بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة المركز

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف مبعوث للعالمين نبينا محمد المصطفى وآله الطيبين الطاهرين، وبعد...

علم الكلام من أهم العلوم الدينية؛ لأنه المتكفل بإقامة الأدلة على حقانية الدين على مستوى الأصول والفروع، كما أنه يشكل الحصن المحامي عن أحكامه بذكر الأجوبة العلمية المحكمة على كل شبهة تثار؛ ولهذا أعتنى به المسلمون، وكتب فيه العلماء عبر الأجيال حتى تضخم وتوسعت أبحاثه، وامتزجت بدراسات معاصرة ولد معها ما يسمى بعلم الكلام الجديد، وهذا ما جعل على الباحثين أن يتخذوا أسلوب دراسة القواعد المتكررة في الأبحاث الكلامية مستقلة؛ ليختصر الجهد، كما وقع في الفقه حيث مست الحاجة إلى فرز جملة من القواعد المشتركة، فتأسس علم أصول الفقه.

وقد كتب جملة من العلماء والباحثين رسائل مستقلة في بعض القواعد الكلامية، ومن هؤلاء سماحة الشيخ حيدر السندي الأحسائي حفظه الله، فقد درس علم الكلام بنحو موسع نوعاً ما، وتعرض لجملة من القواعد الكلامية بنحو

مستقل، فقام مشكوراً بفرز هذه القواعد، وقام بتنظيمها لتشكل كتاباً كاملاً، وهو الكتاب الماثل بين يدي القارئ الكريم.

وإذ يقدم مركز الإمام الحجة عليه السلام لخدمة الطلاب هذا الكتاب للنشر، فإنما هو يقوم بذلك لما وجد في هذا الكتاب من قيمة علمية مهمة وملحة تجعله جديراً بأن يكون منهجاً درسيّاً في معاهد الحوزة المباركة.

مركز الإمام الحجة لخدمة الطلاب

١٥/ ٤/ ١٤٤١هـ

مقدمة المؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين محمد وآله الطيبين الطاهرين، وبعد:

فإنه مما وفقني إليه ذو التوفيق الدائم والفضل العظيم الذي لا قِبَلَ للقاصر على أداء فضل نعمة من نعمه المتوالية التي لا تعد ولا تحصى أن جعلني أستاذاً للتدريس في دورة التخصص العقدي التي عقدتها الحوزة المباركة في أحساء الولاء في مبنى مدرسة الإمام المهدي عليه السلام، وقد بدأت الدورة قبل عامين دراسيين من وقت تحرير هذه المقدمة، وقد شرعنا في بدايتها بكتاب كشف المراد للعلامة الحلي رحمه الله من المقصد الثالث.

وقد تخللت هذه الدروس بحوثاً مستقلة في جملة من القواعد الكلامية التي تقع عنصراً مشتركاً في كثير من الاستدلالات الكلامية، فوجدت من النافع جداً أن أستل هذه القواعد وأجمعها في كتاب مفرد يعين الباحث في العقيدة ويختصر عليه عناء جمع كلمات الأعلام والتأمل فيها، وقد أعانني كثيراً في إنجاز ذلك سماحة الشيخ الموفق يوسف الخزعل حفظه الله حيث قام بتقرير جميع الدروس فلما طالعت بعضها وجدتها وافية بالمراد، مستوعباً للتفاصيل

والدقائق، عملت على التنسيق والترتيب حتى خرج الكتاب بهيئته الحالية، ثم أضفت أبحاثاً تمهيدية ترتبط ببحث المسائل العقدية التي هي جزء من مسائل علم الكلام ـ كنت قد ألقيتها في حوزة الصديقة الزهراء عليها السلام وكتبها سماحة الشيخ حسن نهراوي (وفقه الله) ـ ليقف الطالب على توضيح مختصر، وجعلتها التمهيد الثالث لهذا الكتاب.

وإذا أبارك لسماحة الشيخين الجليلين هذا الجهد والاشتغال أدعو الله تعالى أن يجعلهما من العلماء العاملين، وأن يوفقهما لخدمة مذهب الحق، وأن يوقفني فيهما على عَلَمين من أعلام الطائفة إنه ولي التوفيق.

حيدر بن الحاج عبد الله السندي

٢ شهر رجب ١٤٣٤ للهجرة النبوية المباركة

بحوث تمهيدية

بحوث تمهيدية:

قبل الشروع في هذه الدورة المتوسطة لعلم الكلام وفق كتاب كشف المراد المقصد الثالث للعلمين العظيمين نصير الدين الطوسي والعلامة الحلي (رحمهما الله) من النافع جداً أن نذكر بعض المقدمات القابلة للتطويل والتطوير، ولكننا نكتفي باستعراضها مختصراً ضمن ثلاثة أبحاث.

البحث الأول: في الفرق بين علم الكلام والفلسفة في تناول البحوث الإلهية.

فإن هناك علمين يبحثان عن إثبات واجب الوجود وبيان صفاته وآثاره:

الأول: علم الفلسفة.

الثاني: علم الكلام.

والفرق بينهما في تناولهما لإثبات واجب الوجود وبيان صفاته وآثاره من جهتين:

الجهة الأولى: إنّ علم الكلام يعتبر البحث عن هذه المسائل بخصوصها من صميم أبحاثه، ومجالاً لعمله المحقق لغرضه، وأما الفلسفة، فلا تعتبر هذه المسائل والأبحاث بخصوصها في ذاتها جزءاً من مسائلها عند بعض الفلاسفة.

بيان ذلك: ذكر السيد الطباطبائيﷺ في كتاب نهاية الحكمة: أنّ علم الفلسفة يبحث عن الأحكام المساوية لموضوع الفلسفة وحيث إنّ موضوعها هو الوجود المطلق ـ الموجود من حيث هو موجود ـ فهي تبحث عن أحكامه العامة المساوية للموجود بما هو موجود أو الوجود المطلق،كالأصالة والفعلية ونحو ذلك.

وأما الأحكام الأخص من الموضوع، فهي خارجة عن البحث الفلسفي، وعلل ذلك بأن غرض الفيلسوف من دراسة الفلسفة أن يتحصل على اليقين بالمعنى الخاص، وهو المركب من أمرين:

ـ القطع بثبوت المحمول للموضوع

ـ والقطع باستحالة انفكاكه عنه.

وهو يختلف عن البسيط، كاليقين الحاصل من التجربة، فلو جربت تسليط النار على الحديد ـ مثلاً ـ فرأيته يتمدد في كل تجربة يحصل بحساب الاحتمالات القطع بعلية الحرارة لتمدده، إلاّ أنّ هذا القطع قطع بسيط إذْ يحصل لي علم بأنّ الحديدة تتمدد عند اقترانها بالحرارة، لكن لا يحصل لي علم باستحالة أن لا تتمدد في حالة ما من الحالات المستقبلية إذا سلطت عليها الحرارة.

ولما كان غرض الفيلسوف إبطال مذهب السوفسطائي المنكر للواقعية، أو مذهب الشك فيها، وهذا الغرض ـ بحسب مبانيهﷺ ـ لا يتحقق إلا باليقين الخاص، واليقين الخاص لا يتحقق إلا إذا كان محمول أي مسألة من مسائل

الفلسفة مساوياً لموضوعها، لأنه لو كان المحمول أعم قد يرتفع الموضوع ولا يرتفع المحمول، ولو كان أخص، قد يثبت الموضوع ولا يثبت المحمول، فلم يحصل لدينا قطع مركب بأنه كلما ثبت الموضوع ثبت المحمول، وكلما ارتفع الموضوع ارتفع المحمول، فلا بد أن يكون محمول مسائل الفلسفة مساوياً لموضوعها.

وهنا قد يطرح هذا السؤال: وهو أنّ محمولات بعض مسائل الفلسفة ليست مساوية لموضوعها كالإمكان والمعلول والقوة والذهني، فهي مساوية لقسم من موضوع الفلسفة لأن موضوعها ينقسم إلى واجب وممكن، وهذه أحكام للممكن، فلماذا بحثها الفلاسفة؟ وقد أجاب السيد الطباطبائي﵀ عن هذا السؤال: بأنّ هذه المسائل في نفسها ليست مسائل فلسفية.

نعم، لأنها وما يقابلها على نحو القسمة المستوفاة تساوي موضوع الفلسفة تندرج في أبحاثها، فإن موضوع الفلسفة يساوي الانقسام إلى الواجب والممكن فيبحث عن الإمكان بما هو أحد قسمي موضوع الفلسفة، فالبحث عن الانقسام من أبحاث الفلسفة، والبحث عن خصوصية عن كل قسم بما هو وما يقابله مساوياً للموضوع بحث فلسفي. وبعبارة أخرى: البحث عن الوجوب مندرج في الأبحاث الفلسفية لكن لا بحده، وإنما باعتبار أنه هو وما يقابله ـ أي الإمكان ـ على نحو القسمة المستوفاة مساوٍ لموضوع الفلسفة.

أما علم الكلام، فيرى أنّ البحوث المتكفلة بإثبات الواجب وبيان صفاته وأفعاله ودفع الشبهة عنها بحدها من صميم بحثه ومجال عمله.

الجهة الثانية: إنّ غرض الفيلسوف هو الحصول على اليقين الخاص، ولا يتحقق إلاّ بالبرهان العقلي الذي تتوفر في مادته وصورته شروط خاصة، وأما غرض الكلامي وهدفه فإثبات الدين والعقائد والذب عن حريم الإسلام وشريعته ومعارفه، ومن ذلك الذب عن الأحكام العملية - الأحكام الشرعية والأخلاق المنصوص عليها من قبل الشارع المقدس ـ وهذا يتحقق بالأسلوب العقلي والنقلي، بل وبأي طريق يمكن أن يستعان به لإثبات الدين ولو كان حسيّاً.

البحث الثاني: شرف علم الكلام.

بعد التسليم بأنّ شرف العلم بشرف معلومه، لا بد من البحث عن أسباب شرافة المعلوم، وقد قيل بأنها تأتي من جهتين:

الجهة الأولى: الشرف الذاتي.

لا إشكال ولا شبهة في أنّ وجود الجوهر أشرف من وجود العرض، فالعلم الذي يبحث عن أحكام الجوهر أشرف من العلم الذي يبحث عن أعراضه.

الجهة الثانية: الشرف الغرضي.

كلما كان الغرض من العلم أهم كلما كان ذلك العلم أشرف، ولهذا ذكر بعض المحققين في مقام التفريق بين علمي الفقه والطب: أن علم الفقه يبحث

عن أحكام اعتبارية بينما علم الطب يحكم عن أحكام واقعية، فمن حيث المعلوم علم الطب يبحث عن حقائق وعلم الفقه يبحث عن اعتبارات كوجوب الصلاة حرمة الخمر طهارة المسلم ونجاسة الكافر، فموضوع الفقه لا واقعية له وراء فرض الفارض، بخلاف موضوع الطب الباحث عن أمور واقعية تختلف فيها الأنظار ولا تختلف باختلاف الأنظار، ولكن من حيث الغرض علم الفقه أشرف، لأنّ الغرض من علم الفقه هو صون الإنسان جسداً وروحاً من آفات الدنيا والآخرة، أو الوصول إلى رضا الله تعالى، وهذه مصالح واقعية يؤدي إليها الالتزام باعتبار الشارع المقدس، وأما الغرض من علم الطب، هو حفظ آفات الجسد في هذه النشأة، فمن حيث الغرض علم الفقه أشرف.

ولا إشكال ولا شبهة في أنّ علم الكلام يشتمل على الشرافة والأفضلية من الجهتين، فهو أشرف من جهة الشرف الذاتي إذْ هو يبحث عن الواجب تعالى وعن صفاته وآثاره، وهل هنالك شرف ليس لواجب الوجود أو ليس مترشحاً عن شرفه وعلوه !

وهو ـ أيضاً ـ أشرف من جهة الغرض إذْ أنّ غاية وجود الإنسان وذروة كماله لا يمكن أن تتحققان إلا بالعقيدة الحقة التي يؤمن فيها الإنسان بخالقه بعد معرفته معرفة صحيحة يحدد بها كيفيه العروج إلى القرب منه تعالى، وهذا لا يتأتى إلاّ بثبوت الدين وسلامته من الشبهة والتحريف.

البحث الثالث: في جملة من المطالب التمهيدية لمسائل العقيدة.

ونذكر هنا بعض الأبحاث تمهيدية لمسائل أصول الدين والعقدية التي هي جملة من المباحث المطروحة في علم الكلام، وسوف أحاول ما استطعت أن تكون العبارة مبسطة وواضحة.

أقسام القضايا التي أخبرت عنها النصوص:

وفي البداية نتحدث حول مفهوم (أصول الدين)، فماذا يقصد من أصول الدين؟

و الكلام حول مفهوم أصول الدين سوف يكون ضمن عدة أمور:

الأمر الأول: هو أن الاحكام التي جاء بها الإسلام، وبينها أو أرشد إليها القرآن الكريم والنبيﷺ تنقسم إلى ثلاثة اقسام، وهذه أقسام أساسية تشكل جميع تعاليم الدين، ولا بد أن نميز بين هذه الاقسام تمييزاً دقيقاً:

القسم الأول: الأحكام العقدية، ويقصد بالأحكام العقدية تلك الأحكام التي يجب على الإنسان أن يعتقد فيها.

و بعبارة أخرى: هي أحكام ترتبط بفعل داخلي في قلب الإنسان ـ من أفعال الجوانح ـ يسمى بالإيمان أو الاعتقاد أو التدين، فإن هناك أموراً أمر الله تعالى الإنسان أن يعتقد بها أو يؤمن.

و من أمثلة هذا القسم قضية: (الله موجود)، فنحن يجب أن نعتقد بأن الله موجود وأنه بسيط ليس مركباً، وقديم ليس مخلوقاً، ويجب أن نعتقد بأن

محمدﷺ رسول الله، وأن الله سيبعث من في القبور، فهذه القضايا تندرج في القسم الاول، وهي التي تسمى بالقضايا العقدية، وخلاصة تعريفها هي: القضايا التي أمر الله فيها بفعل قلبي جوانحي يسمى الإيمان أو الاعتقاد.

القسم الثاني: هي الأحكام العملية أو الأحكام التي تسمى بفروع الدين.

والمقصود بها المرتبطة بأفعال الإنسان الجوارحيّة أو الأفعال القلبية التي تختلف عن الإيمان والاعتقاد، ومثال هذا القسم ما يستفاد من قوله تعالى: **(أقم الصلاة)**، فإن المستفاد وجوب الصلاة، وهو وجوب متعلق بفعل الإنسان الخارجي الذي يصدر بواسطة جسده، فإنه يقوم ويستقبل القبلة ثم يكبر ويقرأ ويركع ويسجد، وقصده القربة فعل قلبي، ولكنه ليس اعتقاداً.

فحكم الصلاة حكم متعلق بفعل الإنسان غير الإيمان والاعتقاد.

و مثل الصلاة وجوب دفع الخمس ووجوب الحج، ومثال الاحكام العملية التي ترتبط بالقلب، ولكن بفعل يختلف عن الاعتقاد والايمان وجوب حب أولياء الله، فنحن يجب علينا أن نحب أولياء الله تبارك وتعالى، قال تعالى: ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَيُطِيعُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ ٱللَّهُ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾[1]، ولا يجوز أن نبغض المؤمن، فوجوب الحب أو حرمة البغض ليس متعلقاً بفعل جوارحي يرتبط بيد الإنسان أو

(١) سورة التوبة: ٧١.

برجله أو بعينه أو بلسانه ونحو ذلك، وإنما متعلق بفعل قلبي وهو الحب والبغض، ولكن هذا الفعل القلبي ليس الاعتقاد، ولهذا يعتبر من الاحكام العملية، وإن كان متعلقاً بفعل قلبي في داخل الإنسان وفي وجدانه.

والأحكام العملية التي لا يجب فيها الاعتقاد والإيمان قد تكون وجوباً، كما في وجوب الصلاة اليومية وصوم شهر رمضان، وقد تكون استحباباً، كما في صلاة الليل، وقد تكون على نحو الكراهة أو على نحو الحرمة كما في استقبال القبلة حال التخلي، هذا في الأحكام التكليفية، وقد تكون أحكاماً وضعية ترتبط بالتكليفية، وفُصل الكلام في ذلك في علم أصول الفقه.

القسم الثالث: المعارف. وهي القضايا التي لا يجب فيها الاعتقاد ولا يوجد فيها حكم متعلق بالعمل، فإن في الكتاب والسنة إخبار عن قضايا لا يجب فيها أن نعتقد بشيء، فهي ليست من القسم الاول، وليس فيها أحكام عملية متعلقة بفعل الإنسان أو مرتبطة بها، فهي ـ أيضاً ـ ليست من القسم الثاني، وهي القضايا التي تسمى بالمعارف.

و مثال المعارف ما اخبر به القران من أن نبي الله عيسى (على نبينا وآله وعليه الصلاة والسلام) له أم واسمها مريم، قال تعالى: ﴿فَأَتَتْ بِهِۦ قَوْمَهَا تَحْمِلُهُۥ ۖ قَالُوا۟ يَٰمَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْـًٔا فَرِيًّا * يَٰٓأُخْتَ هَٰرُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ ٱمْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكِ بَغِيًّا * فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ ۖ قَالُوا۟ كَيْفَ نُكَلِّمُ مَن كَانَ فِى ٱلْمَهْدِ صَبِيًّا * قَالَ إِنِّى عَبْدُ ٱللَّهِ ءَاتَىٰنِىَ ٱلْكِتَٰبَ وَجَعَلَنِى نَبِيًّا * وَجَعَلَنِى مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنتُ وَأَوْصَىٰنِى بِٱلصَّلَوٰةِ

وَٱلزَّكَوٰةِ مَا دُمْتُ حَيًّا ۞ وَبَرًّۢا بِوَٰلِدَتِي وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا ﴾[1].

فهل يجب أن نعتقد أن اسم أم نبي الله عيسى مريم؟

الجواب: لا يجب.

و مثل ذلك أيضاً ما أخبر القرآن عنه من أن أم نبي الله موسى (على نبينا وآله وعليه الصلاة والسلام) ألقته في اليم، قال تعالى: ﴿ وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ أَنْ أَرْضِعِيهِ ۖ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي ٱلْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِيٓ ۖ إِنَّا رَآدُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ ۞ فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا ۗ إِنَّ فِرْعَوْنَ وَهَٰمَٰنَ وَجُنُودَهُمَا كَانُوا۟ خَٰطِـِٔينَ ﴾[2] فهل يجب أن نعتقد بذلك؟ وهل سيسألنا أحد في القبر عن اعتقادنا به؟

الجواب: لا.

فنحن سوف نسأل ونحاسب على العقائد، وعلى الفروع الإلزامية ـ الواجبات والمحرمات ـ، ولن يسألنا أحد عن الإيمان بالمعارف.

فالمعارف قضايا لا يجب أن نعتقد فيها، وهي ليست قضايا عملية وإنما هي قضايا خبرية عن أمور واقعة في الزمان الماضي أو الحالي أو المستقبلي، نظير إخبار القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ۞ فِيٓ أَدْنَى ٱلْأَرْضِ وَهُم مِّنۢ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ۞ فِي بِضْعِ سِنِينَ ۗ لِلَّهِ ٱلْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِنۢ بَعْدُ ۚ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ ٱلْمُؤْمِنُونَ ۞ بِنَصْرِ ٱللَّهِ ۚ يَنصُرُ مَن يَشَآءُ ۖ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ

---

(١) سورة مريم: ٢٧ ـ ٣٢.

(٢) سورة القصص: ٧ ـ ٨.

ٱلرَّحِيمُ ﴾[١]، فإنه لا يجب على المسلمين أن يعتقدوا أن الروم سيغلبون في المستقبل، كما أن غلبة الروم ليست فعلاً للمسلمين تعلق به حكم شرعي. نعم، هناك حكم متعلق بفعل يرتبط بالمعارف وهو حرمة التكذيب، فإن من الواجب علينا أن نعتقد بنبوة النبيﷺ وصدقه، وتكذيب النبي أو القرآن لا يجتمع مع الاعتقاد بنبوتهﷺ، وعدم الاعتقاد بنبوة النبي كفر، لأن معنى النبوة أن يكون مخبراً عن الله تعالى بالحق، وإذا كان الشخص يعتقد أنه قد يخبر عن الله بغير الحق، فإنه لا يعتقد بنبوته، ففي موثقة سماعة عن أبي عبد اللهعليه السلام: «**الإسلام شهادة أن لا إله إلا الله والتصديق برسول اللهﷺ به حقنت الدماء. وعليه جرت المناكح والمواريث، وعلى ظاهره جماعة الناس، والإيمان الهدى، وما يثبت في القلوب من صفة الإسلام، وما ظهر من العمل به، والإيمان أرفع من الإسلام بدرجة، إن الإيمان يشارك الإسلام في الظاهر والإسلام لا يشارك الإيمان في الباطن، وإن اجتمعا في القول والصفة**»[٢].

فالمعارف لا يجب فيها الاعتقاد، وبهذا تمتاز عن العقائد، ولكن تشترك مع العقائد في حرمة تكذيبها إذا علم أو احتمل صدورها عن النبيﷺ، لأن تكذيب ما يحتمل صدوره عن النبيﷺ من احتمال صدور الكذب عنه، وهو ينافي التصديق بنبوته ﷺ.

---

(١) سورة الروم: ٢ ـ ٥.

(٢) الكافي ج ٢ ص ٢٥.

وبهذا يتضح أن المعارف قضايا لا يجب أن أتعلمها، وإذا تعلمتها لا يجب أن أعتقد بها، ولا يجب أن أعمل بها، لأنها ليست قضايا عملية، وإنما قضايا خبرية قد تكون عن أمور تكوينية.

و هنا ننبه على شيء: فقد ذكرنا أن القسم الثاني من القضايا ـ وهو القضايا العملية ـ يشكل أحكاماً ترتبط بفعل الإنسان، وهذا الفعل قد يكون جوارحياً الركوع والطواف والصدقة، وقد يكون جوانحيّاً قلبياً، ولكنه ليس الإيمان والاعتقاد، كما في حب المؤمنين، فهل حب أهل البيت عليهم السلام متعلق لحكم فقهي فقط، وهو الوجوب كما في حب سائر المؤمنين؟

يظهر من بعض المحققين أن حبهم من أركان الإيمان، وبغضهم موجب للنفاق وزوال الإيمان، ويظهر من بعض آخر أن بغضهم يوجب النفاق وأما حبهم فهو واجب وراء وجوب الاعتقاد بمناصبهم الذي هو من أركان الإيمان، وهذا يحتاج إلى بحث مستقل يخرجنا عن الغرض من هذا التمهيد.

معنى الدين:

الأمر الثاني: إن لكلمة الدين معنيين، ولا بد من التفريق بين هذين المعنيين:

الدين بمعنى الإسلام:

المعنى الأول: هو الإسلام، الذي هو موضوع لجملة من الأحكام الفقهية.

والاسلام يشترط في ثبوته اظهار الإيمان بعض العقائد ـ أي ببعض

القضايا التي هي القسم الأول على ما تقدم في الأمر الأول ـ.

و قيل المشهور بين علمائنا أن أصول الإسلام ثلاثة:

١ـ التوحيد.

٢ـ النبوة.

٣ـ المعاد.

وذهب بعض العلماء إلى أن أصول الإسلام اثنان:

١ـ الاعتقاد بالتوحيد.

٢ـ الاعتقاد بنبوة النبي الخاتمﷺ.

ففي الرواية المعتبرة المتقدمة: (**الإسلام شهادة أن لا اله إلا الله والتصديق برسول الله**)، وهي لم تأخذ التصديق بكل الأنبياء، وإنما التصديق برسول اللهﷺ.فمن اظهر الاعتقاد بأصول الإسلام ـ سواء قلنا: بأن أصول الإسلام ثلاثة بإضافة المعاد أو قلنا: اثنان بحذف المعاد ـ فهو مسلم.

ما الفرق بين المسلم وبين الكافر؟

الجواب: المسلم من أظهر الاعتقاد بأصول الإسلام، والكافر من لم يظهر الاعتقاد أو جحد بواحد منها، ولو كان معذوراً لقصور.

وتترتب أحكام فقهية خاصة على ثبوت الإسلام أو الكفر، فإن الإسلام موضوع لأحكام:

منها: حرمة المال والدم والعرض بالأصلة.

فالكافر قد يحرم ماله ودمه وعرضه، ولكن في ظروف خاصة، كما اذا كان كافراً معاهداً.

أما المسلم: فإنه يحرم دمه وماله وعرضه بإسلامه، وهذا هو الأصل فيه، إلا إذا ارتكب فعلاً يبيح دمه ويبيح ماله كما إذا قتل مؤمناً متعمداً، فإنه يقتل أو إذا ارتدّ عن الدين، فإنه يقتل وتوزّع أمواله على ورثته بمجرد أن يرتد.

ومنها: الطهارة. فالمسلم طاهر والكافر نجس، إلا اذا كان كتابياً ـ على خلاف ـ.

ومنها: جواز النكاح مطلقاً. فالمسلم يجوز أن يتزوج من المسلمة، والمسلمة يجوز لها أن تتزوج من المسلم، ولكن لا يجوز أن تتزوج المسلمة من غير المسلم، وأما المسلم فعلى تفصيل يجوز له أن يتزوج من الكتابية.

ومنها: التوارث. فالمسلم يرث من المسلم، وأما الكافر، فلا يرث من المسلم.

ومنها: وجوب التجهيز. إذا مات المسلم يجب أن يغسل ويحنط ويكفن ويصلى عليه ويدفن، وأما الكافر فلا يجب فيه ذلك، والمسلم لا يجوز أن يدفن في مقابر الكفار، والكافر لا يدفن مع المسلمين في مقابرهم.

فهذه الأحكام تترتب على الدين بالمعنى الأول، وهو الإسلام.

وهنالك نقطة مهمة، وهي: أن من لم يعتقد بأصول الإسلام أو ترك الاعتقاد بأصل واحد من أصول الإسلام، فهو كافر وإن كان معذوراً في جهله بها، فمن لم يعتقد بتوحيد الله كافر مطلقًا وإن كان جاهلاً قاصراً لم

يتعرف على توحيد الله ومعذوراً في جهله، ومن لم يعتقد بنبوة النبي كافر مطلقاً، ولو كان لا يتمكن من المعرفة،كما لو كان يعيش في مجاهيل غابات الأمازون ضمن القبائل البدائية التي لم يصل إليها الإسلام، فإن الجاهل المعذور في جهله إذا لم يعتقد بنبوة النبيﷺ يكون كافراً، فلا يشترط في الكفر أن تُلقى عليه الحجة ويعرف ثم يجحد، فعدم الإيمان في حد ذاته يوجب الكفر ولو كان على نحو الشك أو الجهل المركب، فإذا شك الإنسان ولم يعتقد بأصل من أصول الدين فهو كافر، وكذلك إذا قامت عنده شبهة فاعتقد عن قصور بعدم ثبوت أصل من أصول الإسلام فهو كافر، وبعبارة أدق وأخصر، من لم يظهر الاعتقاد بأصول الإسلام أو بواحد منها كافر، ولو كان لقصور.

الكفر والعذاب في يوم القيامة:

نعم، يوجد حكم آخر يرتبط بالإسلام والكفر، وهو حكم كلامي يرتبط بالجزاء الآخروي، فإن من الواجب أن يعتقد الإنسان بأصول الإسلام، فهل كل من لم يكن مسلماً يعذب في يوم القيامة بسبب كفره أم لا؟ وهل العذاب يعتبر من الفوارق الواقعة بين الكفر والإسلام بمعنى أنه من أسلم يكون ناجياً من العذاب في يوم القيامة وأما من كفر، فلا يكون ناجياً ويعذب في نار جهنم أم لا؟

ليس العذاب فارقاً بين الإسلام وبين الكفر في هذه النشأة، ففي نار جهنم قد يعذب المسلم، فرب شخص يعتقد بنبوة النبيﷺ بعد توحيد الله تبارك

وتعالى ويقول: (أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله) ويقر بالمعاد، ولكنه يرتكب عظائم الذنوب ولا يتوب عنها، فهو وإن كان مسلماً في الدنيا إلا أنه ـ والعياذ بالله ـ يعذب في جهنم أشد العذاب.

ورب شخص كافر ولا يعذب في يوم القيامة، وذلك لأنه كان معذوراً في كفره، فلو فرضنا أن شخصاً يعيش ـ كما مثلنا ـ في مجاهيل غابات الأمازون، وهو نصراني ويعمل وفق الديانة النصرانية بإخلاص، ويتجنب الذنوب ويفعل الطاعات، ولكنه لم يعلم ببعثة النبي صلى الله عليه وآله ولم يستطع أن يتعرف عليها ثم مات، فإنه كافر، لأن بعد بعثة النبي صلى الله عليه وآله صار الاعتقاد بنبوة النبي صلى الله عليه وآله من أركان الإسلام ومن لم يعتقد بنبوة النبي فهو كافر، ولكن مع ذلك هو لا يعذب في يوم القيامة لعدم اعتقاده بأصول الإسلام، لأنه معذور، والعقل يحكم بقبح تعذيب الجاهل القاصر الذي لم تلق عليه الحجة.

والقرآن يرشد إلى حكم العقل، في قوله تبارك وتعالى: ﴿ مَّنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِى لِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ۚ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۗ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾[1].

و قد ذكر بعض الأعلام أن المقصود هنا بالرسول من يبين الحق ويلقي الحجة، وتعبير (وما كنا) يدل على عدم لياقة تعذيب الخلق قبل إرسال الرسول للذات المتعالية المنزهة عن فعل القبيح، فاذا لم يبعث الباري من يبين

(١) سورة الإسراء: ١٥.

الحق ويوضح الحقيقة فهو لا يعذب، وقال تعالى أيضاً: ﴿ لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ ۖ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُۥ فَلْيُنفِقْ مِمَّآ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ۚ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا ۚ سَيَجْعَلُ ٱللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا ﴾[1]، وقد قيل: معنى: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا ﴾ هو أن الله تعالى أولاً يؤتي العلم ثم يعاقب كما أنه أولاً يعطي القدرة ثم يعاقب.

فالله تعالى يعطينا العلم ثم يحاسبنا، والحكم العقلي بقبح تعذيب القاصر، ولو من جهة الجهل يحف بالآيات التي ترتب العقاب على الكفر، كقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْمُشْرِكِينَ فِى نَارِ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَا ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمْ شَرُّ ٱلْبَرِيَّةِ ﴾[2]، ويوجب تقييدها بعقاب الكافر المعاند أو المقصر.

فقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْمُشْرِكِينَ ﴾ وإن كان مطلقاً يشمل القاصر والمقصر من حيث التركيب اللفظي، لكن توجد قرينة عقلية تقيده، وتبين أن المقصود الذين كفروا وهم غير معذورين بسبب إلقاء الحجة عليهم، أو ترددهم وعدم اعتنائهم باحتمال ثبوت الأصل العقدي الذي أنكروه.

وهذا نظير قوله تعالى: ﴿ تَجْرِى بِأَعْيُنِنَا ﴾[3]، وقوله: ﴿ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ ﴾[4]، وقوله: ﴿ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ﴾[5]، فإن التحقيق

---

(١) سورة الطلاق: ٧

(٢) سورة البينة: ٦.

(٣) سورة القمر: ١٤

(٤) سورة ص: ٧٥.

(٥) سورة الرحمن: الآية ٢٧

في تفسير هذه الآيات ليس الأخذ بالظاهر البدوي للكلام، والقول بأن لله تعالى اليد عيناً ووجهاً ويداً، كما يقول المجسمة، فإن المراد الجدي والمقصود النهائي معنى آخر غير ما ينافي كمال الذات المقدسة، وبهذا ننهي البحث العقدي، وينفتح باب التفسير، فقد يقال في مقام التفسير إن المراد باليد القدرة، لأنه توجد قرينة عقلية تحف بالآية الكريمة وتوجب تأويلها، وهي: أن الله تبارك وتعالى ليس مركباً، وإنما هو بسيط ليس له أجزاء يحتاج إليها كما يحتاج الخلق إلى أجزائهم، وليس كمثله شيء، والمتعارف التعبير باليد عن القدرة.

فالقرائن العقلية تحف بالآيات، وتوجب تأويلها بعد رفع اليد عن الظاهر البدوي الذي يقفز أمام غير الملتفت إلى قرائن الشرع والعقل.

الإسلام الفقهي إظهار الشهادتين:

وهنا لا بد أن نلتفت إلى أن الإسلام لا يتوقف على الاعتقاد القلبي عند بعض المحققين، فيكفي إظهار الشهادتين وعدم إظهار ما ينافيهما للحكم بالإسلام حتى مع العلم بعدم الإيمان القلبي.

قال السيد الخوئي رحمه الله: «**الإيمان في لسان الكتاب المجيد هو الاعتقاد القلبي والعرفان، والايقان بالتوحيد والنبوّة والمعاد، ولا يكفي في تحقّقه مجرّد الإظهار باللِّسان، لأنّ النبي صلى الله عليه وآله إنما بعث لأن يعرف الناس وحدانيته سبحانه ونبوة نفسه والاعتقاد بيوم الجزاء، والإيمان أمر قلبي لا بدّ من عقد القلب عليه، وقد**

تصدّى سبحانه في غير وضع من كتابه لإقامة البرهان على تلك الأُمور، فبرهن على وحدانيته بقوله: ﴿ لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ وقوله: ﴿إِذٗا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهِۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعۡضُهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ ﴾ كما برهن على نبوة النبي صلى الله عليه وآله بقوله: (﴿ وَإِن كُنتُمۡ فِي رَيۡبٖ مِّمَّا نَزَّلۡنَا عَلَىٰ عَبۡدِنَا فَأۡتُواْ بِسُورَةٖ مِّن مِّثۡلِهِۦ وَٱدۡعُواْ شُهَدَآءَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ * فَإِن لَّمۡ تَفۡعَلُواْ وَلَن تَفۡعَلُواْ فَٱتَّقُواْ ٱلنَّارَ ٱلَّتِي وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلۡحِجَارَةُۖ أُعِدَّتۡ لِلۡكَٰفِرِينَ ﴾ وقوله: ﴿ فَأۡتُواْ بِكِتَٰبِكُمۡ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ ﴾ وقال في مقام البرهان على المعاد: ﴿ قُلۡ يُحۡيِيهَا ٱلَّذِيٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٖۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلۡقٍ عَلِيمٌ ﴾ إلى غير ذلك من الآيات الدالّة على تلك الأمور، وكيف كان فهذه الأُمور يعتبر في تحقّقها الاعتقاد والعرفان ولا يكفي فيها مجرد الاظهار باللسان.

وأما الايمان في لسان الأئمة عليهم السلام ورواياتهم فهو أخص من الايمان بمصطلح الكتاب، وهو ظاهر.

وأما الإسلام فيكفي في تحقّقه مجرّد الاعتراف وإظهار الشهادتين باللسان وإن لم يعتقدهما قلباً، بأن أظهر خلاف ما أضمره وهو المعبّر عنه بالنفاق، ويدل على ذلك الأخبار الواردة في أن الإسلام هو إظهار الشهادتين، وأن به حقنت الدماء وعليه جرت المواريث وجاز النكاح كما ورد ذلك في جملة من الأخبار النبوية أيضاً راجع، وقوله عزّ من قائل: ﴿قَالَتِ ٱلۡأَعۡرَابُ ءَامَنَّاۖ قُل لَّمۡ تُؤۡمِنُواْ وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسۡلَمۡنَا وَلَمَّا يَدۡخُلِ ٱلۡإِيمَٰنُ فِي قُلُوبِكُمۡ ﴾ هذا لا مع العلم بالمخالفة. مضافاً إلى

السيرة القطعية الجارية في زمان النبيﷺ على قبول إسلام الكفرة بمجرد إظهارهم للشهادتين مع القطع بعدم كونهم معتقدين بالإسلام حقيقة، لأن من البعيد جداً ـ لو لم يكن مستحيلاً عادة ـ أن يحصل اليقين القلبي للكفرة بمجرّد مشاهدتهم غلبة الإسلام وتقدمه إلاّ في مثل عقيل على ما حكي. فتلخص أن الإسلام لا يعتبر فيه سوى إظهار الشهادتين، ولا بأس بتسميته بالإيمان بالمعنى الأعم، وتسمية الإيمان في لسان الكتاب بالإيمان بالمعنى الأخص، وتسمية الإيمان في لسان الأخبار بالإيمان أخص الخاص.

هذا كله إذا لم يعلم مخالفة ما أظهره لما أضمره، وأما إذا علمنا ذلك وأن ما يظهره خلاف ما يعتقده فيأتي عليه الكلام في التعليقة الآتية»[1].

أصول الدين بمعنى أصول الإيمان:

المعنى الثاني: لكلمة الدين الجزاء، فإن الدين في اللغة العربية يأتي بمعنى الجزاء المترتب على العمل، ولهذا يقال في المثل المشهور: **(كما تدين تدان)**، أي كما تجازي تجازى. ويقول تعالى في سورة الفاتحة: ﴿مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ﴾[2]، فإن المقصود بيوم الدين يوم الجزاء أي يوم القيامة، لأن يوم القيامة يوم الحساب والجزاء، فهناك يوفي الباري تبارك وتعالى كل نفس ويحاسبها على عملها، فإن أحسنت كان جزاؤه الحسنى ﴿يَوۡمَئِذٖ يَصۡدُرُ ٱلنَّاسُ أَشۡتَاتٗا لِّيُرَوۡاْ أَعۡمَٰلَهُمۡ *

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى ج ٤ ص ٢٠٥ ـ ٢٠٧.
(٢) سورة الفاتحة: ٤.

﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ * وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ﴾[1]، فكلمة الدين تطلق ويراد منها الجزاء.

وتوجد أصول تشكل أصولاً للدين بهذا المعنى، أي هنالك عقائد إذا آمن بها الإنسان يكون سعيداً فائزاً مقبولاً العمل له أجر وثواب على طاعته في يوم القيامة، وأما إذا لم يعتقد بها فإن أعماله لا تكون مقبولة ولا يترتب عليها الثواب في يوم القيامة، وتلك الأصول تسمى بأصول الإيمان.

لماذا تسمى أصول الإيمان بأصول الجزاء؟

الجواب: لأن الجزاء في يوم القيامة مربوط بالإيمان، فمن كان مؤمناً يجازيه الله يوم القيامة على طاعته بالثواب الحاصل في الجنة، وأما من لم يكن مؤمناً، فإنه لو صلى وصام الدهر كله بين الركن والمقام، فإن الله لا يتقبل منه العمل ولا يثيبه على شيء من طاعاته، فهناك ارتباط بين الجزاء الخاص في يوم القيامة وبين الإيمان، لأن الإيمان شرط في قبول العمل وفي ترتب الثواب وشمول وعد الله به، ولهذا سميت أركان الإيمان بأركان الدين أو أصول الدين، فإنها إذا انتفت ينتفي الإيمان، وإذا انتفى الايمان ينتفي الجزاء أي الثواب في يوم القيامة، والمقصود بالثواب هو ما وعد الله به على الطاعة، وإلا فإن لله تعالى أن ينعم على من يشاء بما يشاء فهو جواد كريم.

و آيات القران الكريم في مواضع كثيرة ربطت بين وعد الله تعالى بالثواب

---

(١) سورة الزلزلة ٦ ـ ٨.

والأجر وبين الإيمان، فيقول تبارك وتعالى: ﴿ ثُمَّ رَدَدْنَٰهُ أَسْفَلَ سَٰفِلِينَ * إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ ﴾[1] فكل إنسان لا أجر له إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات فلهم أجر غير ممنون، وأما الذين لم يؤمنوا فليس لهم أجر، ويقول تبارك وتعالى: ﴿وَٱلْعَصْرِ * إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ * إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَتَوَاصَوْاْ بِٱلْحَقِّ وَتَوَاصَوْاْ بِٱلصَّبْرِ﴾[2]، ويقول تبارك وتعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ۖ وَعْدَ ٱللَّهِ حَقًّا ۚ وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ قِيلًا * لَّيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ وَلَآ أَمَانِىِّ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ ۗ مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ وَلَا يَجِدْ لَهُۥ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا * وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُوْلَٰٓئِكَ يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا ﴾[3]، فإن قوله تعالى: ﴿ وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُوْلَٰٓئِكَ يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا ﴾ واضح الدلالة في أن الموعود بالجنة والثواب على عمل الصالحات خصوص المؤمن، وأما المعاقب بالسيئة فكل مكلف بلا فرق، ولله تعالى أن يعفو لمن يشاء.

