند بيان هذه المرحله ويقول (فَتَبارَكَ اللّهُ أَحْسَنُ الْخالِقِينَ) حيث إنّ الفاء تدلّ على الترتيب بلا فصل، فكأنّه ثناء على اللّه على تماميه الخلقه لا على سائر المراحل لوجود الفاصل بين الثناء وخلق سائر المراحل.

۸. التركيز على إنجاء البدن

قال سبحانه: (فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلْفَكَ آيَهً) .(۲)

وجه الدلاله:

۱- . المؤمنون: ۱۲-۱۴.

۲- . يونس: ۹۲.

أنّه سبحانه يخاطب فرعون بعدما غرق ومات بأنّه ينجو ببدنه ليكون للآخرين عبره، والآيه تدلّ على أنّه سبحانه أنجى فرعون ببدنه واستبقى شيئاً آخر، وما هو إلّاالروح.

هذه هى الآيات التى تدلّ على أنّ واقع الإنسان وهويته وشخصيته تكمن وراء بدنه، ولذلك يقول سبحانه فى المقام: (كَلّا إِذا بَلَغَتِ التَّراقِيَ) فهناك شيء يبلغ التراقى وشيء آخر يبقى بحاله، والأوّل هو الروح والثانى هو البدن.

***

الآيات الحاديه والثلاثون إلى الخامسه والثلاثين:

اشاره

(فَلا صَدَّقَ وَ لا صَلّى * وَ لكِنْ كَذَّبَ وَ تَوَلّى * ثُمَّ ذَهَبَ إِلى أَهْلِهِ يَتَمَطّى * أَوْلى لَكَ فَأَوْلى * ثُمَّ أَوْلى لَكَ فَأَوْلى) .(۱)

المفردات:

صدّق: يحتمل معنيين، أوّلهما التصدّق بالزكاه وغيرها، كما عليه قوله سبحانه: (فَأَصَّدَّقَ وَ أَكُنْ مِنَ الصّالِحِينَ) ،(۲) ثانيهما: التصديق بالرسول وكتابه وما جاء به.

و الظاهر هو الثانى بشهاده مقابله فى الآيه التاليه: (وَ لكِنْ كَذَّبَ) .

و أمّا قوله (صَلّى) فالمراد هو الدعاء أو العباده المخصوصه، والإنسان فى كلا الحالين يتوجّه إلى اللّه سبحانه، ولذلك جاء فى مقابله (وَ تَوَلّى) أى عن

۱- . القيامه: ۳۱-۳۵.

۲- . المنافقون: ۱۰.

ربه.

يتمطّى : يقال: أصل يتمطّى (يتمطط) فجعلت إحدى الطائين ياءً ، فصار (يتمطّى) بمعنى يتمدّد، لأنّ المتبختر يمدّ خطاه، فهى مشيه المعجب بنفسه.

التفسير:

تتعلّق هذه الآيات بالإنسان المذكور فى قوله تعالى: (بَلْ يُرِيدُ الْإِنْسانُ لِيَفْجُرَ أَمامَهُ) فبما أنّه أعرض عن دعوه الأنبياء فصار كما يقول سبحانه: (فَلا صَدَّقَ وَ لا صَلّى * وَ لكِنْ كَذَّبَ وَ تَوَلّى) فالآيتان تأكيد لماقبلهما، ولم يقتصر على التكذيب بل عاد يتكبّر ويتبختر ويذهب إلى أهله متكبراً كما قال تعالى: (ثُمَّ ذَهَبَ إِلى أَهْلِهِ يَتَمَطّى) .

و الآيات تنطبق على أشد المعاندين والمكذبين، وعلى رأسهم أبو جهل بن هشام، حيث كذّب وتولّى ثم رجع إلى أهله مختالاً ومتكبّراً، نظيره قوله سبحانه: (وَ أَمّا مَنْ أُوتِيَ كِتابَهُ وَراءَ ظَهْرِهِ * فَسَوْفَ يَدْعُوا ثُبُوراً * وَ يَصْلى سَعِيراً * إِنَّهُ كانَ فِي أَهْلِهِ مَسْرُوراً * إِنَّهُ ظَنَّ أَنْ لَنْ يَحُورَ) .(۱)

ثم إنّه سبحانه يهدد هذا الإنسان المكذب المولّى بقوله: (أَوْلى لَكَ فَأَوْلى * ثُمَّ أَوْلى لَكَ فَأَوْلى) .(۲) فالمعنى ما أنت عليه من الحال من التكذيب والتولّى أرجح لك فأولى، ثم أولى لك فأولى لتذوق وبال أمرك ويأخذك ما أعدّ لك من العذاب، نظير قوله سبحانه: (فَإِذا أُنْزِلَتْ سُورَةٌ مُحْكَمَةٌ وَ ذُكِرَ فِيهَا الْقِتالُ رَأَيْتَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ نَظَرَ الْمَغْشِيِّ عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ فَأَوْلى

۱- . الانشقاق: ۱۰-۱۴.

۲- . القيامه: ۳۴-۳۵.

لَهُمْ) .(۱)

و نظیر هـذا التعبیر کثیر فی المحـاورات العرفیه فالإنسـان إذا نصـح شاباً غارقاً فی الفساد والمعاصـی وکرّر علیه النصـح ولکنّه لم یتّعظ من نصح المحبّ ، حتی یأس الناصح فعندئذ یخاطبه بقوله: أولی لک بأن تکون فی هذا الحال حتی تذوق وبال أمرک.

و یؤید ذلک التفسیر ما رواه الطبرسی وقال: وقیل: إنّ المراد بذلک أبوجهل بن هشام (أَوْلی لَکَ فَأَوْلی * ثُمَّ أَوْلی لَکَ فَأَوْلی) فقال أبوجهل: بأیّ شـیء تهـدّدنی لاتسـتطیع أنت ولا ربّک أن تفعلا بی شـیئاً وإنّی لأعزّ أهل هـذا الوادی، فأنزل اللّه کما قال له رسول اللّه صلی الله علیه و آله.(۲)

فعلی هـذا (أَوْلی لَکَ) خبر لمبتـدأ محـذوف وهو ضـمیر عائد إلی ما ذکر من حال هذا الإنسان، وهو أنّه لم یصدّق ولم یصـلّی ولکن کذّب وتولّی ثم ذهب إلی أهله یتمطّی .

***

۱- . محمّد: ۲۰.

۲- . مجمع البیان: ۶۰۶/۱۰.

الآيات السادسه والثلاثون إلى الأربعين:

اشاره

(أَ يَحْسَبُ الْإِنْسانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدىً * أَ لَمْ يَكُ نُطْفَةً مِنْ مَنِيٍّ يُمْنى * ثُمَّ كانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوّى * فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَ الْأُنْثى * أَ لَيْسَ ذلِكَ بِقادِرٍ عَلى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتى) .(۱)

المفردات:

سُدى: على وزن هدى، وهو المهمل، ويقال للإبل السائبه التى تترك بلا راع: سُدى.

النطفه: القليل من الماء، سمّى بها ماء التناسل لقلّته.

يُمنى : بمعنى يراق حتى قيل: إنّه سمّيت «منى » التى بمكه بها لأنّه تراق فيها دماء الهدى.

علقه: القطعه الصغيره من الدم المتعقّده، ولأجل وجود الفاصل الزمانى بين النطفه والعلقه أتى ب (ثُمَّ) .

سوّى: التسويه: جعل الشىء معدّلاً مقوّماً، قال سبحانه: (فَسَوّاهُنَّ سَبْعَ سَماواتٍ) (۲)، وقال: (الَّذِى خَلَقَ فَسَوّى) (۳). فإكمال الخلق هو التسويه.

التفسير:

قوله تعالى: (أَ يَحْسَبُ الْإِنْسانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدىً) (۴) عود على بدأ، حيث

۱- . القيامه: ۳۶-۴۰.

۲- . البقره: ۲۹.

۳- . الأعلى: ۲.

۴- . القيامه: ۳۶.

قال فی أوّل هذه السوره (أَ یَحْسَبُ الْإِنْسانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظامَهُ) (۱) وهو بصوره الاستفهام الإنکاری، فأتی به أیضاً فی أواخر السوره بتعبیر آخر فقال: (أَ یَحْسَبُ الْإِنْسانُ أَنْ یُتْرَکَ سُدیً) والآیتان تشیران إلی معنی واحد، وهو أنّ الإنسان المشرک أو الملحد یستبعد المعاد وینکره بزعم أنّه محال، ونتیجه ذلک أنّه خلق سدی بلا غایه.

ثم إنّه سبحانه أشار فی هذه الآیات إلی دلیلین لطیفین علی المعاد:

الأوّل: یبتنی علی کون المعاد نتیجه الحکمه الإلهیه وهدف الخلقه.

الثانی: یبتنی علی بیان قدرته سبحانه ببیان أنّ من صیّر النطفه عبر مراحل إنساناً کاملاً فهو قادر علی إحیاء الموتی ، وإلیک البیانین:

الأوّل: إنّ اللّه تبارک وتعالی حکیم لایعبث، فلا ینفکّ فعله عن الغایه التی ترجع إلی المخلوق، وإلّا یکون عابثاً تعالی عن ذلک.

و قد أشار سبحانه فی غیر واحده من الآیات إلی أنّ مقتضی الحکمه ترتّب الغایه علی فعله، قال سبحانه: (أَ فَحَسِبْتُمْ أَنَّما خَلَقْناکُمْ عَبَثاً وَ أَنَّکُمْ إِلَیْنا لا تُرْجَعُونَ) (۲)، وقال تعالی: (وَ ما خَلَقْنَا السَّماءَ وَ الْأَرْضَ وَ ما بَیْنَهُما باطِلاً ذلِکَ ظَنُّ الَّذِینَ کَفَرُوا فَوَیْلٌ لِلَّذِینَ کَفَرُوا مِنَ النّارِ) (۳)، فإذا کان الحال کذلک فالإنسان الذی کرّمه اللّه سبحانه علی سائر الخلائق أولی بأن لایکون مهملاً و أن تکون لخلقه غایه وهی الرجوع إلی اللّه یوم القیامه، فمن تصوّر أنّ الموت بطلان للشخصیه الإنسانیه وختام لوجودها فما عرف اللّه حق معرفته، إذ أنّه یصف عمله بالعبث، ولصیانه عمله عن اللغو لابدّ أن تکون بعد الحیاه الدنیویه حیاه

۱- . القیامه: ۳.

۲- . المؤمنون: ۱۱۵.

۳- . ص: ۲۷.

أخرى تُعد غايه الفعل وغرضه.