ويقول تعالى: ﴿ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَهُم مَّغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ ﴾[4]، ويقول: ﴿ ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم بِرُسُلِنَا وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى

(١) سورة التين ٥ ـ ٦.

(٢) ـ سورة العصر

(٣) سورة النساء ١٢٢ ـ ١٢٤.

(٤) سورة المائدة ٩.

ٱبْنِ مَرْيَمَ وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْإِنجِيلَ وَجَعَلْنَا فِى قُلُوبِ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ٱبْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَٰهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ٱبْتِغَآءَ رِضْوَٰنِ ٱللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا ۖ فَـَٔاتَيْنَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ ۖ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَٰسِقُونَ * يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَءَامِنُوا۟ بِرَسُولِهِۦ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِن رَّحْمَتِهِۦ وَيَجْعَل لَّكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِۦ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ۚ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ * لِّئَلَّا يَعْلَمَ أَهْلُ ٱلْكِتَٰبِ أَلَّا يَقْدِرُونَ عَلَىٰ شَىْءٍ مِّن فَضْلِ ٱللَّهِ وَأَنَّ ٱلْفَضْلَ بِيَدِ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ ذُو ٱلْفَضْلِ ٱلْعَظِيمِ ﴾[1]، ويقول: (﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ ۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ ۖ تَرَىٰهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا ۖ سِيمَاهُمْ فِى وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ ٱلسُّجُودِ ۚ ذَٰلِكَ مَثَلُهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ ۚ وَمَثَلُهُمْ فِى ٱلْإِنجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْـَٔهُۥ فَـَٔازَرَهُۥ فَٱسْتَغْلَظَ فَٱسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِۦ يُعْجِبُ ٱلزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ ٱلْكُفَّارَ ۗ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِنْهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا ﴾[2].

الثواب ليس استحقاقاً بالعمل:

وعلى هذا فنحن إذا صلينا وصمنا وحججنا وزكينا وقمنا بجميع الطاعات لا يجب على الله تعالى أن يعطينا الأجر على الطاعة، لأننا وفعلنا ملك لله تبارك وتعالى، فأي شيء نعطيه الله حتى نستحق عليه مقابلاً!

فنحن لا نعطي الله شيئاً، وإذا شكرنا الله تعالى على نعمة فشكره يستلزم شكراً، لأنه الذي اوجدنا واعطانا القوة والقدرة على أن نتصل بحضرته

---

(١) سورة الحديد ٢٧ ـ ٢٩.

(٢) سورة الفتح ٢٩.

ونتحدث معه ونشكره، ولهذا جاء في الصحيفة السجادية: «**لَكَ الْحَمْدُ حَمْداً يَدُومُ بِدَوَامِكَ وَلَكَ الْحَمْدُ حَمْداً خَالِداً بِنِعْمَتِكَ وَلَكَ الْحَمْدُ حَمْداً يُوَازِي صُنْعَكَ وَلَك الْحَمْدُ حَمْداً يَزِيدُ عَلَى رِضَاكَ وَلَكَ الْحَمْدُ حَمْداً مَعَ حَمْدِ كُلِّ حَامِدٍ وَشُكْراً يَقْصُرُ عنْهُ شُكْرُ كُلِّ شَاكِرٍ حَمْداً لا يَنْبَغِي إِلا لَكَ وَلا يُتَقَرَّبُ بِهِ إِلا إِلَيْكَ حَمْداً يُسْتَدَامُ بِهِ الأَوَّلُ وَيُسْتَدْعَى بِهِ دَوَامُ الآخِرِ حَمْداً يَتَضَاعَفُ عَلَى كُرُورِ الازْمِنَةِ وَيَتَزَايَدُ أَضْعَافاً مُتَرَادِفَةً حَمْداً يَعْجِزُ عَنْ إِحْصَآئِهِ الْحَفَظَةُ وَيَزِيدُ عَلَى مَآ أَحْصَتْهُ فِي كِتَابِكَ الْكَتَبَةُ حَمْداً يُوَازِنُ عَرْشَكَ الْمَجِيدَ وَيُعَادِلُ كُرْسِيَّكَ الرَّفِيعَ حَمْداً يَكْمُلُ لَدَيْكَ ثَوَابُهُ وَيَسْتَغْرِقُ كُلَّ جَزَآءٍ جَزَآؤُهُ حَمْداً ظَاهِرُهُ وَفْقٌ لِبَاطِنِهِ وَبَاطِنُهُ وَفْقٌ لِصِدْقِ النِّيَّةِ فِيهِ حَمْداً لَمْ يَحْمَدْكَ خَلْقٌ مِثْلَهُ وَلا يَعْرِفُ أَحَدٌ سِوَاكَ فَضْلَهُ حَمْداً يُعَانُ مَنِ اجْتَهَدَ فِي تَعْدِيدِهِ وَيُؤَيَّدُ مَنْ أَغْرَقَ نَزْعاً فِي تَوْفِيَتِهِ حَمْداً يَجْمَعُ مَا خَلَقْتَ مِنَ الْحَمْدِ وَيَنْتَظِمُ مَآ أَنْتَ خَالِقُهُ مِنْ بَعْدُ حَمْداً لا حَمْدَ أَقْرَبُ إِلَى قَوْلِكَ مِنْهُ وَلا أَحْمَدَ مِمَّنْ يَحْمَدُكَ بِهِ حَمْداً يُوجِبُ بِكَرَمِكَ الْمَزِيدَ بِوُفُورِهِ وتَصِلُهُ بِمَزِيدٍ بَعْدَ مَزِيدٍ طَوْلاً مِنْكَ حَمْداً يَجِبُ لِكَرَمِ وَجْهِكَ وَيُقَابِلُ عِزَّ جَلالِكَ**»، فالله تعالى غريم ودائن لا يقضى دينه، فلا يجب عليه أن يثيب حتى النبيﷺ، وهذه قاعدة أساسية لا بد أن نلتفت إليها في باب الإثابة.

نعم، أوجب الله تبارك وتعالى على نفسه الثواب والأجر، لأنه وعد من يطيع أن يعطيه الأجر، والعقل يحكم بقبح خلف الوعد، والله تعالى لا يفعل القبيح، فإذا وعد لا يُخلف ـ ومن هنا يجب الثواب، فالوجوب من باب الوفاء

بالوعد، والقرآن يؤكد على هذا المعنى، يقول تعالى: ﴿ رَّبَّنَآ إِنَّنَا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِى لِلْإِيمَٰنِ أَنْ ءَامِنُوا۟ بِرَبِّكُمْ فَـَٔامَنَّا ۚ رَبَّنَا فَٱغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَكَفِّرْ عَنَّا سَيِّـَٔاتِنَا وَتَوَفَّنَا مَعَ ٱلْأَبْرَارِ * رَبَّنَا وَءَاتِنَا مَا وَعَدتَّنَا عَلَىٰ رُسُلِكَ وَلَا تُخْزِنَا يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۗ إِنَّكَ لَا تُخْلِفُ ٱلْمِيعَادَ ﴾[1]، وقد بدأت الآية بذكر الإيمان، ثم عقبت بذكر الوعد وأنه تعالى لا يخلفه.

إذن، إذا كنا نستحق الثواب فمن باب الوعد الإلهي، وهنا يأتي هذا السؤال: هل وعد الله تعالى كل مصلٍ بالثواب؟ وهل وعد كل دافع للصدقة بالثواب؟

الجواب: كلا، إنما وعد خصوص المؤمن، فالمؤمن هو الموعود بالثواب في القرآن، وليس كل إنسان مؤمناً،بل ليس كل مسلم مؤمناً، يقول تعالى﴿ قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ ۖ وَإِن تُطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَا يَلِتْكُم مِّنْ أَعْمَٰلِكُمْ شَيْـًٔا ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ * إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا۟ وَجَٰهَدُوا۟ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ ﴾[2]، فالكافر ليس مؤمناً، والمسلم إذا اعتقد بأصول الإسلام والدين بالمعنى الأول قد يكون مؤمناً، وقد لا يكون،و لكي يكون مؤمناً لا بد أن يعتقد بأصول الايمان.

---

(١) سورة آل فرعون ١٩٣ ـ ١٩٤.

(٢) سورة الحجرات ١٤ ـ ١٥.

النتيجة التي انتهينا إليها إلى هنا هي: أن العقائد التي تشكل القسم الأول من قضايا الدين ـ وهي التي يجب فيها الإيمان وعقد القلب ـ تنقسم الى قسمين:

القسم الأول: أصول الدين بمعنى الإسلام، هي التوحيد والنبوة والمعاد ـ وفي رأي آخر التوحيد والاعتقاد بالنبوة الخاصة للنبيﷺ ـ، فمن اعتقد بهذه الأصول فهو مسلم وإن لم يعتقد بغيرها من العقائد[1]. نعم، إذا كان عدم اعتقاده بغير هذه الأمور يوجب تكذيب النبيﷺ أو عدم الاعتقاد بنبوته أو انكار شيء من أصول الإسلام يلزم الكفر، وأما إذا لم يستلزم ذلك كما إذا وجد شخص كافر فدعوناه إلى الإسلام، فاقمنا له الدليل على وجود الله وحدانيته ونبوة النبيﷺ فقال: (أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداًﷺ رسول الله) يصير مسلماً مع أنه بعد لم يعرف سائر العقائد والأحكام، فلو أنه مات لساعته تجري عليه أحكام الإسلام، فيجب أن يغسل ويحنط ويصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين.

القسم الثاني: من العقائد أصول الدين بمعنى الإيمان، وهي أصول الجزاء.

استعمال لفظة الاعتقاد في مسائل الإيمان:

هناك روايات كثيرة ورد فيها العبير بالاعتقاد،وفي بعضها التعبير وارد عن المعصومينعليهم السلام، وفي بعضها عن المعاصرين لهم، كما أن بعضها وارد في

(١) وهنا توجد جهة مهمة مرتبة بهذا القسم، وهي أن جملة من الأخبار دلت على ثبوت الإسلام بإعلان الشهادتين حتى مع عدم الإيمان القلبي، ولهذا حكم بإسلام المنافق وجرت عليه أحكام الإسلام، ولكن التوسع في هذه الجهة خارج عن غرض هذه الدروس.

تحديد الإيمان أو انعقاده وكيفية تحققه، أو متعلقاً ببعض مصاديق ما يجب فيه الإيمان ويندرج ضمن القسم الذي يختلف عن الفروع والمعارف، كما أن في بعضها بيان أن الاعتقاد فعل قلبي.

نعم، يظهر من بعضها ذكر الاعتقاد بمعنى الجزم أو التصديق، ولكن روايات التعبير بالاعتقاد في ما يطلب فيه الإيمان كثيرة جداً، وهي تكشف عن شيوع تداول هذه اللفظ في القسم الخاص، ولعله لهذا نجد جملة من الكتب المصنفة في بحث ما يشمل مسائل الإيمان جعل عنوانها بلفظ الاعتقاد، واشتهر التعبير بالعقائد وأصول العقائد أو العقيدة في كتب الفريقين، وهنا أذكر فريقاً من الروايات:

١ـ في اكمال الدين: خرج عن أبي محمد عليه السلام إلى بعض رجاله في عرض كلام له: «**ما مني أحد من آبائي عليهم السلام بما منيت به من شك هذه العصابة في، فإن كان هذا الأمر أمراً اعتقدتموه ودنتم به إلى وقت ثم ينقطع فللشك موضع، وإن كان متصلاً ما اتصلت أمور الله عز وجل فما معنى هذا**»[1].

٢ـ في المزار في الاستئذان: «**اللهم وإني اعتقد حرمة نبيك في غيبته كما اعتقد في حضرته،و أعلم أن رسلك وخلفاءك أحياء عندك يرزقون، يرون مكاني**»[2].

---

(١) بحار الأنوار ج ٧٥ ص ٣٧٢.

(٢) بحار الأنوار ج ٩٧ ص ١٦٠.

٣ـ فيه في زيارة العسكريين عليهما السلام: «**اللهم إني أبرء إليك ممن اعتقد فيهما اللاهوت، وقدم عليهما الطاغوت، اللهم العن الناصبة الجاحدين، والمسرفين الغالين، والشاكين المقصرين والجهلة المفوضين**»(١).

٤ـ في حلية الأولياء عن تفسير الامام العسكري عليه السلام: فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: «**ألا أخبركم بأحسن من الأول حالا، وبأسوأ من الثاني حالا؟ قالوا: بلى يا رسول الله. قال رسول الله صلى الله عليه وآله: أما أحسن من الأول حالا فرجل اعتقد صدقاً بمحمد رسول الله وصدقاً بعظام على أخي رسول الله وولیه. وثمرة قلبه ومحض طاعته، فشكر له ربه، ونبيه، ووصى نبيه، فجمع الله له بذلك خير الدنيا والآخرة، ورزقه لسانا لآلاء الله ذاكراً، وقلباً لنعمائه شاكراً، وبأحكامه راضياً، وعلى احتمال مكاره أعداء الله وأعداء محمد وآله نفسه موطناً، لا جرم أن الله عز وجل سماه عظيماً في ملكوت أرضه وسماواته، وحباه برضوانه وكراماته، فكانت تجارة هذا اربح، وغنيمته أكثر وأعظم**»(٢).

٥ـ في البحار: قال: رسول الله صلى الله عليه وآله: «**يا عمار اعتقد طاعتي وقل: اللهم بجاه محمد وآله الطيبين قوّني ليسهل الله عليك ما أمرك به كما سهل على كالب بن يوحنا**»(٣).

وهنا تعلق الاعتقاد بلزوم الطاعة، ولعله تعبير كنائي عن المنصب، ولعل

---

(١) المذار لابن المشهدي ص ٦٥٦.
(٢) حلية الأولياء ج٢ ص ١٥٤.
(٣) بحار الأنوار ج ٢٢ ص ٣٣٦.

المقصود اليقين والتصديق بوجوب الطاعة.

٦ـ في غيبة الشيخ الطوسي رحمه الله: «**من المذمومين فارس بن حاتم بن ماهويه القزويني على ما رواه عبد الله بن جعفر الحميري قال: كتب أبو الحسن العسكري عليه السلام إلى علي بن عمرو القزويني بخطه اعتقد فيما تدين الله به أن الباطن عندي حسب ما أظهرت لك فيمن استنبأت عنه، وهو فارس (لعنه الله)، فإنه ليس يسعك إلا الاجتهاد في لعنه، وقصده ومعاداته، والمبالغة في ذلك بأكثر ما تجد السبيل إليه، ما كنت آمر أن يدان...**»[1].

٧ـ الكافي علي عن العبيدي عن السراد عن ابن رئاب وعن غير واحد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**من عبد اللهَّ بالتوهم فقد كفر ومن عبد الاسم دون المعنى فقد كفر ومن عبد الاسم والمعنى فقد أشرك ومن عبد المعنى بإيقاع الأسماء عليه بصفاته التي وصف بها نفسه فعقد عليه قلبه ونطق به لسانه في سر أمره وعلانيته فأولئك أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام حقا**»[2].

٨ـ في مصباح الزائر ورد في بعض الزيارات: «**السلام على جدك المصطفى، السلام على أبيك المرتضى الرضا، السلام على السيدين الحسن والحسين، السلام على خديجة سيدة نساء العالمين، السلام على فاطمة أم الأئمة الطاهرين، السلام على النفوس الفاخرة، بحور العلوم الزاخرة، شفعائي في الآخرة، وأوليائي عند**

---

(١) كتاب الغيبة ج ١ ص ٣٧٣.

(٢) الكافي ج ١ ص ٨٧.

عود الروح إلى العظام الناخرة أئمة الخلق وولاة الحق، السلام عليك أيها الشخص الشريف الطاهر الكريم أشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمداً عبده ومصطفاه، وأن علياً وليه ومجتباه وأن الإمامة في ولده إلى يوم الدين، نعلم ذلك علم اليقين، ونحن لذلك معتقدون وفي نصرهم مجتهدون»[1].

٩ـ في توحيد الصدوق قال الامام الرضا عليه السلام في خطبة له: «**كل معروف بنفسه مصنوع وكل قائم في سواه معلول، بصنع الله يستدل عليه وبالعقول يعتقد معرفته، وبالفطرة تثبت حجته خلق الله حجاب بينه وبينهم ومباينته إياهم مفارقته إنيتهم، وابتداؤه إياهم دليلهم على أن لا ابتداء...**»[2].

١٠ ـ في تحف العقول في وصية الإمام عليه السلام لهشام: «**يا هشام نصب الخلق لطاعة الله. ولا نجاة إلا بالطاعة. والطاعة بالعلم. والعلم بالتعلم. والتعلم بالعقل يعتقد. ولا علم إلا من عالم رباني. ومعرفة العالم بالعقل**»[3].

١٠ ـ في البحار: الحسن العسكري عليه السلام في تفسيره عن آبائه عن النبي صلى الله عليه وآله قال: «**حملة القرآن المخصوصون برحمة الله الملبسون نور الله المعلمون كلام الله المقربون عند الله من والاهم فقد وإلى الله ومن عاداهم فقد عادى الله يدفع الله عن مستمع القرآن بلوى الدنيا وعن قارئه بلوى الآخرة والذي نفس محمد بيده لسامع آية من كتاب الله وهو معتقد (إلى أن قال) أعظم أجراً من ثبير**

---

(١) مصباح الزائر ص ٢٦١.
(٢) التوحيد ٣٥.
(٣) بحار الأنوار ج ١ ص ١٣٨.

ذهباً يتصدق به ولقارئ آية من كتاب الله معتقدا أفضل مما دون العرش إلى أسفل التخوم»[١].

١١ـ وفي (عيون الأخبار) وكنز الدقائق عن الحسن بن علي العسكري عن آبائه عليهم السلام: «**إن فاتحة الكتاب أشرف ما في كنوز العرش (إلى أن قال) ألا فمن قرأها معتقدا لموالاة محمد وآله أعطاه الله بكل حرف منها حسنة كل واحدة منها أفضل له من الدنيا وما فيها من أصناف أموالها وخيراتها، ومن استمع إلى قارئ يقرؤها كان له قدر ما للقارئ، فليستكثر أحدكم من هذا الخير...**»[٢].

١٢ـ عن أبي الصلت الهروي، قال: «**سألت الرضا عليه السلام عن الإيمان، فقال: الإيمان عقد بالقلب ولفظ باللسان، وعمل بالجوارح، لا يكون الإيمان إلا هكذا**»[٣].

١٣ ـ عن حمدان بن سليمان النيسابوري، قال: «**سألت أبا الحسن علي بن موسى الرضا عليهما السلام، (بنيسابور) عن قول الله عز وجل: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهۡدِيَهُۥ يَشۡرَحۡ صَدۡرَهُۥ لِلۡإِسۡلَٰمِ﴾ قال: من يرد الله أن يهديه بإيمانه في الدنيا إلى جنته ودار كرامته في الآخرة يشرح صدره للتسليم لله والثقة به والسكون إلى ما وعده من ثوابه حتى يطمئن إليه، ومن يرد أن يضله عن جنته ودار كرامته في**

---

(١) بحار الأنوار ج ٨٩ ص ١٨٢.
(٢) تفسير كنز الدقائق ج١ ص٢٥.
(٣) عيون أخبار الرضا ج١ ص ١٣١.

الآخرة لكفره به وعصيانه في الدنيا يجعل صدره ضيقاً حرجاً حتى يشك في كفره، ويضطرب من اعتقاده قلبه حتى يصير كأنما يصعد في السماء كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون»[1].

١٤ ـ ما في الكافي عن الإمام الصادق عليه السلام: «**واعلموا أن الله تعالى إذا أراد بعبد خيرا شرح صدره للإسلام، فإذا أعطاه ذلك نطق لسانه بالحق وعقد قلبه عليه فعمل به، فإذا جمع الله له ذلك تم إسلامه وكان عند الله إن مات على ذلك الحال من المسلمين حقاً وإذا لم يرد الله بعبد خيراً وكله إلى نفسه وكان صدره ضيقاً حرجاً فإن جرى على لسانه حق لم يعقد قلبه عليه وإذا لم يعقد قلبه عليه لم يعط الله العمل به، فإذا اجتمع ذلك عليه حتى يموت وهو على تلك الحال كان عند الله من المنافقين وصار ما جرى على لسانه من الحق الذي لم يعطه الله أن يعقد قلبه عليه ولم يعطه العمل به حجة عليه**»[2].

١٥ ـ ما في الكافي عن الإمام الكاظم عليه السلام: «**يا هشام إن الله حكى عن قوم صالحين أنهم قالوا: ﴿ رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنتَ ٱلْوَهَّابُ ﴾ حين علموا أن القلوب تزيغ وتعود إلى عماها ورداها، إنه لم يخف الله من لم يعقل عن الله ومن لم يعقل عن الله لم يعقد قلبه على معرفة ثابتة يبصرها ويجد حقيقتها في قلبه ولا يكون أحد كذلك إلا من كان قوله لفعله**

---

(١) التوحيد ٢٤٣.

(٢) الكافي ج٨ ص ١٣ـ ١٤.

مصدقا وسره لعلانيته موافقا، لأن الله تبارك اسمه لم يدل على الباطن الخفي من العقل إلا بظاهر منه وناطق عنه»[١].

١٦ ـ ما عن الإمام الصادق عليه السلام: «**وفرض الله على اللسان القول والتعبير عن القلب بما عقد وأقر به**»[٢].

ونقل في كتاب (أصول الدين عند الأئمة الأربعة واحدة)[٣] مثل ذلك عن الشافي، وهذا يؤيد تداول هذا اللفظ في زمن ظهورهم عليهم السلام في فعل القلب، وكذلك الأمر في الإقرار.

١٧ ـ ما في نهج البلاغة: «**فَصَارَ كُلُّ مَا خَلَقَ حُجَّةً لَهُ وَدَلِيلًا عَلَيْهِ وَإِنْ كَانَ خَلْقاً صَامِتاً فَحُجَّتُهُ بِالتَّدْبِيرِ نَاطِقَةٌ وَدَلَالَتُهُ عَلَى الْمُبْدِعِ قَائِمَةٌ فَأَشْهَدُ أَنَّ مَنْ شَبَّهَكَ بِتَبَايُنِ أَعْضَاءِ خَلْقِكَ وَتَلَاحُمِ حِقَاقِ مَفَاصِلِهِمُ الْمُحْتَجِبَةِ لِتَدْبِيرِ حِكْمَتِكَ لَمْ يَعْقِدْ غَيْبَ ضَمِيرِهِ عَلَى مَعْرِفَتِكَ وَلَمْ يُبَاشِرْ قَلْبَهُ الْيَقِينُ بِأَنَّهُ لَا نِدَّ لَكَ وَكَأَنَّهُ لَمْ يَسْمَعْ تَبَرُّؤَ التَّابِعِينَ مِنَ الْمَتْبُوعِينَ إِذْ يَقُولُونَ تَاللَّهِ إِنْ كُنَّا لَفِي ضَلالٍ مُبِينٍ إِذْ نُسَوِّيكُمْ بِرَبِّ الْعالَمِينَ كَذَبَ الْعَادِلُونَ بِكَ**»[٤].

١٨ـ عن محمد بن عياش قال: «**تذاكرنا آيات الامام، فقال: ناصبي: إن أجاب عن كتاب أكتبه بلا مداد علمت أنه حق، فكتبنا مسائل وكتب الرجل**

---

(١) المصدر ج١ ص١٨.

(٢) المصدر ج ٢ص٣٥.

(٣) ص ٩٣.

(٤) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ج٦ ص ٤١٣.

بلا مداد على ورق وجعل في الكتب وبعثنا إليه، فأجاب عن مسائلنا وكتب على ورقة اسمه واسم أبويه، فدهش الرجل، فلما أفاق اعتقد الحق»[1].

١٩ـ في الكافي باب (ابتلاء الخلق واختبارهم بالكعبة) عن عيسى بن يونس قال: «**كان ابن أبي العوجاء من تلامذة الحسن البصري فانحرف عن التوحيد فقيل له: تركت مذهب صاحبك ودخلت فيما لا أصل له ولا حقيقة؟ فقال: إن صاحبي كان مخلطا، كان يقول طوراً بالقدر وطورا بالجبر وما أعلمه اعتقد مذهبا دام عليه وقدم مكة متمرداً وإنكاراً على من يحج وكان يكره العلماء مجالسته ومسائلته لخبث لسانه وفساد ضميره**»[2].

٢٠ ـ مستدرك الوسائل: الإمام أبو محمد العسكري عليه السلام في تفسيره، والطبرسي في الاحتجاج: بإسناده عنه عليه السلام، قال: «**قال رجل من خواص الشيعة لموسى بن جعفر عليهما السلام، وهو يرتعد بعد ما خلا به: يا ابن رسول الله، ما أخوفني أن يكون فلان بن فلان ينافقك في إظهاره اعتقاده وصيتك وإمامتك، فقال موسى عليه السلام: وكيف ذاك؟ قال لأني حضرت معه اليوم في مجلس فلان رجل من كبار أهل بغداد فقال له صاحب المجلس: أنت تزعم أن موسى بن جعفر عليهما السلام إمام، دون هذا الخليفة القاعد على سريره، قال له صاحبك هذا: ما أقول هذا: بل أزعم أن موسى بن جعفر عليه السلام غير إمام، وإن لم أكن اعتقد أنه غير إمام، فعلي**

---

(١) مدينة المعاجز ٢٦٤٧ / ١٢٩ ج٧ ص ٦٥٢.

(٢) ـ الكافي ج٤ ص١٩٧.

وعلى من لم يعتقد ذلك، لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، قال له صاحب المجلس: جزاك الله خيراً ولعن من وشى بك. فقال له موسى بن جعفر عليهما السلام: ليس كما ظننت، ولكن صاحبك أفقه منك، إنما قال: موسى غير إمام، أي أن الذي هو غير إمام فموسى غيره، فهو إذا إمام، فإنما أثبت بقوله...»[1].

٢١ـ في توحيد الصدوق عن أبي عبد الله عليه السلام: «**لأنا لم نكلف أن نعتقد غير موهوم، ولكنا نقول كل موهوم بالحواس مدرك مما تحده الحواس..**»[2].

٢٢ـ ما في المحاسن عن أبي عبد الله عليه السلام: «**إن القلب ليترجح فيما بين الصدر والحنجرة حتى يعقد على الإيمان، فإذا عقد على الإيمان قر**»[3].

معنى الإيمان والاعتقاد:

و هنا نريد أن نعرف المراد من الاعتقاد الذي هو الإيمان، لأنه موضوع لأحكام فقهية ولحكم عقدي، وهو شمول الوعد بالجنة والنجاة من العقاب الدائم، وبشكل عام في أي مسألة يراد معرفة هل أنها من العقائد والإيمان أم لا؟ لا بد من ثلاث خطوات:

١ـ البحث عن ثبوت أمر متعلق بالاعتقاد فيها مطلقاً أو على تقدير حصول العلم؟

---

(١) الاحتجاج ج٢ ص١٦٩.

(٢) التوحيد ص ٢٤٥.

(٣) المحاسن ج١ ص ٢٤٩.

٢ـ البحث عن أخذ الاعتقاد في ثبوت الإسلام أو الإيمان؟

٣ـ البحث عن آثار الاعتقاد وتركه، وهذه خطوة عامة قبل بحث كل مسألة.

و هنالك رأيان أساسيان في حقيقة الإيمان والاعتقاد:

رأي الشيخ الأعظم الأنصاري﵀ في حقيقة الإيمان:

الرأي الأول: ما ذهب إليه الشيخ الأعظم الأنصاري﵀ من أن الاعتقاد والإيمان فعل قلبي جانحي وراء اليقين والتصديق، يمكن أن يعبر عنه بعقد القلب أو التدين.

فقد تعرض﵀ في فرائد الأصول في بحث اعتبار الظن في أصول الدين إلى أن بعض العقائد يجب فيها الاعتقاد بعد حصول العلم، ثم بحث عن كفاية الظن فيها، فذكر أنه حيث يجب فيها المعرفة، ومع الظن لا معرفة فيجب التوقف للأخبار الناهية عن القول بغير علم، ونقل عن الشهيد عدم وجوب التصديق، ثم نقل عن ظاهر الشيخ الطوسي الاتفاق على ذلك إلا عن بعض غفلة أصحاب الحديث، وعن محكي السرائر عن السيد المرتضى عدم الخلاف أصلاً، ثم ذكر﵀ أنه إذا قام خبر ظني على ثبوت معتقد واجب بعد العلم فيوجد احتمالان:

١ـ أن يكون المقصود من عدم كفاية الظن وعدم لزوم التصديق، عدم لزوم العلم والظن، وهنا يلاحظ أن العلم ليس أمراً اختياراً يحصله الإنسان مع فقد الدليل العلمي، كما أن الظن كذلك يحصل قهراً بالدليل الظني، فلا

يكون متعلقاً للاعتقاد.

٢ـ أن يكون المقصود من عدم كفاية الظن وعدم لزوم التصديق عدم لزوم أمر آخر ليس انفعالياً للنفس وإنما هو فعلي وهو التدين، فهنا لا مانع من القول بالوجوب بناء على أن التدين عمل بالخبر، والعمل بالخبر لازم بمقتضى أدلة خبر الواحد.

وما يهمنا هنا هو تصريحه بأن الاعتقاد المطلوب في العقائد هو التدين المخالف للقطع والتصديق بالمعنى المنطقي، قال رحمه الله: «**أما الثاني**[1]**، فحيث كان المفروض عدم وجوب تحصيل المعرفة العلمية كان الأقوى القول بعدم وجوب العمل فيه بالظن لو فرض حصوله، ووجوب التوقف فيه، للأخبار الكثيرة الناهية عن القول بغير علم والآمرة بالتوقف، وأنه: «إذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به، وإذا جاءكم ما لا تعلمون فها وأهوى بيده إلى فيه». ولا فرق في ذلك بين أن تكون الأمارة الواردة في تلك المسألة خبرا صحيحا أو غيره. قال شيخنا الشهيد الثاني في المقاصد العلية ـ بعد ذكر أن المعرفة تفاصيل البرزخ والمعاد غير لازم: وأما ما ورد عنه صلى الله عليه وآله في ذلك من طريق الآحاد فلا يجب التصديق به مطلقا وإن كان طريقه صحيحا، لأن خبر الواحد ظني، وقد اختلف في جواز العمل به في الأحكام الشرعية الظنية، فكيف بالأحكام الاعتقادية العلمية، انتهى.**

---

(١) وهو ما يجب فيه الاعتقاد بعد العلم.

وظاهر الشيخ في العدة: أن عدم جواز التعويل في أصول الدين على أخبار الآحاد اتفاقي إلا عن بعض غفلة أصحاب الحديث. وظاهر المحكي في السرائر عن السيد المرتضى عدم الخلاف فيه أصلا. وهو مقتضى كلام كل من قال بعدم اعتبار أخبار الآحاد في أصول الفقه.

لكن يمكن أن يقال: إنه إذا حصل الظن من الخبر: فإن أرادوا بعدم وجوب التصديق بمقتضى الخبر عدم تصديقه علما أو ظنا، فعدم حصول الأول كحصول الثاني قهري لا يتصف بالوجوب وعدمه.

وإن أرادوا التدين به الذي ذكرنا وجوبه في الاعتقاديات وعدم الاكتفاء فيها بمجرد الاعتقاد ـ كما يظهر من بعض الأخبار الدالة على أن فرض اللسان القول والتعبير عما عقد عليه القلب وأقر به، مستشهداً على ذلك بقوله تعالى: ﴿قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡنَا ... إلى آخر الآية﴾، فلا مانع من وجوبه في مورد خبر الواحد، بناء على أن هذا نوع عمل بالخبر، فإن ما دل على وجوب تصديق العادل لا يأبى الشمول لمثل ذلك...ومما ذكرنا يظهر الكلام في العمل بظاهر الكتاب والخبر المتواتر في أصول الدين، فإنه قد لا يأبى دليل حجية الظواهر عن وجوب التدين بما تدل عليه من المسائل الأصولية التي لم يثبت التكليف بمعرفتها، لكن ظاهر كلمات كثير عدم العمل بها في ذلك.

ولعل الوجه في ذلك: أن وجوب التدين المذكور إنما هو من آثار العلم بالمسألة الأصولية لا من آثار نفسها، واعتبار الظن مطلقا أو الظن الخاص ـ

سواء كان من الظواهر أو غيرها ـ معناه: ترتيب الآثار المتفرعة على نفس الأمر المظنون لا على العلم به»[١].

وفي قوله رحمه الله: «**وإن أرادوا التدين به الذي ذكرنا وجوبه في الاعتقاديات وعدم الاكتفاء فيها بمجرد الاعتقاد**» مسامحة، فإن كلامه في تفسير الاعتقاد المطلوب في الاعتقاديات بالتدين، ومع ذلك قال: «**وعدم الاكتفاء فيها بمجرد الاعتقاد**» ومراده (مجرد القطع أو اليقين) ولهذا علق السيد محمد سعيد الحكيم حفظه الله على عبارته بقوله: «**مراده بالاعتقاد هنا العلم أو الظن أو ما يلازمهما لا عقد القلب، فإنه عبارة أخرى عن التدين**»[٢].

و المتحصل من كلامه أنه إذا قيل: يجب التصديق بالله، ونبوة النبي صلى الله عليه وآله، وإمامة الأئمة عليهم السلام فالمقصود بالتصديق ليس المعنى المنطقي الذي هو الإذعان بالنسبة أو حصول الجزم، وإنما هو التدين وعقد القلب، وهو الاعتقاد والإيمان، ولهذا قال رحمه الله: «**والمستفاد من هذه الأخبار... هو: أنه يكفي في معرفة الرب التصديق بكونه موجوداً واجب الوجود لذاته، والتصديق بصفاته الثبوتية الراجعة إلى صفتي العلم والقدرة، ونفي الصفات الراجعة إلى الحاجة والحدوث، وأنه لا يصدر منه القبيح فعلا أو تركا. والمراد بمعرفة هذه الأمور: ركوزها في اعتقاد المكلف، بحيث إذا سألته عن شيء مما ذكر، أجاب بما هو**

---

(١) فرائد الأصول ج ١ ص ٣٧١ ـ ٣٧٢.

(٢) التنقيح تعليقة موسعة على فرائد الأصول ج ٢ ص ٣٠٧.

الحق فيه وإن لم يعرف التعبير عنه بالعبارات المتعارفة على ألسنة الخواص»[١].

وهذا الرأي أختاره المحقق الخراساني صاحب الكفايةﷺ حيث قال: «**هل الظن كما يتبع عند الانسداد عقلاً في الفروع العملية، المطلوب فيها أولاً العمل بالجوارح، يتبع في الأصول الاعتقادية المطلوب فيها عمل الجوانح من الاعتقاد به وعقد القلب عليه وتحمله والانقياد له، أو لا؟**»[٢].

وقد قال المحقق الإصفهانيﷺ معلقاً على عبارته:«**ظاهره ـ قده ـ كصريح تعليقته المباركة على الرسائل أنه لا بد من عقد القلب زيادة على العلم والمعرفة في مورد وجودهما وأنه مناط الإيمان دون مجرد العلم واليقين وإلا لزم إيمان الكفر الموقنين باطناً المعاندين ظاهراً أو القول بأن ملاك الإيمان والكفر مجرد الإقرار والإنكار لساناً من دون اعتبار الإقرار والإنكار جناناً**»[٣].

ويستفاد من هذه التعليقة أن الوجه في اعتبار التدين وعقد القلب في الاعتقاد وعدم كفاية القطع لزوم أحد محذورين:

الأول: القول بإيمان الكافر المتيقن قلباً والجاحد ظاهراً، لأنه حقق اليقين، وقد قال تعالى: ﴿ وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّاۚ فَٱنظُرْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴾[٤] وهذا إذا طلب واقع الإقرار القلبي.

---

(١) فرائد الأصول ج١ ص ٣٧٧ ـ ٣٧٨.

(٢) كفاية الأصول ص ٣٢٩.

(٣) نهاية الدراية ج٣ ص ٤٠٢.

(٤) سورة النمل آية ١٤.

الثاني: أن يقال بأن مناط الإيمان والكفر اظهار الإقرار أو الجحود، وهنا لا يكون المتيقن بمجرد تيقنه مؤمناً، فلا يرد المحذور السابق ولكن يرد لزوم إيمان من نحرز عدم تحقق عقد القلب الباطني له.

و للتخلص من هذا الإشكال لا بد من القول بأن مناط الإيمان عقد القلب الباطني، وهو شيء وراء اليقين الحاصل عند غير المؤمنين.

رأي المحقق الإصفهاني رحمه الله في حقيقة الإيمان:

الرأي الثاني: إن المراد بالاعتقاد والإيمان التصديق والجزم، وهذا ما اختاره المحقق الإصفهاني رحمه الله ونبين ما ذكره ضمن نقاط[1]:

---

(١) قال رحمه الله: «بينا في مبحث الطلب والإرادة من مباحث الجزء الأول من حاشية الكتاب وفي مبحث الموافقة الالتزامية من أوائل حاشية الجزء الثاني أن عقد القلب والالتزام النفساني والإقرار والإنكار الباطني وما يشبهها من أفعال القلب. ولها قيام بها قياماً صدورياً بنحو قيام الفعل بالفاعل لا بنحو قيام العرض بموضوعه بنحو القيام الحلولي والوجود الناعتي. فليست هي داخلة في المقولات العرضية ليقال إن المقولة المناسبة لها مقولة الكيف النفساني أو مقولة الفعل مع أن نسبة النفس إليها بالتأثير والايجاد لا بالتكيف بها فكيف تكون كيفا لها! وأنه ليس هنا أمران لهما حالتان تدريجيتان بالتأثير والتأثر كـ(النار والماء) من حيث حالتي التسخين والتسخن التدريجيتين، فلا معنى لأن يكون من مقولة الفعل المقابلة لمقولة الانفعال. بل هي إيجادات نفسانية، وهي موجودات نورية من موجودات عالم النفس والوجود خارج عن المقولات، فإن مقسمها الماهية... وعليه فعقد القلب وإن كان ربط الشيء بالقلب بربط وجود نوري زيادة على الربط العلمي الذي بلحاظه يطلق الاعتقاد على العلم الانفعالي بل هذا علم فعلي من منشآت النفس ووجوده الواقعي عين وجوده العلمي دون المعلوم بالعلم الانفعالي. فإن وجوده الواقعي غير وجوده العلمي إلا أن الاشكال فيه من حيث هذا المعنى من الاقرار النفساني، والعقد القلبي لازم دائمي للعلم التصديقي المقابل للتصور، فكل علم تصديقي ملزوم لهذا الفعل القلبي، فما

معنى اعتباره زيادة على العلم التصديقي. وقد بينا ملازمته في مبحث الطلب والإرادة... التحقيق: كما عليه أهله أن الحضور السازج المحض تصور والحضور المتخصص بإقرار النفس تصديق. فإن صورة هذا ذاك فقط تصور محض، ونفس هذا ذاك عند النفس إقرار من النفس وتصديق منها يوجب كون تلك الصورة الإداركية الملزومة له علماً تصديقياً، وعليه فما من علم التصديقي إلا ومعه إقرار النفس بأن هذا ذاك، فالالتزام بعقد القلب والالتزام النفساني زيادة على العلم واليقين في باب الإيمان لئلا يلزم محذور الالتزام بإيمان الكفار الموقنين الجاحدين بما استيقنت به أنفسهم كما نطق به القران الكريم لا يجدى شيئاً، والالتزام بان عقد القلب – بناء وفرضاً على خلاف اليقين الملزوم لإقرار النفس حقيقة ملاك الايمان والكفر – بعيد جداً. فان عدم تأثير ذلك الإقرار الحقيقي اللازم لليقين وتأثير هذا الإقرار بالخلاف المبنى على الفرض والبناء من باب ترجيح المرجوح على الراجح، لكون الأول كالذاتي والثاني كالعرضي وسيجيئ إن شاء الله تعالى حل هذه العقدة... والذي لا بد منه على الاجمال هو أن جوهر النفس ما لم يتجوهر بصورة نورانية أو هيئة ظلمانية باقية في دار البقاء ليسعد بها أو يشقى لا يكون مستحقاً للنعيم الدائم والعذاب كذلك، فالإيمان الموجب للخلود في النعيم والكفر الموجب للخلود في الجحيم هيئة راسخة في النفس إما نورانية أو ظلمانية...والمحقق عند أهل التحقيق أن هذا الأمر القلبي هو المعبر عنه بالعلم والمعرفة والاعتقاد والتصديق لما مر من أن الارتباط بالربط العلمي يصح صدق عقد القلب عليه ولذا شاع التعبير عن العلم بالاعتقاد. وكذا قد عرفت أن مقوم العلم الحقيقي هو التصديق الجدي القلبي...وبالجملة حقيقة الإيمان الذي هو هيئة نورانية يتجوهر بها جوهر النفس هو العلم والمعرفة واليقين...إذا عرفت معنى الايمان فالكفر يقابله، تارة بتقابل العدم والملكة، وهو الجهل بالله تعالى وبما يجب معرفته – وأخرى يتقابل التضاد وهو اعتقاد خلاف الحق والواقع المعبر عنه بالجهل المركب، ففي كليهما الاحتجاب عن نور الايمان بالله وبرسوله، إما بنفس عدم النور أو بما يضاد ذلك النور، والكفر في أصل معناه الستر والاحتجاب. وأما الشبهة المتقدمة الباعثة على الالتزام بأمر قلبي اخر في قبال المعرفة الذي قد عرفت أن حقيقته لا يتجاوز الفرض والبناء القلبي بإحضار صوره أمر حق أو باطل، فتحقيق دفعها أن النفس في بدء فطرتها جوهر قابل لأن يتجلى فيه صور حقايق الأشياء فهو في حد ذاته عقل هيولائي، وبالتعقل يصير عقلا بالفعل لكنها إما بالذات أو بالعرض متفاوتة في غلبة سلطان العقل فيه على سلطان الوهم وبالعكس... وإذا غلب عليه سلطان الوهم الذي فعله الشيطنة والتموية والتلبيس والأغاليط

النقطة الأولى: إن عقد القلب أو الالتزام النفسي وما شابههما فعل للنفس صادر منها، فهو وجود متعلق بالنفس والوجود لا يندرج ضمن ماهية، فلا تكون هذه الأمور من الكيفيات النفسية.