و ربما يفسّر (سُدى) بمعنى أن يكون مجرّداً عن التكليف والأمر، وبالتالى بأن يفعل ما يشاء ويترك ما يشاء، بل أنّ اللّه وضع عليه التكليف وحدّد حياته به فلو أطاع يثاب يوم القيامه ولو خالف يُجزى به، وعلى كل تقدير فهذه الفقره برهان لوجود المعاد بعد الارتحال عن الدنيا.

الثانى: التركيز على سعه قدرته سبحانه وأنّ منكرى المعاد ما عرفوا اللّه حق معرفته، فجعلوا قدرته نظير قدره الإنسان فأنكروا المعاد، ولكن قياس قدره الإنسان على قدره اللّه قياس باطل، فأين الظلمه من النور، والعجز من القدره، قال سبحانه: (لَخَلْقُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النّاسِ وَ لكِنَّ أَكْثَرَ النّاسِ لا يَعْلَمُونَ) .(۱)

و من مظاهر قدرته نشأه الإنسان وتطوّره من النطفه إلى العلقه ثم إلى الإنسان السوىّ ؛ فهذا يدلّ :

أوّلاً: على أنّ خلقه الإنسان ذات نظام خاص مخطط له حيث إنّ كلّ مرحله من مراحل الخلقه فى الأرحام مقدّمه للمرحله الأُخرى، فهذا يدلّ على أنّ هناك حكيماً ناظراً إلى تطوّر الخلقه وتكاملها.

و ثانياً: أنّ القادر على تصيير النطفه إنساناً سويّاً أولى بأن يكون قادراً على إعادته إلى الحياه مرّه أُخرى، ولذلك قال سبحانه: (أَ لَمْ يَكُ نُطْفَهً مِنْ مَنِيٍّ يُمْنى) (۲)، فكيف يظن أنّه مهمل مع أنّه ينقل من حال إلى حال ومن نطفه إلى

۱- . غافر: ۵۷.

۲- . القيامه: ۳۷.

نطفه: (ثُمَّ كـانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوّى) (۱) ثم إنّه سبحانه لم يقتصر على إنشائه على البسيطه، بل شاء أن يبقى الإنسان فيها ولذلك خلق له من جنسه أُنثى كما قال:

(فَجَعَلَ مِنْهُ) أى من الإنسان (الزَّوْجَيْنِ الـذَّكَرَ وَ الْأُنْثى) (۲)، وهـذه الآيه تـدلّ على إمكان المعاد كما قال: (أَ لَيْسَ ذلِكَ بِقادِرٍ عَلى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتى) .(۳)

و فى الحديث عن البرّاء بن عازب، قال: لمّا نزلت هذه الآيه قال رسول اللّه صلى الله عليه و آله: «سبحانك اللّهم وبلى».

و روى ذلك أيضاً عن أبى جعفر وأبى عبداللّه عليهما السلام.(۴)

و ربما يستدلّ بالآيه على صحّه القياس حيث إنّ القرآن قاس إمكان الحياه الأُخرويه ووقوعها بإمكان الحياه الدنيويه ووقوعها؛ وهو وإن كان صحيحاً إلّاأنّ القياس - فى الآيه - جرى بملاك قطعىّ وهو سعه قدره اللّه سبحانه، فلو كان المناط فى القياس قطعيّاً لا محتملاً فلا مانع منه. بل المورد من قبيل القياس الأولوىّ الذى هو حجّه حتّى عند المنكرين.

تم تحرير تفسير هذه السوره المباركه

صبيحه يوم الجمعه ۲۳ من شهر ربيع الثانى

من شهور عام ۱۴۳۳ ه.

والحمد للّه الذى بنعمته تتم الصالحات.

۱- . القيامه: ۳۸.

۲- . القيامه: ۳۹.

۳- . القيامه: ۴۰.

۴- . مجمع البيان: ۶۰۷/۱۰.

الفصل الرابع: رسائل وتقاريظ

اشاره

۱. الحسن والقبح العقليان

۲. تفسير كلام الإمام على عليه السلام فى توحيده سبحانه

۳. استنكار الاحتفال الذى أُقيم فى لندن

۴. بيان السبحانى إلى طالبات الحوزه المهدويه فى المدينه المنوره

۵. بحار الأنوار دائره معارف إسلاميه

۶. خصوصيات التشريع الإسلامى والمسائل المستحدثه

۱ الحسن والقبح العقليان

اشاره

سماحه الأُستاذ الدکتور عبدالوهاب إبراهيم أبو سليمان

دامت معاليه وتواترت بيض أياديه

السلام عليكم ورحمه الله وبرکاته

أُحيّيکم ومن حولکم من الأعزاء.

أمّا بعد:

فقد وصلتنی رسالتکم الکريمه، ووقفت علی ما قام به أمير مکّه وغيره بواجبهم تجاه سماحتکم الکريمه الفذّه الّتی يضن بها الدهر إلّافی فترات يسيره.

وفی الحقيقه ما زانک المهرجان، ومن حضره، وإنّما أنت الّذی زنتَه وأضفيتَ عليه رونقاً وتألّقاً، فحضور المهرجان هم بحاجه لأن يفتخروا بک، وأنت فی غنی من تهنئتهم، علی حدّ قول المتنبی:

فإذا استطال الشیء قام بنفسه وصفات ضوء الشمس تذهب باطلاً

قرأتُ مقالتکم الّتی قدمتموها فی ندوه الذکری الألفيه لإمام الحرمين الجوينی، فوجدت أنّها قد استقصت ما يتعلّق بآراء الإمام الجوينی فی الفکر الأُصولی، فجزاک اللّه خير الجزاء.

وأظن أنّ الإمام الجوينى لو أراد أن يشرح آراءه الخاصّه لما تيسّر له أزيد ممّا سطّر يراعك، فقد تتبعت كتابه صفحه بعد صفحه ثم أخرجتْ يمينُك دُرره وجواهره.

ثم إنّى وجدت ما ذكرتموه حول تصويب المجتهدين مطابقاً لما عليه أئمه أهل البيت عليهم السلام فإنّهم اتّفقوا على أنّ المصيب واحد، وغيره مخطئ، ومع ذلك كلّه فالجميع مثابون مأجورون.

وقد روى عن النبى الأكرم صلى الله عليه و آله و سلم فى خطبته فى حجّه الوداع أنّه قال: «أيّها الناس ما من شىء يقربكم إلى الجنّه ويبعدكم عن النار إلّاوأمرتكم به، وما من شىء يبعدكم عن الجنّه ويقربكم من النار إلّاونهيتكم عنه»(۱). ومعه كيف يكون الجميع على حدّ الصواب ؟!

ولكن لى معكم وقفه فى تلك الرساله حول التحسين والتقبيح العقليين، ووقفه أُخرى فى تفسير آيه الوضوء.

وقفه حول التحسين والتقبيح العقليين

إنّ أكثر المنكرين للتحسين والتقبيح العقليين لم يحدّدوا محلّ النزاع، ولذلك ذهبوا إلى مذاهب، ولو عرفوا ما هو مصبّ النزاع لاعترفوا بأنّهما من العقليات الواضحه الّتى تزامنت مع فطره الإنسان فى عامّه الأزمان والأجيال.

ترى أنّ كثيراً منهم يفسّرون التحسين بموافقه الأغراض والمصالح،

۱- . لاحظ: الكافى: ۵/۸۳، الحديث ۱۱، باب الإجمال فى الطلب، كتاب المعيشه؛ كنز العمال: ۴/۲۴ برقم ۹۳۱۶.

والتقبيح بمخالفتها، فكلّ فعل يؤمّن مصلحه الشخص أو مطلق النوع، فهو حسن، وإلّا فهو قبيح.

فهذا النوع من البحث غفله عن ملاك النزاع، فإنّ البحث فيهما فوق مستوى البحث عن المصالح الشخصيه والنوعيه، وإن شئت قلت: فوق مستوى المفاسد الشخصيه والنوعيه.

ترى أنّ بعضهم يفسّر التحسين والتقبيح بموافقه العادات والتقاليد أو مخالفتها، وهذا أيضاً خروج عن نطاق البحث وغاياته.

ويأتى ثالث آخر يفسّر الحسن والقبح بما تعلّق به المدح والثواب والذمُ والعقاب، وهذا أيضاً خروج عن التحسين والتقبيح العقليين، بل يرجع إلى الشرعيين. فالتحسين والتقبيح العقليان لا صله لهما بالمقاصد الفرديه أو النوعيه ولا بالأعراف الرائجه ولا ما ورد فيه المدح والذم فى الشريعه.

إنّ هؤلاء غفلوا عن الغايه من عنوان المسأله، وما هى إلّاالتعرف على أفعاله سبحانه دون أفعال البشر، ولو دخل الثانى فإنّما دخل استطراداً، ومن المعلوم أنّ فعله سبحانه خارج عن إطار المصلحه والمفسده، بل هو على مستوى فوق ذينك الأمرين، وقس عليه الملاك الثانى أو الثالث.

إذا عُلم ذلك فنقول: إنّ مصبّ البحث وملاكه هو أمر آخر، وهو أنّ الفعل الصادر من الفاعل المختار سواء أكان واجباً أم ممكناً إذا نظر إليه العقل وتجرّد عن كلّ شىء، هل يستقل بحسنه أو بقبحه أو لا؟

كلّ ذلك مع غضّ النظر عمّا يترتّب عليه من المفاسد، أو كونه موافقاً

لغرض الفاعل أو مخالفته، فإنّ كلّ هذه الضمائم لا حاجه إليها فى قضاء العقل بالحسن والقبح.

وبعباره أُخرى: إذا لاحظ العقل نفس الفعل، مجرداً عن كون فاعله واجباً أو ممكناً مجرداً عمّا يترتّب عليه من الآثار، هل يـدرك العقل حسنه ويأمر بإتيانه، أو يدرك قبحه فيحكم بتركه ؟

مثلاً: حسن الإحسان وقبـح الظلم، أو حسن العمل بالميثاق وقبـح نقضه، أو حسن جزاء الإحسان بالإحسان، وقبـح جزاء الإحسان بـالسوء، إلى غير ذلـك من القضايـا الّتى يسـتقل بحسـنها وقبحهـا على وجه الإطلاق مجرّداً عن كلّ ما يترتّب عليها من الآثار فى الحياه الفرديه أو الاجتماعيه.

وبغض النظر عن كون الفاعل واجباً أو ممكناً.

وإن أردت التفصـيل فنقول: إنّ مصبّ النزاع أمر لا يمتّ لما ذكر هؤلاء من الملاكات، بصـله، فليس البحث مركّزاً على ما يلائم الغرض أو يضادّه، ولا على ما يستحسنه العقلاء حسب العادات والتقاليد أو يستقبحوه، ولا على ما يترتّب عليه المدح والثواب، أو الذم والعقاب.