النقطة الثانية: إذا علم الإنسان بشيء وعقد قلبه عليه، فيوجد أمران:

١ـ العلم، وهو ربط علمي حيث يحصل بانفعال النفس، وما يحصل في النفس صورة والمعلوم الحقيقي ليس في النفس.

٢ـ عقد القلب، وهو ربط فعلي حيث إن المعلوم الحقيقي فعل للنفس حاضر بنفسه فيها.

والأكاذيب ودفع الحق بالتشكيكات الوهمية...ومن البين عند كل ذي وجدان أن غلبة الوهم ربما يزيل أثر اليقين، كما في تخلية صاحب الوهم الغالب بالميت فإنه مع علمه بأنه لا يعود حيا عادة ولو فرض لا يكون أقوى منه ولو فرض من جملة أحبائه وأخلائه، ومع هذا كله يخاف منه ولا ينام عنده وحده، وليس ذلك إلا لغلبة سلطان الوهم، فكذا من حصل له العلم بأمر حق من مبدأ أو معاد فإنه إذا غلبت عليه قوته الوهمية لرسوخ الملكات الرذيلة وأعانها حب الجاه والرئاسة، فإنه تحدث في نفسه شبهات وتمويهات تروجها قوة الشيطنة إلى أن يزيل أثر اليقين بل إلى أن يضعف اليقين بل يزيله... ويمكن أن يقال في دفع الشبهة أيضاً بأن المراد من الجحود هو الجحود لساناً لكنه باعتبار انبعاثه إلى رذيلة باطنية وهي معاندته للحق ومعاداته للرسولﷺ تحفظاً على الجاه واستكباراً على الله وعلى الرسول. ومن الواضح أن المعاند للحق باطناً والمعادي للرسول قلباً محتجب عن الحق وعن نور الإيمان فإن الإيمان بالبعض والكفر ببعض كالكفر المطلق، فكفر الجاحد غير مستند إلى عدم تصديقه جنانا، لما مر من ملازمته للعلم واليقين ولا لعدم عقد القلب فرضاً وبناء لعدم الاهتمام بشأنه بعد عقد القلب حقيقة وربطه واقعاً بما اعتقد به، بل لمعاندته قلبا مع الحق ومعاداته باطنا مع الرسول وهما موجبان للكفر والاحتجاب عن الحق وعن الرسول هذا قليل من كثير مما ينبغي بيانه، والله المستعان»نهاية الدراية ج ٣ ص ٤٠٢ ـ ٤٠٨.

النقطة الثالثة: هنالك ملازمة بين الفعل النفسي (عقد القلب أو الالتزام النفسي) وبين التصديق المقابل للتصور في اصطلاح المناطقة، فالتصديق يلزم منه الالتزام، بيان ذلك:

العلم هو حضور المعلوم عند العالم سواء كان تصوراً أو تصديقاً، والفرق بين التصور والتصديق هو أن التصديق حضور مع إقرار النفس والتصور حضور بلا إقرار النفس، كما في المفردات والقضايا المشكوكة، وإن كانت مطابقة للواقع.

ويترتب على ذلك أنه ما من تصديق إلا ومعه عقد القلب والاقرار والالتزام.

النقطة الرابعة: إذا كان هناك تلازم بين عقد القلب والتصديق، فلا معنى لاشتراط عقد القلب زائداً على التصديق في العقائد، ويترب على ذلك أن قوله تعالى: ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّاۚ فَٱنظُرْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾ ليس بمعنى حصول اليقين النفسي دون عقد القلب، فلا يتخلص من إشكال لزوم إيمان الكفار بذكر أنهم تيقنوا ولم تعقد قلوبهم على الحقيقة، لأنهم إذا تيقنوا فقد أنعقد القلب لا محالة لمكان التلازم.

وقد تقول: يمكن أن نتخلص بأن سبب كفرهم أنهم وإن انعقدت قلوبهم على الحق لكن عندهم عقد آخر فرضي على الباطل، وهذا سبب كفرهم إذ لا بد من توفر خصوص عقد القلب على الحق.

وأجاب المحقق: لماذا يؤثر عقد القلب الفرضي ولا يؤثر الحقيقي، هذا ترجيح للمرجوح.

وهذا الجواب محل تأمل، فإن حكم الله لا يعلم وجهه إلا منه، ويحتمل العقل مانعية مثل هذا البناء شرعاً. نعم، الشأن كل الشأن في الدليل على مانعية هذا البناء، إذ لا يوجد إلا دليل اعتبار الإيمان والاعتقاد ونريد معرفة حقيقته، فإذا ثبت أن عقد القلب لازم للتصديق لا ينفك، وقلنا المأخوذ في الإيمان خصوص عقد القلب يلزم إيمان الكافر المنفي باليقين.

النقطة الخامسة: إن مناط الثواب والعقاب الدائميين هيئة راسخة في النفس دائمة، وحيث إن الإيمان مناط الثواب، فيكون هيئة راسخة عبر عنها بأنها (تجوهر النفس بصورة نورانية) وهذه الهيئة هي العلم والمعرفة، وتسمى اعتقاداً، لأن العقد وجود علمي حاضر بنفسه عند العالم، وهو لازم للتصديق والعلم.

النقطة السادسة: إن العلم قد لا يكون هيئة راسخة بسبب غلبة سلطان الوهم، فيزول أثر اليقين بل قد يترتب أثر مضاد لأثره، وهذا كمن يتيقن بأن الميت لا يتحرك، ومع ذلك يخاف أن ينام بجانبه بسبب تخيل وهمه، والأمر كذلك فيمن يتيقن بالحق تعالى فقد تغلب عليه قوة الوهم بسبب الشبهات ووساوس الشيطان وغرائز النفس وملكاتها الرذيلة، فيزول أثر اليقين، لزوال الهيئة العلمية النورانية، حيث حلت محلها هيئة شيطانية ظلمانية، فيحصل

الشك والترديد أو الجحود.

وبهذا نعرف الجواب على إشكال (لزوم كون الكافر مؤمناً إذا كان اليقين هو مناط الإيمان، وهذا خلاف الآية المباركة)، فإن الجواب من وجهين:

الأول: إن وجود اليقين في النفس يزول، فعند الكافر يقين لتمام الحجة عليه، لكن لا أثر له لغلبة الواهمة.

الثاني: هو أن المراد بالجحود الجحود اللساني مع حصول عقد القلب.

ولا بد من معرفة مرادهﷺ بالدقة، فإنه قال في أول كلامه: «**فما من علم التصديقي إلا ومعه إقرار النفس بأن هذا ذاك، فالالتزام بعقد القلب والالتزام النفساني زيادة على العلم واليقين في باب الايمان لئلا يلزم محذور الالتزام بإيمان الكفار الموقنين الجاحدين بما استيقنت به أنفسهم كما نطق به القران الكريم لا يجدى شيئاً**» ثم قال في آخره: «**فكذا من حصل له العلم بأمر حق من مبدأ أو معاد فإنه إذا غلبت عليه قوته الوهمية لرسوخ الملكات الرذيلة وأعانها حب الجاه والرئاسة فإنه تحدث في نفسه شبهات وتمويهات تروجها قوة الشيطنة إلى أن يزيل أثر اليقين بل إلى أن يضعف اليقين بل يزيله**» فإن كان مراده زوال أثر اليقين دون اليقين نفسه، فسوف يقال له: إذا كان من المعقول حصول اليقين دون عقد القلب، فيمكن أخذ عقد القلب زائداً على اليقين، ونفهم معنى اجتماع اليقين مع الجحود عند الكفار.

و إن كان مراده زوال اليقين من رأس جاء عليه أن هذا خلاف الآية

الكريمة ﴿ وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّاۚ فَٱنظُرْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴾، فإن الظاهر منها أنهم يجحدون مع اليقين لا بعد اليقين.

ولكن قد يجيب بأن هذا الظاهر لا محيص عن رفع اليد عنه بعد ثبوت ملازمة اليقين للالتزام وعقد القلب. نعم، يدعي أصحاب القول الأول وجود شيء وراء التصديق بأن المحمول هو الموضوع في القضية ليس متعلقاً بمطابقة النسبة أو عدم مطابقتها، وهو أشبه بعلاقة بين العالم ومجموع القضية بجميع أطرافها يسمى الإيمان والاعتقاد والتدين وجعل القضية من الدين ونحو ذلك من التعبيرات، وهو ينفك عن اليقين والتصديق.

وهنا ننبه على أمرين:

الأمر الأول: إن العقائد هي التي تكون تارة أصلاً من أصول الإسلام وأخرى أصلاً من أصول الإيمان، ولكن في أصول الإسلام المقصود ـ ولو على بعض المباني ـ إظهار الاعتقاد مع عدم إظهار ما ينافيه، وعلى هذا يمكن أن نقول بأن عقائدنا تنقسم إلى قسمين:

١ـ العقائد التي يكون الإنسان كافراً بدون أحدها.

٢ـ العقائد التي إذا لم يؤمن الإنسان بها أو بأحدها لا يكون كافراً، ولكن لا يكون مؤمناً، ومعنى عدم كونه مؤمناً هو أنه إذا جاء في يوم القيامة يعامل كمعاملة الكافر، فلا يكون مشمولاً بالوعد بالجنة والنجاة من النار، وله في الدنيا حقوق المسلمين.

ومن حقك أن تسأل كيف يعامل الكافر في يوم القيامة؟

والجواب: إذا كان جاهلاً قاصراً فهو لا يعاقب، وإن كان مقصراً أو كان معانداً بأن كان يعلم الحق ويجحد، فهو مستحق للعقاب.

وقد تقدم سابقاً أن الكافر لا يثاب على أي عمل من اعماله، وكذلك المسلم غير المؤمن لا يثاب على أي عمل من أعماله من باب المجازة على العمل؛ لأن الله لم يعد كل عامل بالثواب، وإنما وعد خصوص المؤمن. نعم، قد يتفضل الباري تبارك وتعالى عليه بالنعيم، فهو مالك الجنة وله أن يتصرف في جنته كيفما يشاء، فله أن ينعم المسلم غير المؤمن فيدخله الجنة، والأمر واضح.

الأمر الثاني: اتضح ـ مما تقدم ـ أن أركان الدين بمعنى الإسلام يجب الاعتقاد بها لتحقق الإيمان والدين بمعنى الجزاء، فإن من لم يؤمن بالتوحيد ليس مؤمناً وإن أظهر الشهادتين، كذلك من لم يعتقد بنبوة النبيﷺ. نعم، إذا تحقق الإيمان بما يَثْبت الإسلام بإظهاره لا يثبت الإيمان إلا إذا تتحقق الاعتقاد بأركان الإيمان[1].

---

(١) بما ذكرناه اتضح جواب سؤال دائماً يطرحه المخالفون لمذهب أهل البيتعليهم السلام وهو إن الشيعة أجمعوا على أن الإمامة من أصول الدين، وعلى سبيل المثال ننقل كلام العلامة الحليرحمه الله في الكتاب الباب الحادي عشر، فقد قال:« **الباب الحادي عشر،فيما يجب على عامة المكلفين من معرفة اصول الدين**» ثم ذكرقدس سره في الكتاب خمسة أصول الدين وجعل الفصل السادس في الإمامة، وهذا الكتاب تقريباً من أواخر القرن الثامن إلى يوم الناس هذا صار كتاباً درسياً يدرس في الحوزة،

ودرَسه ودرَّسه وعلق عليه وشرحه أكابر العلماء ولم يعترض على عد الإمامة من أصول الدين، وإذا كان الشيعة يعتقدون أن الامامة من أصول الدين فهذا يعني أنهم يكفرون المخالفين في الإمامة.

والجواب على هذا السؤال صار واضحاً جداً، فإن مقصود الشيعة من كون الامامة من أصول الدين هو أنها أصل من أصول الإيمان والدين بمعنى أصل الجزاء لا الدين بمعنى الإسلام، ولهذا تجد مشهور العلماء في الوقت الذين يقولون فيه بأن الإمامة من أصول الدين يحكمون بإسلام المخالف وطهارته وجواز نكاحه وتوارثه ويحرمون ماله ودمه وعرضه، ويوجد تناف، لأن الإمامة ليست من أصول الإسلام.

أصول الإيمان وأصول المذهب:

أشتهر التعبير عن الإمامة بأنها أصل للدين، واشتهر عد الإمامة من أصول الدين في كتب علمائنا﵃، ثم أطلق على الإمامة أنها أصل للمذهب لا للدين، وقد تحدث عن ذلك شيخنا الأستاذ علي الجزيزي﵀ في دروسه النفيسة في كون الإمامة من أصول الدين، ونحن نذكر في هذه الأبحاث التمهيدية بعض ما جاد به ضمن نقاط:

النقطة الأولى: اشتهار التعبير عن الإمامة بأنها أصل من أصول الدين أو التعبير عنها بما يقرب من ذلك الإيمان في كتب السابقين، قال الشيخ المفيد في تصحيح اعتقادات الأمامية: «**حد التكفير فصل: فليس يجوز أن يعرف الله تعالى من هو كافر به ولا يجهل به من هو مؤمن به وكل كافر على أصولنا فهو جاهل بالله ومن خالف أصول الإيمان من المصلين إلى قبلة الإسلام فهو عندنا جاهل بالله وأن اظهر القول بتوحيده تعالى**». وقال السيد المرتضى﵀ في رسائله: «**عدد أصول الدين وسئل أدام الله تسديده عن عدد أصول الدين وكيف القول فيه.... أن الذي سطره المتكلمون في عدد أصول الدين خمسة التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر..... فقيل لهم أراد الإجمال اقتصر على أصلين التوحيد والعدل فالنبوة والإمامة التي هي واجبة عندنا ومن كبار الأصول داخلتان في أبواب العدل ومن أراد التفصيل والشرح وجب أن يضيف إلى ما ذكروه من الأصول الخمسة أصلين النبوة والإمامة**». وقال الشيخ الطوسي في تلخيص الشافي: «**عندنا أن من حارب أمير المؤمنين﵇ كافر والدليل على ذلك إجماع الفرقة المحقة الأمامية على ذلك وإجماعهم حجة وأيضاً فنحن نعلم أن من حاربه كان منكراً لإمامته ودافعاً لها ودفع الإمامة الكفر كما أن دفع النبوة كفر لأن الجهل بهما**

على حد واحد». وقال الخواجة نصير الدين الطوسي في قواعد العقائد: «**أصول الإيمان عند الشيعة ثلاثة: التصديق بواحدنية الله في ذاته والعدل في أفعاله والتصديق بنبوة الأنبياء**عليهم السلام **والتصديق بإمامة الأئمة المعصومين**عليهم السلام **من بعد الأنبياء**».والعلامة الحلي رحمه الله له كتب: منها الخلاصة في أصول الدين، وهذا الكتاب مشتمل على مسائل تتعلق بعلم الأصول من التوحيد والعدل والنبوة والإمامة. ومنها: مقصد الواصلين في أصول الدين. ومنها: مناهج اليقين في أصول الدين وهو مرتب على مقدمة مناهج. ومنها: نضم البراهين في أصول الدين وهو مرتب على سبعة أبواب ومنها النبوة والإمامة والمعاد. ومنها: نهج المسترشدين في أصول الدين. ومنها: الباب الحادي عشر في ما يجب على عامة المكلفين الاعتقاد به. وقال في منتهى المطلب الجزء الثاني: «**لأنا قد بينا في كتبنا الكلامية أن الإمامة من أصول الإيمان**». وقال الشهيد الثاني رحمه الله في المسالك: «**المراد بالأصول التي ترد شهادة المخالف فيها أصول مسائل التوحيد والعدل والنبوة والإمامة والمعاد** ».و المحقق الأردبيلي رحمه الله له كتاب في إثبات الواجب قال عنه في الذريعة: «**هو رسالة في أصول الدين بسط فيها الكلام في الإمامة**». وقال أيضاً في مجمع الفائدة والبرهان: «**المخالف في أصول الدين غير الأمامية الإثنا عشرية لم تقبل شهادتهم كما مر**». وقال الشيخ المجلسي رحمه الله في بحار الأنوار: «.. **ما أجمع عليه الفرقة المحقة من كون الإمامة من أصول الدين رداً على المخالفين القائلين أنها من فروعه**». وقال المحقق البحراني رحمه الله صاحب الحدائق في حدائقه: «**قد ورد في الأخبار بالنسبة جاهل الإمامة من المخالفين أنهم ممن يرجى لهم الفوز بالنجاة في الآخرة فإذا ذلك كان حال المخالفين في الإمامة التي هي من أصول الدين فكيف بعوام مذهبنا في الفروع**». وقال في الحدائق: «**المعروف المشهور من الحكم بإسلام المسلمين فنقول فيه وليت شعري أي فرق بين من كفر بالله ورسوله**صلى الله عليه وآله **وكفر بالأئمة مع ثبوت كل ذلك من أصول الدين**». وقال الوحيد البهبهاني رحمه الله: «**وقد ثبت في علم أصول الدين أنه لا حجة إلا قول الله تعالى وحجة المعصومين**عليهم السلام **ولذا اشترطنا العصمة في الحجج وما جوزنا حجية من لا يؤمن من الخطأ وكون ذلك شعاراً في مذهبنا وأشهر ممن يخفى على مخالفينا في المذهب فضلاً عن الموافق**». وقال في حاشيته على مجمع الفائدة والبرهان: «**فإن المخالف الذي أنكر أصلاً أو أصلين أو هما معاً الإمامة والعدل**». وقال: «**إن الإمامة من أصول الدين والإقرار بإمامة الإمام وإمامته كالإقرار بنبوة النبي**صلى الله عليه وآله: **من الأصول لا الفروع**». وقال الأكبر الشيخ كاشف الغطاء رحمه الله:« **فالأخبار متواترة معنىً إن لم يكن التواتر لفظياً على أن اعتقاد علياً ومحبته من أصول الدين**». والشيخ

صاحب الجواهر﵀: «**من ضرورة المذهب عدم المعذورية في أصول الدين التي منها الإمامة**»، وقال السيد عبد الله شبر﵀ في شرح الزيارة الجامعة:« **ميتة جاهلية وفيه أبين دلالة على بقاء الأئمة إلى انقضاء التكليف وأن الإمامة من أصول الدين وهو لا ينطبق إلا على مذهبنا**». وقال السيد شرف الدين﵀: «**تدبر هذه الخطبة فمن تدبرها وأعطى التأمل فيها حقه أن ولاية علي**﵇ **من أصول الدين وعليه الأمامية كافة وأن المراد بأصول الدين الاعتقادات كما يظهر منها أن الإمامة من أصول الدين ومن أراد المزيد فليرجع إلى كتب التراجم أو الذريعة ليطلع عليه على ما اطلع عليه المحقق المتتبع أغا بزرك الطهراني في مصنفاته في أصول الدين وقد صرح ما وصفه في بعض هذه المصنفات أنها تشتمل على مقدمة وفصول خمسة ومقاصد وأن الإمامة من مقاصدها كما عرفت إجماع علمائنا عل كون الإمامة من أصول الدين**». وقال السيد علي البهابهاني في مصباح الهداية: «**إنما يتم على طريقة الشيعة الأمامية من أن معرفة الإمام والخليفة من أصول الدين**». وقال أيضاً: «**والثالث أنه تلو النبوة لأن تأثير أحدهما في التأسيس وتأثير الآخر في الإبقاء فكلاهما من أصول الدين**».و قال الشيخ عباس بن الشيخ حسن بن الشيخ جعفر كاشف الغطاء:«**الرابع من أصول الدين الإمامة فإن النبي والإمام معاً سفيرا حق منصوبان من جانب الله تعالى والإقرار بأحدهما لا يكفي وإنكار أحدهما كفر نعم مشهور أصحابنا على عدم نجاسة منكر الإمامة فإن ارتفاع حكم من أحكام الكفر لمصحلة لا يوجب ارتفاعه بعد إجماعهم على عد أصول الدين خمسة واتفاقهم بأن المنكر لأحدهما كافر**». وقال الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء في أصل الشيعة وأصولها:«**أن اعتبار الشيعة كون الإمامة أصلاً من أصول الدين ومنصب إلهي يمن به الله تبارك وتعالى على من يشاء من عباده الذين يمتازون عن غير هم بموصفات خاصة تجعلهم أهلاً لهذا التكليف العظيم ليس هو نتاج أفكارهم الخاصة كما يحلو للبعض إطلاق ذلك دون دليل أو حجة**». وقال السيد المرعشي في حاشية إحقاق لحق: «**أصول الدين هي التي يبتني عليها الدين وأصول الإسلام على قسمين. قسم منها: ما يترتب عليه جريان حكم المسلم في الفقهيات وهو الشهادة بالوحدانية والشهادة بالرسالة. وقسم منها: ما يتوقف عليه النجاة الآخروي فقط والتخلص من عذاب الله والفوز برضوانه والدخول في الجنة فيحرم دخولها من لم يعتقد به من هذا القسم ويساق إلى النار في زمرة الكفار دون العاصين والمرتكبين لذنب في الفروع فإنهم لايحرم عليهم الجنة وإن دخلوا النار ووقعوا في العذاب بل يعود مآل أمرهم إلى النجاة وإن ارتحلوا من هذه الدنيا وهذا القسم بالعقائد الصحيحة وهذا القسم من الأصول يسمى بأصول**

الإيمان ومن القسم الثاني الأعتقاد بالإمامة والأعتراف بالإمامعليه السلام».

النقطة الثانية: هو أن من التعبيرات الموجودة عند العلماء تعبير (أصول المذهب)، وأول من استخدم هذا التعبير بحسب الكتب الواصلة ابن إدريس الحلي رحمه الله، وكان استخدامه لهذا التعبير في مسائل فقهية ليست من العقائد:

منها: أن نجاسة البئر.

ومنها: أن موت ما لا نفس له سائلة لا ينجس الماء.

ومنها: أنه لا يصلي فريضة ولا نافلة قبل دخول وقتها.

ومنها: أن الأمام ضامن للقراءة.

ومنها: انه عد من أصول المذهب الإجماع على أنه لا زكاة إلا في الدنانير والدراهم.

ومن جاء بعده استخدم هذا التعبير في مسائل مختلفة بعضها من الفقه وبعضها من أصول الفقه وبعضها ن العقائد، فقد قال الفاضل الآبي: «**والأشبه ما تدل عليه أصول المذهب من العمومات من العمومات والإطلاقات أو دلالة عقل أو تمسك بالأصل**».وتبعه العلامة الحلي في المختلف، فقد:« **وهذه الأحكام التي ذكرها الشيخ منافية لأصول المذهب المقررة**».وقال ابن فهد الحلي في المهذب البارع: «**رداً للفتوى إلى أصول المذهب إذ الأصل بقاء ملك الإنسان عليه لا يخرج عنه إلا بمخرج شرعي**».وقال المحقق الكركي ففي جامع المقاصد:« **مقتضى أصول المذهب لأن نماء ملك الشخص إنما يكون له**».وقال الشهيد الثاني في شرح اللمعة:«**وجماعة أطرحوا الرواية لضعف سندها ومخالفتها لأصول المذهب في رد العبد إلى مولاه مع اعترافه ببيعه**».وقال المقدس الأردبيلي في مجمع الفائدة والبرهان:« **لعل دليله ما تقدم في خبر عمر ابن حنظلة موافقاً لأصول المذهب من قبح تقديم المفضول على الفاضل**». وقال السيد محمد العاملي صاحب المدارك في نهاية المرام: « **وفي هذه الرواية مخالفة لأصول المذهب من وجوه أحدها: أن الصداق غير معين فإنه خمسون على تقدير ومائة على تقدير آخر**». ونقلرحمه الله جملة وافرة من العبارات عن المحقق السبزواري في ذخيرة المعاد والمحقق البحراني في الحدائق صاحب الجواهر، وذكر أنه أكثر من هذا التعبير، ففي الجواهر: « **والأشبه بأصول المذهب وقواعده استصحاب الملك** ». وفيه أيضاً: «**الأشبه بأصول المذهب أقرار العقلاء على أنفسهم جائز**».وفيه: «**الأشبه بأصول المذهب وقواعده التي منها العمل على إطلاق الأدلة**». ومن الذين استخدموا هذا التعبير ـ أيضاً ـ الشيخ الأعظم ففي كتاب الطهارة وكتاب المكاسب والشيخ أغا رضا الهمداني في كتاب

مصباح الفقيه والسيد الحكيم في المستمسك والسيد الخونساري في جامع المدارك والسيد الخميني في كتاب الطهارة والسيد الخوئي﵀.

وتعبير الأعلام وارد في العقيدة، ومن ذلك قول الشيخ المجلسي في البحار: « **وبعضهم طرحها لاختلافها ومخالفتها لأصول المذهب من حيث ترك النبيﷺ الصلاة الواجبة وإن كان سهواً. وهذا بنفس المعنى**». و قول السيد الحكيم في المستمسك: «**لكن التحقيق وجوب قبولها في الدلالة على جواز التنفل لمن عليه فريضة وإن لم يجز قبولها في الدلالة على نومهﷺ عن الصلاة المخالف لأصول المذهب**». وقول السيد الخونساري في جامع المدارك: «**إنما الإشكال مخالفتها لما عد من أصول المذهب وهو قبح التصرف في مال الغير بغير أذنه**». وقول السيد الخوئي﵀ في كتاب الصلاة هو يتكلم في الرواية تنسب النوم للنبيﷺ: **لمخالفتها أصول المذهب ودلالتها على القدح في مقامه وعصمتهﷺ كيف وهو أرقى من أن يغلبه النوم ويمنعه عن القيام بما أمر به ربه**«.

النقطة الثالثة: جعل بعض علمائنا الإمامة من أصول المذهب، ولعل الأول هو المحقق القمي: قال أغا بزرك الطهراني: » **أصول الدين للمحقق القمي فارسي مرتب على مقدمة فيها بيان الفرق بين أصول الدين والمذهب وخمسة أبواب ونحن لم نقف على هذا الكتاب فلعله لا يريد التمهيد لجعل الإمامة لأصول المذهب إلا أن له تلميذاً، وهو الفاضل الاسترابادي ألف كتاب البراهين القاطعة في شرح التجريد، وقد ذكر فيه مقدمة اشتملت على بيان أمور الأمر الخامس أنه لابد في مقام الاستدلال من التمييز بين أصول الدين وأصول المذهب ومعرفة ما يترتب عليهما بيان ذلك:**

إن أصول الدين خمسة الأول التوحيد الثاني العدل الثالث النبوة الرابع الإمامة الخامس المعاد، وتوهم كون العدل والإمامة من أصول المذهب دفعاً للزوم كفر كثير من المسلمين كالمخالفين صادر عن عدم الفرق بين العدل المقابل للجور والعدل والمقابل للجبر، فإن الأول من أصول الدين يكفر من يقول بالجور، والثاني من أصول المذهب، فلا يكفر من يقول بالجبر، فإن الأول من أصول الدين، والثاني من أصول المذهب وكذا الإمامة فإن جواز وقوع الرئاسة في الشريعة وقوعها من أصول الدين، فلذا قلنا بكفر أمثال الخوارج والإمامة المقيدة بسائر القيود كسائر الاعتقادات من أصول المذهب فيخرج منكرها عن المذهب.

وإيضاح ذلك: أن أصول الدين عبارة عن اعتقادات عليها بناء شريعة سيد المرسلينﷺ ولا يتحقق الدين إلا بها، ولا يدخل المكلف فيه بها، ولا يعد بدونها من المسلمين، ولا تترتب بدونها

آثار، كحقن الدم،وحفظ المال والعرض.

وأصول المذهب: عبارة عن اعتقادات عليها بناء المذهب الجعفري والأمامي، ولايدخل المكلف في المذهب الأمامي إلا بها ويتوقف عليها ترتب أحكام الإيمان الخاص كجواز إعطاء الزكاة وقبول الشهادة والاقتداء، ولكل واحد من الأصول الخمسة دخوله في أصول الدين وجهة أخرى تقتضي دخوله في أصول المذهب، فإن التوحيد بحسب الذات مثلاً بمعنىً أنه لا شريك له في الذات من أصول الدين والتوحيد بحسب الصفات بمعنى أن صفاته عين ذاته من أصول الدين والعدل في مقابل الجور من أصول الدين، والعدل في مقابل الجبر من أصول المذهب، والنبوة بمعنى كون محمداً بن عبد الله رسول اللهﷺ وخاتم النبيين من أصول الدين، وكونه بشراً معصوماً رسولاً مثلاً من أصول المذهب، والإمامة المطلقة من أصول الدين والإمامة المقيدة من أصول المذهب، والمعاد بمعنى عود الأرواح إلى الأجساد في الجملة من أصول الدين وإلى القالب المثالي في البرزخ والأصلي في المحشر، واختصاص الأمامية في الجنة وكونهم فرقة ناجية ومن عداهم هالكة ونحو ذلك من أصول المذهب، فلا بد من التمييز حذراً عن الخلط والغفلة وترتب المفسدة وفوت المصلحة.

ثم كثر من بعده القول بأن الإمامة من أصول المذهب، والذي دعا المحقق القمي إلى هذا التفريق كلام شيخه صاحب الحدائققدس سره وجزمه بأن الإمامة من أصول الدين، ومنكرها خارج عن الدين. وقال الشيخ الأميني صاحب الغدير راداً على ابن تيمية: «**بلغ من جهل الرجل أنه لم يفرق بين أصول الدين وأصول المذهب فيعد الإمامة التي هي تالي من القسمين في الأول**». وقد أكثر السيد الطباطبائي في تفسير الميزان وغيره من التصريح بأن الأصول ثلاثة، ومن ذلك قوله: «**الإذعان بالتوحيد والنبوة والمعاد وهي أصول الدين**».و قوله:«**في ذلك دعوة إلى أصلين من أصول الدين وهما التوحيد والمعاد وأما الأصل الثالث وهو النبوة**».وقال السيد الخميني في كتاب الطهارة: «**فالإمامة من أصول المذهب لا الدين**». وقال الشيخ الميرزا جواد التبريزي في صراط النجاة: «**والقسم الآخر من الاعتقادات من أصول المذهب كالاعتقاد بالإمامة للأئمةعليهم السلام بعد النبيﷺ والاعتقاد بالعدل**».

النقطة الرابعة: اتضح مما تقدم أن لهذا التعبير اصطلاحات متعددة، وأنه أطلق تارةً على الأحكام الفقهية المجمع عليها، وأطلق أخرى على غيرها، ومن جملة إطلاقته إطلاقه على الاعتقادات الثابتة بالضرورة في مذهبنا، والمشهور بين علمائنا أن الإمامة من أصول الدين بل لم

نجد من عبرها أنها من أصول المذهب قبل الإستربادي، ولعله أخذه من شيخه المحقق القمي بل ادعي الإجماع على أن الإمامة من أصول الدين في كلمات غير واحد من علمائنا كالشيخ المجلسي الذي قال: « **إن الإمامة من أصول الاعتقادات** »، والوحيد البهبهاني والسيد شرف الدين والشيخ المظفر وأخوه الشيخ محمد رضا المظفر والسيد البجنوردي في منتهى الأصول حيث قال: «**بل الإمام عند الطائفة الإمامية من أصول الدين بل اعتقاد الإمامية بذلك ظاهر يعلمه المؤالف والمخالف حتى نقل ذلك كل من تعرض لبيان عقديتهم من غيرهم كابن خلدون وقال ومذهبهم جميعاً متفقين عليه أن الإمامة ركن الدين وقاعدة الإسلام**».

هذا ما ذكره شيخنا المحقق﵀ في عرض تعبيرات العلماء عن مقام الإمامة.

النقطة الخامسة: الظاهر أن من عد الإمامة من أصول المذهب لا يريد أنها ليست من أصول الدين، وإنما يريد أن يُخرّج إسلام المخالف، وإن كان ليس مؤمناً مشمولاً لوعد الله بالثواب الدائم والإنجاء النجاة من العقاب الدائم، ولهذا عبر بعض هؤلاء بعدم الإسلام الواقعي، أو صرح بعد ثبوت الإيمان وترتب آثاره، ومن ذلك:

١ـ قول الشهيد الثاني في حقائق الإيمان: « **أعلم أن المحقق الطوسي ذكر في قواعد العقائد أن أصول الإيمان عند الشيعة ثلاثة... والكفر يقابل الإيمان ويستحق المؤمن بالإجماع الخلود في الجنة ويستحق الكافر الخلود في العقاب. الموضع الثاني: المبحث الثاني في جواب إلزام يرد على القائلين من الأمامية بعموم الإسلام مع القول بأن الكفر هو عدم الإيمان عما من شأنه أن يكون مؤمناً أما الإلزام فإنهم حكموا بإسلام من أقر بالشهادتين فقط..... فالظاهر أن هذا الحكم منافٍ للحكم بأن الكفر عدم الإيمان وأيضاً قد عرفت مما تقدم أن التصديق بإمامة الأئمة﵈ من أصول الإيمان عند الطائفة من الأمامية كما هو معلوم من مذهبهم ضرورة وصرح بنقله المحقق الطوسي عنهم فيما تقدم ولا ريب أن الشيء يعدم بعدم أصله الذي هو جزؤه كما نحن فيه فيلزم الحكم بكفر من لا يتحقق له التصديق المذكور وأن أقر الشهادتين وأنه منافٍ أيضاً للحكم بإسلام من لم يصدق بإمامة الأئمة الأثني عشر﵈ .والجواب: بالمنع من المنافاة بين الحكمين وذلك لأنا نحكم بأن من لم يتحقق له التصديق المذكور كافر في نفس الأمر والحكم بإسلامه إنما هو في الظاهر فموضوع الحكمين مختلف فلا منافاة.والمراد بحكم بإسلامه في الظاهر صحة ترتب كثير من الأحكام الشرعية على ذلك..**».

٢ـ قول الفاضل الاسترابادي في كتاب البراهين القاطعة في شرح التجريد: «**وأصول**

المذهب: عبارة عن اعتقادات عليها بناء المذهب الجعفري والأمامي ولا يدخل المكلف في المذهب الأمامي إلا بها ويتوقف عليها ترتب أحكام الإيمان الخاص كجواز إعطاء الزكاة وقبول الشهادة والاقتداء ولكل واحد من الأصول الخمسة دخوله في أصول الدين...». فليس مقصود من عبر بكون الإمامة من أصول المذهب نفي كونها من أصول الإيمان، وإنما مقصوده جعلها في أصول الإيمان، وهو معتقد المذهب الحق، وعبر عن الإيمان بالدين بمعنى الجزاء وموضوع الأحكام الخاصة بالمذهب، ولعله فراراً من اتهام التشيع بتكفير.

بعض أدلة كون الإمامة ركناً للإيمان:

وفي مسألة الإمامة نجد أدلة واضحة على وجوب التدين والإيمان، ـ وأيضاً ـ على ركنية التدين والإيمان لترتب الآثار الخاصة، ومن هذه الأدلة الروايات التي عبر عنها الشيخ الكبير في مبهمات الشريعة بالمتواترة، فقد ﷺ:« **فالأخبار متواترة معنىً إن لم يكن التواتر لفظياً على أن اعتقاد علياً ومحبته من أصول الدين**»، وهنا نذكر بعض الطوائف الروائية التي تدل على أن الإمامة من أصول الدين:

الطائفة الأولى: الروايات التي دلت على أن الإمامة من أصول الدين، فقد روى الشيخ في الأمالي عن أبي بصير، عن خيثمة، قال: سمعت الباقرعليه السلام يقول:«**نحن جنب الله، ونحن صفوة الله، ونحن خيرة الله، ونحن مستودع مواريث الأنبياء، ونحن أمناء الله (عز وجل)، ونحن حجج الله، ونحن حبل الله، ونحن رحمة الله على خلقه، ونحن الذين بنا يفتح الله وبنا يختم، ونحن أئمة الهدى، ونحن مصابيح الدجى، ونحن منار الهدى، ونحن العلم المرفوع لأهل الدنيا، ونحن السابقون، ونحن الآخرون من تمسك بنا لحق، ومن تخلف عنا غرق، ونحن قادة الغر المحجلين، ونحن حرم الله، ونحن الطريق والصراط المستقيم إلى الله (عز وجل)، ونحن موضع الرسالة، ونحن أصول الدين وإلينا تختلف الملائكة، ونحن السراج لمن استضاء بنا، ونحن السبيل لمن اقتدى بنا، ونحن الهداة إلى الجنة، ونحن عرى الاسلام، ونحن الجسور، ونحن القناطر من مضى علينا سبق، ومن تخلف عنا محق، ونحن السنام الأعظم، ونحن الذين بنا تنزل الرحمة، وبنا تسقون الغيث، ونحن الذين بنا يصرف الله (عز وجل) عنكم العذاب، فمن أبصرنا وعرف حقنا وأخذ بأمرنا، فهو منا وإلينا**».

الطائفة الثانية: الروايات التي دلت على أن من لا إمامة له يموت ميتة جاهلية، أو يموت ضالاً، وهذه روايات كثيرة جداً منها:

١ـ عن بشير الدهان قال قال أبو عبد الله عليه السلام: «**قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من مات وهو لا يعرف إمامه مات ميتة جاهلية، ثم قال: فعليكم بالطاعة، قد رأيتم أصحاب علي، وأنتم تأتمون بمن لا يعذر الناس بجهالته، لنا كرائم القرآن، ونحن أقوام افترض الله طاعتنا، ولنا الانفال ولنا صفو المال**».