كلّ ذلك خارج عمّا يقصد به فى المقام، فكلّ مَن حاول إخضاع القاعده لهذه الأُمور فقد ضلّ وأضلّ .

بل الّذى ترومه القاعده وتدلّ عليه الأدلّه هو أنّ فى الحكمه العمليه قضايا خاصّه إذا لاحظها العقل متجرّده عن كلّ شىء ملاحظاً نفس القضيه يجد بعضه أمراً حسناً موافقاً للفطره الإنسانيه وأُموراً قبيحه ينفر عنها الطبع الإنسانى،

وعندئذٍ يجد العقل أنّ الحسن والقبح من ذاتيات تلك القضايا أو من ذاتيات موضوعه من غير فرق بين كونه صادراً عن الواجب جلّ شأنه أو عن الممكن، فإنّ الحسن والقبح من لوازم الموضوع نظير الزوجيه فإنّها من لوازم الأربعه من غير فرق بين كون الأربعه فى عالم المادّه أو فى عالم البرزخ أو عند الممكن أو عند الواجب، وهذا هو الّذى يدّعيه القائلون بالتحسين والتقبيح العقليين بأنّ فى الحكمه العمليه قضايا اتّفق العقلاء - وفق قضاء العقل - على الحسن أو القبح فيها، من غير فرق بين المؤمن والكافر، والإلهى والمادى، ومن غير فرق بين صدورها عن اللّه سبحانه أو غيره.

وفى الذكر الحكيم إشارات إلى هذا ا لنوع من الحسن والقبح بشرط التدبّر فى الآيات، فهناك آيات يحتجّ القرآن فيها بقضاء الفطره على حسن بعض الأفعال وقبح أُخرى على نحو يسلّم أنّ الفطره صالحه لدرك حسن الشىء وقبحه، ولذلك يتّخذ وجدان الإنسان قاضياً صادقاً فى قضائه، ويقول:

١. (أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصّالِحاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِى الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجّارِ) (١).

٢. (أَ فَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ) (٢).

٣. (هَلْ جَزاءُ الْإِحْسانِ إِلاَّ الْإِحْسانُ) (٣).

ففى هذه الطائفه من الآيات يوكِّل الذكر الحكيم القضاء إلى وجدان

١- . ص: ٢٨.

٢- . القلم: ٣٥.

٣- . الرحمن: ٦٠.

الإنسان، وأنّه هل يصح التسويه بين المفسدين والمتّقين، والمسلمين والمجرمين، كما يتّخذ من الوجدان قاضياً فى قوله: (هَلْ جَزاءُ الْإِحْسانِ إِلَّا الْإِحْسانُ) .

وهناك آيات أُخرى تأمر بالمعروف كالعدل والإحسان، وإيتاء ذى القربى ، وتنهى عن الفحشاء والمنكر والبغى على نحو تسلِّم أنّ المخاطب يعرفها معرفه ذاتيه ولا يحتاج إلى الشرع بغيه التعرّف على الموضوع، وكأنّ الشرع يؤكّد ما يجده الإنسان بفطرته، يقول سبحانه:

١. (إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْإِحْسانِ وَ إِيتاءِ ذِى الْقُرْبى وَ يَنْهى عَنِ الْفَحْشاءِ وَ الْمُنْكَرِ وَ الْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ) (١).

٢. (قُلْ إِنَّما حَرَّمَ رَبِّىَ الْفَواحِشَ ما ظَهَرَ مِنْها وَ ما بَطَنَ) (٢).

٣. (يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ) (٣).

وكيفيه دلاله هذه الآيات على قابليه العقل على درك الحسن والقبح عُلم ممّا سبق. وثمه آيه أُخرى تندِّد بعمل المشركين حينما ينسبون بعض أعمالهم المنكره إلى أمره سبحانه، وهو يردّ عليهم بأنّ عملهم فحشاء واللّه لا يأمر بها، وبذلك سلم قضاء الوجدان على أنّ اللّه منزّه عن ارتكاب القبائح والمنكرات، ويقول: (وَ إِذا فَعَلُوا فاحِشَةً قالُوا وَجَدْنا عَلَيْها آباءَنا وَ اللّهُ أَمَرَنا بِها قُلْ إِنَّ اللّهَ لا

١- . النحل: ٩٠.

٢- . الأعراف: ٣٣.

٣- . الأعراف: ١٥٧.

يَأْمُرُ بِالْفَحْشاءِ) (۱).

سلبيات إنكار التحسين والتقبيح العقليين

إنّ مَن أنكر إدراك العقل للحسن والقبح لا يمكنه إثبات المعارف الّتى بُنى عليها الدين وهى:

۱. وجوب معرفه اللّه تبارك وتعالى، فما الدليل على وجوبه هل هو الشرع ؟ والشرع بعد ليس ثابتاً، فما هو إلّاالعقل.

۲. وجوب تنزيه فعله سبحانه عن العبث، فما الدليل على هذا التنزيه ؟ هل هو الشرع وهو بعد لم يثبت ؟ فليس إلّاالعقل.

۳. لزوم تكليف العباد وعدم تركهم سُدى، وليس له دليل إلّاالعقل.

۴. لزوم بعث الأنبياء فما هو الدليل عليه ؟ والشرع بعد لم يثبت.

۵. الإعجاز دليل على صدق المدّعى، فما الدليل على ذلك ؟

۶. ثبات المبادئ الأخلاقيه وعدم تغيرها بتغيّر الزمان والمكان.

۷. قبح التكليف بما لا يطاق.

۸. قبح الكذب على اللّه سبحانه وعلى رُسله.

إلى غير ذلك من المعارف العليا للشرائع ولا سيّما الإسلام، فمن حاول أنكار التحسين والتقبيح العقليين فقد عرقل عجله البحث فى هذه الموارد. كما أنّ فى التمسّك فى ثبوت هذه الأُمور بالآيات والروايات دور واضح، فإنّ هذه الأُمور مبادئ لثبوت الشرع وصدقه.

۱- . الأعراف: ۲۸.

سؤال وجواب

الّذی یصدّ أمثال الأعاظم - نظیر إمام الحرمین - عن القول بالتحسین والتقبیح العقلیین حتّی فی حکم اللّه سبحانه، هو تصوّر أنّ القول بذلک یلازم حکم العباد علی اللّه سبحانه بأنّه یجب علیه أن یفعل کذا، ویجب أن لا یفعل کذا، ومن المعلوم أنّ الممکن أدون من أن یکون حاکماً علی اللّه تعالی شأنه.

والجواب: ما ذُکر صحیح، ولکن أین التراب من رب الأرباب، فلیس للممکن الفقیر أن یحکم علی الغنی المطلق، کیف والحال کما یذکره الذکر الحکیم (یا أَیُّهَا النّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَراءُ إِلَی اللّهِ وَ اللّهُ هُوَ الْغَنِیُّ الْحَمِیدُ) (۱).

لکن المراد من الإیجاب هو استکشاف ذلک الحکم من الصفات الّتی دلّ العقل والشرع علی اتّصافه سبحانه بها، فبما أنّه سبحانه حکیم غنیّ لا یناقض ولا یعبث، فهذه الصفات تقتضی أن یکون فعله سبحانه مطابقاً لحکمته.

فهذا النوع من الحکم لیس حکماً بالمعنی المصطلح، بل یُعدّ استکشافاً لما تقتضیه صفاته.

وهذا نظیر قولنا: مجموع زوایا المثلث تساوی زاویتین قائمتین.

فنحن نحکم بذلک ولکن حکمنا هذا لا یؤثر فی التکوین، فإنّ التکوین لا یخضع لإرادتنا وحکمنا، وإنّما نستکشف من البراهین القاطعه هذا، وقس علیه حکمنا أنّه یجب علی اللّه سبحانه أن یحکم بین العباد بالعدل لا بالجور، وأنّ علیه أن لا یأخذ البریء بذنب المجرم، وأنّ علیه أن لا یعطی الإعجاز لمدّعی

۱- . فاطر: ۱۵.

النبوه كذباً.

وبهذا يُعلم أنّ ما ذكرتم حول نظريه إمام الحرمين فى مسأله الحسن والقبح لا يمتّ للموضوع ولا بما يراد به، وهو قوله رحمه الله: والكلام فى مسألتنا مداره على ما يقبح ويحسن فى حكم اللّه تعالى، وإن كان لا ينالنا منه ضرر، ولا يفوتنا بسببه نفع لا يرخص العقل فى تركه، وما كان كذلك فمدرك قبحه وحسنه من عقاب اللّه تعالى إيّانا، وإحسانه إلينا عند أفعالنا وذلك عيب، والرب سبحانه وتعالى لا يتأثر بضررنا ونفعنا، فاستحال - والأمر كذلك - الحكم بقبح الشىء فى حكم اللّه تعالى وحسنه، ولم يمتنع إجراء هذين الوصفين فينا، إذا تنجّز ضرر، أو أمكن نفع بشرط أن يعزى إلى اللّه، ولا يوجب عليه أن يعاقب، أو يثيب.

فلينظر هذا الكلام، فإنّ القائل به ظن أنّ مصبّ النزاع فى الحسن والقبح وجود الضرر والنفع فى الفعل، فاستنتج بذلك أنّ ما كان كذلك أن الرب تعالى لا يتأثر بضررنا ونفعنا فاستحال - والأمر كذلك - الحكم بقبح الشىء فى حكم اللّه وحسنه... الخ.

ولعمرك - شيخنا الأُستاذ - كلّ ذلك بعيد عن نظر القائلين بالحسن والقبح العقليين، فليس فى المسأله وجود الضرر والنفع فى أفعالنا حتّى يقال: إنّه سبحانه لا يتأثر بضررنا ونفعنا، بل النزاع فى إمكان درك العقل لحسن قضيه ما أو قبحها كذلك، من دون أن يقرنها بالضرر والنفع أو غير ذلك.

هذا ما تيسّر لى من بيان الحسن والقبح عسى أن تقرأه متجرّداً عن كلّ شىء، كما هى شيمتك فى عامّه القضايا.

ولنا فى الموضوع كتاب سبق وأن أرسلته إليكم، فإن شئتم التفصيل

فراجعوه وهو كتاب: «رساله فی التحسین والتقبیح العقلیین».

وإنّ ما ذكرناه من الملاحظات لا ينقص من قيمه مقالكم البارع، ولا من إمام الحرمين رحمه الله، فإنّ المؤلّف والمعلِّق هم من رجالات العلم وفی قمم الإنصاف فی القضاء.