٢ـ عن حسين بن أبي العلاء قال: «**سألت أبا عبدالله عليه السلام عن قول رسول الله صلى الله عليه وآله: من مات ليس له إمام مات ميتة جاهلية، فقال: نعم، لو أن الناس تبعوا علي بن الحسين عليهما السلام وتركوا عبدالملك بن مروان اهتدوا، فقلنا من مات لا يعرف إمامه مات ميتة جاهلية ميتة كفر ؟ فقال: لا، ميتة ضلال**».

٣ـ عن أبي عبدالله عليه السلام قال:« **لا تترك الارض بغير إمام يحل حلال الله ويحرم حرامه، وهو قول الله: يوم ندعو كل أناس بإمامهم، ثم قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من مات بغير إمام مات ميتة جاهلية. فمدوا أعناقهم، وفتحوا أعينهم، فقال أبو عبد الله عليه السلام: ليست الجاهلية الجهلاء**».

٤ـ عن الفضيل بن يسار قال: «**ابتدأنا أبو عبدالله عليه السلام يوماً وقال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من مات وليس عليه إمام فميتته ميتة جاهلية. فقلت: قال ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله ؟ فقال: إي والله قد قال. قلت: فكل من مات وليس له إمام فميتته ميتة جاهلية ؟ قال: نعم**».

٥ـ وفيه عن ابن أبي يعفور قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن قول رسول الله صلى الله عليه وآله: «**من مات وليس له إمام فميتته ميتة جاهلية، قال قلت ميتة كفر؟ قال: ميتة ضلال، قلت: فمن مات اليوم وليس له إمام فميتته ميتة جاهلية ؟ فقال: نعم**».

٦ـ عن فضيل بن يسار قال: «سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: من مات وليس له إمام فميتته ميتة جاهلية، ومن مات وهو عارف لإمامه لم يضره تقدم هذا أو تأخر. ومن مات وهو عارف لإمامه كان كمن هو مع القائم في فسطاطه».

الطائفة الثالثة: الروايات التي دلت على أن الإيمان بمعرفة أمر أهل البيت عليهم السلام، ففي معتبرة سفيان: «**قال: سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام عن الإسلام والإيمان ما الفرق بينهما فلم يجبه ثم سأله فلم يجبه ثم التقيا في الطريق وقد أزف من الرجل الرحيل فقال له أبو عبد الله عليه السلام كأنه قد أزف منك رحيل؟ فقال: نعم فقال: فألقني في البيت فلقيه فسأله عن الإسلام والإيمان ما الفرق بينهما فقال الإسلام هو الظاهر الذي عليه الناس: شهادة أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأن محمدا عبده ورسوله وأقام الصلاة وإيتاء الزكاة وحج البيت وصيام شهر رمضان فهذا الإسلام وقال:**

الإيمان معرفة هذا الأمر مع هذا فإن أقر بها ولم يعرف هذا الأمر كان مسلما وكان ضالا»(١)، وعن أبي عبد الله عليه السلام: «**إن أمرنا صحب مستصعب لا يحتمله إلا ملك مقرب أو نبي مرسل أو عبد أمتحن الله قلبه للإيمان** ».

الطائفة الرابعة: ما دل على أنهم عليهم السلام شرط قبول العمل، من ذلك ما رواه الشيخ الكليني في الكافي والبرقي في المحاسن والنعماني في الغيبة عن محمد بن مسلم أن الإمام الباقر عليه السلام قال: « **كل من دان الله بعبادة يجهد فيها نفسه ولا إمام له من الله فسعيه غير مقبول، وهو ضال متحير والله شانئ لاعماله ومثله كمثل شاة ضلت عن راعيها وقطيعها، فهجمت ذاهبة وجائية يومها، فلما جنها الليل بصرت بقطيع مع غير راعيها، فحنت إليها واغترت بها، فباتت معها في ربضتها فلما أن ساق الراعي قطيعه أنكرت راعيها وقطيعها، فهجمت متحيرة تطلب راعيها وقطيعها، فبصرت بغنم مع راعيها، فحنت إليها واغترت بها، فصاح بها الراعي الحقي براعيك وقطيعك، فإنك تائهة متحيرة عن راعيك وقطيعك، فهجمت ذعرة متحيرة نادة لا راعي لها يرشدها إلى مرعاها أو يردها، فبينا هي كذلك إذا اغتنم الذئب ضيعتها فاكلها، وكذلك والله يا محمد من أصبح من هذه الأمة لا إمام له من الله عز وجل ظاهرا عادلا أصبح ضالا تائها وإن مات على هذه الحال ما ت ميتة كفر ونفاق، واعلم يا محمد أن أئمة الجور وأتباعهم لمعزولون عن دين الله، قد ضلوا وأضلوا، فأعمالهم التي يعملونها كرماد اشتدت به الريح في يوم عاصف لا يقدرون مما كسبوا على شئ ذلك هو الضلال البعيد** ».

وفي الكافي عن الإمام الصادق عليه السلام: «**ذروة الأمر وسنامه وباب الأشياء ورضا الرحمان الطاعة للإمام بعد معرفته...أما لو أن رجلاً قام ليله وصام نهاره وتصدق بجميع ماله وحج جميع دهره ولم يعرف ولاية ولي الله فيواليه وتكون جميع أعماله بدلالته إليه، ما كان له على الله حق في ثوابه ولا كان من أهل الإيمان**»، وعن عيسى بن السري اليسع قال: قلت لابي عبدالله عليه السلام: «**أخبرني بدعائم الاسلام التي لا يسع أحد التقصير عن معرفة شي منها، الذي من قصر عن معرفة شي منها فسد دينه ولم يقبل الله منه عمله، ومن عرفها وعمل بها صلح له دينه وقبل منه عمله، ولم يضق به مما هو فيه لجهل شي من الامور جهله ؟ فقال: شهادة أن لا إله إلا الله، والايمان بأن محمداً رسول الله صلى الله عليه وآله والاقرار بما جاء به من عند الله، وحق في الاموال الزكاة، والولاية التي أمر الله عز وجل بها ولاية آل محمد صلى الله عليه وآله. قال: فقلت له: هل في الولاية فضل يعرف لمن أخذ به ؟ قال: نعم قال الله عز وجل: يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الامر منكم. وقال رسول الله صلى الله عليه وآله:**

من مات ولا يعرف إمامه مات ميتة جاهلية. وكان رسول الله ﷺ وكان علياً عليه السلام وقال الاخرون: كان معاوية، ثم كان الحسن عليه السلام ثم كان الحسين عليه السلام وقال الاخرون: يزيد بن معاوية وحسين بن علي، ولا سواء ولا سواء.قال: ثم سكت ثم قال: أزيدك ؟ فقال له حكم الاعور: نعم جعلت فداك قال: ثم كان علي بن الحسين ثم كان محمد بن علي أبو جعفر وكانت الشيعة قبل أن يكون أبو جعفر وهم لا يعرفون مناسك حجهم وحلالهم وحرامهم حتى كان أبوجعفر ففتح لهم وبين لهم مناسك حجهم وحلالهم وحرامهم حتى صار الناس يحتاجون إليهم من بعد ما كانوا يحتاجون إلى الناس، وهكذا يكون الامر، والارض لا تكون إلا بإمام، ومن مات لا يعرف إمامه مات ميتة جاهلية، وأحوج ما تكون إلى ما أنت عليه إذا بلغت نفسك هذه، وأهوى بيده إلى حلقه، وانقطعت عنك الدنيا تقول: لقد كنت على أمر حسن».

الإجماع على أن الإمامة من أصول الإيمان:

وقد تقدم سابقاً نقل بعض عبارات الأعلام التي تنص على أن الإمامة من أصول الإيمان، وفي بعضها نقل الإجماع على ذلك، والإجماع دليل له قيمة ويعتمد عليه لإثبات مسائل الدين وذلك لأنه طريق قطعي، وهناك عدة نظريات في بيان كيفية إفادة الإجماع لليقين من أهمها نظرية تراكم الظنون التي نص عليها جملة وافرة من علمائنا المتقدمين والمتأخرين، أهتم بها كثيراً الشهيد الصدر رحمه الله.

قال الوحيد البهبهاني في كتابه الفوائد في وجه حجيّة الإجماع: «**وأيضاً إذا رأينا فتوى من فقيه ماهر متشرع بشرع النبي ﷺ، يحصل في نظرنا رجحان بأنّ فتواه هذه حق، وإن كنّا نجوّز الخطأ عليه، لكن ليس وجود هذه الفتوى بعينها كعدمها من دون التفات أصلاً، ولذا يحصل المقلد المجتهد ظن بحقية فتواه بالبديهة، بل ظن قوي بحيث يطمئنّ له ويعمل به ويجعله حكم الله تعال في عباداته ومعاملاته، وليس فتوى المجتهد مثل عدم الفتوى على السواء بالبديهة، ومن يدّعي ذلك فلا شك في أنه مكابر، وإذا كان الراجح طرف الحقية فمع موافقته فتوى فقيه آخر وانضمامه، يتقوّى الظن والرجحان؛ لأن بنفس الفتوى يحصل رجحان، وبالانضمام والموافقة رجحان آخر، وهكذا إذا انضم معه فتوى آخر يحصل رجحانات، وهكذا إلى أن يصل إلى حدّ العلم، كما هو الشأن في الخبر المتواتر**».

وينقل المحقق الآشتياني عن المحقق التستري، في وجه حجيّة الإجماع، أنه يفيد العلم بسبب « **توارد الظنون الموجب لذلك كما في التواتر** ».

وهذا يعني أنه بسبب تراكم الاحتمالات وتقوية بعضها البعض الاخر يصل الإنسان إلى درجة الاطمئنان القريب من اليقين، ثم يصل إلى درجة اليقين، ولكي يتضح كيفيات تراكم الاحتمالات إلى أن يحصل اليقين أو الاطمئنان اذكر مثالاً، لو أن شخصاً ذهب إلى المدرسة وأراد الدخول، فأوقفه البواب وقال: له هذا اليوم هو يوم الأثنين، وفي هذا اليوم أصدر المدير قراراً بأن لا يدخل في المدرسة إلا العاملون والطلاب، وأما غيرهم فلا يدخل، فإن هذا الشخص سوف يحتمل صدق البواب وسوف يحتمل كذبه، وسيكون عنده نسبة ٥٠٪ أنه صادق ونسبة ٥٠٪ أنه كاذب، فإذا رأى مدرساً يريد الدخول وسأله عن ذلك،فقال له: الخبر صحيح، فإن نسبة احتمال الصدق سوف تقوى، لأن احتمال الصدق هنا في الخبر الأول واحتمال الصدق الخبر الثاني يقوي أحدهما الآخر ويضعف احتمال الكذب، فاذا جاء مدرس آخر وأكد الخبر ثم ثالث ورابع ثم جميع الأساتذة وجميع الطلاب ووجد كل الذين في المدرسة يطبقون على هذا الخبر سوف يضعف احتمال الكذب إلى حد إما يطمئن بأنه لا يوجد كذب أو يتيقن، لأن احتمال الكذب سوف يكون ضعيفاً إلى حد يلغيه الذهن في مقابل تراكم احتمال الصدق، وهذه الطريقة هي الطريقة التي يستخدمها العقلاء في كثير من العلوم. مثلاً إذا أردنا أن نعرف هل الاسبرين يعالج صداع الرأس ويذهب بالأم أم لا؟ فإن العقلاء في علم الطب أو علم العقاقير والصيدلة يقومون بتجربة الاسبرين، فيعطونه المريض بالصداع جرعة، فيجدون الصداع قد ذهب، فيحتملون أن للاسبرين تأثير ويحتملون أن الأثر لسبب اخر، فلعله المريض تناول شيئاً قبل أن يأتي ويخضع للتجربة، فإذا قاموا بتجربة ثانية ورابعة وعاشرة واستمروا لا يبقى إلا احتمال أن الاسبرين هو السبب، وهذا أمر وجداني فنحن نملك يقين بكثير من الأمور ومصدر اليقين تراكم الظنون أو حساب الاحتمال.

وإجماع العلماء يفيد اليقين بهذه الطريقة، فإذا وجدنا عالماً مثل الشيخ المفيد ﵀ يحكم بأن الامامة من أصول الدين، فإننا نحتمل أنه مصيب ونحتمل أنه مخطئ بالاستناد إلى مدرك غير الصحيح، فاذا وجدنا السيد المرتضى﵀ كذلكيحكم، ومثله الشيخ الطوسي﵀ وجميع العلماء مع تنمرهم في العلم وشدة تقواهم، فإننا سنقطع بصحة المستند وأن الرأي المجمع عليه حقيقة تستند إلى دليل معتبر وهو ارتكاز المتشرعة المتلقى من المعصومين يداً بيد.

دفع شبهة عن عد الإمامة من أصول الدين:

قد يقول قائل، إن عد الإمامة من أصول الإيمان خلاف القرآن الذي ذكر ما يجب الإيمان به

ولم يذكرها، قال تعالى: ﴿ ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّن رُّسُلِهِۦۚ وَقَالُواْ سَمِعۡنَا وَأَطَعۡنَاۖ غُفۡرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيۡكَ ٱلۡمَصِيرُ ﴾(١)، وقال: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَٱلۡكِتَٰبِ ٱلَّذِي نَزَّلَ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَٱلۡكِتَٰبِ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ مِن قَبۡلُۚ وَمَن يَكۡفُرۡ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ فَقَدۡ ضَلَّ ضَلَٰلَۢا بَعِيدًا ﴾، وليس في هاتين الآيتين ذكر للإمامة.

والجواب: من وجهين:

الأول: لم يثبت أن الآيتين في مقام حصر أصول الإيمان، ولهذا لم يأت فيهما على ذكر التوحيد، إذ مجرد الإيمان بوجود الله تعالى لا يحقق الإيمان الخاص مع الاعتقاد بأن له شريك، والوجه الذي أدخل فيه السائل التوحيد ندخل به الإمامة.

الثاني: لو سلمنا أنها في مقام الحصر، فهو حصر نسبي بلحاظ نزول الآيتين، ويعقل التدرج في تشريع أصول الدين، ثم بعد ذلك أضاف النبي ﷺ الإمامة، اخباراً عن الله تعالى.

وبهذا يتضح الجواب على سؤال آخر، وهو:

إن القران الكريم خاطب المسلمين في أول أيام الإسلام بعنوان الإيمان، وفي ذلك الوقت لم يبين النبي ﷺ إمامة أهل البيت عليهم السلام، فقد قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱسۡتَعِينُواْ بِٱلصَّبۡرِ وَٱلصَّلَوٰةِۚ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴾، وقال: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَىۖ ٱلۡحُرُّ بِٱلۡحُرِّ وَٱلۡعَبۡدُ بِٱلۡعَبۡدِ وَٱلۡأُنثَىٰ بِٱلۡأُنثَىٰۚ فَمَنۡ عُفِيَ لَهُۥ مِنۡ أَخِيهِ شَيۡءٞ فَٱتِّبَاعُۢ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيۡهِ بِإِحۡسَٰنٖۗ ذَٰلِكَ تَخۡفِيفٞ مِّن رَّبِّكُمۡ وَرَحۡمَةٞۗ فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ بَعۡدَ ذَٰلِكَ فَلَهُۥ عَذَابٌ أَلِيمٞ ﴾، وقال: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ﴾، وقال: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَانَتۡ لَهُمۡ جَنَّٰتُ ٱلۡفِرۡدَوۡسِ نُزُلًا ﴾، وهذا يدل على ثبوت الإيمان دون الإمامة، فكيف يقال بأن الإمامة من أصول الايمان بحيث لا يثبت الإيمان إلا بها؟

والجواب :إن السائل غفل عن أن ما يجب الإيمان به ويشكل أصولاً للإيمان قد يختلف من زمان إلى زمان، فقبل أن يبين النبي ﷺ وجوب الإيمان بالمعاد لم يكن المعاد من أصول الدين، ثم بعد أن بينه وجعل التدين من أصول الإيمان تغير عدد الأصول، بل إن نبوة النبي ﷺ لم تكن في الأمم السابقة من أصول الإيمان، ولهذا أصل الإيمان على من كان قبل بعثته كما في أصحاب الأخدود، يقول تعالى: ﴿ قُتِلَ أَصۡحَٰبُ ٱلۡأُخۡدُودِ * ٱلنَّارِ ذَاتِ ٱلۡوَقُودِ * إِذۡ هُمۡ عَلَيۡهَا قُعُودٞ * وَهُمۡ عَلَىٰ مَا يَفۡعَلُونَ بِٱلۡمُؤۡمِنِينَ شُهُودٞ * وَمَا نَقَمُواْ مِنۡهُمۡ إِلَّآ أَن يُؤۡمِنُواْ بِٱللَّهِ ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡحَمِيدِ * ٱلَّذِي لَهُۥ مُلۡكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ

كيف نتعرف على أن مسألة ما من العقائد؟

الأمر الثالث: إذا واجهنا مسألة ما، كمسألة أن الله تعالى صفة الإرادة، وشككنا هل هي من المعارف التي لا يجب فيها الاعتقاد أم من مسائل العقيدة، فكيف نعرف أنها من مسائل العقيدة أو ليست من مسائل العقيدة؟

والجواب: من خلال الأدلة الشرعية، لأن الشارع هو الذي بيده الحكم بوجوب التدين والاعتقاد وأخذ الاعتقاد في الوعد بالثواب الدائم والإنجاء

﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ شَهِيدٞ﴾، وعليه إذا بين النبي ﷺ أن الإمامة من أصول الإيمان سوف تكون كذلك ويتغير عدد الأصول.

ومن أهم الروايات الدالة على أن الإمامة من أصول الدين ما رواه الشيخ الكليني رحمه الله في الكافي والبرقي رحمه الله في المحاسن والنعماني رحمه الله في الغيبة عن محمد بن مسلم أن الإمام الباقر عليه السلام قال: « **كل من دان الله بعبادة يجهد فيها نفسه ولا إمام له من الله فسعيه غير مقبول، وهو ضال متحير والله شانئ لاعماله...**» ، وهذه الرواية تدل على أن أي شخص يؤدي أي عبادة يجهد فيها نفسه، ولو كانت تلك العبادة أن يصوم ويصلي الدهر كله، لوكان صومه وصلاته بين الركن والمقام، حيث في هذا الموضع المبارك يقوم ليلاً ويصوم نهاراً ويؤدي ذلك كل يوم لله تعالى لا رياءً ولا سمعةً، وفي كل عام يحج، وفي كل يوم يعتمر عن نفسه وعن أفضل عباد الله نيابة، ويتصدق بالمال الكثير ويُعلّم القرآن، فإن عمله ليس مقبولاً من دون الاعتقاد بالإمام، والسر في ذلك هو أن الله تبارك وتعالى أراد العبادة مع الاعتقاد، إما لأن الاعتقاد بالإمامة شرط في الصحة أو لأنه شرط في القبول، فمن حقق الاعتقاد كان عمله صحيحاً أو كان بعد الصحة مقبولاً، فيترتب الثواب ويكون سعيه مشكوراً، وإلا فسعيه غير مشكور، وقد جاء في الزيارة الجامعة «**وبكم تقبل الطاعة المفترضة**»، فبدون معرفة الإمام لا تقبل الطاعة، وهذا يعني أنه معرفة الإمام بمعنى الإيمان به من أصول الدين بمعنى الإيمان، وهو موضوع المجازاة بالحسنة، وبهذا يتضح أنه لو وقع تزاحم بين السفر إلى مكان يفقد فيه الشخص الاعتقاد بالإمامة أو السفر إلى مكان لا يتمكن فيه من القيام بالواجبات الفرعية، قدم جانب الاعتقاد بالإمامة.

من العقاب الدائم، وما يكشف عن ذلك إخبار الشارع المقدس أو من ينوب منابه، ولا طريق للعقل إلى معرفة ذلك بدون إخبار الله تعالى، فإذا وجدنا الدليل في مسألة ما يثبت وجوب الإيمان والاعتقاد أو يثبت أن مسألة ما من مسائل الإيمان التي يؤمن بها المؤمن حينئذ سوف يسوغ لنا أن نقول: هي من مسائل العقيدة، وهذا نظير الأحكام العملية، فإنه لا يمكن أن نعرف أن الله تبارك وتعالى أوجب الصلاة أو الدعاء إلا إذا وجد الدليل الكاشف عن ذلك والمثبت لإخبار الله تعالى أو نائبه المعصوم، ومع عدم الدليل لا يجوز أن ننسب إلى الله تعالى ثبوت الحكم، يقول تعالى: ﴿ قُلْ ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى ٱللَّهِ تَفْتَرُونَ ﴾[1]، والأمر كذلك في العقائد، فإنها كالأحكام العملية من جهة أنه يوجد فيها حكم تكليفي فقهي، وفيها حكم أشبه بالحكم الوضعي، وهو شرطية المعتقد في بعض الآثار غير الفقهية.

وهنا جهة من البحث ينبغي أن يُهتم بها فتدرس دراسة وافية، وهي:

هل كل ما يطلب فيه الاعتقاد والإيمان مأخوذ كموضوع في قبول العمل والوعد بالثواب الدائم، والإنجاء من العقاب الدائم؟ أم يمكن أن نقسم ما يجب فيه الاعتقاد إلى قسمين:

القسم الأول: ما يجب في الاعتقاد وأخذ كموضوع مقوِّم لعنوان الإيمان.

القسم الثاني: ما يجب فيه الاعتقاد ولم يؤخذ موضوعاً، فيكون حاله حال

---

(١) سورة يونس ٥٩.

المسائل العملية، فيكون ترك الامتثال موجباً لانتفاء العدالة لا لانتفاء الإيمان.

فإذا قلنا بأنه لا يوجد قسمان للعقائد، وإنما قسم واحد، فكل ما يجب الاعتقاد به فهو ركن للإيمان غايته قد يكون ركناً مطلقاً، وقد يكون ركناً في حال العلم، وعليه سوف يكون كل دليل دال على وجوب الإيمان يدل بالالتزام على ركنية الامتثال للإيمان الذي هو موضوع لقبول العمل والوعد الإلهي، فإذا وقفنا ـ مثلاً ـ على قوله تعالى: ﴿ ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّن رُّسُلِهِۦۚ وَقَالُواْ سَمِعۡنَا وَأَطَعۡنَاۖ غُفۡرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيۡكَ ٱلۡمَصِيرُ ﴾[1]، أو على قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَٱلۡكِتَٰبِ ٱلَّذِي نَزَّلَ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَٱلۡكِتَٰبِ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ مِن قَبۡلُۚ وَمَن يَكۡفُرۡ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ فَقَدۡ ضَلَّ ضَلَٰلَۢا بَعِيدًا ﴾[2] فسوف نستفيد أمرين:

١ـ ثبوت وجوب متعلق بالاعتقاد بوجود الله تعالى والملائكة والكتب السماوية والرسل واليوم الآخر.

٢ـ أن امتثال هذا الوجوب يحقق الإيمان الخاص الذي هو موضوع للوعد الإلهي.

و أما إذا قلنا لا ملازمة بين وجوب الاعتقاد وركنية الإيمان الخاص، فلا

---

(١) سورة البقرة ٢٨٥

(٢) سورة النساء ١٣٦.

تكفي هاتان الآيتان لإثبات ركنية الإيمان في جميع المذكورات، بل نحتاج إلى دليل على الركنية في كل واحد منها فنستأنف بحثاً مستقلاً، وهذا يجري في كل مسألة معرفية حيث لا بد من البحث في مرحلتين ـ كما تقدم ـ:

المرحلة الأولى: ثبوت حكم بوجوب الاعتقاد.

المرحلة الثانية: ثبوت ركنية الاعتقاد للإيمان الذي هو موضوع للآثار المقصودة في كتب العقيدة، ففي الرجعة والبداء وما يسمى بتفاصيل أصول الدين ـ ونحوهما لا بد من البحث عن أصل ثبوت وجوب الاعتقاد وعن ركنية الاعتقاد لوعد الإلهي.

قيمة الدليل الظني في المرحلتين:

والبحث في المرحلة الأولى بحث فقهي نظير البحث في وجوب الدعاء عند رؤية الهلال لا يوجد مانع من شمول دليل حجية الظن كالظهور وخبر الواحد فيه[1]، ولكن البحث في المرحلة الثانية بحث في جهة مهمة وأثرها عظيم، وهي عامة البلوى، فقد يقل ـ لهذا ـ بعدم كفاية الظن فيها بل لابد من تحصيل القطع واليقين بركنية الإيمان، وهذا يفتح لنا البحث في إمكانية التمسك بالإطلاق حتى لو قلنا بالملازمة بين وجوب الاعتقاد وركنية الإيمان، بيان ذلك:

---

(١) سوف يأتي الكلام في هذا مفصلاً.

إذا قلنا بأن قوله تعالى: ﴿ ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّن رُّسُلِهِۦۚ وَقَالُواْ سَمِعۡنَا وَأَطَعۡنَاۖ غُفۡرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيۡكَ ٱلۡمَصِيرُ ﴾ يدل على وجوب التدين ويدل على ركنية التدين، فإن دلالته على ذلك في الكتب السماوية ـ مثلاً ـ حتى في فرض عدم العلم دلالة إطلاقيّة، لأن المقصود من ﴿ ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَ ﴾ الإنشاء وبيان لزوم الإيمان بلسان الإخبار، والقدر المتيقن لزوم الإيمان مع العلم بأن لله كتباً، وأما في فرض الجهل فالآية تدل على الزوم بالإطلاق، والإطلاق دلالته ظنية، فإذا قيل بعدم كفاية الظن، فلا يثبت ركنية الإيمان بالكتب في فرض الجهل بأصل وجود الكتب.

وعليه ينبغي التفكيك بين وجوب التدين وبين ركنية الإيمان، فيقال بأن من لم يؤمن بالكتب في حال حصول الظن بوجودها فاسق، ولا دليل على نفي إيمانه، بل الدليل على الثبوت ـ وهو سيرة المتشرعة الجارية على أن من لم يؤمن ببعض الأمور كصحف موسى عليه السلام والملائكة والرسل غير الخاتم صلى الله عليه وآله لجهله فهو مؤمن ـ وغير الملتفت أصلاً لا يكون فاسقاً. نعم، من علم ولم يؤمن يكون فاسقاً غير مؤمن.

لو قيل بكفاية الاعتقاد الإجمالي كأن يقول المكلف: أعتقد بما يعتقد به النبي صلى الله عليه وآله في الواقع وكان لا ينكر شيئاً من المذكورات التي يجهلها، تحقق الإيمان للعقيدة الإجمالية، ويأتي ما تقدم في فرض الجحود فقط.

تقسيم أصول الإيمان إلى مطلقة ومقيدة:

الأمر الرابع: في بيان أن أصول الإيمان تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: القضايا الإيمانية التي يجب أن يؤمن بها المكلف مطلقاً، ومن لم يؤمن بها ولو كان معذوراً ينتفي عنه عنوان الإيمان، ومن أمثلة هذا القسم التوحيد والنبوة والإمامة، فهذه أصول تشكل ركناً للإيمان مطلقاً، فمن لم يعتقد بها أو أنكر واحداً منها سواء كان جاهلاً أم عالماً لا يكون مؤمناً. نعم، إذا كان معذوراً لا يعاقب في يوم القيامة.

والإيمان موضوع لأحكام شرعية، منها: أنه لا يجوز إعطاء الذكاة للفقير إلا إذا كان مؤمناً، فلو وجدت مسلماً لا يعتقد بالإمامة، وهو معذور، فلا يجوز دفع الزكاة إليه.

ومنها: أنه يشترط في الشاهد الإيمان، وكذلك في المرجع وإمام الجماعة الذي يتحمل عن المأموم القراءة.

ولنعبر عن ما يشمله هذا القسم بأصول الإيمان المطلقة، ووجه تسميتها كذلك هو وجوب الاعتقاد بها مطلقاً حتى في فرض الجهل، وانتفاء الإيمان مع عدم الاعتقاد بها أو بأحدها حتى في حال الجهل، فلو كان الإنسان فيها جاهلاً قاصراً معذوراً، فهو وإن كان لا يعاقب في يوم القيامة، وقد لا يكون كافراً بسبب إنكار بعضها إلا أنه مع ذلك لا يكون مؤمناً.

وقد تقول: كيف يجب على الإنسان أن يعتقد بهذه الأمور، وهو جاهل،

فإن الجاهل لا يمكن أن يعتقد بما يجهل به!

والجواب: يمكنه إذا حصّل العلم أن يعتقد، فهو أولاً يتعلم ثم يعتقد ويؤمن، فالعلم مقدمة لتحقيق الاعتقاد، وليس شرطاً في وجوب الاعتقاد، وبحسب تعبير علماء الأصول: العلم مقدمة وجودية لا مقدمة وجوبية، ففي كون الإمامة من أصول الدين ليس العلم إلا مقدمة لتحصيل الاعتقاد بإمامة أهل البيت عليهم السلام نظير الوضوء بالنسبة إلى الصلاة، فإن الصلاة واجبة إذا دخل الوقت سواء توضأ المكلف أم لم يتوضأ، فإن الوجوب لا يثبت بعد الوضوء وإنما يثبت قبله إذا تحققت شروط الوجوب.

القسم الثاني: القضايا المقيدة بالعلم، وهي التي قيل يشكل الإيمان بها ركناً للدين في حالة حصول العلم بثبوتها.

قال الشيخ الأنصاري رحمه الله: «**إن مسائل أصول الدين، وهي التي لا يطلب فيها أولا وبالذات إلا الاعتقاد باطناً والتدين ظاهراً وإن ترتب على وجوب ذلك بعض الآثار العملية، على قسمين:**

أحدهما: ما يجب على المكلف الاعتقاد والتدين به غير مشروط بحصول العلم كالمعارف، فيكون تحصيل العلم من مقدمات الواجب المطلق، فيجب.

الثاني: ما يجب الاعتقاد والتدين به إذا اتفق حصول العلم به،كبعض تفاصيل المعارف»[1]

---

(١) فرائد الأصول ج١ ص ٣٧١.

وقد عد من هذه القضايا مسائل كثرة جداً، والشيخ الأنصاري﵀ في قوله: «**كبعض تفاصيل المعارف**»[1]، مثل للاعتقادات المقيدة والمعلقة على العلم ببعض تفاصيل المعارف.

وقد بحث الشيخ الأنصاري﵀ هذين القسمين ضمن جهات، منها: بحث وجوب تحصيل العلم من الناحية الفقهية وشرطية تحصيله في الإيمان في العقائد المطلقة في المتمكن من تحصيل العلم وغيره، ومنها: وجود عاجز عن تحصيل العلم. ومنها: وجوب تحصيل الظن على العاجز، ومنها: تحديد العقائد التي يجب الاعتقاد بها وما هو مقدار الاعتقاد المطلوب فيها، ومنها: إذا قام دليل ظني على ثبوت مسألة عقدية فيما يجب الاعتقاد به بعد العلم فهل الظن حجة؟ وهل يجوز التقليد فيها؟، ونحن لن نبحث هذه الجهات هنا، ويمكن مراجعة ما ذكره﵀ في فرائد الأصل. نعم، سوف يأتي الكلام في بعضها إن شاء الله.

---

(١) فرائد الأصول ج١ ص ٣٧١.

القاعدة الأولى

حجية العقل في علم الكلام

ذكر الحكماء أن العقل ينقسم إلى قسمين: عقل نظري، وعقل عملي. وقد وقع خلاف بينهم في كـون هذين العقلين قوة واحدة في الإنسان أو قوتين مختلفتين.

النظرية الأولى: ترى عدم وجود فرق بين العقلين، إذ كلاهما علام درّاك، وإنما الخلاف بينهما في المدرَك، فإن المدرَك تارة يكون متعلقاً بفعل الإنسان أو يستدعي جرياً عملياً، وأخرى لا يكون كذلك، ومدرك الأول العقل العملي، ومدرك الثاني العقل النظري.

قال الفارابي: **إن النظرية هي التي بها يحوز الإنسان علم ما من شأنه أن يعلمه إنسان، والعملية هي التي يعرف بها ما من شأنه أن يعمله الإنسان بإرادته.**[1]

وقال الشهيد الصدر﵀: **وبالتحليل نلاحظ رجوع الثاني إلى الأول، لأنه إدراك لصفة واقعية في الفعل أنه ينبغي أن يقع وهـو الحسن أو لا ينبغي وهو القبح**[2].

---

(١) راجع شرح المنظومة تعليقة الشيخ حسن زادة آملي: ج٥ ص ١٦٧.

(٢) راجع في الحلقة الثالثة ج١ص٤٢٤

وبناء على هذه النظرية يمكن أن نعرف العقلين بما يلي:

العقل النظري: قوة في الإنسان تدرك ما ينبغي أن يدرك.

العقل العملي: قوة في الإنسان تدرك ما ينبغي أن يعمل.

النظرية الثانية: ترى وجود فرق بين العقلين، وذلك لأن العقل العملي قوة عمالة في الإنسان نظير القوى المحركية في الحيوان، بخلاف العقل النظري الذي هو قوة درّاكة يدرك بها الإنسان الحكمة النظرية والعملية.

قال الملا صدرا الشيرازي﵀: **وأما النفس الإنسانية فتنقسم إلى عمالة وعالمة، فالعاملة هي التي بها تدبر البدن، وكمالها في التسلط على سائر القوى الحيوانية**[١]**، ولا يكون فيها هيئة انقيادية لهذه القوى بل تدبرها على حسب حكم القوة النظرية**[٢].

و في بيان وجه إطلاق (العقل) على هذه القوة العملية يقول بهمنيار في كتاب التحصيل: وإنما يسمى عقلاً لأنها هيئة في ذات النفس لا في مادة، وهي العلاقة بين النفس والبدن، وليس من شأنها أن تدرك شيئاً بل هي عمالة فقط[٣]. وبهذا يتضح أن إطلاق العقل ـ بناء على هذه النظرية ـ على القوتين الدرّاكة والعمالة على نحو الاشتراك اللفظي، وليس على نحو الاشتراك المعنوى.

---

(١) وهي القوى الإدراكية في رتبة الحيوان، والقوى العملية الشهوية والغضبية.

(٢) راجع الأسفار: ج٨ ص ١٣٠.

(٣) راجع التحصيل: ص ٧٨٩.

وقد استدل أصحاب النظرية الثانية لإثبات نظريتهم بعدة أدلة منها هذا الدليل المكون من مقدمتين:

المقدمة الأولى: تقرر في علم النفس الفلسفي أن التعرف على قوى النفس إنما يتم باختلاف آثارها، فكل أثر يكون ويتم عن درجة معينة من درجات النفس. ومثال ذلك إثبات اختلاف الحس المشترك عن الخيال من جهة اختلاف الآثار المترتبة عليهما، فإن أثر الحسن المشترك هو الإدراك وأثر الخيال هو الحفظ.

المقدمة الثانية: هو أن للنفس الإنسانية عملين:

الأول: هو الإدراك.

والثاني: هو تطويع القوى السفلية الحسية والشهوانية والغضبية، وجعلها خاضعة لمدركات العقل النظري. وهذا يدل ـ بضميمة المقدمة الأولى ـ على أنه توجد قوتان عقليتان نظرية وظيفتها الإدراك وعملية وظيفتها العمل والتأثير[1]. ثم إن تسخير القوى الحيوانية لا يتم إلا من خلال التصديق بثبوت المحمول للموضوع، وهذا التصديق فعل للنفس يتحقق بعد تصور النسبة في القضايا النظرية والعملية، فإذا تحقق في القضايا العملية يتحقق تسخير القوى السفلية، والفاعل لعملية الإذعان هو العقل العملي. والخلاف في حقيقة العقل العملي لا يؤثر على بحثنا إذا ما يعنينا هو قيمة المدركات العقلية النظرية

(١) راجع الإمامة الإلهية ص ٥٦ وقد نقلناه بتعديل وتوضيح.

والعملية في عملية البرهنة والاستدلال وكون هذه المدركات فعل العقل النظري، وأن العقل العملي مجرد قوة عمالة محضة فمجرد اصطلاح، ولنفرض أن مدرسة ما أطلقت على القوى العمالة في الإنسان الموازية لما عند الحيوان مع اختلاف الرتبة اسم (العقل العملي) فلا أثر لذلك فيما نحن بصدده، فإنه بناء على النظرية الثانية في حقيقة العقل النظري والعملي تكون جميع القضايا من مدركات العقل النظري سواء كانت متعلقةً بالفعل أو تستدعي جرياً عملياً كما في قضية العدل حسن والظلم قبيح أو لم تكن كما في قضية العالم حادث، والوجود إما واجب أو ممكن، غايته توجد قوة أخرى تطوع القوى المادون لما تقتضيه المدركات الحقة.

فما يعنينا هو البحث عن حجية مدركات العقل حتى لو كان خصوص العقل النظري، والبحث تارة في حجية المدركات النظرية، وأخرى في حجية المدركات العملية.

حجية المدركات النظرية:

وقبل إثبات حجية مدركات العقل النظرية من المفيد جداً أن نتحدث عن هذه المدركات وكيفية استفادة العقل منها في عملية الاستدلال.

تنقسم مدركات العقل النظرية إلى قسمين:

القسم الأول: المدركات البديهية، وهي التي يصدق بها الذهن البشري من دون حاجة إلى عملية تفكير وكسب ونظر، كقضية استحالة اجتماع

النقيضين وقضية الكل أعظم من الجزء.

القسم الثاني: المدركات النظرية، وهي التي تحتاج إلى بحث ونظر، من قبيل قضية العالم حادث، ومجموع زوايا المثلث تساوي زاويتين قائمتين.

والقسم الأول من المدركات تشكل القاعدة الرئيسة للمعرفة الجديرة بالثقة والواجبة القبول، والقضايا المستدلة والمستنتجة منها بصورة مباشرة أو غير مباشرة، هي البناء العلوي ـ أو الفوقاني ـ للمعرفة. ويستمد كل استنتاج في هذا البناء مبرره من التلازم بين التصديق واليقين بالقضية الفوقية والتصديق واليقين بالقضايا البديهية.

وهذا التلازم بين التصديقين واليقينين يقوم على أساس التلازم بين الواقع الموضوعي للقضية المستدلة والواقع الموضوعي لمجموع القضايا المستدل بها على تلك القضية، فالتوالد في باب المعرفة نتيجة التوالد الموضوعي بين القضايا أنفسها[1]. والمراد من ذلك أن الذهن في عملية التفكير يستفيد من الروابط الواقعية بين الأشياء، فهو أولاً يقوم بمقارنة بين مفهومين باحثاً عن رابطة تقع وسطاً بينهما[2]، ومن خلال الظفر بهذه الرابطة يقوم بعملية الاستنتاج.

فإذا أراد الذهن ـ مثلاً ـ أن يتعرف على تناهي المجموعة (أ) يقوم بعملية المقارنة بينها وبين المجموعة المتناهية (ب) وبمعرفة عدد الوحدات التي

---

(١) راجع الأسس المنطقية للاستقراء ص: ٣٧٧.

(٢) وهذا الرابط هو ما يصطلح عليه في علم المنطق بـ(الحد الأوسط) وهو يشكل لب عملية البرهنة، وعلى أساسه يقسم البرهان إلى أقسامه المعروفة.

تتفوق بها المجموعة الأولى يرجع الذهن إلى معلوماته السابقة، فيظفر بهذه القاعدة (الزائد على المتناهي بمقدار متناهي متناهي) ويجعلها وسطاً يتوصل من خلالها إلى إثبات الأكبر للأصغر بسبب علاقة قائمة بين هذه الرابطة والنتيجة تسمى بـ(الإرتباط الإستنتاجي).