وقفه أُخرى حول آيه الوضوء

لاشكّ أنّ آيه الوضوء آيه واضحه أنزلها اللّه سبحانه على قلب سيد المرسلين صلى الله عليه و آله و سلم ليقرأها على عامّه الناس، وبما أنّ الآيه تتضمّن حكماً تشريعياً يبتلى به المسلمون ليل نهار، فلابدّ أن تكون واضحه الدلاله مبيّنه المفهوم مجردةً عن الإبهام والإجمال، فمن تصوّر وجود الإجمال فيها فقد بعد عن معنى الآيه، إنّما الكلام فی الاختلاف الواقع فی تفسير قوله: (وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ) (1)، وقد قرأت: «أرجلكم» على وجهين:

١. (وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ) - بالفتح - قرأ بها ثلاثّه من القرّاء السبعه.

٢. (وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ) - بالكسر - قرأ بها أربعه من القرّاء السبعه.

أمّا القراءه الأُولى، فالفتح لأجل كونها معطوفه على محل الرؤوس، والعطف على المحلّ أمر رائج فی الكتاب والسنّه وشعر العرب.

١- . المائده: ۶.

قال سبحانه: (أَنَّ اللّهَ بَرِیءٌ مِنَ الْمُشْرِکِینَ وَ رَسُولُهُ) (۱). فقد قرأ رسوله بالرفع وهو عطف على لفظ الجلاله إسم إنّ فإن محلّه بما أنّه مبتدأ مرفوع.

والعجب أنّ إمام الحرمين مكان أن يأتى بمثال من الذكر الحكيم يتمسّك بكلام بعضهم الذين يقولون: يا عمر الجواد، قائلاً: «بأنّ المنادى المفرد العلم وإن كان مبنياً على الرفع فأصله النصب» مع أنّ الأولى الاستشهاد بالذكر الحكيم.

هذا كلّه حول القراءه بالفتح، إنّما الكلام على القراءه بالكسر فقد أوجدت إشكالاً بين القائلين بغسل الأرجل فقد ذكروا وجوهاً بعيده تعرضنا لها فى كتابنا «الإنصاف فى مسائل دام فيها الخلاف».

ومن أردأ الوجوه الّذى ردّه أيضاً إمام الحرمين هو القول بأنّ الجرّ للجوار بمعنى أنّ الأرجل معطوف على وجوهكم فيكون المعنى فاغسلوا وجوهكم وأرجلكم، ومقتضى العطف هو النصب، لكنّ الجرّ لأجل كونه فى جوار «برؤوسكم» فاكتسب الجر من الجار، كما فى قولهم: جحر ضبٍّ خربٍّ ، فقرأ «خربٍّ » بالجر، وكان يجب أن يُرفع لأنّه خبر جُحر، وما ذلك إلّالكونه فى جوار ضبٍّ .

يلاحظ عليه: أنّ الجر بالجوار لا يوجد ولم يوجد فى الكلام الفصيح، ولو قيل به فإنّما يجوز فى مضايق القوافى لأجل حفظ أوزان الشعر، وأمّا الكلام الفصيح الّذى ورد لبيان الحكم الإلهى الّذى يبتلى به المكلّف يومه ونهاره، فلا يجرى فيه أبداً.

وهذا ممّا اتفقنا عليه مع إمام الحرمين جزاه اللّه خير الجزاء.

۱- . التوبه: ۳.

ولكنّه حاول أن يجد وجهاً للجر، فالتجأ فيه إلى كلام سيد الصياغه سيبويه، وأنّه قال: الكلام الجزل الفصيح يسترسل فى الأحايين استرسالاً، ولا تختلف مبانيه لأدنى تغيير لدقائق فى المعانى لا تحتفل بها العرب ثم عضد ما قاله بأنّ قال: ذكر الرب تعالى فرض الرجلين ذكره فرض اليدين، وربط منتهى الفرض فى الرجلين بالكعبين ربطه واجب منتهى فرض اليدين بالمرفقين.

ومن يكتفى بالمسح فلا معنى لذكر الكعبين عنده، وهذا راجع إلى إطباق حمله الشريعه قبل ظهور الآراء على غسل الرجلين، ولمّا أراد رسول اللّه صلى الله عليه و آله و سلم أن يبيّن الوضوء غسل رجليه، فاجتماع هذه الأُمور فى القرآن والسنّه، وفعل السلف أظهر من الجريان على ما يقتضيه ظاهر العطف.

يلاحظ عليه أوّلاً: بأنّ الذكر الحكيم لم ينزل على رأى سيبويه وأضرابه، بل نزل على فهم عامّه الذين يفهمون معانى الجمل والكلمات، بصميم ذواتهم وبطريقتهم المألوفه بين المدنى والبدوى، فما ذكره من أنّ الكلام الجزل يسترسل فى الأحايين استرسالاً لا يناسب مقام التشريع والتقنين، فإنّ الحاجّه هنا ماسّه للتعبير الناصع، والبيان الواضح لا البيان الّذى يوجب الإجمال والإبهام حتّى تصل النوبه إلى سيد الصياغه ويفسّره بما ذكره.

وبعباره أُخرى هنا مقامان:

الأوّل: مقام التشريع وتبيين الوظيفه لعامّه الناس من مدنيهم وبدويهم وعالمهم وجاهلهم، فهذا المقام رهن وضوح البيان، وإلّا لناقض الغرض منها.

الثانى: التحدّى بفصيح الكلام وبليغه وإعمال المحسّنات اللفظيه، وهذا ما يناسب غير مقام التشريع.

ويلاحظ عليه ثانياً: أنّ تشبيه فرض الرجلين بفرض اليدين، وربط منتهى الفرض فى الرجلين بالكعبين ربط منتهى فرض اليدين بالمرفقين صحيح، ولكن لا يقتضى أن يكونا متّحدين فى الحكم بمعنى أنّ حكم اليدين هو الغسل، والرجلين أيضاً كذلك، بل الوجه هو أنّ اليد مشترك بين أُصول الأصابع والزند والمرفق والكتفين، فلزم بيان الحدّ، وكذلك الرجل مشترك بين قبّه القدم والكعبين الناتئين والركبه وما فوقها، فلزم تحديد القدم على نحو يرفع الإبهام.

فهذا هو وجه الشبه بين اليدين والرجلين لا وحده الحكم.

ويلاحظ عليه ثالثاً: ما ذكره من أنّه من يكتفى بالمسح فلا معنى لذكر الكعبين عنده، كلام غير تام، لما عرفت من اشتراك الرجل فى الاستعمال كاشتراك اليد، فلولا تحديده بالكعبين لما علم حدّ المسح، كما إذا لم تحدّ اليد لم يعلم حدّ الغسل.

ويلاحظ عليه رابعاً: ما ذكره من أنّه لمّا أراد رسول اللّه صلى الله عليه و آله و سلم أن يبّين الوضوء غسل رجليه... وما ذكره صحيح لكنّه فى فتره خاصّه، ولكنّه فى فتره أُخرى مسح رجليه. وقد تضافرت الروايات عن أنّه صلى الله عليه و آله و سلم مسح، ومن المعلوم أنّ سوره المائده هى السوره الأخيره النازله على النبى ولم ينزل على النبى سوره أو آيه بعد هذه السوره، فالذكر الحكيم هو المحكّم، والسنّه تبيّن بالقرآن.

وبما أنّا بسطنا الكلام فى ذلك فى كتاب «الإنصاف فى مسائل دام فيها الخلاف» فلنقتصر على هذا المقدار داعين الأُستاذ المحقّق مراجعه ما كتبناه فى هذا الصدد، فيجد فيه تبييناً لما أجملناه وتوضيحاً لما أُبهم.

وهذه رسالتى للأُستاذ المفضال الدكتور عبدالوهاب إبراهيم أبو سليمان

راجياً النظر فيها بالتجرّد عن كلّ رأى مسبق.

اسأل اللّه سبحانه أن يوفقنا وإيّاه لما فيه رضاه.

حرّرت فى يوم الجمعه الرابع عشر

من رجب المرجب ۱۴۳۲ ه

ص:۴۵۷

۲ تفسیر کلام الإمام علی علیه السلام فی توحیده سبحانه

سماحه العلّامه الحجه السید زکی محمد أمین الحکیم دامت برکاته

السلام علیکم ورحمه اللّه وبرکاته

وصلتنی - وصلکم اللّه - رسالتکم تطلب تبیین معنی قول الإمام علی علیه السلام فی خطبته الأُولی ففیها فقرات أربع:

۱. کائن لا عن حدث.

۲. موجود لا عن عدم.

۳. مع کلّ شیء لا بمقارنه.

۴. وغیر کلّ شیء لا بمزایله.

وقد بسط الکلام العلمان الجلیلان: ابن میثم البحرانی وابن أبی الحدید فی شرحهما علی نهج البلاغه فی تبیین هذه الفقرات، خصوصاً البحرانی قدس سره لأنّه من أبطال هذه الحلبه، فعلی الباحث أن یرجع إلی الشرح الحدیدی: ۱/۷۸-۷۹، والشرح المیثمی: ۱/۱۲۷-۱۲۸ ولکن المعنی الّذی نختاره هو:

۱. قوله: «کائن لا عن حدث» یشیر إلی تنزّهه عن موجود وجد منه بأن یکون لوجوده ماده سابقه تحوّلت إلی الوجود الفعلی؛ لأنّ ذلک من أحکام الممکنات کیف وهو واجب الوجود.

۲. قوله: «موجود لا عن عـدم»: أی وجوده غیر مسبوق بالعـدم فوجوده – إن صحّ هذا التعبیر – نابع من صـمیم ذاته فلا یتصوّر له العدم.

فـالفقره الأُولی تشیر إلی عـدم خلو زمـان عن وجوده، لأنّ المفروض أنّه غیر متحوّل من ماده، فلا بأس أن یقال: إنّه قـدیم زماناً وإن کان قدمه أفضل من ذلک أیضاً.

والفقره الثانیه تشیر إلی عدم سبق العدم علی وجوده، فیکون وجوده ووجوبه أزلیاً فوق کلّ شیء.

۳. قوله: «مع کلّ شیء لا بمقارنه»: إن تبیین المراد من العباره یحتاج إلی بیان مقدّمه:

أ. تطلق العلّه ویراد بها المعنی الفلسفی، أی معطی الوجود وإیجاد الشیء من کتم العدم کالنفس الإنسانیه الخلّاقه للصور.

ب. تطلق العلّه ویراد بها العلّه المادیه، وهی بمعنی تحوّل شـیء إلی شـیء آخر من دون إعطاء الوجود، کتحوّل الحطب إلی النار ثـم الرمـاد، فلیس الحطب معطیـاً للصـوره النـاریه أو الرمـادیه، وإنّمـا هی علّه إعـدادیه لإفـاضه الصـور من جـانب خـالق الصـور والموجودات عامّه.