يقول الشهيد الصدر المفكر الإسلامي الكبير﵀: العملية التي تستنبط بها معرفة نظرية من معارف سابقة هي العملية التي نطلق عليها اسم الفكر والتفكير، فالتفكير جهد يبذله العقل في سبيل اكتساب تصديق وعلم جديد من معارف سابقة، بمعنى أن الإنسان حين يحاول أن يعالج قضية جديدة كقضية (حدوث المادة) ـ مثلاً ـ ليتأكد أنها حادثة أو قديمة يكون بين يديه أمران: أحدهما الصفة الخاصة وهي «الحدوث» والآخـر الشيء الذي يريد أن يتحقق من اتصافه بتلك الصفة وهو «المادة» ولما لم تكن القضية من الأوليات العقلية فالإنسان سوف يتردد بطبيعته في إصدار الحكم والإذعان بحدوث المادة، ويلجأ حينئذٍ إلى معارفه السابقة ليجد فيها ما يمكنه أن يركز عليه حكمه ويجعله واسطة للتعرف على حدوث المادة، وتبدأ بذلك عملية التفكير باستعراض المعلومات السابقة، ولنفترض أن من جملة تلك الحقائق التي يعرفها المفكر سلفاً هي (الحركة الجوهرية) التي تقرر أن المادة حركة مستمرة وتجدد دائم، فإن الذهن سيضع يده على هذه الحقيقة حينما تمر أمامه في الاستعراض الفكري ويجعلها همزة وصل بين المادة والحدوث، لأن المادة لما

كانت متجددة فهي حادثة حتماً لأن التغير المستمر يعني الحدوث على طول الخط وتتولد عندئذٍ معرفة جديدة للإنسان وهي أن المادة حادثة لأنها متحركة ومتجددة وكل متجدد حادث. وهكذا استطاع الذهن أن يربط بين الحدوث والمادة، وهمزة الربط هي حركة المادة، فإن حركتها هي التي جعلتنا نعتقد بأنها حادثة لأننا نعلم أن كل متحرك حادث[١].

يقول الشهيد المطهري﵀: إن أساس النشاط الفكري والعقلي للذهن هو الروابط الواقعية لمحتويات الذهن، ولما كانت المفاهيم الحقيقية بالذات مرتبطة فيما بينها، فقد توفرت الأرضية الصالحة للنشاط الذهني فيما بينها، ومن هنا فإن الذهن يستطيع بواسطة تشكيل القياسات والبراهين المنطقية أن ينجح في معرفة بعض الحقائق من حقائق أخرى[٢].

ويطلق على هذه المعرفة بما تضم من بناء علوي وقواعد رئيسية اسم (المعرفة البرهانية) وعلى الاستدلال الذي يستخدم في إطار هذه المعرفة لاستنتاج قضية من قضايا يقينية تستلزمها اسم (البرهان)[٣].

وهنا من المهم أن ننبه على عدة أمور:

الأمر الأول: هو أن المعرفة تنطلق من قضايا عامة، وهي القضايا البديهة إلى قضايا أخص منها. فنحن في المثال السابق انطلقنا من قضية (كل متغير

---

(١) فلسفتنا : ص ٦٤ .

(٢) أسس الفلسفة والمذهب الواقعي: ص٢١٢ ـ ٢١٣ ج٢.

(٣) راجع الأسس المنطقية ص: ٣٧٧،

حادث) لإثبات قضية (العالم حادث)، والقضية الأولى عامة بخلاف الثانية.

الأمر الثاني: أن بعض القضايا البديهية تشكل عنصراً مشتركاً في كل عملية استدلالية، ويتوقف عليها تحقق اليقين الخاص في كل قضية، والعنصر المشترك هو مبدأ استحالة اجتماع النقيضين، وقد قيل أن نسبته إلى القضايا كنسبة الواجب إلى الممكنات.

الأمر الثالث: ذكر علماء المنطق أن البرهان المفيد لليقين هو المعتمد من حيث الهيئة والصورة على القياس الأرسطي ومن حيث المادة على مدركات العقل الأولى، وتفصيل ذلك موكول إلى علم الميزان.

وبعد بيان هذه الأمور نتعرض بنحو من الاختصار لإثبات حجية[1] العقل في مدركاته النظرية:

والدليل على حجية مدركات العقل هو لزوم انهيار جميع المعارف البشرية على تقدير إنكارها مطلقاً أو في بعض الموارد، أما مطلقاً، فلأن من مدركات العقل البديهيات الأولية، وهي ـ كما تقدم ـ تشكل الركن الأساس لكل معرفة فوقانية سواء كانت تلك المعرفة تعبدية أو تجريبية، فإنكارها إنكار لكل ما يترتب عليها من معارف بشرية.

وبعبارة أخرى: كل عملية استدلال تحتاج إلى مجموعة من القضايا العقلية كقضية استحالة اجتماع النقيضين، وقضية لزوم تحقق المعلول عند تحقق العلة،

---

(١) والمراد بالحجية كونه مضمون الحقانية، وطريقاً مأموناً كاشفاً عن الواقع.

ولو أنكر الإنسان هذه القضايا يلزم عدم استقرار النفس على نتيجة من النتاج. إذ كيف تستقر النفس البشرية على معرفة ما دامت لا تحيل نقيضها أو لا ترى علاقة لزومية بينها وبين مقدماتها؟! وأما لزوم انهيار المعارف البشرية على تقدير إنكار مدركات العقل في بعض الموارد، فلأن حكم الأمثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد، فإنكار حجيتها في مورد مساو للإنكار مطلقاً.

والقول بعدم حجيته في بعض الموارد اعتماداً على النقل مدفوع بعدم التسليم بوجود رادع نقلي، مضافاً إلى لزوم كون النقل نافياً لمثبته، وهو كما ترى.

قال الملا صدرا رحمه الله: وأنى يصيب الرشاد من يقنع بتقليد الأثر والخبر وينكر مناهج البحث والنظر، أولا يعلم أنه لا مستند للشرع إلا قول سيد البشر، والبرهان العقلي هو الذي عرف صدقه فيما أخبر، وكيف يهتدي من اقتفى محض العقل واقتصر وما استفاد بنور الشرع ولا استبصر [1].

وبهذا يضح ضعف التوجهات الفكرية التي أنكرت حجية المدركات العقلية النظرية مطلقاً، أو فصلت في حجيتها كما عن بعض المتكلمين والحشوية.

حجية مدركات العقل العملية:

ذهب جملة من الأعلام إلى أن المدركات العملية لا تختلف عن مدركات العقل النظرية من جهة تقسيمها إلى بديهية ونظرية، ومن جهة حجيتها واعتبارها، فإن دور العقل في هذه المدركات دور الكاشف عن ما هو ثابت في

(١) كتاب الحجة: ص ٨.

الواقع ونفس الأمر، نظير كشفه عن المدركات النظرية، وكون الفعل حسناً ينبغي أن يفعل أو قبيحاً أي ينبغي ألا يفعل أمر واقعي تكويني فيتعلق به الإدراك، كما يتعلق بسائر الأمور الواقعية.

و بناء على أن المدركات العملية الراجعة إلى الحسن والقبح أمور واقعية وحقيقية يمكن أن نستفيد منها كمواد استدلالية في عملية البرهنة المفيدة للقطع واليقين، وتترتب على هذه النتيجة ثمرات عديدة إذ أغلب البراهين التي تقام لإثبات بحوث العدل الإلهي وبعثة الأنبياء ونصب الأئمة وتحقق المعاد وغيرها تعتمد على قضايا العقل النظرية كقضيتي: حسن العدل وقبح الظلم.

وليس مقصود أصحاب هذه النظرية فطرية هذه المدركان كما كان يتصور (كانت) ـ وهذه احدى النظريات في واقعية مسألة الحسن والقبح ـ وإنما المقصود أن وزان هذه المدركات وزان المدركات النظرية التي يدركها الإنسان وإن لم يفطر عليها. وبهذا يتضح أن في تخريج الواقعية أكثر من توجه، وهنا نستعرض التوجهات:

التوجه الأول: القائل بأنها فطرية خلقت مع الإنسان ولا تنفك عن وجوده، أودعها الله تعالى في باطنه كقضايا جعلية تدرك بالوجدان والضمير، ولا يخفى أنه إن كان مقصود أصحاب هذا التوجه أن العقل يدرك أن هذه المجعولات حسنة لأن الله أودعها فيه، فيرد عليه: أن الذين لا يؤمنون بالله

يحكمون على الأفعال بالحسن والقبح، وإن كان مقصودهم أن الإنسان يدرك القوانين العملية ويجد في نفسه الجزم بها نظير ما يقوله (كانت) فيرد عليه لزوم بيان الأساس الذي يجعل العقل يحكم بأن هذا الفعل حسن وأن ذاك قبيح، وإلا فلن يحكم العقل بواقعية الحسن أو القبح إذ يحتمل أننا لو خلقنا بكيفية ثانية لما أدركنا حسن ما ندرك حسنه وقبح ما ندرك قبحه، كما إنه لا يبقى وجه لإجراء هذه الأحكام في مورد أفعال الله تعالى، وسوف يأتي جريانها فيها.

التوجه الثاني: القائل بأنها مفاهيم منتزعة من تأثير الفعل الواقع موضوعاً للحكم بالحسن أو القبح في تحقيق ما يسمى بخليفة الحكم في علم القانون الحديث، أو المصالح والمفاسد في علم الأصول.

ولا يخفى أن المصالح والمفاسد الملحوظة كمعاليل للفعل وعلل للحكم إن كانت ملحوظة في جنبة الفعل بما هو فعل، أو بحسب التعبير الأصولي إن كانت ملحوظة في متعلق الحكم بالحسن والقبح اتجه ما أورده السيد الشهيد الصدر﵀ من أن العقل يحكم بقبح التجري مع أنه لا مفسدة في الفعل، كما يحكم بقبح قتل رجل لإنقاذ عشرة آخرين مع أن المفسدة منكسرة بمصلحة أهم.

كما أنه لو كان الملحوظ حفظ المصالح العامة التي عليها قوام المجتمع لم ينقطع السؤال عن حكم العقل إذ من حقنا أن نسأل لما يحكم العقل بأن حفظ هذه المصالح العامة مما ينبغي، ولماذا يُحسّن العقل ترجيح المصالح العامة إذا زاحمت المصالح الخاصة؟

من هنا ذهب بعض المعاصرين إلى أن الأقرب هو لحاظ هذه المصالح والمفاسد بالنسبة إلى الكمال المنشود للفاعل المختار السالك في سلم القرب إلى ما تطلبه فطرته، فكأن الأحكام القيمية منبهات فطرية نحو تحصيل الكمال نظير التنبيه الفطري الحاصل عند حاجة الإنسان للأكل أو الراحة، والفرق في متعلق الحاجة إذ تارة يكون بدنياً دنيوياً، وأخرى يكون روحياً آخروياً.

وبعبارة أخرى: إن حصول الشوق والإرادة لصدور الأفعال الاختيارية تارة بسبب الشهوة أو الغضب، فلا يتصف الفعل بأنه ذو قيمة أخلاقية، وأخرى على أساس إدراك العقل وترجيحه في مقام الموازنة، فإن كان الترجيح على أساس جلب النفع أو دفع الضرر الشخصي من دون ملاحظة الكمال الذي يطلبه الإنسان بفطرته، كمن يترك السرقة خوف القطع، لم يتصف الفعل بأنه ذو قيمة ـ أيضاً ـ وإن كان على أساس تقديم المصالح العليا التي يميل الإنسان إليه فطرياً ويحكم عقله بأنه ينبغي أو لا ينبغي الإتيان به، لأنه محقق لتلك الغاية الفطرية أو مانعاً من تحققها اتصف الفعل بأنه ذو قيمة، وفعله إما حسن أو قبيح.

ويلاحظ عليه ما أوردناه في مناقشة سابقة من لزوم اختصاص الحكم العقلي العملي بأفعال المتكامل وعدم شمولها للواجب، فتفقد كثير من براهين علم الكلام قيمتها، وينفتح بهذا الإيراد ما سوف يأتي في مناقشة نظرية الأشاعرة.

التوجه الثالث: القائل بأنها مفاهيم تلتقط من الأفعال كالتقاط الزوجية من الأربعة والانحناء من الخط، وينحصر دور العقل في الالتقاط فقط، فحقيقة قولنا: (العدل حسن) ـ مثلاً ـ أن العدل في الخارج يتصف بصفة خارجية وهي كونه ينبغي أن يفعل، وبإمكان الإنسان أن يتصرف ذهناً في هذه العلاقة الاتصافية فيبرزها بنحو إنشائي لا خبري فيبدل قضية: (العدل متصف بأنه ينبغي فعله) إلى (اعدل) فلا تخضع الجملة حينئذ للصدق أو الكذب في المدلول المطابقي، وإنما تخضع له في مدلولها الالتزامي، نظير ما يذكر علماء المنطق في سؤال الواجد.

وفي مقابل هذا نظرية ـ وهي واقعية الحسن والقبح ـ توجد عدة نظريات:

النظرية الثانية: نظرية الأشعري القاضي بكون الحكم بالحسن والقبح شرعياً لا عقلياً. فقد ذهب الأشاعرة إلى عدم وجود حكم للعقل في حسن الأفعال وقبحها، وليس الحسن والقبح عائداً إلى أمر حقيقي حاصل فعلاً قبل ورود بيان الشارع، بل أن ما حسنه الشارع فهو الحسن وما قبحه الشارع فهو القبيح. فلو عكس الشارع القضية فحسّن ما قبحه وقبح ما حسّنه لم يكن ممتنعاً وانقلب الأمر فصار القبيح حسناً والحسن قبيحاً[1].

ويرد على هذه التوجه عدة إشكالات منها:

١ـ لزوم التسلسل، فإن من المسلم عند الطرفين وجوب معرفة الله وطاعة

---

(١) راجع أصول الفقه: ج١ ص ١٨٧.

الأوامر والنواهي الشرعية، فإن كان هذا الوجوب ثابتاً بحكم العقل ثبت المطلوب، وإن كان ثابتاً بأمر من الشارع نقلنا الكلام إلى هذا الأمر وهكذا[١].

٢ـ انسداد باب إثبات نبوة نبينا محمدﷺ بل سائر النبوات لأن ذلك مبتن على مقدمة عقلية عملية هي قبح إجراء المعجزة على يد الكاذب لأنه تغرير بالناس فيكون قبيحاً على الله تعالى. فإذا أنكرنا القبح فكيف يمكن إثبات صدق مدعي النبوة لمجرد جريان المعجزة على يديه [٢].

فإن قلت: الاستدلال بقاعدة قبح تأييد الكاذب فرع كونه تعالى لا يعطي المعجزة إلا للصادق، فالاستدلال دوري.

قلت: لا يدرك الدور عامة الناس فالتغيير فيهم ثابت وهذا كاف في الحكم بالقبح.نعم، لا ينحصر إثبات صدق النبي في الدليل المذكور، فتأمل.

٣ـ اعتقاد جميع العقلاء بحسن أو قبح بعض الأعمال سواء كانت لهم شريعة أو لم تكن.

٤ـ مخالفة القرآن المجيد، إذ فيه آيات بينات تدل اتصاف الأفعال بالحسن والقبح واستقلال العقل في إدراك ذلك، وهي على طوائف كثير منها: ما دل على أن الأوامر والنواهي الإلهية لا تجعل الفعل قبيحاً أو حسناً، وإنما هي تتعلق بالفعل القبيح والحسن، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأۡمُرُ بِٱلۡفَحۡشَآءِ﴾

(١) راجع أصول الفقه: ج١ ص ٢٠٣.

(٢) بحوث في علم الأصول: ج٤ ص ١٣٥.

وقوله: ﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْىَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ ﴾ وقوله: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآئِ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ ﴾ فقد أخبر الله تعالى عن تحقق الفحشاء والإثم والبغي والمنكر والعدل والإحسان والقسط قبل الأمر والنهي، وبين أن نهيه يتعلق بالطائفة الأولى وأمره يتعلق بالطائفة الثانية[1].

ومنها: الآيات التي تنكر على غير المؤمنين بالشرع بعض الأفعال، أو تخاطب الناس بماهم عقلاء وتنكر عليهم أموراً كقوله تعالى: ﴿أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ ٱلْحَآجِّ وَعِمَارَةَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ كَمَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَجَٰهَدَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ لَا يَسْتَوُۥنَ عِندَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ وقوله تعالى: ﴿ أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا ﴾ وقوله تعالى ﴿هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾، فإن من الواضح أن الغرض من هذه الآيات المباركة ليس الاستعلام، وإنما الإنكار وهو لا يصح إلا بأمر يدركه المنكر عليه.

ومنها: الآيات التي مدحت الله تعالى على فعل أو على ترك فعل، أو أثبتت عدم لياقة بعد الأفعال له كقوله تعالى: ﴿ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ ﴾ وقوله تعالى: ﴿ مَّنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِى لِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ۚ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۗ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾ وقوله تعالى: ﴿إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا ﴾ وكقوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ ۖ وَبَدَأَ خَلْقَ ٱلْإِنسَٰنِ مِن

(١) راجع صراط الحق: ج٢ ص ١٥٥.

طِينٍ﴾، فإنه لو كانت الأفعال بالنسبة إليه سواء، وإنما تختلف بالنسبة إلى العباد المكلفين لما كان معنى لمدح الله تعالى أو إثبات عدم لياقته لفعل أو ترك فعل، إذ يستوي بالنسبة إليه الظلم والعدل والإحسان والإساءة وإتقان الصنع وعدم إتقانه فلماذا يمدح على العدل والإحسان والإتقان ولا يمدح على تركها، ولماذا تنفى لياقة الظلم عن ذاته ولا تنفى لياقة العدل!

وهذا النحو من الاستدلال وجيه عند الأشاعرة.

٥ـ لزوم عدم الوثوق بوعده ووعيده واحتمال كل عاقل أن يعذبه الله تعالى على الطاعة وينعمه على المعصية، والقول بأنه جرت عادة الله على تعذيب العاصي فقط مدفوع:

أولا: بأن العادة فرع التكرر ولم يتكرر الجزاء الآخروي بل لم يقع من رأس.

وثانياً: لا طريق إلى معرفة هذه العادة.

وثالثاً: لا قبح في مخالفتها فأي ضمان أن لا يجري الجزاء على خلافها.

هذا وقد أستدل الأشاعرة على مذهبهم بعدة أدلة من أهمها قولهم: لو كان التحسين والتقبيح ضرورياً لما وقع الاختلاف فيهما بين العقلاء، ولكن الاختلاف واقع، فإن بعض الأفعال حسنة عند البعض دون البعض الآخر، كما أن الفعل الواحد قد يكون حسناً بلحاظ بعض الأماكن والأزمنة وقد يكون قبيحاً.

والجواب: هو أن الفعل القبيح على نحو العلة التامة أو الاقتضاء لا يقع الخلاف في حسنه وقبحه لو نظر إليه في نفسه، ووقوع الخلاف ليس مستنداً إلى عدم كون التحسين والتقبيح عقليين، وإنما هو راجع إلى عدة أسباب منها:

السبب الأول: اختلاف الأفعال من جهة كون بعضها علة تامة للقبح والحسن أو مقتضية لذلك أو غير مقتضية، وإنما تتصف بحسب الوجوه والاعتبارات.

السبب الثاني: النظر إلى الفعل في حالة مزاحمته مع أمر آخر أهم منه أو يساويه في الأهمية.

السبب الثالث: ارتباط قضايا الحسن والقبح كثيراً بموقف الناس ومساسها بمصالحهم وعواطفهم، فإن هذا كما هو واضح يجعل قضايا الحسن والقبح في معرض التشكيك والإنكار[1].

السبب الرابع: الغفلة وعدم تصور طرفي القضية تصوراً تاماً.

النظرية الثالثة: المنسوبة إلى الشيخ ابن سينا [2]، وقبل بها بعض الفلاسفة،

---

(١) راجع بحوث في علم الأصول ج٤ ص ٤٨.

(٢) وفي صحة هذه النسبة كلام، فإنه وإن نسب بعض الأعلام إليه هذه النظرية، إلا أن الظاهر من بعض كلماته وكلمات بعض الذين نسبت إليهم هذه النظرية خلاف ذلك، قال الشيخ ابن سينا في الشفاء على ما نقل عنه شيخنا السندﷺ في العقل العملي ص ١٢٥: (**الآراء التي تتعلق بالأعمال وتستفيض ذائعة مشهورة مثل: أن الكذب قبيح، والظلم قبيح، لا على سبيل التبرهن، وما أشبه ذلك من المقدمات المحدودة للانفصال عن الأوليات العقلية المحضة في كتب المنطق وإن كانت إذا برهن عليها صارت من العقلية أيضا على ما عرفت في كتب المنطق**(. وقال المحقق

وبعض أساطين الأصول، وهي أن الحسن والقبح من القضايا المشهورة التي لا واقعية لها وراء تطابق العقلاء والتأديب والتربية الاجتماعية.

قال الشيخ الرئيس في الاشارات: **فأما المشهورات... ومنها الآراء المسماة بـ(المحمودة)، وربما خصصناها باسم (المشهورة)، إذ لا عمدة لها إلا الشهرة. وهي آراء لو خلي الإنسان وعقله المجرد، ووهمه وحسه، ولم يُؤدَّب بقبول قضاياها والاعتراف بها، ولم يَمِل الاستقراء بظنه القوي إلى الحكم، لكثرة الجزئيات، ولم يستدع إليها ما في طبيعة الإنسان من الرحمة والخجل والأنفة**

الطوسي ﵀ في شرح الاشارات والتنبيهات ج١ ص ١٢٢: (**وقال المحقق الطوسي عند شرحه لعبارة الشيخ الرئيس: إن المعتبر في الواجب قبولها، كونها مطابقة لما عليه الوجود، فالمعتبر في المشهورات كون الآراء عليها مطابقة، فبعض القضايا أولى باعتبار، ومشهور باعتبار...**).

وهي ظاهرة في أن ما يطلق عليه مشهور قد يكون أولياً له مطابق ـ بالفتح ـ في الوجود، والعجيب أن الشيخ السبحاني﵀ بعد نقله للعبارة في رسالة التحسين والتقبيح ص ٤٠ قال: (**وعبارته صريحة في أن ما يجب قبولها، عبارة عما إذا كان له مصداق في الخارج، والقضايا المشهورة كقولنا: العدل حسن، ليس لها مطابق في الخارج**). وقال المحقق اللاهيجي ﵀ على ما نقل الشيخ السبحاني﵀ في رسالته المشار إليها سابقا ص ٤٢: (**اعلم أنّ الحقّ مذهب العدلية، فانّ حسن بعض الأَفعال كالعدل والصدق أو قبحها كالظلم والكذب أمر ضروري، والعقل في قضائه هذا غنيّ عن الشرع..... قد عدّ الحكماء حسن العدل وقبح الظلم من المقبولات، وذلك لما فيها من المصلحة والمفسدة العامتين، ومن الواضح أنّ المقبولات مادة للقياس الجدلي لا للقياس البرهاني، فعندئذٍ كيف يمكن عدّها من الضروريات والأَوّليات التي هي مبدأ للبرهان؟**) ثم أجاب عن هذا التساؤل بقوله: (**إنّه لا مانع من أن تدخل قضية واحدة من جهة تحت اليقينيات، ومن جهة أُخرى تحت المقبولات، وحيث إنّها من القضايا الضرورية التي لا يشك فيها كلّ من رجع إليها، مع قطع النظر عن المصلحة أو المفسدة، فهي من الأَوّليات، إلاّ أنّ هذا لا يمنع من اندراجها تحت المقبولات لترتب المصالح والمفاسد العامة عليها**).

والحمية وغير ذلك، لم يقض بها الإنسان طاعة لعقله أو وهمه أو حسه. مثل حكمنا إن سلب مال الإنسان قبيح وإن الكذب قبيح لا ينبغي أن يقدم عليه... إلى أن قال: **وليس شيء من هذا يوجبه العقل الساذج، ولو توهم نفسه وأنه خلق دفعة تام العقل ولم يسمع أدباً ولم يطع انفعالاً نفسياً أو خلقياً، لم يقض في أمثال هذه القضايا بشيء** [1].

وقد استدل لهذه النظرية بعدة أدلة منها:

الدليل الأول: ما ذكره الشيخ ابن سينا من أن العقلاء إنما يحكمون بحسن الفعل وقبحه من أجل مصلحة اجتماعهم ونظامهم، فلو انعدم الاجتماع والنظام لما حكم العقلاء بذلك، فالحسن والقبح من المفاهيم الاعتبارية التي يفرضها العقلاء من أجل تحقيق أهدافهم وغاياتهم الاجتماعية.

وفيه: أنه أشبه بالمصادرة، فلنا أن ندعي أن سبب الحكم بالحسن والقبح هو كون الفعل في نفسه كمالاً أو نقصاً، والحكم بالحسن والقبح للكشف عن ثبوت ذلك في الواقع. ويدلك على ضعف القول بأن منشأ الحسن والقبح هو التلقين والتأديب، أنه لو احتمالنا كون منشأ الحكم بالحسن والقبح التلقين لزم من ذلك زوال التصديق عندنا بمجرد الالتفات إلى ذلك مع أنه خلاف الوجدان[2].

---

(١) راجع: ج١ ص ٢١٩.

(٢) بحوث في علم الأصول: ج٤ ص ٤٧.

الدليل الثاني: ما ذكره المحقق الإصفهاني﵀ من أن الحسن والقبح لو كانا عقليين واقعيين لما خرجا عن أحد البديهيات الست وهما ليسا منها، فيبطل كونها من البديهيات.

قال المحقق الإصفهاني﵀ في نهاية الدراية: **وأما عدم كون قضية حسن العدل وقبح الظلم بمعنى كونه بحيث يستحق عليه المدح أو الذم من القضايا البرهانية، فالوجه فيه أن مواد البرهانيات منحصرة في الضروريات الست... ومن الواضح أن استحقاق المدح والذم بالإضافة إلى العدل والظلم ليس من الأوليات بحيث يكفي تصور الطرفين في الحكم بثبوت النسبة، كيف وقد وقع النزاع فيه من العقلاء؟ وكذا ليس من الحسيات بمعنييها كما هو واضح، لعدم كون الاستحقاق مشاهداً ولا بنفسه من الكيفيات النفسانية الحاضرة بنفسها. وكذا ليس من الفطريات إذ ليس لازمها قياسياً يدل على ثبوت النسبة وأما عدم كونها من التجريبيات والمتواترات والحدسيات ففي غاية الوضوح، فثبت أن أمثال هذه القضايا غير داخلة في القضايا البرهانية بل من القضايا المشهورة**[1].

ويرد عليه:

أولا: أنه لو تم فغاية ما يترتب عليه عدم كون ثبوت الحسن والقبح من البديهات، أما عدم كونهما من الواقعيات فلا يثبت.

---

(١) راجع:ص٣ج٢٨.

وثانياً: أننا نلتزم كونهما من الأوليات، ووقوع الخلاف فيهما ليس بسبب عدم أوليتها بل لأسباب أخرى تقدم بعضها.

قال السيد كاظم الحائري﵀: «**من الصحيح ما ذكره من أن أصل الحسن والقبح بوصفيهما أمرين واقعيين قد وقع الخلاف فيه، لأن بعض الفلاسفة والمفكرين أنكروا إدراك ذلك، وجعلوه من سنخ المشهورات، أو العادات... إلا أن مجرد وقوع الخلاف ليس دليلا على نفي بداهة القضية وأوَّليتها؛ إذ قد يكون الخلاف على أساس شبهة حصلت للمخالف غطت إدراكه النابع من حاق نفسه، وقد يكون ـ بغض النظر عن فرض عروض شبهة ـ غير قادر على إدراك ما أدركه غيره بالبداهة ؛ لأن البشر المتمتع بشيء من التكامل في الإدراك وفق الحركة الجوهرية ليسوا سواءً في ذلك، بل هم مختلفون في الاستعداد والإدراك، فلو أدرك أحد شيئاً ولم يدرك الآخر لم يكن ذلك مساوقاً؛ لفرض أن إدراك المدرك ناشيء من تداخل أمور خارجية، كالعادة والشهرة وغير نابع من حاق نفسه**»[1].

الدليل الثالث: لو كان الحسن والقبح تكوينيين لما أختلف العقلاء في حسن شيء وقبح آخر، في حين أنا نرى أن العقلاء من قطر لآخر وفي زمن لآخر يختلفون، مما يؤكد جعليتهما ومن ثم خضوعهما للظروف والحاجات الاجتماعية[2].

---

(١) تزكية النفس: ص ٢٨ـ٢٩،

(٢) العقل العملي: ص ٢٧٥.

أقول: وقد تقدم وجه ضعف هذا الدليل،.

إمكان الاستفادة من دليل العقل في بحث العقائد:

ذهب جملة من الباحثين إلى أن الحسن والقبح عقليان وسلم بواقعيتها، ولكنهم أنكروا إمكانية تمييز العقل بين الفعل القبيح والفعل الحسن، لكثرة وقوع الخلاف فيها.

ويرد عليهم علاوة على ما أوردناه على النظرية الأشاعرية:

أولاً: وقوع الخلاف في المدركات النظرية مطلقاً، فلو كان الاختلاف موجباً لقصور العقل عن أدراك القضايا العملية، لكان موجباً لقصوره عن إدراك القضايا النظرية ـ أيضاً ـ فيلزم من ذلك انهيار جمع المعارف البشرية، والجواب هو الجواب.

وثانياً: ما تقدم من إنكار وقوع الخلاف في المدركات العملية من حيث هي، فإن الفعل القبيح على نحو العلة التامة أو الاقتضاء لا يقع الخلاف في حسنه وقبحه لو نظر إليه في نفسه بقطع النظر عن حالات المزاحمة أو حالات عدم التصور أو الغفلة وغيرها من أسباب الخلاف.

وثالثاً: باعتبار ثبوت حجية قول الشارع عند مدعي هذا التوجه فيمكن أن يورد عليه ما دل من الآيات والروايات على إمكانية إدراك العقل لحسن الأفعال وقبحها، وقد تقدمت جملة من آيات القرآن الكريم، وتوجد جملة وافرة من الروايات نكتفي بما نقله في كتاب الكافي عن أبي عبد الله عليه السلام: أن

أول الأمور ومبدأها وعمارتها التي لا ينتفع شيء إلا به، العقل الذي جعله الله زينة لخلقه ونوراً لهم، فبالعقل عرف العباد خالقهم، وأنهم مخلوقون، وأنه المدبر لهم، وأنهم المدبَّرون، وأنه الباقي وهم الفانون، واستدلوا بعقولهم على ما رأوا من خلقه، من سمائه وأرضه، وشمسه وقمره، وليله ونهاره، وبأن له ولهم خالقاً ومدبّراً لم يزل ولا يزول، وعرفوا به الحسن والقبح، وأن الظلمة في الجهل، وأن النور في العلم، فهذا ما دلهم عليه العقل[١].

فالنتيجة المترتبة مما تقدم هو حجية مدركات العقل النظرية والعملية بمعنى حقانيتها وتمامية كشفها عن الواقع الموضوعي، فهي قضايا تحليلية يدرك العقل المحمول فيها وثبوته من تحليل الموضوع نفسه المدرك حضوراً[٢]، وبالتالي يمكن الاستفادة منها لإثبات مسائل العقيدة وعلم الكلام.

---

(١) أصول الكافي ج١ ص ٧٦ ـ ٧٧. ونظير هذه الرواية ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام في غرر الحكم أنه قال: «**لو لم ينه الله عن محارمه لوجب اجتنابها على العاقل**».

(٢) فصلنا الكلام في ذلك في كتاب التصميم العظيم قراءة نقدية من ص٢٧ إلى ٥٠.

القاعدة الثانية

حجية الظن في علم الكلام

تمهيد:

لا ينبغي الإشكال في حجية الدليل قطعي في إثبات مسائل علم الكلام سواءً كان ذلك الدليل عقلياً أم نقلياً، لأنّ القطع حجة، وحجيته ذاتية. نعم،وقع الخلاف في علم الأصول في أنّ القطع هل هو حجة لأنه قطع، أم هو حجة باعتبار مقدماته؟ كما وقع الكلام في أن حجيته لأنه كشف تام أو من جهة إفادته لسكون النفس؟ ولا يعنينا البحث في هذه الجهة، والمهم هو أنه لا ينبغي الإشكال في حجية الدليل القطعي في إثبات المسائل الكلامية ولو في الجملة.

و يترتب على ذلك:

أولاً: فساد المقولة التالية: (**الإجماع ليس حجة في فروع الدين فكيف يكون حجة في العقائد!**).

إذ يرد عليها: أنّ المدار مدار القطع، لأن حجيته ذاتية سواءً نشأ من الدليل العقلي أو النقلي أو من الإجماع، ومقولة أنّ الإجماع لم تثبت حجيته في الفقه فضلاً عن العقائد غريبة في نفسها إذْ أي عالم من علمائنا في علم الأصول ذكر أنّ الإجماع ليس حجة في الفقه، فهم يطبقون على حجية الإجماع المفيد

لليقين وهو الذي تتوفر فيه شروط خاصة، فلا كلام في الكبرى،وإنما الكلام في تحصيل الصغرى. وبهذا يتضح أن الإجماع كالدليل العقلي يعتمد عليه في إثبات المسائل الكلامية متى ما أفاد القطع.

ثانياً: فساد المقولة التالية: (**إنّ الأسلوب الوحيد الذي ينبغي أن يتبع في علم الكلام هو الأسلوب العقلي**).

إذْ يرد عليها: أنه ما المبرر لحصر المنهج والأسلوب في الدليل العقلي، فالغرض من علم الكلام تحصيل المؤمن من العقاب، فإن معرفة المبدأ والمعاد يحكم بوجوبها العقل كما نص المحققون لدفع الضرر المحتمل فالمطلوب تحصيل المؤمن، ودفع الضرر المحتمل إنما يتحصل بالجزم وإن لم يكن حاصلاً من اليقين بالمعنى الخاص[1]، فيكفي أن أجزم بوجود الله تعالى، ولو عن طريق التقليد، ليتحقق ذلك، فلو أنّ شخصاً اطمئن بوجود الله تعالى، وسكنت نفسه بذلك وبنبوة النبي وإمامة الأئمةعليهم السلام والمعاد وأحكام الدين كفاه ذلك، ولا يجب عليه أن يبحث عن برهان لإثبات ذلك، إذْ طلب البرهان ليس إلاّ مقدمة لحصول هذا الجزم، وهو قد حصل بطريق آخر، فما هو الموجب لحصر الأسلوب في البرهان العقلي !

و أيضاً الغرض إثبات الدين والدفاع عنه، وهذا يتحقق بالجدل والنقل والتجربة.

---

(١) وهو القطع بثبوت المحمول للموضوع واستحالة الانفكاك.

هذا مضافاً إلى أنه بحسب المختار لا يوجد دليل عقلي تام على حدود وسور وما نعتقد به ـ نحن الإمامية ـ في مسائلتين أساسيتين، وإنما المرجع فيها إلى النقل والإجماع، والمسألتان هما:

الأولى: مسألة المعاد، التي هي من أصول الإسلام عند جملة من الأعلام.

الثانية: مسألة العصمة بالنحو الواسع. فإن عقيدة عصمة الأنبياء والأئمة عليهم السلام عن الذنوب والمعاصي والسهو والنسيان قبل البعثة والإمامة وبعدما في السر والعلن والسلامة من عهر الأمهات ووضاعة النسب وفعل مخالفات المروءة من العقائد الأساسية ـ ولو عند بعض الإمامية ـ، ومع ذلك لا يوجد دليل عقلي على العصمة بهذه السعة، وإنما الدليل العقلي يثبتها في الجملة.نعم، بضم النقل والإجماع تثبت بالجملة. ولعلنا نوفق في مستقبل الأيام لكتابة رسالة مستقلة في ذلك نجمع فيها ما ذكرناه في دروسنا في مسألة العصمة والمعاد.

إذن يتضح أنّ حصر المنهج في الدليل العقلي فحسب يغلق علينا البحث في إثبات بعض المسائل المهمة، كالمسألتين المتقدمتين.

حجية الدليل الظني

هل الدليل الظني كظهور آية، أو دليل روائي قطعي الصدور ظني الدلالة، أو العكس، أو قول الخبير حجة في تحقيق مسائل علم الكلام أم لا؟

وتحقيق هذه المسألة من الأمور المهمة، لأنها تعتبر من العناصر المشتركة في

مسائل علم الكلام؟

قد يقال بدواً بالحجية استناداً إلى إطلاق الأدلة، كإطلاق ما دل على حجية الظهور أو حجية خبر الواحد، بعد التسليم بوجود دليل مطلق على حجيته، وإذا أردنا أن نعطي التحقيق مجالاً فينبغي أن نمهد بذكر أمور:

أقسام الحجية:

الأمر الأول: قُرر في علم الأصول أنّ الحجية تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: حجية ذاتية.

وهي التي لا تحتاج إلى اعتبار معتبر أو فرض فارض بل هي أمر واقعي لها ثبوت بقطع النظر عن ذلك، وهي الحجية الثابتة للقطع.

القسم الثاني: الحجية الجعلية.

وهي التي تحتاج إلى اعتبار معتبر وفرض فارض، وهي الحجية الثابتة للظن.

وقد اختلف علماء الأصول في تفسير حقيقة الحجية الثابتة للظن في تفسير حقيقة الحجية الجعلية إلى ثلاث نظريات:

الأولى: نظرية جعل الحكم المماثل.

وحاصلها: إنّ معنى جعل الحجية لخبر الثقة هو: أنّ المولى يجعل حكماً مماثلاً لمؤدى خبره، فلو أخبر زرارة بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال ـ مثلاً ـ فمعنى حجية خبره هو أنّ المولى تعالى جعل حكماً مماثلاً للحكم الذي أخبر

عنه زرارة حتى مع فرض أنّ ما أخبر عنه غير ثابت في الواقع، أو يكون الحكم تخيلياً حال عدم المطابقة، ولا يوجد حكم ظاهري.

الثانية: نظرية التنجيز والتعذير.

وحاصلها: إنّ معنى جعل حجية خبر الثقة ليس جعل حكم مماثل، وإنما اعتباره منجزاً ومعذراً، فإذا كان خبر زرارة هو ثبوت حكم إلزامي وكان الحكم في الواقع ثابتاً، فالمولى يعتبره منجزاً للتكليف في حقه، ويستحق العقاب على تقدير المخالفة، وإذا كان مؤدى خبره نفي حكم إلزامي وكان ثابتاً فالمولى يعتبره معذراً، فلا يستحق العقاب.

أو قل: الحجية تعبد الشارع بالآثار، وهذا التعبد يوجب حكم العقل بالتنجيز والتعذير.

الثالثة: نظرية جعل الطريقية. وحاصلها: إنّ معنى جعل الحجية لخبر الثقة المولى يعتبره علماً، فخبر زرارة لا يفيد إلاّ الظن ـ كنسبة ٧٠٪ ـ والشارع يتمم هذه النسبة، فيعتبرها علماً.

الأمر الثاني: بُحث في علم الأصول وعلم الكلام أنّ أي فعل لا يمكن أن يصدر من الحكيم تعالى، إلاّ إذا كان فيه غاية، وهنالك مصلحة تترتب عليه، لأن الفعل الذي لا غاية له ولا مصلحة فيه عبث، والعبث لا يصدر منه تعالى.وجعل الحجية فعل لله تعالى، فلا يمكن أن يصدر من الله إلاّ إذا كان هناك أثر شرعي يرتبط بأغراضه بما هو شارع يترتب على جعل هذه الحجية،

أما إذا لم يكن هنالك أثر فيقبح جعل الحجية لأنه عبث والعبث لا يصدر عنه تعالى.

الأمر الثالث: بحث علماء الفلاسفة في نظرية المعرفة حول اتحاد العلم والإيمان واختلافهما، فهل هما حقيقة واحدة أم بينهما فرق؟

جملة من الفلاسفة ـ كصدر الدين الشيرازي والعلامة الطباطبائي ـ ومشهور علماء الأصول على أنّ هنالك فرقاً بين مفهوم العلم ومفهوم الإيمان.

فالعلم أمر انفعالي، فإنه إذا أقيم برهان على قضية من القضايا، فبمجرد إدراك المقدمات والتلازم الواقع بينها وبين النتيجة يحصل العلم والقطع.

أما الإيمان فهو ليس كذلك، إذْ هو أمر فعلي، ولكنه من أفعال الجوانح لا جوارح، فالإنسان لديه نوعان من الأفعال:

الأول: أفعال جوارحية كالقيام والقعود والأكل والشرب.

الثاني: أفعال جوانحية كالحب والبغض.

ومن الأفعال الجوانحية الإيمان والإذعان والتصديق، وهي واقعة تحت اختيار الإنسان، فيدرك من خلال وجدانه أنّ هنالك فرق بين العلم وبين الإيمان، وقد ذكر لذلك بعض المؤيدات:

منها: قوله تعالى: ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ﴾[1]، فقد أثبت الله تعالى في هذه الآية الجحود، وفي نفس الوقت أثبت لهؤلاء الجاحدين اليقين فهم

---

(١) سورة النمل:١٤.

ليسوا جهالاً، ولكن لا إيمان لهم بسبب جحودهم، ومقابل الإيمان ليس الجهل، وإنما الجحود، واليقين لا يقابله الجحود، وإنما يقابله الجهل، ولذ اجتمع اليقين مع الجحود في شخص واحد بحسب الآية الكريمة.

ومنها: أنّ الشارع المقدس أمرنا بالإيمان بمجموعة من المسائل، كالإيمان بأصول الإسلام التنجيزية كالتوحيد والنبوة والمعاد أو بأصول الإيمان التنجيزية كالإمامة، ومن الواضح أنه لا يمكن أن يأمر المولى تعالى بشيء إلاّ إذا كان اختيارياً إذْ يشترط في التكليف القدرة لقبح تكليف غير القادر، فلو كان الإيمان هو العلم لقبح التكليف به لأنّه أمر انفعالي، فإنه إما أن يقوم دليل فأعلم، أو لا يقوم فلا أعلم، فيدور أمره بين الوجود والعدم فلا معنى لئن يكلف الله به قبل البرهان إذْ هو غير مقدور، وبعد البرهان حاصل، وطلبه من تحصيل الحاصل.

نعم، بناءً على أنّ الإيمان يختلف عن اليقين بأنه أمر فعلي اختياري، وقد يعلم الإنسان بوجود الله تعالى ولا يؤمن، فحينئذ نتعقل أن يأمر الله تعالى بالإيمان بعد العلم به.

الأمر الرابع: القضايا التي يبينها الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

الأول: العقائد.

وهي التي يجب فيها الإيمان والاعتقاد شرعاً سواءً كانت من أصول

الإسلام أو الإيمان، وسواءً اعتبر العلم مقدمة لوجودها كما في العقائد التنجيزية أو مقدمة لوجوبها كما في الأصول التعليقية.

بيان ذلك:

ذكر الشيخ الأعظم﵀ أن العلم بالنسبة إلى العقائد قد يكون مقدمة وجودية، فيكون وجوب المسائل ثابتاً قبل العلم في حق العالم والجاهل وليس العلم بها إلاّ مقدمة للامتثال، نظير مقدمية الوضوء لوجوب الصلاة بعد دخول الوقت، فالوجوب ثابت للمتطهر ولغيره، وليس هو إلاّ مقدمة لإيجاد متعلق الأمر.

وبعبارة ثانية: هنالك حكم بوجوب العقائد في بعض المسائل، وذلك الحكم تارة يكون حكماً مطلقاً يعم الجاهل والعالم وليس العلم إلاّ مقدمة وجودية لامتثال هذا الأمر بالاعتقاد، وأخرى يكون ثابتاً في حق العالم فقط، بنحو يكون العلم مقدمة وجوبية، فقبل العلم لا يجب عليك أن تعتقد، وهذه التي تسمى بالأصول التعليقية للإيمان، فلو أنّ شخصاً لم يعتقد بنبوة نبي قبل نبيناﷺ أصلاً بسبب أنه لم يلتفت إلى ذلك أو لشبهة واعتقد بأصول الدين الخمسة، فهنا لا يوجد دليل على أنّ الله تعالى يحاسبه لعدم هذا الاعتقاد.

نعم، بعد العلم بنبوة الأنبياء السابقين يجب عليه الاعتقاد، لأنّها من الأصول التعليقية للإيمان، فمن لم يعتقد بعد العلم لا يكون مؤمناً، أما إذا لم يعتقد لعدم العلم فهو أصلاً غير مكلف بالاعتقاد فلا ينافي ذلك إيمانه، وقد

تقدم في التمهيد الثالث بيان ذلك مفصلاً.

الثاني: القضايا العملية (فروع الدين).

وهي تعم مسائل الفقه والأخلاق والآداب ونحوها.

والاعتقاد فيها غير مطلوب، وإنما المطلوب العمل، فيجب عليك أن تعلم بوجوب الصلاة لتمتثل الوجوب، لا أن تعتقد بأنّ الصلاة واجبة، فلو أنّ شخصاً علم بوجوب الصلاة وصلى ولم يعتقد بوجوبها، يكون ممتثلاً ولا يحاسبه الله تعالى لعدم الاعتقاد.

الثالث: المعارف.

و المقصود بالمعارف ما لا يجب فيه الاعتقاد ولا العمل، فبقولنا: (لا يجب فيه الاعتقاد) تخرج العقائد، وبقولنا: (ولا العمل) تخرج القضايا التي تبحث في الفقه والأخلاق. نعم، لا يجوز فيها التكذيب، وهذا حكم عام لكل قضية ثبتت عن الشارع المقدس لأنّ تكذيبها يساوق تكذيب الشارع، وتكذيبه يستلزم عدم الإقرار بنبوة النبيﷺ، وهو يوجب الكفر، لاستلزامه إنكار الركن الثاني من أركان الإسلام وهو النبوة، كما تقدم.

فإخبار القرآن الكريم بأنّ أم موسى ألقت ولدها في اليم، أو أنّ اسم أم عيسى مريم لا يُجب على الإنسان عملاً، لأنها من القضايا التاريخية، ولا اعتقاداً، إذْ لا دليل على الوجوب. نعم لا يجوز التكذيب.

وعند الشك في أي أمر هل هو من العقائد فيجب الاعتقاد أم لا؟ تجري

البراءة إلى أن يقوم دليل، كما تجري في كل شبهة حكمية، ولا يجوز أن يقال هذا من عقائد الشيعة.

إذا شك في الدخالة في ثبوت الإيمان، فينبغي الاحتياط إلى أن قوم دليل قطعي ينفي، كالسيرة المتشرعية، أو الاطلاقات المتعددة التي تعضد بعضها بعضاً.

وبعد اتضاح هذه الأمور نقول:

لا ينبغي الشك في بإمكانية التعبد بالظن في القسم الثاني (القضايا العملية) بل هو القدر المتيقن من أدلة حجية الظن.

نعم ؛ وقع الكلام في إمكان جعل الحجية في العقائد والمعارف، وهذا يستدعي أن نتحدث في مقامين:

المقام الأول: إمكانية التعبد بالظن في العقائد.

والعقائد التي دل الدليل على وجوب الاعتقاد بها تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: معرفة الله تعالى وعدله ونبوة النبي الأكرمﷺ. وهذا القسم لا يمكن التعبد فيه بالظن، لأنه يلزم من ذلك محذور الدور.

فإنّ ثبوت حجية الظن فرع أن يكون الجاعل للحجية له حق اعتبار الحجية، والمفروض أننا بعد لم نثبت من له حق اعتبار الحجية فلم نثبت وجود الله تعالى ولم نثبت رسوله المبين لاعتباره تعالى لحجية الظن فلا يمكن حينئذ التعبد بهذا الظن في هذا القسم.

أما عدل الله تعالى فأمره واضح ـ أيضاً ـ إذْ بعد عدم إثبات حكمته وعدله وعدم جواز أن يصدر منه القبيح كيف يمكن أن نؤمن أنّ الرسول الذي أرسله لم يكذب علينا في نقله حجية خبر الواحد ـ مثلاً ـ.

إذن لابد أولاً من إثبات هذه الأصول الثلاثة ثم ينفتح الباب لإثبات إمكان جعل حجية خبر الواحد أو حجية الظهور أو قول الخبير أو أي ظن من الظنون الأخرى.

القسم الثاني: سائر العقائد كمسألة الإمامة والمعاد والأمور الأخرى التي أدعي أنها من العقائد ـ كما في كلمات الشيخ الأنصاري رحمه الله ـ وترتبط بتفاصيل هذين الأصلين أو بتفاصيل النبوة أو بتفاصيل التوحيد.

وقد ذكر شيخنا المحقق محمد سند حفظه الله في كتاب الإمامة الإلهية في إمكان التعبد بالظن في الإمامة والمعاد: أنه لا يمكن التعبد بالظن لا لزوم محذور الدور لأنه من الواضح عدم لزوم محذور، فإنه بعد ثبوت صدق نبوة النبي صلى الله عليه وآله يمكن أن نعتمد على دليل قطعي منه يعبدنا بحجية الظن في مسألة الإمامة وفي مسألة المعاد من دون لزوم أي دور، وإنما لوجود تسالم على عدم كفاية الظن في هذه المسائل، والسر في هذا التسالم أنّ الواجب في أصول الاعتقادات التحرز والتحفظ عن الوقوع في الضلالة وهذا الوجوب عقلي، والركون إلى الظن لا يؤمن هذا الجانب، لا أنّ الظن غير محصل للإذعان، بل يمكن الإذعان والتسليم مع الإدراك الظني لكن لا يكون هذا حصناً عن الشبهات.

بيان ذلك بالمثال:

إنّ مسالة الاعتقاد بإمامة الجوادعليه السلام مسألة مهمة ترتبط بالهداية والنجاة والضلال والهلاك، والإنسان يحكم عقله في هذه المسألة بتحصيل العلم لأنه هو الذي يؤمنه مستقبلاً من الانحراف، بخلاف الظن فلا يؤمنه من الانحراف مستقبلاً، لأنه يزول بأي شبهة وبالتالي يجب تحصيل اليقين، فلا يمكن جعل الظن حجه في مثل هذه المسألة، وهذا هو السر في تسالم العلماء على عدم إمكان جعل الحجيه في الإمامة والمعاد ـ أي الأصول الاعتقادية التي لا يلزم التعبد من الظن بها محذور الدور ـ وليس السر عدم إمكان الاعتقاد والتسليم والإذعان في فرض الظن.

من هنا انتهىحفظه الله إلى القول بعدم إمكان جعل الحجية للظن في هذا القسم من العقائد.

وفي كلامهحفظه الله نظر:

أولاً: البحث ثبوتي لا إثباتي، فلا موضع للاستدلال بالتسالم، إلا أن يكون ذلك توطئة لذكر المانع الثبوتي، ولعل هذا راده.

وثانياً: لا الفرق بين القطع بإمامة الجوادعليه السلام وبين حصول القطع بلزوم الاعتقاد بإمامة الجوادعليه السلام المستند إلى دليل قطعي، فإن نفس الجزم بالتعبد يفيد الوثوق النفسي بالتحرز، والمعذرية الراسخة.

سلمنا أن الوثوق والتحرز لا يحصل إلا مع القطع بالإمامة، ولكن غاية

ذلك أن العقل لا يقره على الظن، ولا يقتضي عدم شمول دليل حجية الظن، فيمكن الالتزام بحجية الظن ويترتب عليه تنجيز الإيمان والتسليم الذين لا يتوقف على القطع ـ كما أعترف ﷺ ـ، في المدة التي يُحرّك فيها العقل نحو تحصيل اليقين والقطع.

ثالثاً: سلمنا بأنّ حكم العقل بعدم كفاية الظن في هذا المورد يوجب عدم شمول أدلة حجية الظن لهذا المورد، ولكن هذا خاص بمن يحتمل الانحراف في المستقبل، فالشخص الذي لا يحرز إمامة الجواد (عيه السلام) ولكن يوجد عنده دليل ظني على إمامته ويحتمل أن يتعرض في المستقبل إلى شبهات وإشكالات تزلزل عقيدته، نقول بعدم حجية الدليل الظني في حقه، فهذا المورد لا تشمله أدلة حجية الظن، لكن لو وجد شخص يقطع بعدم تعرضه لما يزلزل الإيمان المستند إلى الظن لسبب أو لآخر، كما لو كان يعلم بموته بعد وقت قصير ولن تعرض عليه فيه الشبهة، فحصل عنده علم بأنه لن ينحرف في المستقبل، فما المانع من القول بشمول أدلة حجية الظن له؟

وهذا جار أيضاً في المسجون المحتمل لعروض الشبهة ولكنه يعلم بأنه غير قادر على تحصيل العلم، وقد أخبره واحد بإمامة الجواد عليه السلام ولا طريق له إلى إثبات إمامة الجواد عليه السلام إلاّ بالنقل، فما المانع من شمول أدلة حجية خبر الواحد له مع عدم حكم عقله بوجوب تحصيل القطع لعدم القدرة.

والتحقيق: هو أن هذا القسم من العقائد تارة يكون مهماً كأصول

الإسلام والإيمان، وأخرى لا يكون كذلك بأن يكون الثابت فيه مجرد حكم فقهي بوجوب الاعتقاد.

والأول: لا يمكن جعل الحجية فيه للزوم اللغوية، إذ مجرد وجود دليل ظني فيه يفيد القطع بكذب الدليل، لأن الدواعي تقتضي أن يتصدى الشارع لبيانه بنحو يوجب وضوحه وتضافر نقله بنحو يفيد القطع.

نعم، لا مانع من الالتزام بالحجية فيما لو احتمل وجد مانع من تأثير الطرق القطعية على تقدير تحققها كما في مثال المسجون المتقدم.

والثاني: لا مانع من جعل الحجية التعبدية فيه، ولكن أثره وجوب الاعتقاد لا ثبوت المعتقد به لعدم حصول القطع به حسب الفرض.

المقام الثاني: إمكانية التعبد بالظن في المعارف.

تقدم في البحوث السابقة أنّ الظن حجيته ليست ذاتية، وإنما هي جعلية، وأنّ الجعل والاعتبار لابد من وجود أثر له وإلاّ لزم العبث، والعبث لا يجوز على الله تعالى، ويترتب على ذلك عدم إمكان التعبد بالظن في مورد المعارف لأنّ الحجية التي يدعى أنها مجعولة للظن في المعارف لا تخرج عن أحد هذه المعاني الثلاثة، وهي:

١ـ الحجية بمعنى جعل الحكم المماثل.

٢ـ الحجية بمعنى التنجيز والتعذير.

٣ـ الحجية بمعنى جعل العلمية والطريقية.

وجميع هذه المعاني غير معلولة في المعارف أما المعنى الأول فلأنه لا يوجد حكم إذْ المعارف قضايا تكوينية أخبر عنها الشارع فحسب، وأما الثاني فلأنه لا يكون إلا في الأحكام الإلزامية، والمعارف لا حكم إلزامي فيها، فلم يبقَ عندنا إلاّ المعنى الثالث وهو جعل العلمية إذْ قد يقال هو المسلك الذي ينفع في إثبات إمكان جعل الحجية في المعارف، لأنه في المعارف المطلوب المعرفة، وإثبات ذلك الأمر التكويني، كإثبات أنّ أم النبي عليه السلام ألقته في اليم، فالحجية بناءً على مسلك جعل العلمية تجعلني عالماً، غايته بالاعتبار، إلاّ أن جعل العلمية يحتاج إلى مصحح لاعتبار العبد عالماً بهذه القضايا التي لا يجب فيها العمل ولا الاعتقاد، فالمعارف قضايا تكوينية أخبر بها الشارع والأثر المترتب عليها هو المعرفة فحسب، وهي ليست أثراً شرعياً حتى يترتب على اعتبار الظن علماً.

نعم؛ ذكر السيد الخوئي رحمه الله في مصباح الأصول أنه يمكن أن تجعل الحجية للظن في المعارف وفي القضايا التاريخية التي لا يجب فيها الاعتقاد، وذلك لوجود أثر شرعي يترتب على جعل الحجية وهو جواز الإخبار، فلو قرع سمعك قضية تاريخية قبل أن يحصل لك العلم لا يجوز لك أن تخبر بها لأنّه كذب، ولكن بعد حصول العلم يجوز لك أن تخبر، فإذا قلنا بأنّ الحجية بمعنى العلمية فجعل الحجية في هذه القضايا التاريخية يجعلني عالماً تعبداً فيرتب الأثر الشرعي وهو جواز الإخبار فيكون جعل الحجية ليس عبثاً لوجود مصحح

وأثر وهو جواز الإخبار، ومثل هذا التوجيه لا يمكن أن يوجه به جعل الحجية بمعنى جعل الحكم المماثل بأن يقال: قبل قيام خبر الواحد ـ مثلاً ـ على وقوع هذه القضية لم يكن هنالك حكم بجواز الإخبار، فلما قام خبر الواحد وقلنا بحجيته بمعنى جعل الحكم المماثل ثبت الحكم وهو جواز الإخبار، وكذلك بالنسبة إلى التنجيز والتعذير، إذْ قبل قيام الحجة لا يوجد عذر لي في الإخبار ولكن بعد قيام خبر الواحد أكون معذوراً في الإخبار. وذلك لأن مفاد الخبر ليس جواز الإخبار وإنما هو وقوع القضية نفسها. ولكن يعلق على ما ذكره﵀ أنه لو تم فهو يثبت الحجية فقهاً وهو في مسألة جواز الإخبار وعدم جوازه، وبحثنا ليس في الأحكام الفقهية، بل في المعارف أي ثبوت الأمر المعرفي أو عدم ثبوته.

تحصيل وتلخيص:

وبهذا تحصل عندنا أنّ مسائل علم الكلام تنقسم إلى عدة أقسام:

القسم الأول: هي المسائل التي تندرج ضمن العقائد ويلزم من القول بالتعبد فيها بالظن محذور الدور وهذا لا يمكن التعبد بالظن فيها.

القسم الثاني: هي المسائل العقدية التي لا يلزم من التعبد فيها محذور الدور ولكنها مهمة جداً وعامة البلوى، وهذه لا يمكن التعبد فيه بالظن، لأن مجرد ورود طريق ظني فيها يفيد القطع بعدم الثبوت.

القسم الثالث: هي العقائد التي ليست بدرجة أهمية القسم السابق

ولكنها تشترك مع الصنف الثاني في إنه لا يلزم من التعبد بالظن فيها محذور الدور. ولا مانع من القول بحجية الظن فيه إنْ وجد دليل مطلق يشملها.

القسم الرابع: المعارف وهذه لا يمكن التعبد فيها بالظن بمعنى إثبات الأثر المرجو فيها، وهو نفس المعرفة. هذا كله في مقام الثبوت[1].

البحث الإثباتي:

وأما البحث في مقام الإثبات فقد اتضح أنه لا معنى للبحث عن وجود دليل يدل على حجية الظن في القسم الأول من العقائد الذي يلزم من التعبد بالظن فيه محذور الدور، لأنّ التعبد فيه غير معقول، والشارع لا يصدر منه غير المعقول فلا معنى للبحث إثباتاً عن دليل على حجية الظن فيه.

وكذلك في القسم الثاني من العقائد إلا بالنسبة إلى الشخص الذي يوجد مانع شخصي ـ كالحبس ـ يمنع من وصول الطريق القطعي إليه.

ومثلهما القسم الرابع، فلم يبق إلا قسمان: من العقائد، وهما:

الأول: العقائد المهمة التي أخذها الإسلام أصلاً في الدين ولكن في خصوص من يوجد مانع من وصول هذه العقيدة إليه على نحو اليقين والقطع.

الثاني: العقائد التي لم يترتب عليها إلا حكم فقهي، وهو وجوب عقد القلب، إن وجد مثل هذا القسم.

---

(١) وقد استفدنا أغلب هذه الأبحاث من شيخنا المحقق الجزيري ﷾.

والذي ينبغي أن يقال في البحث الإثباتي؛ هو أنه لا مانع من الأخذ بإطلاق دليل حجية ظن من الظنون، كما لو وُجد دليل لفظي يدل على حجية خبر الثقة، فإن مثل هذا الدليل كما يؤخذ به في فروع الدين يؤخذ به ـ أيضاً ـ في هذين القسمين من العقائد بلا محذور.

القاعدة الثالثة

قاعدة وجوب شكر المنعم[1]

(١) إنّ هذه القاعدة كما سوف يتضح مهمة جداً، لأن العلماء حاولوا الاستفادة منها في كثير من الأبحاث حيث اعتمدوا عليها في وجوب معرفة الله تبارك وتعالى عقلاً، وذكرها صاحب الكفاية رحمه الله في وجوب معرفة النبي والإمام عليهما السلام، وذكرها الفقهاء ـ أيضاً ـ في وجوب التقليد أو عدليه (الاحتياط ـ الاجتهاد) فقد نص جملة من الفقهاء على أن وجوب التقليد أوعدليه عقلي بقاعدة وجوب شكر المنعم أو فطري بقاعدة دفع الضرر المحتمل.

والكلام في هذه القاعدة في عدة نقاط:

في تحديد مفاد القاعدة:

النقطة الأولى: في تحديد مفاد القاعدة وبيان ذهاب جملة من الأعلام إلى ثبوتها.

عرف اللغويون الإنعام بالإحسان[1]، وذكروا له مصاديق منها:

١ـ توسعة الحال والترفيه.

٢ـ دفع البؤس.

٣ـ إعطاء ما يستمتع به كالمال [2].

وعرفوا شكرها بعرفان الجميل أو فعل ما ينبئ عن التعظيم لأجل النعمة، وذكر الزبيدي[3] له مصاديق متعددة، وهي:

١ـ خضوع الشاكر للمشكور.

٢ـ حبه.

٣ـ اعترافه بنعمته.

---

(١) راجع العين ص ٩٧٣.

(٢) راجع لسان العرج ج ١٢ ص ٨٥١،

(٣) راجع تاج العروس ج ٧ ص ٤٩.

٤ـ الثناء عليه.

٥ـ أن لا يستعمل نعمته فيما يكره.

ولا يخفى أن ذكر بعض هذه المصاديق نتيجة التأثر بما قرره الشارع في مورد شكر نعم الله تعالى، وهي خارجة عن ما يقتضيه العقل في مورد شكر المنعم، والذي يقتضيه العقل حسن شكر المنعم فيما إذا تحقق ما يلي:

أ) إن يكون المشكور موصلاً للنعمة، سواء كان مانحاً لوجودها أو مجرد معد.

ب) أن يكون فاعلاً بالاختيار.

ج) أن يكون الداعي للإنعام الإحسان إلى المنعم عليه.

أفعال الله معلله بالأغراض:

وحيث إنه لا إشكال في تحقق الأمرين الأوليين في الله تعالى ولم يقع فيهما خلاف، أهتم المتكلمون العدليون بإثبات أن أفعال الله تعالى معللة بالأغراض لتأمين الأمر الثالث، وأوردوا على الأشاعرة المنكرين للغايات الإلهية لزوم انتفاء حسن شكر الله تعالى، قال العلامة﵀: (**قالت الإمامية: إن الله تعالى إنما يفعل لغرض، وحكمة، وفائدة، ومصلحة ترجع إلى المكلفين، ونفع يصل إليهم. وقالت الأشاعرة: إنه لا يجوز أن يفعل شيئا لغرض، ولا مصلحة ترجع إلى العباد، ولغاية من الغايات. ولزمهم من ذلك محالات.... منها: أنه يلزم أن لا يكون الله تعالى محسنا إلى العباد، ولا منعما عليهم، ولا راضيا لهم،**

ولا كريما في حق عباده، ولا جوادا. وكل هذه تنافي نصوص الكتاب العزيز، والمتواتر من الأخبار النبوية، وإجماع الخلق كلهم، من المسلمين وغيرهم، فإنهم لا خلاف بينهم في وصف الله تعالى بهذه الصفات على سبيل الحقيقة، لا على سبيل المجاز. وبيان لزوم ذلك: أن الاحسان إنما يصدق لو فعل المحسن نفعا لغرض الاحسان إلى المنتفع، فإنه لو فعله لا كذلك لم يكن محسنا. وبهذا لا يوصف مطعم الدابة لتسمن حتى يذبحها بالاحسان في حقها، ولا بالإنعام عليها ولا بالرحمة، لأن التعطف والشفقة إنما يثبت مع قصد الاحسان إلى الغير، لأجل نفعه، لا لغرض آخر يرجع إليه، وإنما يكون كريما وجوادا، لنفع الغير للاحسان، وبقصده. ولو صدر منه النفع لا لغرض، لم يكن كريما، ولا جوادا، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا. فلينظر العاقل المنصف من نفسه: هل يجوز أن ينسب ربه عز وجل إلى العبث في أفعاله؟ وأنه ليس بجواد، ولا محسن، ولا راحم، ولا كريم؟ نعوذ بالله من مزال الأقدام، والانقياد إلى مثل هذه الأوهام!.

ومنها: أنه يلزم أن يكون جميع المنافع التي جعلها الله تعالى منوطة بالأشياء غير مقصودة، ولا مطلوبة لله تعالى. بل وضعها وخلقها عبثا، فلا يكون خلق العين للإبصار، ولا خلق الأذن للسماع، ولا اللسان للنطق، ولا اليد للبطش، ولا الرجل للمشي وكذا جميع الأعضاء التي في الإنسان، وغيره من الحيوانات، ولا خلق الحرارة في النار للإحراق، ولا الماء للتبريد، ولا خلق

الشمس، والقمر، والنجوم للإضاءة، ومعرفة الليل والنهار للحساب. وكل هذا مبطل للأغراض، والحكم، والمصالح. ويبطل علم الطب بالكلية، فإنه لم يخلق الأدوية للإصلاح، ويبطل علم الهيئة، وغيرها. ويلزم العبث في ذلك كله، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.... منها: أنه يلزم منه مخالفة الكتاب العزيز. لأن الله تعالى قد نص نصا صريحا في عدة مواضع من القرآن، أنه يفعل لغرض وغاية، لا عبثا ولعبا، قال تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ ﴾، **وقال تعالى:** ﴿ أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا ﴾، **وقال تعالى:** ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾، **وهذا الكلام نص صريح في التعليل بالغرض والغاية، وقال تعالى:** ﴿ فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَٰتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ﴾، **وقال تعالى:** ﴿ لُعِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنۢ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ عَلَىٰ لِسَانِ دَاوُۥدَ وَعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ ۚ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوا۟ وَّكَانُوا۟ يَعْتَدُونَ ﴾، **وقال تعالى:** ﴿ وَنَبْلُوَا۟ أَخْبَارَكُمْ ﴾. **والآيات الدالة على الغرض والغاية في أفعال الله أكثر من أن تحصى، فليتق الله المقلد في نفسه، ويخش عقاب ربه، وينظر فيمن يقلده: هل يستحق التقليد، أم لا؟ ولينظر إلى ما قال، ولا ينظر إلى من قال. وليستعد لجواب رب العالمين، حيث قال:** ﴿ أَوَلَمْ نُعَمِّرْكُم مَّا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَن تَذَكَّرَ وَجَآءَكُمُ ٱلنَّذِيرُ ﴾، **فهذا كلام الله تعالى على لسان النذير، وهاتيك الأدلة العدلية المستندة إلى العقل، الذي جعله الله تعالى حجة على بريته. وليدخل في زمرة الذين قال الله تعالى عنهم:** ﴿ فَبَشِّرْ عِبَادِ ۝ ٱلَّذِينَ

يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ ۚ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَىٰهُمُ ٱللَّهُ ۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمْ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾، **ولا يدخل نفسه في زمرة الذين قال الله تعالى عنهم:** ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ رَبَّنَآ أَرِنَا ٱلَّذَيْنِ أَضَلَّانَا مِنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ نَجْعَلْهُمَا تَحْتَ أَقْدَامِنَا لِيَكُونَا مِنَ ٱلْأَسْفَلِينَ ﴾، **ولا يعذر بقصر العمر، فهو طويل على الفكر، لوضوح الأدلة وظهورها، ولا بعدم المرشدين، فالرسل متواترة، والأئمة متتابعة، والعلماء متضافرة)**[1].

نقلنا كلامه بطوله لما فيه من فوائد أعجزت من جاء بعده، فشكر الله سعيه وأجزل مثوبته.

نص الأعلام على قبول القاعدة:

نص جملة من فحول الإمامية على ثبوت هذه القاعدة، وأن العقل يحكم بوجوب شكر المنعم، وإليك بعض هذه العبارات.

الأولى: قال الكراجكي: «**فإن شكر المنعم عندنا وعند البراهنة مما هو واجب في العقل، وليس في وجوبه ووجوب تعظيم مبدأ النعمة بيننا خلاف**»[2].

الثانية: قال السيد علي خان في رياض السالكين: «**والمسألة محل خلاف فقد ذهبت الأشاعرة إلى وجوبه ـ أي وجوب شكر المنعم ـ شرعاً، وذهبت**

---

(١) نهج الحق ص ٨٩ ـ ٩٤.

(٢) كنز الفوائد ص ١٠١.

الإمامية والمعتزلة إلى وجوبه عقلاً»[١].

و هو في عبارته ينسب الإجماع على القاعدة إلى الإمامية.

الثالثة: قال الشيخ كاشف الغطاءﷺ في أصل الشيعة: «**والعدلية بقاعدة الحسن والقبح العقليين ـ المبرهن عليها عندهم أثبتوا جملة من القواعد الكلامية: كقاعدة اللطف، ووجوب شكر المنعم، ووجوب النظر في المعجزة. وعليها بنوا أيضاً مسألة الجبر والاختيار، وهي من معضلات المسائل التي أخذت دوراً مهماً في الخلاف، حيث قال الأشاعرة بالجبر أو بما يؤدي اليه، وقال المعتزلة: بأن الإنسان حر مختار له حرية الإرادة والمشيئة في أفعاله**»[٢].

وهي كسابقتها في نسبة الإجماع، وليس الهدف من التأكيد على استفادة الإجماع تحصيل دليل على القاعدة ـ كما نبه شيخنا العلامة الجزيريﷺ في دروسه في الاجتهاد والتقليد ـ، وإنما هو استعراض الأقوال فيها.

النقطة الثانية: أدلة قاعدة وجوب شكر المنعم عقلاً.

أستدل الأعلام على القاعدة بثلاثة أدلة:

الدليل الأول: اتفاق العقلاء.

وهو مبني على أنه لا يوجد منشأ لاتفاق العقلاء على وجوب شكر المنعم إلا وضوح هذه المسألة عند العقلاء. وقد يؤيد هذا بأن العقلاء اختلفوا في

---

(١) رياض السالكين ج ١ ص ٣١١.

(٢) أصل الشيعة وأصولها ص ٢٣١.

كثير من المسائل وبعض تلك المسائل بديهية ولكنهم لم يختلفوا في مسألة وجوب شكر المنعم، فإن هذا يدل على أن منشأ هذا الحكم وضوح القاعدة عندهم عقلاً، وليست من القضايا التي يصدق بها الإنسان نتيجة للتأديب والتربية.

ولكن الكلام وقع في وجود هذا الاتفاق إذْ كيف يقال اتفق العقلاء على وجوب شكر المنعم، والحال أن جملة من فحول أعلام الإمامية ذهبوا إلى عدم ثبوت هذا الوجوب، وإليك بعضاً منهم:

الأول: المحقق الاصفهاني في كتاب نهاية الدراية، حيث جزم بعدم حكم العقل بوجوب شكر المنعم.

الثاني: الشيخ الوحيدﷺ في دروسه في الاجتهاد والتقليد حيث جزم بأن العقل لا يحكم بوجوب شكر المنعم مطلقاً، وأما في مقدمة في أصول الدين، فقد حكم بحكم العقل بوجوب شكر المنعم فيما إذا كان المنعم هو المنعم الحقيقي وهو الله تعالى، فهوﷺ بين قولين إما النفي مطلقاً أو الإثبات في الجملة.

الثالث: الشيخ آصف محسني في كتاب صراط الحق.

بل يظهر عدم ثبوت هذه القاعدة من كلمات الذين استدلوا على قاعدة وجوب شكر المنعم بقاعدة دفع الضرر، فهم لا يقولون بأن العقل يحكم بوجوب شكر المنعم بل يحكم بوجوب دفع الضرر وليس حكمه ـ أي العقل ـ

بوجوب شكر المنعم إلا مقدمة لدفع الضرر الذي يحكم العقل بوجوبه، ومن هؤلاء الشيخ البهائي والشيخ الأنصاري والسيد الحكيم﵏.

كما ينبغي أن يلتفت إلى أن بعض من قال بالقاعدة استدل عليها بأدلة مختلفة منها ما جاء في بداية الوصول[1] من الاستدلال عليها بقاعدة حسن العدل وقبح الظلم، وهذا يبعد القول بأن الاتفاق جاء نتيجة وضوح القاعدة وكونها مدركاً بدهياً.

ثم إنه أشكل على الاستدلال على الوجوب بقاعدة حسن العدل وقبح الظلم، بأن الحكم بكون ترك الشكر ظلماً فرع ثبوت حق في الرتبة السابقة، فلا يجدي في فرض الشك في منعم بالشروط المتقدمة في النقطة الأولى.

وهذا الإشكال كما ترى لا ينفي أصل الاستدلال، وإنما هو يقيد مورده بفرض إحراز وجود المنعم والجزم بثبوت الحق، وأثره عدم إمكان الاستفادة من القاعدة في إثبات وجوب معرفة الله تعالى على ما سيأتي، وسوف يأتي ـ إن شاء الله ـ ما يحدد الموقف اتجاه أصل الاستدلال.

الدليل الثاني: ما ذكره الفخر الرازي في تفسيره.

حيث خالف أصحابه الأشاعرة النافين لوجوب شكر المنعم، وقال به، وأستدل عليه بأنه لو لم نقل بوجوب شكر المنعم عقلاً لانسد باب تصديق الأنبياء ولأمكن إفحامهم في دعواهم للنبوة، ووجوب طاعتهم وإتباعهم في

(١) ج٦ ص ٢٤٣.

الأوامر والنواهي التي تبلغ عن الله تعالى. قال: «**قال أصحابنا: وجوب شكر المنعم لا يثبت بالعقل بل بالسمع....و لقائل أن يقول أن هذا الاستدلال ضعيف وبيانه من وجهين:**

الأول: لو لم يثبت الوجوب العقلي لم يثبت الوجوب الشرعي البتة وهذا باطل فذاك باطل.

وبيان الملازمة أنه إذا جاء المشرع وادعى كونه نبياً من عند الله تعالى وأظهر المعجزة، فيجب على المستمع استماع قوله والتأمل في معجزته، وهذا الوجوب إما عقلاً أو شرعاً، فإذا كان عقلاً ثبت الوجوب العقلي، وإن كان شرعاً فهو باطل.

لأنّ إثبات وجوب طاعة النبي وتصديقه في معرفة الله تبارك وتعالى وفيما يبلغه عن الله تعالى إما أنه ثابت شرعاً أم غيره؟ فإنْ قلت الأول لزم أن يكون مرده إلى أن أطيعوني لأني أقول لكم أطيعوني، وهذا باطل. وإن قلت غيره ينقل الكلام إلى ذلك الغير، فتجب طاعته إما عقلاً، فيثبت المطلوب أو شرعاً فننقل الكلام إليه فيلزم إما الدور أو التسلسل».

وأُورد عليه:

بأنه من الممكن أن نختار وجوب الاستماع لكلام الأنبياء عقلاً وعدم وجوب شكر المنعم أيضاً عقلاً ولا يلزم أي تهافت لأن إثبات وجوب الاستماع إلى الأنبياء لا ينحصر طريقة بقاعدة وجوب شكر المنعم بل يوجد

طريق آخر، وهو وجوب دفع الضرر المحتمل، فالمبعوث من قبل الله تعالى حينما ادعى النبوة وأثبتها بالمعجزة يحتمل الضرر على تقدير مخالفته.

الدليل الثالث: قاعدة دفع الضرر المحتمل.

وقد جاء هذا الدليل في كلمات جملة من علمائنا، وإليك بعض عباراتهم:

الأول: الشيخ البهائيﷺ قال في زبدة الأصول: «**مسألتان: [الاولى:] وجوب شكر المنعم عقليّ لأمن العقاب، أو زوال النعمة بتركه وهو الفائدة، أو استحقاق المدح، أو الزيادة، أو هو لنفسه، ونقطع بعدم العقاب على شكر النعمة، بل على كفرانها، والقياس على اللقمة باطل لحقارتها بالنسبة إليهما معاً فتطرّق الاستهزاء. أمّا نعمه سبحانه فهي وإن حقرت عنده تعالى لكنّها عظيمة عندنا، فترك شكرها كفران، فبطل كلام الحاجبيّ**»[1].

الثاني: الشيخ الأعظمﷺ في فرائد الأصول (الرسائل)، قال: «**فإن قلت: قد ذكر العدلية في الاستدلال على وجوب شكر المنعم: أن في تركه احتمال المضرة، وجعلوا ثمرة وجوب شكر المنعم وعدم وجوبه: استحقاق العقاب على ترك الشكر لمن لم يبلغه دعوة نبي زمانه، فيدل ذلك على استحقاق العقاب بمجرد ترك دفع الضرر الأخروي المحتمل.**

قلت: حكمهم باستحقاق العقاب على ترك الشكر بمجرد احتمال الضرر في تركه، لأجل مصادفة الاحتمال للواقع، فإن الشكر لما علمنا بوجوبه عند

---

(١) زبدة الأصول ص ٦٧ ـ ٦٨

الشارع وترتب العقاب على تركه، فإذا احتمل العاقل العقاب على تركه، فإن قلنا بحكومة العقل في مسألة «دفع الضرر المحتمل» صح عقاب تارك الشكر، من أجل إتمام الحجة عليه بمخالفة عقله، وإلا فلا، فغرضهم: أن ثمرة حكومة العقل بدفع الضرر المحتمل إنما يظهر في الضرر الثابت شرعا مع عدم العلم به من طريق الشرع، لا أن الشخص يعاقب بمخالفة العقل وإن لم يكن ضرر في الواقع، وقد تقدم في بعض مسائل الشبهة التحريمية شطر من الكلام في ذلك»[1].

الثالث: السيد محسن الحكيم﵀ في حقائق الأصول، قال: «**والإنصاف يقتضي التأمل في وجوب الشكر في نفسه، نعم هو واجب من باب وجوب دفع الضرر المحتمل وإن كان حساً لأن حسه لا يلازم وجوبه، نعم قد يجب لواجب آخر ومنه دفع الضرر المحتمل**»[2].

وقد أورد على الاستدلال بقاعدة دفع الضرر بإيرادين هما:

الإيراد الأول: إنّما يحتمل الإنسان الضرر على ترك شكر المنعم فيما إذا كان المنعم يتكامل بالشكر، أما إذا كان غنياً لا ينفعل بالشكر وبعدمه كالباري تعالى فإنه في مثله لا يحتمل الإنسان وجود علاقة بين ترك الشكر وبين العقاب أو انقطاع الإنعام.

---

(١) فرائد الأصول ج٢ ص ٢٣١.

(٢) حقائق الأَصول ج ٢ ص ٢١١.

ويمكن أن يؤيد هذا الدليل بأنّ الملاحظ والمشاهد أن أكثر الأغنياء وأصحاب النعم هم الذين لا يؤمنون بالله تعالى ولا يعتقدون به، ومع ذلك الباري تعالى لم يقطع النعم وينزل العقاب على العصاة الكفرة، فمن أين يحتمل الإنسان ترتب الضرر على تقدير عدم شكره؟

و يمكن دفع هذا الإيراد بثلاثة وجوه:

الأول: أنّ هذا الإيراد لو تم فهو خاص بالمنعم الغني.

الثاني: أنه غير تام في المنعم الغني فيما إذا جهل غناه فينفع الاستدلال بها للحكم بوجوب شكر الخالق قبل إدراك غناه، فإن هذا الإيراد مبني على أننا عرفنا المنعم وأنه غني مطلق لا ينفعل بالشكر ولا بعدمه، وقبل معرفة الخالق يحتمل الإنسان أنه محتاج إلى الشكر، فإذ كان يحتمل ذلك، فإنه يحتمل الضرر فيكون العقل محركاً نحو وجوب المعرفة.

الثالث: أنه غير تام في المنعم الغني ـ أيضاً ـ فإن مجرد العلم بالغنى وعدم انتفاعه بالشكر لا يرفع احتمال العقاب والضرر على تقدير ترك الشكر لأن منشأ هذا الاحتمال لا ينحصر في فقر المنعم، فإنه قد يكون المنعم غنياً ويحتمل الضرر على تقدير ترك الشكر لمصالح نظامية أو تأديبة، فما دام احتمال إنزال العقاب بترك الشكر حتى على تقدير كون المنعم المحتمل غنياً فسوف تجري قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل، وبجريانها يثبت وجوب الشكر عقلاً.