إذا علم ذلک فنقول:

إنّ نسـبه المعلول الفلسـفی إلی علّته نسـبه المعنی الحرفی إلی المعنی الاسـمی. فکما أنّ الأوّل قائم بالثانی بحیث لو قطعت الصله بینهما لانعدم المعنی الحرفی، فالممکنات عامّه أشبه بالمعنی الحرفی بالنسبه إلی الواجب فوجودها

وقوامها بالواجب جلّ ذكره، فلو حدث انقطاع بينهما لصار مصير الممكنات هو الإعدام، فللّه سبحانه مع الممكنات معيّه قيوميه لا معيّه حلوليه، نظير كون النفس مع الصور العلميه فلها مقام شامخ مع قطع النظر عن الصور، وفى الوقت نفسه هى مع الصور معيّه قيوميه لو انقطعت الصله لصار المصير انعدام الموجودات. لا معيّه حلوليه كما عليه أصحاب التصوّف، وإلى هذا المعنى يشير قوله سبحانه: (وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ ما كُنْتُمْ) (۱)، وقوله تعالى: (ما يَكُونُ مِنْ نَجْوى ثَلاثَةٍ إِلاّ هُوَ رابِعُهُمْ ...) (۲).

۴. قوله: «وغير كلّ شىء لا- بمزايله»: أى ليست بينهما بينونه على وجه تنقطع صله المخلوق إلى الخالق، لما عرفت من أنّ فى البينونه الحقيقيه انعدام الموجودات.

ولو أراد القائل تصوير ذلك وإن كان المثال أنزل بكثير عن الممثل: أنّ مثل الممكنات إلى الواجب كمثل النور الحسّى إلى الأجهزه المولّده له، فالنور غير الأجهزه والأجهزه غير النور، لكنّ المغايره ليست بالمباينه كما أنّ المقارنه ليست بالحلول والنفوذ، ولكن لو انقطعت صله النور المضىء مع الأجهزه لعمّت الظلمه عامّه المكان.

هذا ما سمح به الوقت لامتثال أمركم السامى، والتفصيل موكول إلى محاضراتنا فى كتاب «الإلهيات».

فسلام اللّه على أمير البيان ووليد بيت الوحى حيث أفاد فى هذه الفقرات

۱- . الحديد: ۴.

۲- . المجادله: ۷.

الموجزه أسمى الحقائق الفلسفيه والمعارف العليا.

والسلام عليكم ورحمه اللّه وبركاته

ميلاد الإمام الحسن عليه السلام

الخامس عشر من شهر رمضان - ١۴٣٢ ه

ص:۴۶١

۳ استنکار الاحتفال الّذی أُقیم فی لندن

سماحه حجه الإسلام الشیخ حسن الصفّار - أطال اللّه بقاءه -

السلام علیکم ورحمه اللّه وبرکاته

بلغنا نبأ الاحتفال الذی أُقیم فی لندن حول زوجه الرسول صلی الله علیه و آله و سلم، فإذا صحّ ذلک، وصحّ أنّه أُلقیت فیه کلمات تضمّنت ألفاظاً نابیه، فإنّنا ندعو، انطلاقاً من مسؤولیتنا الرساليه والأخلاقیه، جمیع المسلمین إلی الاهتمام بقضایاهم المصیریه، ومواجهه التحدّیات والأخطار التی تتهدّدهم، لا سیّما الخطر الصهیونی المدمّر، وإلی العمل الدؤوب علی تعزیز التعاون والتضامن بینهم، من خلال التأکید علی ما یجمعهم من مشترکات، وما أکثرها، وتجنّب إثاره کلّ ما من شأنه أن یثیر الخلاف، ویؤجّج النزاع بینهم، والکفّ عن کلّ التصرّفات التی تسیء إلی الهدف المقدّس: الوحده الإسلامیه.

ونحن إذ ندین ما یصدر هنا وهناک من أقوال وأفعال لا تنسجم مع الإسلام فی أهدافه وروحه وخلقه، فإننا نُهیب بالعلماء الواعین وبالمثقفین الحریصین علی أُمّتهم، أن یضعوا، عبر الحوارات واللقاءات المشترکه، حلولاً ناجعه لما تعانیه أُمّتنا من تمزّق وتشرذم، وأن یقفوا موقفاً صریحاً ومسؤولاً، لکی یحسموا ماده النزاع وأصل الداء، من ظاهره التکفیر والاتّهام بالشرک

والابتداع التی تتبناها بعض المؤسسات الدینیه، وأن یعلنوا عن شجبهم واستنکارهم للحمله الإعلامیه الشعواء التی تشنّ ضد أتباع أئمه أهل البیت علیهم السلام، من قبل بعض القنوات الفضائیه المقیته.

ولا شکّ فی أنّ السکوت والوقوف موقف المتفرّج (فضلاً عن التحریض وشحن النفوس بالحقد والبغضاء) تجاه ما یحدث لشیعه أهل البیت لا سیّما فی العراق وباکستان من مجازر دمویه رهیبه، یذهب ضحیّتها الآلاف منهم بغیر حقّ ، إنّ السکوت عن ذلک یعدّ جریمه کبری، وتشجیعاً للمتشدّدین علی التخبّط أکثر فی الظلام، وعلی ارتکاب المزید من الجرائم وعملیات القتل الجماعی، والمزید من ردود الأفعال السلبیّه والتصرّفات غیر اللائقه، وکلّ ذلک لا یخدم ما یهدف إلیه المخلصون الواعون فی أُمّتنا من دعوه المسلمین جمیعاً إلی الاعتصام بحبل اللّه تعالی، ومدّ جسور الثقه بینهم، ونبذ الخلاف والفرقه (وَ قُلِ اعْمَلُوا فَسَیَرَی اللّهُ عَمَلَکُمْ وَ رَسُولُهُ وَ الْمُؤْمِنُونَ) (۱).

أمّا بالنسبه إلی موقف الشیعه من قضیه الإفک، فهو ماذکره شیخنا الطبرسی (۴۷۱-۵۴۸ ه) فی تفسیره «مجمع البیان»، فمن أراد من إخواننا السنّه الوقوف علی رأی علماء الشیعه، فلیرجع إلیه، وبإمکانکم نشر کلامه فی الوسائل الإعلامیه.

والسلام علیکم ورحمه اللّه وبرکاته

الثالث من شوال المکرّم - ۱۴۳۱ ه

۱- . التوبه: ۱۰۵.

۴ بیان إلی طالبات الحوزه المهدویه فی المدینه المنوّره

الحمدللّه ربّ العالمین الّذی فضّل مداد العلماء علی دماء الشهداء، وجعلهم ورثه الأنبیاء وصیّر أجنحه الملائکه مواطئ لأقدامهم.

والصلاه والسلام علی محمد وآله الذین أذهب اللّه عنهم الرجس وطهّرهم تطهیراً.

السلام علی نبی اللّه الأعظم وعلی بضعته فاطمه الزهراء علیها السلام وأسباطه المکرّمین ورحمه اللّه وبرکاته.

بناتی المؤمنات فی الحوزه المهدویه

السلام علیکنّ ورحمه اللّه وبرکاته

أمّا بعد: من عظیم سروری أن أسمع بأخبار اهتمامکنّ بدراسه علوم أهل البیت علیهم السلام وتفوقکنّ فی کسب المقامات السامیه فی هذه الدروس، فإنّه ممّا یثلج الصدر أن تشتغل بناتنا فی تحصیل العلوم الدینیه، وأن یتفرغ بعض نسائنا لإبلاغ الرساله فی بیئاتهن، إجابه لأمر اللّه سبحانه: (فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَهٍ مِنْهُمْ طائِفَهٌ

لِيَتَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ) (۱).

إنّ الواجبات الدینیه - ومنها کسب العلم - قد فرضت علی کلا الجنسین حیث لم تتمیز المرأه عن الرجل فی أغلب التکالیف، قال تعالی: (إِنَّ الْمُسْلِمِینَ وَ الْمُسْلِماتِ وَ الْمُؤْمِنِینَ وَ الْمُؤْمِناتِ وَ الْقانِتِینَ وَ الْقانِتاتِ وَ الصّادِقِینَ وَ الصّادِقاتِ وَ الصّابِرِینَ وَ الصّابِراتِ وَ الْخاشِعِینَ وَ الْخاشِعاتِ وَ الْمُتَصَدِّقِینَ وَ الْمُتَصَدِّقاتِ وَ الصّائِمِینَ وَ الصّائِماتِ وَ الْحافِظِینَ فُرُوجَهُمْ وَ الْحافِظاتِ وَ الذّاکِرِینَ اللّهَ کَثِیراً وَ الذّاکِراتِ أَعَدَّ اللّهُ لَهُمْ مَغْفِرَهً وَ أَجْراً عَظِیماً) (۲).

وما مسأله الدراسه الحوزویه إلّاواحده من هذه التکالیف التی یجب علی شبابنا المؤمن - من الجنسین - الاهتمام بها، والتفوّق فیها، فهی الدرع الواقیه أمام هجمات معسکر الکفر وحملاته الشرسه التی تبغی مسخ هویه المسلمین وإذابتها فی ما یسمّی بالعولمه الثقافیه.

إنّ دور المرأه المتعلّمه فی بعض المواقع أهم من دور الرجل، إذ أنّها تدخل إلی مجالس النساء ویرتفع بینها وبینهن ما یمکن أن یکون حائلاً من مصارحه المرأه للرجل بقضایاها الخاصه وتکالیفها وواجباتها، لأسباب کالحیاء مثلاً، کما أنّ المثابره التی تمتاز بها المرأه توفر لها إمکانیه التعمّق فی فهم المسائل العقائدیه والفقهیه، وهذه نعمه إلهیه یجب علی النساء شکرها، وشکر النعم هو وضعها واستخدامها فی مواضعها.

إنّ المسیره العلمیه للفقه فی ظلال رعایه أهل البیت علیهم السلام شهدت نبوغ

۱- . التوبه: ۱۲۲.

۲- . الأحزاب: ۳۵.

عـدد من المحـدّثات وراويات الأخبار، كما برز عـدد من الفاضـلات فی مجال التأليف والبحث والـدراسه، وذلک اقتداءً بسـيده النساء فاطمه الزهراء عليها السلام التی انبرت لتدافع عن حق الإمام علی عليه السلام فی الخلافه وتبيّن مواضع الخلل والخروج عن سنّه النـبی الأـكرم صـلی الله عليه و آله و سـلم، لكی تحافـظ علی الجهود التی بـذلها أبوهـا صـلی الله عليه و آله و سـلم فی بنـاء المجتمع الإسلامی وترسيخ جذور هيكليه الإسلام، وبيان تعاليمه وواجبات الأمه تجاه القرآن والعتره الطاهره.