وأما المشاهد من عدم ترتب العقاب على كثير من أهل الجحود، فلا ينافي احتمال حصول الضرر في غير هذه النشأة لوجه تقتضيه الحكمة.

الإيراد الثاني: وحاصله: إنّ هذا الدليل لو تم لا يثبت وجوب شكر المنعم بحكم العقل بل يثبت وجوب دفع الضرر المحتمل، فإن الحيثيات التعليلية في حكم العقل حيثيات تقييدية.

فالدليل يقول: حيث إن دفع الضرر واجب وهو لا يتحقق إلا بمقدمة، وهي شكر المنعم، فيجب دفع الضرر بشكر المنعم. وهذا يعني أن العقل لا يحكم بشكر المنعم حكماً نفسياً بل حكماً غيرياً.

النقطة الثالثة: قد تؤيد هذه الأدلة بمجموعة من الروايات.

منها: ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «**لو لم يتوعد الله عباده على معصيته لكان الواجب أن لا يعصى شكراً**» أي أن العقل يحكم بوجوب طاعة الله تعالى من باب شكر المنعم. ومنها: وعنه عليه السلام: «أقل ما يجب على النعم أن لا يُعصى بنعمته». ومنها: ما روي عنه عليه السلام: «**أول ما يجب عليكم لله سبحانه شكر أياديه وابتغاء مراضيه**». وعبرنا عن الاعتماد على هذه الروايات بالتأييد لأنها ظنية لا يمكن التمسك بها في هذه المسألة المعرفية. فالمتحصل إلى الآن عدم وجود دليل معتبر على هذه القاعدة.

حسن شكر الله تعالى من غير وجوب:

نص بعض المحققين كالشيخ الوحيد قدس سره في بحثه عن الاجتهاد والتقليد[1] على أنه لا ينبغي الشك في حسن شكر الله، وإن لم يثبت الوجوب.

---

(١) نقل ذلك شيخنا الأستاذ علي الجزيري قدس سره في دروسه في الاجتهاد والتقليد، راجع بحوث في الاجتهاد والتقليد ص ١٣٧ وهو تقرير القاصر المقصر (عفى الله عنه)

وقد أشكل عليه شيخنا الأستاذ الجزيري ـ بأنه لا يتعقل القول بحسن شكر المنعم بمعنى غير الوجوب. قال شيخنا الأستاذ: **(ثم لم يتحصل لنا معنى لقوله (أيده الله) بحسن شكر المنعم بمعنى غير وجوبه، فهل مراده أنه لو شكر المنعم كان متفضلاً في شكره ومحسناً لمن أنعم عليه وإنْ كان المنعم لا يستحق شكراً أو أرد معنىً)**[1].

و لعل مراد شيخنا الأستاذ: أنّ المنعم إما أن يثبت له حق بأن يشكر أو لا.

فإنْ ثبت له حق فهو واجب، لأنّ عدم الشكر معناه عدم مراعاة الحق الثابت فهو ظلم، وإنْ لم يثبت حق فلا يحكم العقل بحسنه، فلا نتعقل القول بحسن شكر المنعم إلاّ أن يكون من باب التفضل، فالمنعم عليه لا يجب عليه شكر المنعم إذْ لم يثبت حق للمنعم بأن يشكر وإلاّ لوجب الشكر.

نعم، إذا شكره يكون متفضلاً والتفضل حسن عند العقل، وهذا المعنى واضح الفساد في مورد الله تعالى.

و لعل مراد شيخ مشايخنا أنّ المنعم بالإنعام يكون أهلاً ومحلاً للشكر وإن لم يثبت حق على المنعم عليه، ليقال بأنّ لازم ذلك الحكم بالإلزام، وهذا نظير ما يقال في أنّ المطيع مستحق للثواب على الله تعالى بخلاف العاصي، إذْ ليس المراد أنّ للمطيع ديناً على الله تعالى ويجب عليه تعالى أن يثيبه، كيف

---

(١) بحوث في الاجتهاد والتقليد ص ١٤١.

والعبد وفعله لله تعالى! وهو لم يعط خالقه أي شيء، ولم يقم بمعاوضة بينه وبينه ليستحق بموجب المعاوضة ثمناً على عمله ! وإنما المراد باستحقاق العبد أنّ اعطاءه الثواب ليس قبيحاً، فإن الثواب إعطاء يستبطن التعظيم ولابد من أهلية في المحل للتعظيم وإلاّ كان التعظيم في غير محله، ولهذا فرق المتكلمون بين الإنعام الابتدائي والثواب الابتدائي فجوزوا الأول دون الثاني.

فالقول بأنّ العبد يستحق على الله تعالى الثواب ويُراد منه أنه صار أهلاً للثواب، ووضع الثواب فيه وضع للشيء في محله، كذلك الكلام في المقام، فالعقل لا يحكم بوجوب شكر المنعم لعدم تمامية الدليل عليه.

نعم، المنعم بإنعامه صار أهلاً وحقيقاً بالشكر، ووضع الشكر فيه ليس قبيحاً بل هو حسن، فلو فعله المتفضل عليه لا يذم عند العقلاء.

مثال تطبيقي للقاعدة:

النقطة الرابعة: استدل علماء الكلام بهذه القاعدة على عدة مسائل

ومن أهمها وجوب معرفة الله تعالى، فلو تمت هذه القاعدة في نفسها هل يمكن الاستدلال بها على وجوب المعرفة؟

ذهب عدد كبير من الأعلام إلى إمكانية ذلك:

١ـ قال الشيخ الطوسي رحمه الله: **(معرفة الله تعالى واجبة على كل مكلف، بدليل أنه منعم، فيجب شكره، فتجب معرفته)**[1].

---

(١) الرسائل العشر ص ٩٣

٢ـ وقال العلامة الحلي رحمه الله: **(الحق أن وجوب معرفة الله تعالى مستفاد من العقل وإن كان السمع قد دل عليه بقوله: فاعلم أنه لا إله إلا الله، لاَن شكر المنعم واجب بالضرورة وآثار النعمة علينا ظاهرة، فيجب أن نشكر فاعلها، وإنما يحصل بمعرفته، ولاَن معرفة الله تعالى واقعة للخوف الحاصل من الاِختلاف، ودفع الخوف واجب بالضرورة)**[1].

٣ـ وقال المقداد السيوري رحمه الله: **(والدليل على وجوب المعرفة سندا للإجماع على وجهين: عقلي، وسمعي أما الدليل العقلي، فلوجهين: الأول: أنها دافعة للخوف الحاصل للإنسان من الاختلاف، ودفع الخوف واجب، لأنه ألم، نفساني يمكن دفعه، فيحكم العقل بوجوب دفعه، فيجب دفعه. الثاني: أن شكر المنعم واجب، ولا يتم إلا بالمعرفة. إما أنه واجب، فلإستحقاق الذم عند العقلاء بتركه. وأما أنه لا يتم إلا بالمعرفة فلأن الشكر إنما يكون بما يناسب حال المشكور، فهو مسبوق بمعرفته وإلا لم يكن شكرا، والباري تعالى منعم، فيجب شكره، فيجب معرفته. ولما كان التكليف واجبا في الحكمة كما سيأتي، وجب معرفة مبلغه وهو النبي صلى الله عليه وآله وحافظه وهو الإمام عليه السلام، ومعرفة المعاد لاستلزام التكليف وجوب الجزاء)**[2].

٤ـ وقال ابن ميثم البحراني رحمه الله في قواعد المرام ص ٢٨ ـ ٢٩: **(النظر في**

---

(١) نهج الحق وكشف الصدق ص ٥١

(٢) في النافع يوم الحشر ص ١٧.

معرفة الله تعالى واجب عقلا، خلافا للأشعرية. لنا: إن النظر شرط لحصول أمر واجب، وما كان شرطا للواجب كان واجباً. أما المقدمة الأولى: فلأنه شرط لمعرفة الله تعالى وهي واجبة: أما إنه شرط للمعرفة فلأنها من الأمور الكسبية، والضرورة قاضية بأنه ما لم يحصل في الذهن وسط جامع بين حدي المطلوب لم يحصل العلم به. وقد عرفت أن تحصيل الوسط لا يمكن إلا بالنظر، فإذن المعرفة لا تحصل إلا به فكان شرطا لها.

وأما أنها واجبة فمن وجهين: الأول: إن دفع الضرر المظنون الذي يلحق بسبب الجهل بمعرفة الله واجب عقلا، ووجوب دفع ذلك الضرر مستلزم لوجوب المعرفة.

بيان الأول: إن المكلف الجاهل بالله يجوز أن يكون له صانع أراد منه معرفته وكلفه بها، وأنه إذا لم يعرفه عاقبه، سواء كان ذلك التجويز بخاطر خطر له أو بحسب سماعه اختلاف الناس في الديانات وإثبات الصانع، فإنه يجد من نفسه خوف عقاب مظنون لعله يلحقه على ترك المعرفة وذلك ضرر واجب الدفع عن النفس. بيان الثاني: إن دفع ذلك الضرر لا يحصل إلا بالمعرفة، فكان وجوبه مستلزما لوجوبها.

الثاني: لو لم يجب معرفة الله تعالى عقلا لما وجب شكر نعمه عقلا، واللازم باطل فالملزوم مثله. بيان الملازمة: إن بتقدير عدم معرفة المنعم لا يمكن شكره، وما لا يمكن أولى بأن لا يجب. بيان بطلان اللازم: إن العاقل إذا فكر

في خلقه وجد آثار النعمة عليه ظاهرة، وقد تقرر في عقله وجوب شكر المنعم فيجب عليه شكره فيجب إذن معرفته. بيان الثاني: إنه لو لم يجب الشرط لوجوب مشروطه لكان التكليف به تكليفا بما لا يطاق وأنه قبيح عقلا، وسيأتي الكلام فيه في مسألة الحسن والقبح إن شاء الله).

وفي المقابل ذهب المحقق الاصفهاني﵀ إلى عدم الإمكان، وذكر في تخريج ذلك ما يرجع إلى إنكار أصل الكبرى تارة، وهو ما بينه بقوله: **(من البيّن عند التأمل أنّ شكر المنعم علماً وحالاً وعملاً ـ وإن كان تعظيماً للمنعم وإحساناً إليه ـ إلاّ أنّه لا يثبت به إلاّ مجرّد الحسن واستحقاق المدح على فعله بمراتبه، وليس ترك كل إحسان ولا ترك الإحسان إلى المحسن ظلماً عليه، نعم الإساءة خصوصاً إلى المحسن ظلم، فيشتدّ قبحه بالإضافة إلى المحسن إليه، فالجهل بالمنعم، أو عدم التخضّع له قلباً، أو عدم القيام خارجاً بوظائف المجازاة بالإحسان، ليس إلاّ ترك ما حسن بذاته ؛ إذ ليس من هذه الحيثية عقلاً فرق بين منعم ومنعم، والأمر في غيره تعالى كذلك، ففيه أيضاً من هذه الحيثية على ما مرّ).**

وما يرجع إلى عدم إدراج المعرفة في الكبرى على تقدير التسليم بها أخرى، وهو ما بينه﵀ بقوله: **(مضافاً إلى أنّ الاستناد في تحصيل المعرفة إلى وجوب شكر المنعم عقلاً، إنّما يجدي بعد الفراغ عن انتهاء النعمة إلى مبدأ موجود ؛ ليتحقّق موضوع شكر المنعم، ليجب عقلاً، فهو إنّما في معرفته من حيث كيفية**

وجوده وصفاته لا في التصديق بوجوده)[1].

وحاصله: أن حكم العقل بوجوب شكر المنعم فرع العلم بوجود المنعم، إذ قبل العلم بوجود المنعم بهذا العنوان لا معنى للقول بأن العقل يلزم بشكره.

وببيان آخر: الشخص الذي يريد أن يستدل بالقاعدة لإثبات وجوب معرفة الله تعالى إما أن يكون عارفاً بوجود الله تعالى المنعم عليه أو لا، فإن كان الأول فعند ذلك يحكم عقله بوجوب معرفة صفاته لكي يشكر بالنحو اللائق، ولكن لا يحكم عقله بوجوب أصل معرفته لأنه من باب تحصيل الحاصل.

فقاعدة شكر المنعم قد تقتضي معرفة صفات المنعم وتمييزه، كما إذا علم بوجود إله غني مدرك، أنعم لمصلحة ترجع إلى المنعم عليه، ولم علم صفاته ولم يتبين حاله من رأس، أو تبين إجمالاً كما إذا تردد المنعم بين فردين ومثاله أن لا يعلم الإنسان هل المنعم معبود المسلمين الواحد القادر على كل شيء أو معبود الثانوية أو النصارى العاجز، وهنا حيث إن العقل يحكم بوجوب شكر ذي الشعور والإدراك ويعلم المكلف بأصل تحققه لا على وجه التعيين فسوف يحكم العقل بوجوب معرفته بشخصه لكي يشكره بالطريقة التي يريدها.

فإن قلت: يكفي الشكر الإجمالي، فالعقل لا يقول بوجوب شكر خاص

---

(١) نهاية الدراية ج ٣ ص ٤٠٩.

معين، والشكر الإجمالي يمكن أن يتحقق في هذا الفرض.

قلت: حيث يحتمل العقل إرادة المنعم لشكر خاص ولو لمصالح نظامية أو تأديبية، فإنه سوف يحكم بوجود معرفة بالخصوص لمعرفة كيفية شكره.

وإنْ كان الثاني: ـ أي لا يعلم الإنسان بأصل وجود المنعم ـ فكيف يحكم العقل بوجوب الشكر!

وبعبارة أخرى: ذكرها صاحب صراط الحقﷺ: إنّ العقل لا يحكم بوجوب شكر مطلق ما يكون مصدراً للنعمة، وإنما يحكم بوجوب شكر مصدر الإنعام الشاعر القاصد لإيصال النعم، فإنّ العقل لا يحكم بوجوب شكر النهر على من شرب منه أو شكر الجدار على من استظل به أو شكر الشجرة على من أكل من ثمرها، فإن هذه وسائط في وصول الإنعام لكن هل يحكم العقل بوجوب شكر هذه الجمادات التي لا تشعر؟

وأيضاً على تقدير كون المنعم شاعراً، فالعقل لا يحكم بوجوب شكره مطلقاً بل لابد أن يكون قد أنعم إرفاقاً ولطفاً بالمتنعم ولمصلحة تعود إليه، وأما لو كان إنعامه لمصلحة تعود إلى المنعم نفسه فلا يحكم العقل بوجوب الشكر.

فإذا كان العقل لا يحكم بوجوب شكر كل منعم فقبل معرفة ماهية المنعم، يحتمل المتنعم أنه جماد لا شعور له أو أنه مستفيد بالإنعام ويفعل لذاته وليس للمنعم عليه، ومع هذا الاحتمال لا يحكم العقل بالوجوب.

فإن قلت: إنّ من يحتمل وجود منعم شاعر مدرك فعل لمصلحة المنعم عليه إذا كان يحكم عقله بوجوب شكر المنعم سوف يكون محتملاً للضرر، لأنه يحتمل وجود ذلك المنعم الشاعر الذي يحتمل أن يعاقبه على تقدير ترك الشكر، فنفس وجوب شكر المنعم صار محركاً لمعرفة وجود منعم، والمفروض احتمال وجود منعم، فيكفي هذا الاحتمال للتحرك نحو وجوب شكر المنعم.قلنا: هذا الكلام وجيه، ولكن غاية ما يستفاد منه أنه يثبت وجوب البحث والنظر ونحن ليس كلامنا في وجوب البحث والنظر عقلاً بل في وجوب معرفة الله تعالى عقلاً.

إشكال ودفع:

ذكر بعض الأشاعرة إشكالاً لو تم فسوف تكون نتيجته ليس عدم وجوب شكر الباري تعالى فحسب، وإنما قبح شكره تعالى، وحاصله: لو فرضنا وجود ملكٍ مَلَكَ أقطار الأرض وأحاط بأطرافها وعنده من كل شيء، وأقام ذلك الملك وليمة عظمى ودعا إليها كبراء القوم وصغرائهم، ووزع في تلك الوليمة الأطعمة والأشربة والهدايا العظمية على التجار والأغنياء، ثم نظر إلى فقير معدم لا يملك قوت ساعته فضلاً عن سنته، ورمى إليه قطعة من طعامه الذي فرغ منه كقطعة خبز وقعت على الأرض، فأكلها الفقير، ثم أنشد في الملك شعراً من ألف بيت ولم يذكر وصفاً في الكرم والجود إلاّ وصفه به، ولم يدع حسناً إلاّ وأثبته له، فماذا يقول العقلاء عن فعل هذا الفقير !

سوف يحكمون عليه بأنه استهزاء، لأن الملك لا يستحق منه كل هذا المديح، لأنه مع سعة ملكه وقدرته على إعطاء الفقير ما أعطى غيره وزيادة لم يعطه إلا هذه القطعة، فإذا صح هذا في الملك البشري فهو صحيح في الله تعالى من باب أولى، لأنّ قدرة وقدر لملك البشري بالنسبة إلى ملك الملوك تعالى وقدرته لا شيء، كما أنّ نسبة حقارة قطعة الخبز بالنسبة إلى ملكه ليست كنسبة حقارة أعظم نعمة يعطيها الله تعالى لأي عبد من عباده بالنسبة إلى ما يقدر عليه تعالى.

وفي مقام الجواب: يقال بأنّ هنالك فرقاً بين مثال الملك وبين الله تعالى، فإنّ الملك وإنْ أعطى شيئاً قليلاً جداً بلحاظ ملكه إلاّ أنه أيضاً قليل جداً بلحاظ الفقير، أما الله تعالى فهو وإنْ أعطى ملكاً قليلاً لا قيمة له بالنسبة إلى ملكه تعالى، ولكنه بلحاظ العبد هو وجوده وذاته وكل ما عنده.

قال الشيخ البهائيﷺ في زبدة الأصول: «**والقياس على اللقمة باطل لحقارتها بالنسبة إليهما معاً فتطرّق الاستهزاء. أمّا نعمه سبحانه فهي وإن حقرت عنده تعالى لكنّها عظيمة عندنا، فترك شكرها كفران، فبطل كلام الحاجبيّ**»[1].

(١) زبدة الأصول ص ٦٧ ـ ٦٨

القاعدة الرابعة

قاعدة دفع الضرر المحتمل

يقع البحث حول هذه القاعدة في عدة نقاط:

النقطة الأولى: في تحديد مفاد القاعدة ونص الأعلام على قبولها.

ترتكز القاعدة على ثلاثة مفردات: الوجوب، والدفع، والضرر، وقد تقدم في حجية مدركات العقل العملي بيان المفردة الأولى، كما أن المفردة الثانية لا تحتاج إلى إطالة بحث إذا المراد منها حفظ النفس وتجنيبها عن الوقوع في الضرر، وحيث جعل متعلقاً للوجوب، فلا محالة يكون فعلاً اختيارياً إذ لا يعقل الحكم بلابدية الفعل الاضطراري.

وأما المفردة الثالثة فقد ذكر في كتاب قاعدة لا ضرر ولا ضرار[1] أن اللغويين ذكروا لها معان كثيرة كالنقص والضيق وسوء الحال والزمانة والعمى والمرض والهزال والحاجة والقحط والإيذاء والعلة وغير ذلك.

ثم قسم هذه المعاني إلى قسمين:

القسم الأول: المعاني العامة، وهي ثلاثة:

١ـ النقص ضد النفع.

---

(١) ص ١١٠ ـ ١١٣.

٢ـ الضيق.

٣ـ سوء الحال.

القسم الثاني: المعاني الخاصة ذات الحدود الضيقة وهي سائر المعاني كالعمى والزمانة والمرض.

ثم استظهر أن القسم الثاني مصاديق للمعنى وموارد استعمال وليست معاني وضعية للمادة، وذلك لأن المتبادر والمفهوم من مادة الضرر معنى عام أشمل من العمى والزمانة والمرض ونحو ذلك، وتفسير الضرر بهذه المعاني الخاصة إما من اشتباه المفهوم بالمصداق أو من باب ذكر موارد الاستعمال لأن ذكر المصاديق يعين في معرفة حدود المفهوم.

و حيث إن المتبادر من مادة (ض رر) في جميع مشتقاتها معنى واحد لا يختلف باختلاف الموارد، فلا يمكن أن يقال بالاشتراك اللفظي بين المعاني العامة آنفة الذكر، وقد أختار الراغب أن المعنى الأصلي هو سوء الحال وإليه يرجع المعنيان الآخران، وأورد عليه: أن سوء الحال من المفاهيم المعنوية المحضة بخلاف الضيق والنقص فإنهما من المعاني المحسوسة، والوضع للمعاني المعنوية المحضة يعتبر مرحلة متطورة في اللغة التي بطبيعتها تبدأ بالوضع للمعاني المحسوسة ثم بعد تطورها تنتقل إلى المعاني غير المحسوسة.

و احتمل أن يكون المعنى الأصلي (الضيق) حسّياً مكانياً أو معنوياً حالياً واستبعده بأمرين:

١ـ كثرة استعمال الضرر في النقص وإن لم يستوجب التضييق.

٢ـ أن القرآن جعل التضييق غاية للضرر في قوله تعالى: (و لا تضاروهن لتضيقوا عليهن)، ولا يكون الشيء غاية لنفسه. فيتعين أن يكون المراد به النقص، وهو نقص الشيء عما ينبغي أن يكون عليه، وهو أعم من وقوعه في الكم المتصل، كما في المكان أو المنفصل، كما في النقود، أو الكيف، كما في سوء الحال أم العين كما في نقص المركبات الخارجية، أم في موارد الاعتبارات القانونية.

أقول: لا يخفى أن الوضع للمعاني العامة يعد ـ أيضاً ـ مرحلة متطورة للغة لا يصل إليها العرف في استعمالاتهم إلا بعد الحاجة المدرَكة من كثرة موارد الاستعمال وانتزاع المفهوم العام والحاجة إلى التدليل عليه في مقام المحاورة، ولو سلمنا أنه مرحلة بدائية يدركها العرفي البسيط في مراحل تكوينه الابتدائية للغة، فلا نسلم أن سوء الحال من المفاهيم المعنوية المحضة غير المحسوسة، بل وزانه وزان النقص بالمعنى الذي ذكره في كتاب قاعدة لا ضرر ولا ضرار، وهو: (نقص الشيء عما ينبغي أن يكون عليه)، لأن له آثاره المحسوسة، والتي ينطبق عليها المفهوم انطباقاً عرفياً.

وكما أن النقص عنده قدرة على استيعاب موارد استعمال الضرر فكذلك سوء الحال، فإن كل موارد النقص هي سوء حال للمنتقص، فالإنصاف المعنيان محتملان، والعبرة في تحديد المعنى الأصلي، هو ملاحظة كلمات

اللغوين والاستعمالات العربية الفصيحة، وما نجده بعد التتبع هو أن الضرر سوء حال قد يحصل بالنقص، ومنه قوله تعالى: (يا أيها العزيز مسنا وأهلنا الضر) فإن المراد بذلك ضيق المعيشة وهي حالة أصابتهم بسبب نقص مواردهم، وقد تحصل بالزيادة والإفراط كما في قول أمير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة في وصيته لشريح: «**وأعلم أنك إن لم تردع نفسك عن كثير مما تحب مخافة مكروهه سمت بك الأهواء إلى كثير من الضرر**»[1]، ولهذا أطلق على العمى والزمانة والمرض والهزال والحاجة والقحط وكلها حالات سيئة.

وكيفما كان، فلا إشكال في أن الضرر سواء كان النقص أو سوء الحال بتمام موارد استعماله مبغوض في نفسه مرغوب عنه، ولا يطلبه عاقل ملتفت سليم الفطرة، والذي يراد تحقيقه هو حدود تحرك النفس فراراً من الضرر، فهل هو يختص بمورد القطع بوجود الضرر أو يشمل الاحتمال بالمعنى الأصولي الشامل للظن؟ وهل يختص بالضرر الدنيوي أو يشمل الآخروي؟

لا ينبغي الشك في أن الضرر الذي تفر منه النفس بحسب فطرتها لا ينحصر في الدنيوي، كما أنه لا ينبغي الشك في أنه ليس كل ضرر محتمل يقتضي حكم العقل[2] بوجوب الدفع، والسر في ذلك يعود ـ كما ذكر بعض المحققين المعاصرين ـ إلى ثلاثة عوامل تؤثر في حكم العقل بالانبعاث:

---

(١) نهج البلاغة – خطب الإمام علي عليه السلام – ج ٣ ص ١١٣.

(٢) بناء على ثبوت الوجوب العقلي.

العامل الأول: قوة الاحتمال وضعفه، فكلما كان احتمال الضرر قوياً كلما كان الانبعاث نحو دفع الضرر أقوى والعكس بالعكس حتى يكون احتمال الضرر ضئيلاً لا يعتد به الإنسان.

العامل الثاني: قوة المحتمل، فكلما كان المحتمل أشد ضرراً كلما كان بعث النفس نحو دفعه أقوى والعكس بالعكس حتى يكون المحتمل أمراً مستحقراً لا يعتد به الإنسان.

العامل الثالث: مقدار المؤونة التي يبذلها الإنسان، فإن التاجر إذا خير بين تجارتين يحتمل في أحدهما الخسارة دون الآخر، لا يختار إلا الطريق المضمون، ولكنه قد يختار محتمل الخسارة فيما إذا كان الطريق المضمون يكلفه مؤونة زائدة.

نص الأعلام على ثبوت القاعدة:

نص جملة من الأعلام على ثبوت الوجوب عقلاً، منهم:

١ـ قال السيد المرتضى رحمه الله: «**النهي عن المنكر كله واجب عند الشرط، لأن المنكر لا ينقسم انقسام المعروف، وليس في العقل دليل على وجوب ذلك إلا إذا كان على سبيل دفع الضرر، وإنما المرجع في وجوبه إلى السمع**»[1].

٢ـ قال الشيخ الطوسي رحمه الله: «**إذا قصد رجل رجلا يريد نفسه أو ماله أو حريمه فله أن يقاتله دفعا عن نفسه بأقل ما يمكنه دفعه به، وإن أتى ذلك على نفسه لقوله صلى الله عليه وآله «من قتل دون ماله فهو شهيد» فإذا ثبت أن ذلك له، فهل يجب**

(١) جمل العلم والعمل ص ٣٩.

عليه الدفع عن نفسه أم لا؟ قال قوم يجب عليه لقوله تعالى ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ﴾ وقوله ﴿وَلَا تُلۡقُواْ بِأَيۡدِيكُمۡ إِلَى ٱلتَّهۡلُكَةِ﴾ ولأنه قادر على ما به خلاص نفسه من التلف، فلزمه فعله كالطعام والشراب. وقال آخرون لا يجب عليه وله أن يستسلم للقتل، فإن عثمان استسلم للقتل مع القدرة على الدفع، لأنه قيل أنه كان في داره أربع مائة مملوك فقال: من ألقى سلاحه فهو حر، فلم يقاتل أحد فقتل، والأول أقوى لأن دفع الضرر واجب عن النفس بحكم العقل وكذلك المضطر إلى طعام أو شراب نجس وجب عليه أن يتناوله»[1].

٣ـ قال القاضي ابن البراج رحمه الله: «**التوبة ـ وهي الندم على القبيح في الماضي، والترك في الحال، العزم على عدم المعاودة إليه في الاستقبال ـ واجبة، لدلالة السمع على وجوبها، ولان دفع الضرر واجب عقلاً**»[2].

٤ـ قال العلامة المجلسي الأول رحمه الله: «**وأما حكم شق الولد وإخراجه ولو كان من الرجال إذا لم يحسن النساء، فرواه محمد بن يعقوب في الصحيح، عن وهب بن وهب وقد عرفت حاله: لكن ضعفه منجبر بعمل الأصحاب، وبموافقته للأصول، فإن دفع الضرر واجب عقلاً ونقلاً: ولو لم يخرج فالغالب الهلاك، ولهذا لم يتوقف أحد في العمل به**»[3].

٥ـ قال الحر العاملي رحمه الله: «**دفع الضرر المظنون وهذا دليل استدل به**

---

(١) المبسوط ج ٧ ص ٢٧٩.

(٢) جواهر الفقه ص ٢٥١.

(٣) روض المتقين ج ١ ص٤١٥.

المتكلمون والحكماء على وجوب المعرفة وعلى وجوب شكر المنعم وغير ذلك وقد حرروه وقرروه في محله وأشار إليه الشيخ في كتاب العدة وذكروا ان العقلاء مطبقون على أن يحتمل كونه طعاماً، وكونه سماً يتعين اجتنابه ومن أقدم على تناوله أجمعوا على ذمه»[1].

أقول: ولا يخفى أن مراده كما هو مراد جملة من الذين أخبروا عن إطباق العقلاء على القاعدة بيان ثبوتها عقلاً لا عقلائياً كما هو دارج في تعبيرات المتأخرين بعد زمن المحقق الاصفهاني﵀، ولهذا قال الحر في موضع آخر من كتابه (**إن دفع الضرر واجب عقلا فان العقلاء يذمون تاركه كما إذا شك أحد في شيء انه غذاء أو سم قاتل فتناوله فان كل عاقل يذمه**).

٦ـ قال الفاضل الهندي﵀: (المطلب الثالث في الدفاع) «**يجب الدفاع عن النفس والحريم بما استطاع ولا يجوز الاستسلام**» لوجوب دفع الضرر عقلاً[2].

٧ـ قال الشيخ الانصاري﵀: «**ما عن الحاجبي، وتبعه غيره، من منع الكبرى، وأن دفع الضرر المظنون إذا قلنا بالتحسين والتقبيح العقليين احتياط مستحسن، لا واجب. وهو فاسد، لأن الحكم المذكور حكم إلزامي أطبق العقلاء على الالتزام به في جميع أمورهم وذم من خالفه، ولذا استدل به المتكلمون في وجوب شكر المنعم الذي هو مبنى وجوب معرفة الله تعالى،**

(١) الفوائد الطوسية ص ٢١٧.

(٢) كشف اللثام ج١٠ ص ٦٤٩.

ولولاه لم يثبت وجوب النظر في المعجزة، ولم يكن لله على غير الناظر حجة»[١].

أقول: ومراده أن الوجوب مدرك عقلي كما نبهنا في التعليق على عبارة الحرﷺ ولهذا قالﷺ في مطارح الانظار: «**والعقل وإن كان مستقلاً في لزوم دفع الضرر ولو كان دنيوياً...**»[٢]، وقال: «**حكم العقل بوجوب دفع الضرر ولو في صورة الشك مما لا يعارضه شيء**»[٣].

٨ـ قال الميرزا الاشتيانيﷺ: «**لا إشكال في حكمه بوجوب دفع الضرر المحتمل الأخروي، وهو العقاب وهو المناط في حكمه في موارد كثيرة مثل النظر في معجزة من يدّعي النبوة والفحص عن الحكم في موارد احتمال وجوده في الشبهات الحكمية ووجوب الاحتياط في صور الشك في المكلف به في موارد اشتباه الحكم أو الموضوع كما في الشبهة المحصورة إلى غير ذلك**»[٤].

٩ـ قال السيد الخوئيﷺ: «**إنّ المقصّر في تحصيل المعرفة في الأحكام الشرعية معاقب على تقدير مصادفته الحرام واقعاً، ويجب عليه تحصيل العلم والمعرفة قبل ذلك بمجرد احتمال الابتلاء بها بحسب العادة. ثمّ إنّ هذا الوجوب حكم عقلي من جهة دفع الضرر والعقاب المحتمل**»[٥].

---

(١) فرائد الأصول ج ١ ص ٣٦٨.
(٢) ص ٢٤٩.
(٣) في ص ٢٥٠.
(٤) بحر الفوائد ج ٢ ص ٢٧.
(٥) التنقيح من موسوعته ج٣٧ص ٤٩٢.

وفي مقابل هذه النظرية توجد نظريتان:

النظرية الأولى: أنه وجوب عقلائي، وقد نسبت إلى بعض الأعلام[١].

وأورد عليها تارة بإقدام العقلاء على الضرر في كثير من الموارد، وسوف يأتي دفعه في مناقشة الإيرادات التي ذكرت على عقلية القاعدة، وأخرى بأن مرتكزات العقلاء منشأها المصالح النظامية ولا يترتب على نفس عدم الإقدام مصلحة من هذا القبيل وراء عدم الوقوع في المحتمل. وثالثة بأن القاعدة ثابتة في مورد احتمال الضرر الآخروي، وعدم الوقوع في هذا الضرر ليس من المصالح النظامية التي يلاحظها العقلاء جزماً.

النظرية الثانية: أنه فطري، وذهب إليها جملة من الأعلام كالمحقق الاصفهاني رحمه الله في نهاية الدراية[٢] والسيد الحكيم رحمه الله في المستمسك[٣] والسيد الروحاني رحمه الله في المنتقى[٤].

والداعي لهؤلاء الأعلام إلى اختيار هذه النظرية بعض الإيرادات الواردة على الوجوب العقلي، ويأتي التعرض لها في النقطة اللاحقة إن شاء الله.

ثم إنه قد نسبت هذه النظرية إلى المحقق صاحب الكفاية رحمه الله ولم أظفر له بتصريح في ذلك. نعم، في بحث حجية الظن المطلق ذكر أربعة أدلة، والأول

---

(١) وعرفت النظر في هذه النسبة .

(٢) ج ٤ ص ٩١.

(٣) ج ١ ص ٦.

(٤) ج٤ ص ٤٥٠.

منها يتكون من مقدمتين:

المقدمة الأولى: بمنزلة الصغرى. وهي أن الفقيه إذا ظن بالحكم فهو يظن بالمفسدة والعقاب على تقدير المخالفة.

المقدمة الثانية: بمنزلة الكبرى. وهي أن دفع الضرر المظنون واجب. ثم ذكر أن وجوب دفع الضرر لا يتوقف على ثبوت التحسين والتقبيح العقليين، ولعله لقضاء الفطرة، ولهذا ألتزم الأشاعرة بوجوب دفع الضرر مع إنكارهم للتحسين والتقبيح العقليين.

قال﵀: وهي أربعة: الأول: «**إن في مخالفة المجتهد لما ظنه من الحكم الوجوبي أو التحريمي مظنة للضرر، ودفع الضرر المظنون لازم. أما الصغرى، فلان الظن بوجوب شئ أو حرمته يلازم الظن بالعقوبة على مخالفته أو الظن بالمفسدة فيها، بناء على تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد. وأما الكبرى، فلاستقلال العقل بدفع الضرر المظنون، ولو لم نقل بالتحسين والتقبيح، لوضوح عدم انحصار ملاك حكمه بهما، بل يكون التزامه بدفع الضرر المظنون بل المحتمل بما هو كذلك ولو لم يستقل بالتحسين والتقبيح، مثل الالتزام بفعل ما استقل بحسنه، إذا قيل باستقلاله، ولذا أطبق العقلاء عليه، مع خلافهم في استقلاله بالتحسين والتقبيح، فتدبر جيدا**»[1].

وقد حاول البعض أن يستفيد منه دلالة على إنكار عقلية وجوب دفع

---

(١) الوصول إلى كفاية الأصول: ج٦ ص ٤٦ ـ ٤٩.

الضرر المحتمل.

قال في بداية الوصول: **وأما الوجه في الكبرى: وهي دعوى استقلال العقل بلزوم دفع الضرر المظنون فحاصله: ان ملاك استقلال العقل بذلك من طريقين:**

الأول: إنه أحد مصاديق قاعدة الحسن والقبح العقليين، فإن العقلاء بنوا على مدح فاعل بعض الأفعال وعلى ذم فاعل بعض الأفعال حفظاً للنظام وابقاءاً للنوع، ونجدهم يذمون على ارتكاب الضرر المظنون ويمدحون على تركه، فهذا المدح والذم في المقام هو الملاك لاستقلال العقل بلزوم دفع الضرر المظنون.

ولا يخفى ان الملاك لهذه القاعدة إذا كان الحسن والقبح العقليين فهو يتم عند من يقول بالحسن والقبح العقليين، أما مثل الأشاعرة فلا يتم الاستدلال على وجوب دفع الضرر المظنون عندهم من هذه الجهة، لأنهم لا يقولون بالحسن والقبح العقليين.

الثاني: ان الملاك لاستقلال العقل بوجوب دفع الضرر المظنون هو ان العاقل لا يقدم على الضرر المظنون، بل من طبيعة كل ذي شعور هو الفرار من الضرر المظنون، وهذا مما لا يختلف فيه أحد، والعقلاء كلهم قد أطبق عملهم عليه بل هو من طبيعة كل ذي شعور، فإنه بجبلته يفر عن الضرر المظنون.... وقد أشار ـ أي المحقق صاحب الكفاية ـ إلى أن الملاك في وجوب دفع الضرر

المظنون هو الطريق الثاني دون قاعدة التحسين والتقبيح، لان قاعدة وجوب دفع الضرر المظنون مما أطبق عليها العقلاء كلهم، مع أن قاعدة التحسين والتقبيح مما وقع الخلاف فيها، فلابد وأن يكون الملاك فيها غير ما فيه الاختلاف بقوله:(ولذا أطبق العقلاء عليه مع خلافهم في استقلاله) أي في استقلال العقل (بالتحسين والتقبيح)[1].

أقول: أورد الحاجبي على ما نقل الشيخ الأنصاريﷺ إشكالاً على الكبرى، وحاصله: أنها تامة إذا قلنا بنظرية التحسين والتقبيح العقليين، والظاهر من عبارة المحقق صاحب الكفايةﷺ أنه بصدد دفع هذه المناقشة بعدم توقف ثبوتها على قبول النظرية المذكورة، وليس في صدد بيان أن الوجوب فطري وليس عقلياً واستشهد لذلك بموافقة الأشاعرة مع إنكارهم للتحسين والتقبيح العقليين.

قال في العناية: «**قوله ولو لم نقل بالتحسين والتقبيح لوضوح عدم انحصار ملاك حكمه بهما... إلخ رد على ما أجاب به الحاجبي وغيره عن هذا الوجه (قال الشيخ) بعد ان نقل الوجه المذكور (ما لفظه) وأجيب عنه بوجوه أحدها ما عن الحاجبي وتبعه غيره من منع الكبرى وأن دفع الضرر المظنون إذا قلنا بالتحسين والتقبيح العقليين احتياط مستحسن لا واجب (انتهى) (وحاصل رد المصنف) عليه: إن ملاك حكم العقل لا ينحصر بالتحسين**

---

(١) المصدر: ج ٦ ص ٤٩ ـ ٥١.

والتقبيح كي يبتني استقلاله بدفع الضرر المظنون على القول بالتحسين والتقبيح، بل التزام العقل بدفع الضرر المظنون بل المحتمل بما هو مظنون أو محتمل ولو لم نقل بالتحسين والتقبيح هو كالالتزام بفعل ما استقل بحسنه أو بترك ما استقل بقبحه إذا قيل بالتحسين والتقبيح (وقد استشهد المصنف) لذلك بإطباق العقلاء كافة على دفع الضرر المظنون مع خلافهم في التحسين والتقبيح العقليين فلو كان ملاك حكمه منحصراً بهما لم يطبقوا على الأول مع خلافهم في الثاني»[1].

النقطة الثانية: دفع بعض الإيرادات على القاعدة

الإيراد الأول: ما أورده الشيخ الوحيدﷺ وقد يوظف لنفي عقلائية القاعدة وفطريتها وعقليتها، وحاصله: إننا لا نسلم أن الفطرة تقتضي دفع الضرر إذِ المشاهَد حتى عند العقلاء إقدامهم على الضرر المحتمل بل والمقطوع وإليك مثالين:

الأول: المتسابق يقدم على تحمل أنواع كثيرة من الضرر، فيقدم على إلقاء نفسه في الضرر، ليس المحتمل فحسب بل والمقطوع به.

الثاني: المحامي عن عرضه أو عن وطنه أو عن دينه يلقي بنفسه في التهلكة بما فيه الألم والمشقة. فلو كانت الفطرة تقتضي دفع الضرر وعدم الإقدام عليه فلماذا يقدم هؤلاء على هذه المضار!