كما أنّ مواقف السـيده زينب عليها السـلام ودورها فی نشر مفاهيم الثوره الحسينيه ليس بعيداً عن أذهان بناتنا المؤمنات، وصدق من قال: إنّه لولا زينب عليها السلام لبقيت ثوره كربلاء فی كربلاء.

علی المرأه المسـلمه أن تقتـدی بفـاطمه وزينب عليهمـا السـلام فی الـدفاع عن الإسـلام عقيـده وشـريعه، وهـذا لاـ يتوفر إلّابفهم الأبحاث العقائـديه والنظريات الفكريه لمدرسه أهل البيت عليهم السـلام، وكذلک الإحاطه التامّه بالمسائل الفقهيه، وبالأخص ما يتعلّق بأحكـام النسـاء، لتكون داعيه نـاجحه، ومبلّغه متمكّنه من الإجـابه عن كـلّ الشـبهات الـتی تثـار هـذه الأيـام علی صـفحات الاـنترنت وشاشات الفضائيات المغرضه التی لا يهـدف أصـحابها إلّاإلی زرع الفتنه وتمزيق الأُمّه، ومركبهم فی ذلک هو الجهل، فإذا أبدلناه بالعلم والوعی فقدوا ما يعتمدون عليه فی نشر أباطيلهم.

إنّ دراسه علوم أهـل البيت عليهم السـلام من قبـل أبنـاء وبنـات الحجـاز لهـا أهميه خاصّه وذلک بالنظر للتعتيم الفكری والفقهی المطبق علی المناهج الدراسيه المتبعه هناک، والتی اعتمدت غلق باب الحوار وعدم سماع الرأی المخالف،

وفرضت رأی مذهب واحد لا غیر.

وفّقکن اللّه تعالی لکلّ خیر، وبارک اللّه لکنّ فی تفوقکنّ فی الـدراسه الدینیه، وأُوصـیکنّ بمواصـله الجهود والسـعی للتفوّق فی بقیه مجالات الحیاه، والحمد للّه ربّ العالمین.

جعفر السبحانی

قم المقدسه

ثامن ربیع الأوّل ۱۴۳۳ ه

ص:۴۶۷

۵ بحار الأنوار دائره معارف إسلاميه

إنّ موسوعه «بحار الأنوار» دائره معارف إسلاميه بصبغه شيعيه، جُمع فيها لأوّل مرّه ما يرجع إلى الكتاب والسنّه من متون الفقه والتفسير والحديث والرجال وأُصول العقائد والكلام وأُصول الفقه والتاريخ والنجوم والفلكيات، إلى غير ذلك من فنون ابتكرها المسلمون عبر قرون.

وقد بذل العلّامه المجلسى رحمه الله جهده فى تأليف هذا الكتاب فطفق يكاتب أصحاب المكتبات والشخصيات البارزه فى شرق البلاد وغربها حتّى يحصل على الكتب الّتى لم تكن موجوده عنده، فاجتمع بفضل ذلك كثير من الأُصول والكتب المعوّل عليها فى الأعصار الماضيه، فرتّب مضامين هذه الكتب بترتيب فائق يقف عليه من يسبر الموسوعه ويمعن النظر فيه.

ولولا أنّه استعان فى تأليف الكتاب بجماعه من المحقّقين والمحدّثين لم يُوّفق لإنجاز مثله، فإنّ تأليف كتاب بهذا الحجم الّذى يناهز ۱۱۰ أجزاء لا يقوم به الفرد مهما بذل من جهد، ولذلك استعان بكثير من تلامذته الذين ناهز عددهم المائتين، وهم بين: مجتهد ومحدّث ومفسّر ولغوى ومؤرّخ وناسخ ومصحّح، ومع ذلك انفرد رحمه الله بتفسير معضلات الأحاديث ومشكلاتها، وقد

شاهدنا بعض الأجزاء الّذی کتب فیه الحدیث بخط الناسخ، لکن کان الشرح والبیان بخط المؤلف المعروف بخصوصیاته.

ولمّا کانت الغایه من تألیف هذه الموسوعه هی جمع الشوارد والمتفرّقات من الکتب فی کتاب واحد، فطبع الحال یقتضی أن یشتمل من الأحادیث علی صحیحها وموثّقها وحسنها وضعیفها حتّی علی ما ربّما لا یوافق الکتاب والسنّه - عند الإمعان - أو یخالف ما اجتمعت علیه الطائفه المحقّه، ولکن هذا لا یقلّل من أهمیه الکتاب، لما مرّ من أنّ الهدف هو التألیف لا التحقیق فی عامه الموارد.

وقد نقل أُستاذنا الراحل السید محمد البادکوبی قدس سره(۱) عن شیخه وأُستاذه شیخ الشریعه الاصفهانی (۱۲۶۶-۱۳۳۹ ه) أنّه کان یتمنّی أن یقوم الأمثل فالأمثل أو لجنه علمیه علی تهذیب البحار وتنقیحها سنداً ومضموناً، ومن المعلوم أنّ هذا النوع من العمل لا یقوم به إلّاالأماثل من المحقّقین الذین یحیطون بعلوم مختلفه.

رحم اللّه علمائنا الماضین الذین قاموا بواجبهم ووظائفهم علی أحسن وجه.

وقد اطّلعنا أخیراً علی أنّ الشیخ الفاضل المحقّق جابر عبد العزیز الجویر قد قام بتحقیق کتاب «بحار الأنوار» وذلک بذکر الصحیح والحسن والموثّق من

۱- . کان رحمه الله فی النجف الأشرف من تلامیذ المحقّق الخراسانی، وشیخ الشریعه الاصفهانی ولمّا أکمل دروسه، غادر النجف راجعاً إلی موطنه «باکو» وفی أوائل الثوره الشیوعیه، اعتقل ککثیر من العلماء ولمّا أُطلق سراحه، التجأ إلی إیران، وقطن مدینه تبریز. قائماً بأعباء الإمامه والدراسه والتبلیغ إلی أن وافاه الأجل مغفوراً له.

الروايات بعد دراسه الأسانيد ومضامين الروايات، فخرج عمله فى ۲۵ مجلداً اختصر فيها ۱۱۰ أجزاء بحار الأنوار بعد أن ترک الأجزاء المخصصه للإجازات الروائيه.

وقد سبرنا قسماً من الجزء الأوّل من هذا العمل فوجدناه نافعاً فى بابه، ورأينا أنّ المحقّق قد بذل جهده لإنجاز هذا العمل، فجاء عمله مشكوراً مقبولاً عند اللّه عزّوجلّ وعند أوليائه الكرام إن شاء اللّه.

ولا يسعنى إلّاأن أنبه على أمر، وهو أنّ ضعف الروايه من حيث السند لا يدلّ على بطلانها وعدم صدورها، نعم لا تكون حجّه علينا وإن كانت فى الواقع صادره عن المعصوم.

كما أنّ دراسه السند لا تغنى عن دراسه المضمون، إذ ربّما يكون السند صحيحاً ولكن المضمون يكون غير مقبول، وذلک بطروء الخلل على الحديث من جانب الرواه أو الناسخين.

والحمد للّه الّذى به تتم الصالحات

۷ ذى القعده ۱۴۲۷ ه

۶ خصوصیات التشریع الإسلامی والمسائل المستحدثه

الحمدللّه ربّ العالمین، والصلاه والسلام علی نبیّه المصطفی وآله الأطهار.

أمّا بعد؛ فإنّ مصادر التشریع الإسلامی التی یعتمد علیها الفقیه فی استنباط الأحکام الفرعیه هی: الکتاب والسنّه والإجماع والعقل الحصیف الذی به عرف الإنسان ربه ورسله وما أُنزل معهم؛ وما سوی هذه الأربعه إمّا لیست من مصادره، أو یرجع إلیها فی النهایه.

وفی هذه المصادر أُصول وقواعد کلّیه، استطاعت أن تجعل حلولاً لکلّ الحوادث الطارئه علی الحیاه الإنسانیه، ولیس هذا قولاً اعتباطیاً، والتاریخ أفضل شاهد علی ذلک، فمنذ رحیل النبی صلی الله علیه و آله و سلم الذی زامن إقفال باب الوحی، واجه المسلمون فی کلّ عصر مسائل مستحدثه لم تکن فی عصر الرساله، ولکن کان فی اشتقاق هذه المصادر الأربعه غنی وکفایه فی الإجابه عن کافه تلک الأسئله وفی کلّ عصر من العصور إلی یومنا هذا.

إنّ التشریع الإسلامی یتمتّع بخصوصیات تجعله صالحاً للبقاء والإجابه عن کلّ ما یطرح من المسائل المتجدّده، وهذه الخصوصیات عباره عن أُمور نشیر إلی عناوینها ونترک تفصیلها إلی وقت آخر:

۱. کثره النصوص حول الأحکام الفقهیه: وهذا هو «جامع أحادیث الشیعه» الذی أَلّف تحت إشراف أَستاذنا آیه اللّه البروجردی قدس سره یحتوی علی خمسین ألف حدیث عن النبی وآله صلی الله علیه و آله و سلم.

۲. مرونه التشریع: وقد أعطت هذه الخصوصیه للتشریع الإسلامی مکانه عالیه لقیاده المجتمعات بما فیها من حضارات مختلفه، کما قال سبحانه: (وَ ما جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ) .(۱)

۳. النظر إلی المعانی لا الظواهر: وهی تخصّ النظر إلی المصالح العامّه، فلو حکم بحرمه بیع الدم سابقاً لانحصار منفعته یوم ذاک بالأکل، فإنّه یحکم بحلّیه بیعه فی الوقت الحاضر لما فیه من حاجه المرضی إلیه.

۴. دور العقل فی استنباط الأحکام الشرعیه: من غیر فرق بین باب الملازمات العقلیه، أو إدراک العقل الحسن والقبح العقلیین، أو إدراکه المصالح والمفاسد العامّه، فللعقل فی هذا المقام دور واضح فی استنباط الأحکام الشرعیه.

***

إنّ الحضاره الصناعیه کما أثرت فی مظاهر الحیاه، أوجدت مسائل جدیده فی غیر واحد من مختلف أبواب الفقه التی لم یکن لها جذور فی مختلف العصور السابقه، ولذلک فتحت أمام الفقهاء باباً واسعاً تضمّن مسائل مستحدثه، وقد قام فقهاؤنا بتحلیلها ودراستها فی إطار أُصول عامّه، وقد صدرت رسائل وکتب فی هذا المجال، شکر اللّه مساعیهم.

۱- . الحج: ۷۸.

وممّن جدّ واجتهد فی هذا المضمار، بل تقدّم علی سائر الأقران وفاز بالقدح المعلّی: الفاضل المحقّق الشیخ مرتضی الترابی - وفّقه اللّه لمرضاته - فقد أهدی إلی المکتبه الإسلامیه کتاباً فقهیاً حدیثاً فی موضوعه، بقلم رائع، وبیان ساطع، یعرب عن توقّد ذهنه وعلوّ شأنه فی هذا المضمار، وهانحن نثمن جهوده فی سدّ الفراغ فی هذا الباب.

ومن حسن الحظ أنّ هذه الرسائل حول مختلف المسائل قد أُلقیت فی مجمع الفقه الإسلامی المنبثق من المؤتمر الإسلامی، ونالت استحسان الحاضرین فی هذا الحفل وقد نشرت فی مجلتهم مجله: مجمع الفقه الإسلامی.

وختاماً نقدّم فائق شکرنا لجامعه المصطفی التی تقوم بنشر هذه الرسائل، شاکرین للمؤلّف أیضاً جهده هذا، راجین أن یکون باکوره خیر لسائر الموضوعات، وهو أهل لذلک، وجدیر بتحقیق الأُمنیه، شکر اللّه مساعیه، ورزقه اللّه خیر الدنیا والآخره.

والحمد للّه ربّ العالمین

جعفر السبحانی

قم المشرفه

۲۴ شعبان المعظم ۱۴۳۲

فهرس المحتويات

الموضوع الصفحه

مقدّمه المؤلّف ٧

الفصل الأوّل

المقالات

١. الحدوث والقدم ١١

تمهيد ١٣

أ. اتّفاق أصحاب الشرائع على حدوث العالم زماناً ١٣

ب. التفسير الخاطئ لما نقل عن أفلاطون وأرسطو ١۴

أقسام الحدوث والقدم ١۶

١. الحدوث الزمانى للعالم ١۶

تقييم النظريه ١۶

ما هى المصلحه فى إمساك الفيض ؟ ١٨

٢. الحدوث الذاتى للعالم ١٩

المحقّق الداماد ونقد الحدوث الذاتى ٢١

المحقّق الداماد والحدوث الزمانى ٢٢

نظريتنا فى الاعتراض ٢٣

الموضوع الصفحه

الشيخ الرئيس وحدوث العالم ۲۴

۳. الحدوث الدهرى للعالم ۲۵

فى شرح المقولات الثلاثه ۲۶

أ. مقوله الزمان ۲۶

ب. مقوله الدهر ۲۷

ج. مقوله السرمد ۲۸

صدر المتألّهين والحركه الجوهريه ۳۰

حدوث الماده والعلوم التجريبيه ۳۳

الاستنتاج الفلسفى من القانون الحرارى ۳۴

الحدوث الإسمى للعالم ۳۶

نظريتنا فى الحدوث الزمانى ۳۸

۱. وجود عوالم قبل هذا العالم ۳۸

۲. تفسير حدوث ما سوى اللّه ۳۹

۲. تطوّر العلوم سرّ بلوغ القمّه ۴۱

معنى التطوّر فى العلوم الشرعيه ۴۳

منهجيه التطور ۴۳

دور الزمان والمكان فى الاستنباط ۴۵

مسائل مستحدثه بحاجه إلى دراسه ۵۰

توصيات عمليه ۵۱

۳. فلسفه الفقه: مخاضات التأصيل ۵۳

بشريه علم الفقه ۵۴

ص:۴۷۵

الموضوع الصفحه

تبعیه علم الفقه ۵۶

دنیویه علم الفقه ۵۹

الفقه یُعنی بالظواهر ۶۲

المجتمع الفقهی لیس متقدّماً ۶۳

الفقه علمٌ استهلاکی ۶۵

الفقه علمٌ مختصر ۶۶

علم الفقه متأثّر بالبنیه الاجتماعیه ۶۷

لا شأن للفقه بالحقوق ۶۸

الفقه والمصالح ۶۹

۴. صفه حجّ رسول اللّه صلی الله علیه و آله و سلم فی حدیث الإمام الباقر علیه السلام... حضور الصادقین علیهما السلام فی الحج قلّل الاختلاف فی المناسک ۷۱

الإمام الباقر علیه السلام یصف حج رسول اللّه صلی الله علیه و آله و سلم ۷۳

السیّد البروجردی یهدی هذا الحدیث إلی الملک سعود ۷۹

۵. تغییر الجنس فی الشریعه الإسلامیه ۸۴

فی أقسام التغییر ۸۴

القسم الأوّل: تغییر الجنس ۸۴

القسم الثانی: التغییر فی الجنس ۸۵

القسم الثالث: من له آلتان لکن تترجّح إحدی الآلتین علی الأُخری ۹۳

القسم الرابع: من له آلتان ولم تترجّح إحدی الآلتین علی الأُخری ۹۴

نتيجه البحث ۹۶

ص:۴۷۶

الموضوع الصفحه

۶. شدّ الرحال إلی زیاره قبر النبی صلی الله علیه و آله و سلم وآله علیهم السلام ۹۷

وفیه مقامان ۹۷

المقام الأوّل: تبیین مفاد الحدیث ۹۷

استحباب زیاره قبر النبی صلی الله علیه و آله و سلم ۱۰۲

المقام الثانی: سیره المسلمین عبر القرون فی السفر لزیاره قبر النبی صلی الله علیه و آله و سلم وآله علیهم السلام وغیرهم ۱۰۳

۱. سفر السیده فاطمه الزهراء علیها السلام لزیاره قبر حمزه سید الشهداء فی أُحد ۱۰۳

۲. سفر عائشه إلی زیاره قبر أخیها ۱۰۴

۳. سفر بلال إلی المدینه لزیاره قبر النبی صلی الله علیه و آله و سلم ۱۰۵

۴. إبراد عمر بن عبدالعزیز بالسلام علی رسول اللّه صلی الله علیه و آله و سلم ۱۰۵

۵. سفر کعب الأحبار إلی المدینه لزیاره قبر النبی صلی الله علیه و آله و سلم بدعوه من الخلیفه ۱۰۶

۶. سفر أئمه الحدیث لزیاره الإمام الرضا علیه السلام ۱۰۶

۷. إطباق المسلمین علی جواز السفر لزیاره قبر النبی صلی الله علیه و آله و سلم ۱۰۷

حصیله الکلام ۱۰۸

۷. کمال الدین میثم البحرانی.. حیاه ملیئه بالعطاء والأحداث ۱۱۰

مکانته العلمیه وثناء العلماء علیه ۱۱۰

عصر المؤلّف ۱۱۱

أساتذته وشیوخه ۱۱۳

تلامذته والراوون عنه ۱۱۴

مصنّفاته وآثاره العلمیه ۱۱۵

وفاته ۱۱۹

ص:۴۷۷

الموضوع الصفحه

مدفنه وقبره ۱۲۰

الفصل الثانی

مقالات وردود

۱. إتقان الاستدلال بآیه الابتلاء علی عصمه الإمام ۱۲۵

۲. رساله نقدیه حول قاعدتی الاختبار واللطف ۱۳۱

القاعده الأُولی: قاعده الاختبار ۱۳۲

الاستدلال بنصوص ثلاثه ۱۳۲

النص الأوّل ۱۳۲

الکلام حول قاعده الاختبار ۱۳۵

النصّ الثانی ۱۳۷

النصّ الثالث ۱۳۸

القاعده الثانیه: قاعده اللطف ۱۳۹

برهان وجوب اللطف ۱۴۰

۱. وجوب عصمه الأنبیاء ۱۴۱

۲. الوعد والوعید ۱۴۱

۳. وجوب نصب الإمام المعصوم ۱۴۱

۳. شبهات حول التقیه والرد علیها ۱۴۳

زیاره وحوار مع الشیخ صالح بن عبدالرحمن الحصین رئیس شؤون الحرمین الشریفین ۱۴۳

الفروق بین التقیه الشرعیه والتقیه البدعیه والرد علیها ۱۴۶

۴. البداء حقیقه قرآنیه ۱۶۴

۱. حقیقه البداء ۱۶۵

ص:۴۷۸

الموضوع الصفحه

الأثر البنّاء للبداء ۱۶۸

ممّا يترتّب على القول بالبداء ۱۶۹

۱. رفع العذاب عن قوم نبى اللّه يونس عليه السلام ۱۶۹

۲. الإعراض عن ذبح إسماعيل ۱۷۰

۳. إكمال ميقات موسى عليه السلام ۱۷۰

۲. ما هو معنى: «بدا للّه» فى حديث الرسول صلى الله عليه و آله و سلم ؟ ۱۷۲

الفصل الثالث

مقالات قرآنيه

۱. المجاز فى القرآن الكريم ۱۸۱

الغايه المتوخاه من المجاز ۱۸۳

۱. التأكيد على الحسن والصباحه ۱۸۳

۲. التأكيد على الشجاعه التامّه ۱۸۴

۳. إثاره التعجّب ۱۸۴

۴. رفع التعجّب ۱۸۵

سؤال وإجابه ۱۸۵

سؤال آخر ۱۸۶

الكنايه والتعريض فى القرآن الكريم ۱۸۹

أدلّه النافين لوجود المجاز فى القرآن وشبهاتهم ۱۹۹

الشبهه الأُولى: عدم عدول المتكلّم عن الحقيقه إلى المجاز ۱۹۹

الشبهه الثانيه: المجاز أخو الكذب ٢٠٠

الشبهه الثالثه: المجاز يجوز نفيه ٢٠٠

ص:٤٧٩

الموضوع الصفحه

الشبهه الرابعه: دلائل ابن القيّم فى إنكار المجاز نقلاً عن لسان شيخه ٢٠٢

الشبهه الخامسه: القول بالمجاز ينفى الكثير من صفات الكمال والجمال ٢٠٣

فى مناهج القوم حول الصفات الخبريه ٢٠٥

الأوّل: المثبتون للصفات بمعانيها الحرفيه ٢٠٥

الثانى: المثبتون بلا كيف ٢٠٥

الثالث: منهج التفويض ٢٠٨

الرابع: منهج التأويل ٢٠٩

الخامس: الأخذ بالظهور التصديقى دون التصورى ٢١٠

الشبهه السادسه: كلام ابن تيميه حول المجاز ٢١٥

الشبهه السابعه: العدول إلى المجاز يقتضى نسبه العجز إلى اللّه ٢١٨

الشبهه الثامنه: لو خاطب اللّه بالمجاز لصحّ وصفه بالمتجوّز والمستعير ٢١٩

الشبهه التاسعه: المجاز لا يفهم بدون قرينه ٢٢٠

المجازات فى الأحاديث النبويه ٢٢١

عود على بدء أو نقد رساله الشيخ الشنقيطى ٢٢٧

النزاع فى اللفظ والتسميه ٢٣٣

زلّه لا تستقال ٢٣٤

نقضت غزلها أنكاثاً ٢٣٥

٢. الوحى لغه واصطلاحاً ٢٣٧

الوحى فى القرآن الكريم ٢٣٧

١. تقدير الخلقه بالسنن والقوانين ٢٣٧

٢. الإدراك والغريزه ٢٣٨

٣. الإلهام والإلقاء فى القلب ٢٣٩

ص:٤٨٠

الموضوع الصفحه

۴. الإشاره ۲۳۹

۵. الإلقاءات الشيطانيه ۲۴۰

۶. كلام اللّه المنزل على نبى من أنبيائه ۲۴۰

قنوات المعرفه الثلاث ۲۴۰

۱. الطريق الحسّى والتجربى ۲۴۱

۲. الطريق التعقّلى النظرى ۲۴۱

۳. طريق الإلهام ۲۴۱

أنواع الوحى وأقسامه ۲۴۲

۱. الوحى وليد النبوغ ۲۴۳

۲. الوحى ثمره الأحوال الروحيه ۲۴۷

نبوه أو أضغاث أحلام ؟! ۲۴۸

۳. نزول القرآن فى شهر رمضان و بعثته فى رجب ۲۴۹

هل كانت النبوه مقترنه بنزول الوحى والقرآن ؟ ۲۵۱

سؤال وإجابه ۲۵۴

۴. فريه انقطاع الوحى وفتوره وأُسطوره شق الصدر ۲۵۸

فريه انقطاع الوحى وفتوره ۲۶۰

شقّ الصدر أو القلب أو البطن، أُسطوره أُخرى ۲۶۸

۵. غار حراء، وذكريات النبى صلى الله عليه و آله و سلم فيه ۲۷۴

روايتان حول نزول الوحى على النبى الأكرم صلى الله عليه و آله و سلم ومناقشتهما ۲۷۵

۱. تغطیه جبرئیل النبی صلی الله علیه و آله و سلم ۲۷۵

۲. شکّ النبی صلی الله علیه و آله و سلم فی نبوته ورسالته ۲۷۶

نظره تحلیلیه حول هذه النصوص ۲۸۲

الموضوع الصفحه

۶. صیانه القرآن من التحریف ۲۸۶

القرآن الکریم عند أهل البیت علیهم السلام ۲۸۹

صیانه القرآن من التحریف ۲۹۳

القرآن مقیاس الحق والباطل، وفیه طوائف من الروایات ۳۰۲

۱. عرض الروایات المتعارضه علی القرآن ۳۰۲

۲. حدیث الثقلین ۳۰۳

۳. کمال الدین بکمال القرآن ۳۰۴

شتّان بینهما ۳۰۵

أقوال العلماء السنّه فی مسأله القول بالتحریف عند الشیعه ۳۰۶

۱. العلّامه الدهلوی الکیرانوی ۳۰۶

۲. الدکتوره عائشه یوسف المناعی (المعاصره) ۳۰۷

۳. عبداللّه بن علی القصیمی ۳۰۸

۴. عبدالملک بن عبدالرحمن الشافعی ۳۰۹

رسالتان لعبدالملک الشافعی ینتقد فیهما الشیعه ۳۰۹

مناقشه الرساله الأُولی المسمّاه ب: «الفصام النکد، دراسه لحقیقه الأزمه بین علماء الشیعه والقرآن» ۳۱۰

مناقشه الفصل الأوّل الذی یدور حول مناقب الصحابه وجمعهم للقرآن الکریم ۳۱۰

مناقشه قوله بأنّ الصحابه جمعوا القرآن بعد وفاه النبی صلی الله علیه و آله و سلم ۳۱۱

ما یدلّ علی جمع القرآن فی عصر النبی صلی الله علیه و آله و سلم ۳۱۳

الأوّل: القرآن الکریم ۳۱۳

الثانی: السنّه النبویه ۳۱۵

ص:۴۸۲

الموضوع الصفحه

ختم القرآن فی العهد النبوی ۳۱۶

قراءه القرآن فی المصحف ۳۱۷

دلیل قوی علی جمع القرآن فی العهد النبوی ۳۱۹

الثالث: قضاء العقل الحصیف ۳۲۲

النتائج السلبیه لروایه جمع القرآن بعد وفاه النبی صلی الله علیه و آله و سلم ۳۲۴

فریه بعد مریه ۳۲۴

مناقشه الفصل الثانی الذی یدور حول مصحف علی علیه السلام ۳۲۵

واقع مصحف علیّ علیه السلام ۳۲۷

الفصل الثالث وفیه مظاهر ۳۳۳

مناقشه المظهر الأوّل: رفض الشیعه تکفیر القائل بتحریف القرآن ۳۳۳

عائشه وتحریف القرآن ۳۳۵

عمر بن الخطاب والقول بنقص القرآن ۳۳۶

۱. آیه الشیخ والشیخه ۳۳۶

۲. آیه الرغبه ۳۳۷

۳. آیه الجهاد ۳۳۷

۴. آیه الفراش ۳۳۸

أُبیّ بن کعب والقول بنقص سوره الأحزاب ۳۳۹

تبریر القول بالتحریف بالقول بنسخ التلاوه ۳۳۹

مناقشه المظهر الثانی: مدح الشیعه وثناؤهم علی القائل بتحریف القرآن ۳۴۰

وشهد شاهد من أهلها ۳۴۴

مناقشه المظهر الثالث: الإعراض عن دراسه القرآن فی الحوزات الشیعیه ۳۴۵

ص:۴۸۳

الموضوع الصفحه

مناقشه الرساله الثانيه المسمّاه ب: «الروايات الشيعيه النافيه لتحريف القرآن دراسه وتحليل» ۳۴۸

زعم عبدالملك الشافعى أنّ الشيعه تستدلّ بروايتين إحداهما ضعيفه السند والأُخرى صدرت تقيه ۳۴۸

الروايه الأُولى ۳۴۹

مناقشه الكاتب للروايه ۳۵۰

مناقشه الكاتب للمضمون ۳۵۲

الروايه الثانيه ۳۵۴

مناقشه المؤلّف للسند ۳۵۵

الآن حصص الحق ۳۵۸

۷. الإعجاز البيانى للقرآن الكريم ۳۶۱

تعريف الفصاحه ۳۶۶

تعريف البلاغه ۳۶۷

تقدّم الشيعه فى علم البيان والمعانى والبديع ۳۶۹

۸. تفسير سوره القيامه ۳۷۵

تمهيد ۳۷۵

الآيه الأُولى والثانيه ۳۷۶

المفردات ۳۷۶

التفسير ۳۷۷

نظريه الماديّين والإلهيّين حول الروح ۳۸۵

مراتب النفس ۳۸۶

الموضوع الصفحه

١. النفس الملهمه ٣٨٧

٢. النفس الأمّاره ٣٨٨

٣. النفس اللوامه ٣٨٩

ما هی الصله بین المقسم به وجواب القسم ؟ ٣٩٣

۴. النفس المطمئنّه ٣٩۴

کلام حول مرضاه اللّه تعالی ٣٩۵

الآیات الثالثه والرابعه والخامسه ٣٩٧

المفردات ٣٩٧

التفسیر ٣٩٨

الآیه السادسه ۴٠٢

المفردات ۴٠٢

التفسیر ۴٠٢

الآیات السابعه إلی الثالثه عشره ۴٠٣

المفردات ۴٠٣

التفسیر ۴٠۴

فی الطرق الّتی یتبّأ بها الإنسان بما قدّم وأخّر ۴٠۶

١. کُتّاب الأعمال من الملائکه ۴٠۶

٢. الأرض ۴٠٧

٣. صحیفه الأعمال ۴٠٨

الآیتان الرابعه عشره والخامسه عشره ۴۰۹

المفردات ۴۰۹

ص:۴۸۵

الموضوع الصفحه

التفسير ۴۰۹

الآيات السادسه عشره إلى التاسعه عشره ۴۱۱

المفردات ۴۱۱

التفسير ۴۱۱

الآيتان العشرون والحاديه والعشرون ۴۱۷

المفردات ۴۱۷

التفسير ۴۱۷

الآيات الثانيه والعشرون إلى الخامسه والعشرين ۴۱۸

المفردات ۴۱۸

التفسير ۴۱۹

بيان آخر لرفع الإبهام عن قوله: (نَاظِرَه) ۴۲۲

الآيات السادسه والعشرون إلى الثلاثين ۴۲۷

المفردات ۴۲۷

التفسير ۴۲۷

الروح حقيقه وراء البدن ۴۲۹

۱. آيه التوفّى والإمساك والإرسال ۴۳۰

۲. آيه حياه الشهداء ۴۳۰

۳. عرض آل فرعون على النار ۴۳۱

۴. ما يأخذه ملك الموت ۴۳۱

٥. الأمر بإخراج الأنفس ٤٣٣

٦. الأمر بدخول الجنه حين الموت ٤٣٣

ص:٤٨٦

الموضوع الصفحه

۷. إنشاء خلق آخر ۴۳۴

۸. التركيز على إنجاء البدن ۴۳۵

الآيات الحاديه والثلاثون إلى الخامسه والثلاثين ۴۳۶

المفردات ۴۳۶

التفسير ۴۳۷

الآيات السادسه والثلاثون إلى الأربعين ۴۳۹

المفردات ۴۳۹

التفسير ۴۳۹

الفصل الرابع

رسائل وتقاريظ

۱. الحسن والقبح العقليان ۴۴۵

وقفه حول التحسين والتقبيح العقليين ۴۴۶

سلبيات إنكار التحسين والتقبيح العقليين ۴۵۱

سؤال وجواب ۴۵۲

وقفه أُخرى حول آيه الوضوء ۴۵۴

۲. تفسير كلام الإمام على عليه السلام فى توحيده سبحانه ۴۵۹

۳. استنكار الاحتفال الّذى أُقيم فى لندن ۴۶۳

۴. بيان إلى طالبات الحوزه المهدويه فى المدينه المنوّره ۴۶۵

۵. بحار الأنوار دائره معارف إسلاميه ۴۶۹

۶. خصوصیات التشریع الإسلامی والمسائل المستحدثه ۴۷۲

فهرس المحتویات ۴۷۵

ص:۴۸۷

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم

هَلْ يَسْتَوِی الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ۹

عنوان المكتب المركزی

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده ای، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلی، الرقم ۱۲۹، الطبقة الأولی.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الالكترونی : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزی ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

هاتف المكتب فی طهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

قسم البيع ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹شؤون المستخدمين ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹.

مركز القائمية للبحوث والتحريات الكمبيوترية
اصبهان
www
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المـركز من فضلـكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاءِ من فضلكم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