---

(١) عناية الأصول ج ج٣ ص ٢٧٤ ـ ٢٧٥.

ودفعه شيخنا الأستاذ الجزيري﵀: بأن ما ذكره من إقدام العقلاء على الضرر في بعض الموارد لا يمكن إنكاره، فإنّ هذا مشاهد للجميع إلا أنّ هذا لا يشكل نقضاً على القاعدة، لأنّ إقدامهم على الضرر لوجود مصلحة شخصية أو نوعية توجب ترجيح ما فيه الضرر، ولو جُرد الإنسان من تلك المصالح ـ كالمتسابق عن مصلحة الشهرة والافتخار على أقرانه بالظفر بقصب السبق ـ لما أقدم على الضرر، وكذلك لو جرد ما فيه الضرر لوجود مصلحة نوعية ـ كالشهيد الذي يقتل نفسه حفظاً لدينه أو لوطنه ـ لما أقدم، وكلامنا لو خلي الإنسان والضرر بقطع النظر عن أي مصلحة تترتب فهل تقتضي الفطرة الانبعاث نحو ترك ما فيه الضرر أم لا؟ وهذا مما لا ينبغي أن يشك فيه أحد[1].

أقول: تقدم أن محل البحث حكم العقل الكلي، وليس الحكم الجزئي على الموارد الخاصة المتأثرة بالعواطف والمشاعر والمصالح الخاصة أو العامة في ظرف التزاحم.

الإيراد الثاني: ما أورده الشيخ الوحيد﵀ ـ أيضاً ـ وحاصله: لو سلمنا أن الغريزة والفطرة تقتضي دفع الضرر المحتمل فهذا معناه انبعاث كل إنسان بل حيوان استجابة للغريزة وتلبية لصوت الفطرة، فيتحقق عندنا فعل خارجي، وهو التحرك فراراً من الضرر، وهذا الفعل الخارجي لا معنى لأن يسمى بالوجوب.

---

(١) بحوث في الاجتهاد والتقليد ص ١٤٢ ـ ١٤٣.

وبعبارة أخرى: إن كان المراد من الوجوب نفس الانبعاث والتحرك الخارجي فهذا لا ينبغي أن يسمى وجوباً، وهو موجود في الإنسان والحيوان على حد السواء، فكما ينبعث الإنسان من أجل دفع الضرر، فكذلك الحيوان، فالعصفور ـ مثلاً ـ لو اقترب منه ما فيه ضرر تحرك نحو الطيران لجبلة وفطرة فيه اقتضت أن يتحرك.

وإنْ كان المراد بالوجوب إدراك الضرورة والحتمية، لزم اختصاصه بالإنسان مع أن الحيوان ـ أيضاً ـ يفر من الضرر، ولا عقل له يدرك الوجوب.

ودفعه شيخنا الأستاذ الجزيري﵀ بقوله: «**أنّ لنا أن نختار الشقين، فنقول بأن دفع الضرر عام في كل حيوان، ومع ذلك يصح وصفه بالوجوب، إذِ المقصود بالوجوب على هذا التقدير ليس إدراك اللزوم والحتمية، بل نفس الحتمية، والذي يختص بالإنسان هو الأول، دون الثاني، فإنك ترى بعض الحيوانات لا تتأخر في الفرار عما تخاف منه، وإنْ كانت لا تقدر على جوابك لو سألتها: هل يجب الفرار عن المخوف أم لا؟**

ولنا أن نختار الشق الثاني ـ وهو أنّ هذه الغريزة موجودة عند الجميع ـ ولكن الحكم بالوجوب خاص بالإنسان ولا يلزم منه تخصيص الحكم العقلي، وإنما اللازم تخصيص الإدراك ومعرفة هذه الغريزة بمن له عقل»[1].

ولا يخفى أن هذا الجواب يتناسب مع فطرية الوجوب ـ أيضاً ـ وعدم

---

(١) بحوث في الاجتهاد والتقليد ج ١ ص ١٤٢.

كونه عقلياً إلا بمعنى أن العقل يدرك بعث الغريزة نحوه، وليس هذا مراد من يقول بالعقلية وإلا كان محل الخلاف أمراً بيناً لا ينبغي الاختلاف فيه، وهو أن الإنسان هل يدرك هذا البعث الغريزي أم لا؟

والذي ينبغي أن يقال إن العاقل المختار يمتاز عن الحيوان في أنه لا ينبعث فيما إذا احتمل الضرر إلا بعد موازنة يلاحظ فيها العوامل الثلاثة المتقدمة (قوة الاحتمال قوة المحتمل مقدار المؤونة) ثم يقرر الفرار من الضرر استناداً إلى ما يرجحه عقله، ولهذا لا يوجد للإنسان نحو واحد من السلوك في مورد احتمال الضرر ـ بل والجزم به ـ خلافاً للحيوان.

فالوجوب عنوان لما يراه العقل مناسباً لمقتضى الفطرة بعد الموازنة، ولهذا سمي عقلي، وبهذا تندفع نظرية الوجوب الفطري.

الإيراد الثالث: ما يحتمل أن يكون مراداً للمحقق الاصفهاني﵀ بقوله: «**الإقدام على ما يترتب عليه العقوبة بحكم العقل أعني المعصية ليس مورداً لذم آخر أو عقوبة أخرى من العقل والشارع**»[1].

وما يظهر من بيان السيد الروحاني﵀ صاحب المنتقى هو أن الوجوب: معناه في ما نحن فيه إذعان العقل بقبح الإقدام على ما فيه الضرر، ومرجع الحكم بالقبح إلى الحكم بكون الفعل مذموم فاعله عند العقلاء، وذمّ الشارع عقابه.

---

(١) نهاية الدراية: ج ٣ ص ٢٦٥.

ومن الواضح أن الإقدام على ما فيه العقاب والذم العقلائي لا يترتب عليه سوى العقاب والذم الّذي أقدم عليه ولا يكون مورداً لعقاب وذم آخر، سواء في ذلك المقطوع والمحتمل.

فكأنه يريد بيان أن من يعلم أو يحتمل الضرر في فعل فيقدم عليه، يترتب ما يعلم به أو يحتمله، ولا يثبت لوم وعقاب آخر على نفس الاقدام في صورة المطابقة، وعليه فإن من يحتمل حرمة فعل فيقدم عليه،وينكشف عدم الحرمة لا يكون ملوماً ومعاقباً، وإلا تعدد اللوم والعقاب في صورة المطابقة.

ويندفع: بأنه لا يشترط في حكم العقل بوجوب ترك الإقدام أن يكون نفس الإقدام قبيحاً، وإنما يكفي فيه أن يكون موقعاً في القبيح الذاتي جزماً أو احتمالاً، فيلام من أقدم من جهة اقدامه على ما يحتمل الضرر، ويلام ـ أيضاً ـ من جهة فعل الحرام الواقعي في صورة المطابقة، غايته في ما إذا حكم العقل بوجوب الترك، لأن الفعل قد يُوقع في القبيح لا يحكم العقل والعقلاء بالذم على ارتكاب القبيح الذاتي في صورة عدم المطابقة، فلا يتعدد الذم فيما إذا لم يرتكب الجاهل المتردد القبيح الواقعي.

و ببيان آخر: حقيقة الوجوب العقلي إدراك العقل صفة واقعية في الفعل بعد الموازنة، وهي أنه (ينبغي أن يفعل)، وهذا الوصف قد يكون من جهة أن الفعل في ذاته يتصف بهذا الوصف، كما في العدل، وقد يكون من جهة دفع الفطرة إليه لمناسبته مع الجانب الكمالي لخلق الإنسان كما في التكاليف الشرعية التي تترتب

عليها مصالح ومفاسد وثواب وعقاب، وفي القسم الثاني من الوجوب يلام المخالف، غايته قد يقع في حرمان النفس من تحقق مقتضيات فطرتها وقد لا يقع.

وإذا قلت: يلزم في فرض المعصية استحقاق لوم واحد، وفي فرض الشك في الحرمة والاقدام ثم انكشاف الحرمة استحقاق لومين.

قلت: لا محذور في ذلك، لأن القبح في فرض العصية أشد من انضمام القبحين إلى بعضهما في حالة الشك، فتأمل.

وتأمل المحقق النائينيﷺ في رجوع وجوب دفع الضرر من جهة احتمال التكليف الإلزامي إلى التحسين والتقبيح العقليين في قوله: «**إن حكم العقل بوجوب دفع العقاب المظنون بل المحتمل ليس مبتنياً على قاعدة التحسين والتقبيح، وكل منهما أجنبي عن الآخر رأساً، فإن حكمه بوجوب دفع العقاب إنما هو بعد تمامية الحكم من قبل المولى، ومرتبته مرتبة الامتثال، فهو حكم في سلسلة المعلولات، وحكم الشارع في هذا المقام ارشادي ليس إلا،وهذا بخلاف حكمه بالتحسين والتقبيح، فإن حكمه بذلك إنما هو في سلسلة العلل المترتبة عليها حكم مولوي شرعي بناء على ثبوت قاعدة الملازمة، فأين أحد الحكمين من الآخر!**».

ولكنه عاد ليبين الخلل في إنكار أصل قاعدة الوجوب العقلي لدفع الضرر بقوله: (إن حكم العقل بلزوم دفع العقاب المظنون أو المحتمل مما أطبق عليه العقلاء وعليه يتفرع لزوم الفحص عن أصل الدين وأحكامه ولولا ذلك لما

وجب النظر في المعجزة فيلزم، إفحام الأنبياء وابطال الشرائع مطلقاً، ومع ذلك كيف يمكن ان يقال إن دفع العقاب المظنون أمر مستحسن لا أنه واجب عقلاً).

ولكن إذا تم بيان الحكم من المولى أو احتُمل، واحتمل المكلف العقاب على تقدير المخالفة، يحكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل في التقديرين بترك الإقدام، ومعنى يحكم العقل ما تقدم من ادراك ذلك بعد الموازنة.

الإيراد الرابع: ما نسب إلى صاحب الكفايةﷺ من أنه لو كان وجوب دفع الضرر عقلياً لكان صغرى لكبرى قاعدة التحسين والتقبيح العقليين، وليس كذلك لاتفاق الجميع على وجوبه واختلافهم في القاعدة.

وأورد عليه في العناية بما يمكن أن يستفاد منه: أن إطباق العقلاء على دفع الضرر المظنون مع خلافهم في التحسين والتقبيح مما لا يشهد على عدم إدراك العقل للوجوب، بل يشهد باشتباه من لا يقول من العقلاء بالتحسين والتقبيح مع التزامه بدفع الضرر المظنون. وهو متين.

مثال تطبيقي:

أستدل علماء الكلام بهذه القاعدة على عدة مسائل من أهمها مسألة وجوب معرفة الله تعالى، والكلام حول هذا التطبيق سوف يكون في مقامين:

المقام الأول: في وجه دلالة القاعدة على وجوب معرفة الله تعالى.

ولعل أفضل ما قرر في وجه دلالتها على وجوب معرفة الله تعالى ما قيل: من إنّ الإنسان فطر على حب ذاته وكمالاته، فهو يسعى دائماً نحو جلب

منافعه ودفع مضاره، فإذا احتمل وجود إله وأنّ له أحكاماً إلزامية يترتب على مخالفتها العقاب، فهو بمقتضى هذه الفطرة والغريزة سيتحرك نحو دفع احتمال الضرر، لأن نفس احتمال الضرر ضرر، والعقل يدرك هذا الانبعاث الناشئ عن غريزة الإنسان وجبلته، ولهذا يقال: إن دفع الضرر واجب عقلاً أي أنّ العقل يدرك هذا الانبعاث الضروري لا بمعنى أنه حاكم بوجوب دفع الضرر، فشأن العقل الإدراك لا الحكم.

وبهذا يكون المراد من القول بأن دفع الضرر واجب عقلي هو أن العقل يدرك لا بدية هذا الانبعاث الضروري والغريزي الجبلي الناشئ من فطرة الإنسان، فيتحرك الإنسان باختياره بعد موازنة الكمالات المناسبة فيما إذا دار الأمر بين الانبعاث وعدمه.

ومن هنا اتضح وجه تسميته بالوجوب العقلي إذِ العقل يدرك هذا الانبعاث، واللابدية والضرورة الناشئة من الفطرة.

المقام الثاني: في عدم تمامية إثبات القاعدة لوجوب معرفة الله تعالى.

اتضح مما تقدم في البحث التطبيقي لقاعدة (وجوب شكر المنعم) أن قاعدة دفع الضرر المحتمل غاية ما يترتب عليها وجوب البحث والنظر ولا تثبت وجوب معرفة الله تعالى، لأنّه تارة يحتمل الإنسان وجود إله يعاقب على تقدير عدم معرفته، فهنا يجب عليه عقلاً بمقتضى قاعدة (وجوب دفع الضرر المحتمل) البحث والنظر، فإن انتهى الإنسان إلى دليل وجوده عمل بمقتضى

نتيجة هذا الدليل، وإن انتهى إلى الجزم بالعدم ارتفع احتمال الضرر الذي يحرك الإنسان نحو البحث. وأخرى يعلم بأصل وجوده ويجهل صفاته، فتكون القاعدة محركة نحو معرفة الصفات لا أصل الوجود.

ويترتب على ذلك عدم وجوب معرفة الله تعالى شرعاً وعقلاً:

أما شرعاً: فلأنه يلزم إما محذور الدور أو العبث.

وأما عقلاً: فلأن قاعدة وجوب شكر المنعم ترجع إلى قاعدة دفع الضرر، وغاية ما تثبته قاعدة دفع الضرر وجوب النظر عقلاً لأنّ دفع الضرر يتحقق بالبحث، سواءً كانت النتيجة إثبات ثبوت الله أو الوقوع في الجهل المركب، ولا يخفى أن الجاهل المركب إذا كان قاصراً يحكم العقل بعدم استحقاقه للعقاب لقاعدة قبح العقاب بلا بيان عند جميع العدلية.

القاعدة الخامسة

قاعدة اللطف

تعتبر قاعدة اللطف من القواعد الشريفة التي تشكل عنصراً مشتركاً في عملية الاستدلال الكلامي، فهي من أمهات القواعد التي تتفرع من قاعدة التحسين والتقبييح العقليين ويتفرع منها مسائل كثيرة كما سيتضح ـ إن شاء الله تعالى ـ من هنا ينبغي أن نقف عندها، والبحث فيها في عدة جهات:

الجهة الأولى: تأريخ قاعدة اللطف

الذي يظهر من خلال تتبع تاريخ هذه القاعدة أنّ لها جذوراً قديمة تمتد إلى زمن ظهور الأئمة عليهم السلام، وبالتحديد إلى زمن المتقدمين منهم، فقد اهتم بها أصحاب الأئمة عليهم السلام حتى ألّفوا فيها كتباً مستقلة بعنوان اللطف، وبعضها بعناوين أخرى كالأصلح ونحو ذلك، ونقتصر هنا على ذكر البعض.

الأول: ما كتبه هشام بن الحكم رضي الله عنه. قال الشيخ الطوسي رحمه الله في الفهرست في ترجمة هشام بن الحكم رضي الله عنه: «**وله من المصنفات كتب كثيرة منها كتاب الإمامة، وكتاب الدلالات على حدوث الأشياء، وكتاب الرد على الزنادقة، وكتاب الرد على أصحاب الأثنين**.. ـ إلى أن قال ـ .. **وكتاب الألطاف وكتاب المعرفة**»[1].

---

(١) فهرست كتب الشيعة ص ٤٩٥.

والشاهد في كلامه﵀ قوله: (وكتاب الألطاف).

الثاني: ما كتبه الفضل بن شاذان﵁. وقال الشيخ الطوسي﵀ في ترجمة الفضل: «**وذكر الكندي أنه صنف مائة وثمانين كتاباً وقع إلينا منها كتاب النقض على الإسكافي في تقوية الجسم... ـ إلى أن قال ـ كتاب اللطيف**»[١].

ولكن يحتمل في قوله﵀: (كتاب اللطيف) احتمالان:

١ـ أن يكون هذا العنوان في قاعدة اللطف.

٢ـ أن يكون اللطيف مرتبطاً باسم الله تعالى اللطيف، وفي تحديد المراد من اسمه تعالى اللطيف كلام طويل هل هو من الدقة أو من اللطف؟

الثالث: ما كتبه محمد بن أحمد بن الجنيد أبو علي الكاتب الإسكافي، قال الشيخ النجاشي﵀: «**وجه في أصحابنا، ثقة، جليل القدر. صنف فأكثر، وأنا ذاكر لها بحسب الفهرست الذي ذاكرت فيه... له كتاب تهذيب الشيعة لأحكام الشريعة. وكان له نحو ألفي مسألة في نحو ألفين وخمسمائة ورقة... كتاب الإيناس بأئمة الناس، كتاب كشف التمويه والألباس على أغمار الشيعة في أمر القياس، كتاب إظهار ما ستره أهل العناد من الرواية عن أئمة العترة في أمر الاجتهاد، ومسائل كثيرة جوابات سبكتكين العجمي، وجوابات معز الدولة. كتب الكلام: كتاب التحرير والتقرير... كتاب اللطيف**»[٢].

---

(١) رجال النجاشي ص ٣٠٨.

(٢) رجال النجاشي، ص: ٣٨٨.

و يأتي فيها ما تقدم.

الرابع: ما كتبه الشيخ المفيد رحمه الله قال الشيخ النجاشي رحمه الله: «**محمد بن محمد بن النعمان...شيخنا وأستاذنا** رضي الله عنه. **فضله أشهر من أن يوصف في الفقه والكلام ولرواية والثقة والعلم. له كتب: الرسالة المقنعة، الأركان في دعائم الدين... كتاب الإيضاح في الإمامة، كتاب الإفصاح في الإمامة، كتاب جوابات مسائل اللطيف من الكلام**»[1].

وعد من كتبه (**كتاب مسألة في الأصلح**).

والحاصل: إنّ لهذه القاعدة جذور قديمة، والسبب تعرض آيات القرآن الكريم وروايات أهل البيت عليهم السلام لبيان هذه القاعدة وتطبيقاتها.

الجهة الثانية: دلالة بعض الآيات والروايات عليها.

أما الآيات الدالة على قاعدة اللطف فكثيرة جداً نقتصر على ذكر بعضها:

الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿فَقُولَا لَهُۥ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ﴾.

فإن الله تعالى أمر نبييه موسى وهارون عليهما السلام أن يقولا لفرعون قولاً ليناً، لأنّ القول اللين له دخل في إيجاد الداعي نحو الانصياع والاستجابة للدعوة إلى الله تعالى وهذا نحو لطف ـ كما سوف يأتي في تحديد مفهومه ـ، إذْ لا إشكال ولا شبهة في أن فرعون قادر على أن يهتدي سواء استخدما معه القول

(١) رجال النجاشي، ص: ٣٩٩.

اللين أم لا، فبمجرد أن يتحدثا معه بالمعجزة ويقيما البرهان على وجود الله تعالى سيكون قادراً على معرفة الحق، فأمرهما باتخاذ هذا الاسلوب الخاص ليس لتحقيق التمكن، وإنما من جهة تأثيره في النفوس نحو الاستجابة والانصياع وإتباع الحق وعدم التكبر عليه.

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَآ إِلَىٰٓ أُمَمٍ مِّن قَبْلِكَ فَأَخَذْنَٰهُم بِٱلْبَأْسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ لَعَلَّهُمْ يَتَضَرَّعُونَ ﴾(الأنعام:٤٢).

ودلالتها على لطفه تعالى واضحة، فإنها تدل على أنّ ابتلاء الله تعالى للأمم السابقة بالبأساء والضراء كان لطفاً بهم حتى يقربهم نحو التضرع واللجوء إليه تعالى.

الآية الثالثة: قوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴾.

فإنه قد يقال في وجه دلالتها أنها بينت الوجه لبيان الآيات وهو تقريب الناس نحو التقوى، فتدل على اللطف، ولكن لابد من معرفة المراد من الآيات:

فإنْ كان المراد منها اختلاف الظواهر الطبيعية كانت الآية دالة على قاعدة اللطف.

وإن كان المراد منها بيان التكاليف الشرعية وإنزال أحكام الله تعالى، وإقامة المعاجز على صدق الأنبياء، فحينئذ لن تكون مبينة لمصداق من

مصاديق قاعدة القاعدة اللطف لما سيأتي ـ إن شاء الله ـ من أن قاعدة اللطف يشترط فيها أن لا يكون لها دخل في تمكين العبد من الهداية، فلابد وأن يكون العبد في نفسه قادراً على الهداية سواءً لطف الله به أم لا، فإذا فعل الله تعالى ما يقربه نحو الهداية ففعله تعالى لطف، أما إذا كان الفعل مما يتوقف عليه أصل الهداية كبعثة الأنبياء وإنزال الشرائع، فلا يسمى الفعل حينئذٍ لطفاً.

نعم، العقل يحكم بوجوبه من باب قبح نقض الغرض، كما يحكم بوجوب اللطف ـ أيضاً ـ من باب قبح نقض الغرض، ولكن اللطف اصطلاح خاص يقصد منه معنى خاص، وهو ما ليس له حض في التمكين. وقد يستظهر دلالتها على اللطف بضم قوله تعالى: ﴿ يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ قَدۡ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكُمۡ لِبَاسٗا يُوَٰرِي سَوۡءَٰتِكُمۡ وَرِيشٗاۖ وَلِبَاسُ ٱلتَّقۡوَىٰ ذَٰلِكَ خَيۡرٞۚ ذَٰلِكَ مِنۡ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ لَعَلَّهُمۡ يَذَّكَّرُونَ ﴾.

الآية الرابعة: قوله تعالى: ﴿ٱنظُرۡ كَيۡفَ نُصَرِّفُ ٱلۡأٓيَٰتِ ثُمَّ هُمۡ يَصۡدِفُونَ﴾.

الآية الخامسة: قوله تعالى: ﴿ فَٱنطَلَقَا حَتَّىٰٓ إِذَا لَقِيَا غُلَٰمٗا فَقَتَلَهُۥ... وَأَمَّا ٱلۡغُلَٰمُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤۡمِنَيۡنِ فَخَشِينَآ أَن يُرۡهِقَهُمَا طُغۡيَٰنٗا وَكُفۡرٗا ﴾.

وهي كسابقتيها تدل لطف الله تعالى حيث دلت على أن قتل الغلام بأمر الله تعالى كان لطفاً لأبويه، وقد أستظهر منها الشيخان المفيد والطبرسي رحمهما الله دلالتها على وجوب اللطف.

وأما الروايات فقد عقد الشيخ المفيد في كتاب التوحيد باباً بعنوان (إن الله لا يفعل بعباده إلا الأصلح) رقم ٦٣ وذكر فيه ١٣ رواية ننقل ما يدل على

لطف الله منها ومن غيرها:

١ـ أخبرني أبو الحسين طاهر بن محمد بن يونس بن حياة الفقيه ببلخ، قال: حدثنا محمد بن عثمان الهروي، قال: حدثنا أبو محمد الحسن بن الحسين بن مهاجر قال: حدثنا هشام بن خالد، قال: حدثنا الحسن بن يحيى الحنيني قال حدثنا صدقة بن عبد الله، عن هشام، عن أنس عن النبيﷺ، عن جبرئيل، عن اللهﷻ، قال: قال الله تبارك وتعالى: من أهان وليا لي فقد بارزني بالمحاربة وما ترددت في شيء أنا فاعله مثل ما ترددت في قبض نفس المؤمن يكره الموت وأكره مساءته ولا بد له منه، وما تقرب إلي عبدي بمثل أداء ما افترضت عليه، ولا يزال عبدي يتنفل لي حتى أحبه، ومتى أحببته كنت له سمعاً وبصراً ويداً ومؤيداً، إن دعاني أجبته، وإن سألني أعطيته، وإن من عبادي المؤمنين لمن يريد الباب من العبادة فأكفه عنه لئلا يدخله عجب فيفسده ذلك، وإن من عبادي المؤمنين لمن لا يصلح إيمانه إلا بالفقر ولو أغنيته لأفسده ذلك، وإن من عبادي المؤمنين لمن لا يصلح إيمانه إلا بالغناء ولو أفقرته لأفسده ذلك، وإن من عبادي المؤمنين لمن لا يصلح إيمانه إلا بالسقم ولو صححت جسمه لأفسده ذلك وإن من عبادي المؤمنين لمن لا يصلح إيمانه إلا بالصحة ولو أسقمته لأفسده ذلك، إني أدبر عبادي لعلمي بقلوبهم، فإني عليم خبير.

ومحل الشاهد فيها: (**إن من عبادي لمن لا يصلح إيمانه إلا بالفقر**).

ودلالة هذه الرواية على اللطف واضحة، وهي أن الله تعالى يبتلي بعض

العباد بالفقر لأنه لا يصلحه إلا الفقر، وقد يبتلي تعالى البعض الآخر بالغنى لأنه لا يصلحه إلا الغنى.

٢ ـ حدثنا محمد بن موسى بن المتوكل رضي الله عنه، قال: حدثنا علي بن الحسين السعدآبادي، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن أبيه، عن صفوان بن يحيى، عن محمد بن أبي الهزهاز، عن علي بن الحسين قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «**إن الله عزوجل جعل أرزاق المؤمنين من حيث لا يحتسبون، وذلك أن العبد إذا لم يعرف وجه رزقه كثر دعاؤه**».

وقوله عليه السلام: «**إن الله عز وجل جعل أرزاق المؤمنين من حيث لا يحتسبون وذلك أن العبد إذا لم يعرف وجه رزقه كثر دعاؤه**».

يدل على الله تعالى أخفى مصدر الرزق وجهته لطفاً بالعبد (**حتى يكثر دعاؤه**).

٣ـ حدثنا علي بن أحمد بن محمد بن عمران الدقاق رضي الله عنه، قال: حدثنا محمد بن أبي عبد الله الكوفي، قال: حدثنا محمد بن إسماعيل البرمكي، قال: «**حدثنا جعفر بن سليمان بن أيوب الخزاز قال: حدثنا عبد الله بن الفضل الهاشمي، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: لأي علة جعل الله تبارك وتعالى الأرواح في الأبدان بعد كونها في ملكوته الأعلى في أرفع محل؟ فقال عليه السلام إن الله تبارك وتعالى علم أن الأرواح في شرفها وعلوها متى تركت على حالها نزع أكثرها إلى دعوى الربوبية دونه عزوجل، فجعلها بقدرته في الأبدان التي قدرها لها في**

ابتداء التقدير نظراً لها ورحمة بها، وأحوج بعضها إلى بعض، وعلق بعضها على بعض، ورفع بعضها فوق بعض درجات، وكفى بعضها ببعض، وبعث إليهم رسله واتخذ عليهم حججه مبشرين منذرين يأمرونهم بتعاطي العبودية والتواضع لمعبودهم بالأنواع التي تعبدهم بها ونصب لهم عقوبات في العالج وعقوبات في الآجل ومثوبات في العاجل ومثوبات في الآجل ليرغبهم بذلك في الخير ويزهدهم في الشر وليذلهم بطلب المعاش والمكاسب فيعلموا بذلك أنهم مربوبون وعباد مخلوقون ويقبلوا على عبادته فيستحقوا بذلك نعيم الأبد وجنة الخلد ويأمنوا من النزوع إلى ما ليس لهم بحق، ثم قال عليه السلام يا ابن الفضل إن الله تبارك وتعالى أحسن نظرا لعباده منهم لأنفسهم، ألا ترى أنك لا ترى فيهم إلا محباً للعلو على غيره حتى أن منهم لمن قد نزع إلى دعوى الربوبية، ومنهم من قد نزع إلى دعوى النبوة بغير حقها، ومنهم من قد نزع إلى دعوى الإمامة بغير حقها، مع ما يرون في أنفسهم من النقص والعجز والضعف والمهانة والحاجة والفقر والآلام المتناوبة عليهم والموت الغالب لهم والقاهر لجميعهم، يا ابن الفضل إن الله تبارك وتعالى لا يفعل لعباده إلا الأصلح لهم، ولا يظلم الناس شيئاً ولكن الناس أنفسهم يظلمون».

والشاهد: **(ونصب لهم عقوبات في العاجل وعقوبات في الآجل ومصيبات في العاجل ومصيبات في الآجل ليرغبهم بذلك في الخير ويزهدهم في الشر)**.

٤ـ ما في عيون أخبار الرضا عليه السلام: «**إن الله تبارك وتعالى لا يوصف بالترك كما يوصف خلقه لكنه متى علم أنهم لا يرجعون إلى الكفر والضلال منعهم المعاونة واللطف**».

فالرواية عبرت بلفظ اللطف وأرادت المعنى الاصطلاحي بالتحديد، بل يستفاد من فقرة (لا يوصف بالترك) وجوبه لأن تركه لا يليق بشأنه تعالى.

٥ـ ما في البحار عن أمير المؤمنين عليه السلام: «**إن الله لما خلق خلقه أراد أن يكونوا على آداب رفيعة وأخلاق شريفة، فعلم أنهم لن يكونوا كذلك إلا بأن يعرفهم مالهم وما عليهم والتعريف لا يكون إلا بالأمر والنهي، والأمر والنهي لا يجتمعان إلا بالوعد والوعيد، والوعد لا يكون إلا بالترغيب والوعيد لا يكون إلا بالترهيب، والترغيب لا يكون إلا بما تشتهيه أنفسهم وتلذ أعينهم والترغيب لا يكون إلا بضد ذلك**».

٦ ـ ما ورد في خطبة الصديقة الجليلة سيدة نساء العالمين أم أبيها الزهراء الزكية الرضية المرضية عليها السلام: «**ثم جعل الثواب على طاعته ووضع العقاب على معصيته ذيادة لعباده من نقمته وحياشة لهم إلى جنته**».

الجهة الثالثة: أهمية القاعدة

ذكر جملة من الباحثين أنّ أهمية هذه القاعدة تكمن في ترتب مجموعة من المسائل الكلامية عليها، وذكروا قرابة تسع مسائل:

الأولى: مسألة لزوم التكليف.

الثانية: مسألة لزوم بعثة الأنبياء عليهم السلام.

الثالثة: مسألة عصمة الأنبياء عليهم السلام.

الرابعة: مسألة لزوم جعل الأئمة عليهم السلام.

الخامسة: مسألة عصمة الأئمة عليهم السلام.

السادسة: مسألة الوعد والوعيد.

السابعة: مسألة الآلام.

الثامنة: مسألة اختلاف الأسعار وتقلب قيم السوقية.

التاسعة: مسألة الآجال.

ولنا على ذلك تعليقان:

الأول: من خلال ما تقدمت الإشارة إليه ـ ويأتي تفصيله ـ في حقيقة اللطف المصطلح يتضح أنّ كثيراً من هذه المسائل التسع لا ربط لها بقاعدة اللطف المبحوث عنها،والوجه هو أنّ المراد من اللطف عند العدلية ما لا يكون له حظ في تمكين العبد، وبعض هذه المسائل التسع له حظ في التمكين كالتكليف وبعثة الأنبياء، وجعل الأئمة وعصمتهم عليهم السلام.

الثاني:إنّ المسائل المتفرعة على قاعدة اللطف لا تنحصر فيما ذكر، فإنّ هنالك مسائل كثيرة تتفرع على قاعدة اللطف أشارت إليها آيات القرآن الكريم وروايات أهل البيت عليهم السلام ولم ترد تلك المسائل في كلمات علماء الكلام:

منها: الفقر (**إنّ من العباد من لا يصلحه إلاّ الفقر**).

ومنها: إخفاء مصادر الرزق.

ومنها: الآيات التكوينية التي لها دخل في إخافة العبد وتقريبه نحو الطاعة كالخسوف والزلازل والريح العاصفة ونحو ذلك.

الجهة الرابعة: آراء الناس في القاعدة.

موقف الأشاعرة:

أنكر الأشاعرة قاعدة اللطف، وقد قيل بأن إنكارهم لا معنى له إلا إذا التزموا بإنكار مسألتين:

الأولى: مسألة التحسين والتقبيح العقليين.

وذلك أنّ اللطف فعل لله تعالى فلا يمكن أن نقول بوجوبه إلاّ إذا التزمنا بأن بعض الأفعال حسن وبعضها قبيح عقلاً، وأن الله تعلى لا يليق به فعل القبيح، فإذا ثبت ذلك وقلنا بأن ترك اللطف قبيح أمكن القول بوجوب اللطف إذْ يلزم من عدم فعله القبيح، والقبيح لا يليق بالله تعالى.

الثانية: اختيار العبد.

وذلك لأنّ اللطف ـ كما سيأتي إن شاء الله ـ فعل يقرب العبد نحو الامتثال والطاعة واجتناب المعصية، فلابد أن يكون فعل العبد صادراً عنه بنحو الاختيار لكي نتعقل اللطف في فعله، أما إذا كان العبد ليس إلاّ ظرفاً للفعل الذي يوجده الله تعالى فيه مباشرة، فلا معنى حينئذ الحديث عن قاعدة اللطف.

و الأشاعرة خالفوا في هاتين المسألتين معاً، فمن جهة أنكروا التحسين والتقبيح العقليين، وقد تقدم كلامهم مع ما فيه، ومن جهة ثانية قالوا بأنّ الله تعالى خالق الأفعال مباشرة، وليس للعبد قدرة واختيار لهما تأثير في صدور الفعل عنه، وإنما هما مقترنان بالفعل، فالفعل فعل مباشر لله تعالى. نعم، جرت عادة الله تعالى أن لا يوجده إلاّ إذا اختيار العبد.

قال القاضي عبد الجبار في كتاب شرح الأصول الخمسة: (**إنّ اللطف إذا كان لا يرجع إلّا إلى ما يختاره المرء، عنده فعلاً أو تركاً والقوم ـ الأشاعرة ـ أبطلوا القول بالاختيار رأساً فلم يكن للكلام في ذلك معهم وجه**).

وحاصل كلامه: أنّ الأشاعرة لما أنكروا اختيار العبد وقالوا بالجبر فلا معنى للكلام معهم في قاعدة اللطف لأنها تتوقف على أن يكون الفعل فعل العبد صادر على نحو الاختيار وهم أنكروا هذا فلا يسعهم الحديث عن قاعدة اللطف.

وقد يقال في مقابل ذلك بأن إنكارهم يستند إلى إنكار الأولى فقط، وذلك لأنه لو سلم بالتحسين والتقبيح العقلين تعين القول بوجوب اللطف عليهم، لأن الأشاعرة يلتزمون بالكسب وأن الله تعالى لا يخلق الفعل في العبد إلاّ بعد إرادته للفعل، وللطف دخل في حصول الإرادة.

ولكن أنت خبير بأن الإرادة كسائر الأفعال عندهم ـ أيضاً ـ فإن قيل باختيار العبد فيها، بطل أصل المبنى وجرى الاختيار في غيره لأن حكم

الأمثال واحد، وإن قيل بعدم الاختيار فيه، لم يكن للقول بوجوب اللطف ليحققها العبد معنى.

موقف المعتزلة:

اتفق المعتزلة على هذه القاعدة، وقيل خالف في ذلك اثنان منهم، ولكنهما قالا بالوجوب في آخر حياتهما وهما:

١ـ بشر بن معتمر.

٢ـ جعفر بن حرب.

نعم ؛ نسب السيد المرتضى رحمه الله في كتاب الذخيرة وقوع خلاف بين أبي علي الجبائي وابنه أبي هاشم في بعض فروع القاعدة وتطبيقاتها.

موقف الإمامية (أعزهم الله):

ذهب المشهور إلى ثبوت القاعدة بل صرح بعضهم بالاتفاق على هذه القاعدة كالشيخ المفيد في أوائل المقالات، والطبرسي في مجمع البيان، والمراغي في العناوين الفقهية والمازندراني في شرح أصول الكافي، ومن الكلمات الدالة على الإجماع:

١ـ قال الشيخ المفيد رحمه الله: «**والقول بوجوب اللطف يختص به العدلية من المعتزلة والإمامية والزيدية ويخالفهم فيه الأشعرية، وقد نسب الخلاف فيه أيضا إلى بشر بن المعتمر من قدماء المعتزلة وإن حكى رجوعه عن ذلك أخيراً بعد مناظرة سائر المعتزلة إياه، لكن تعليل المعتزلة بوجوبه من جهة أنهم**

أوجبوه من جهة العدل وأن الله تعالى لو فعل خلافه لكان ظالماً. والإمامية إنما أوجبوه من جهة الجود والكرم وأنه تعالى لما كان متصفاً بهاتين الصفتين اقتضى ذلك أن يجعل للمكلفين ما دام هم على ذلك الحال أصلح الأشياء لهم وأن لا يمنعهم صلاحاً ولا نفعاً.

وأما الأصلح فقد اختلف المتكلمون في الأصلح في الدنيا هل هو واجب أم لا؟ وذلك كما إذا علم الله تعالى أنه إن أعطى شخصاً مقداراً من المال انتفع به، وليس فيه مضرة له ولا لأحد غيره ولا مفسدة فيه ولا وجه قبح، فذهب أبو القاسم البلخي وسائر البغداديين وصاحب الياقوت من علماء الشيعة إلى وجوبه وقال البصريون والأشاعرة وجمهور علماء الشيعة أنه لا يجب»[1].

٢ـ قال الملا صالح المازندرانيﷺ: «**لطف من ربك بين ذلك» اللطف: ما يقرب العبد إلى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدي إلى الإلجاد، وهو يطلق تارة على الأمر والنهي كما يظهر ذلك من بعض الأحاديث الآتية، وتارة على اعتبار المصالح الكلية والجزئية في مواردها، وتارة على القوة التي لها سبيل إلى الفعل والترك كما دل عليه الحديث الآتي، وتارة على التوفيق والإعانة على الخيرات، وفيه دلالة على ما ذهب إليه المعتزلة والإمامية من وجوب اللطف على الله سبحانه عليه بأن اللطف يحصل به غرض المكلف فيكون واجبا وإلا لزم نقص الغرض، بيان الملازمة أن المكلف إذا علم أن المكلف لا يطيع إلا**

---

(١) أوائل المقالات ص ١٦١.

باللطف فلو كلفه من دونه كان ناقضا لغرضه، كمن دعا غيره إلى طعامه وهو يعلم أنه لا يجيبه إلا أن يستعمل معه نوعا من التأدب فإذا لم يفعل الداعي ذلك النوع من التأدب كان ناقضا لغرضه[١].

قال الشيخ الشعرانيﷺفي تعليقته على شرح أصول الكافي: «**وجوب اللطف في مذهبنا مما لا ريب فيه، ولم يختلف فيه أحد ممن يعتد بقوله ولا عبرة بخلاف بعض المعاصرين**[٢] **ممن لا إلمام له بالمسائل الاعتقادية ولا تمرن في الأحكام العقلية، قال بعضهم في حاشيته على الكفاية عند بيان الإجماع المنقول إنّ القاعدة باطلة لمنع وجوب اللطف عقلاً كما نشاهد عدم تحقق اللطف في كثير من الموارد وإلا للزم عدم فعل اللطف الواجب على الله أو المعصوم تعالى الله وأوليائه عن ذلك.... وخلافه في هذه المسألة نظير مخالفة من لا يعرف النحو في نصب الفاعل ورفع المفعول**»[٣].

مخالفة بعض الأعلام المتأخرين:

و ذهاب جملة من الأساطين إلى عدم ثبوت هذه القاعدة بل ذهبوا إلى بطلانها، كالمحقق النراقيﷺفي عوائد الأيام، والفقيه الهمدانيﷺ في مصباح الفقيه، والسيد الخوئيﷺ في الأصول، وفي مصباح الفقاهة، والسيد البروجرديﷺ وغيرهم.

---

(١) شرح أصول الكافي ج ٥ ص٢٦.

(٢) قيل هذا تعريض بالسيد البروجردي ﷺ.

(٣) شرح أصول الكافي ج ٥ ص ٢٦.

ولا يخفى أنّه بعد إنكار أمثال هؤلاء لقاعدة اللطف لا يمكن القول بوجود إجماع على ثبوتها، ثم إنه على تقدير وجود إجماع لا قيمة له لكون المسألة ليست مسألة فرعية شرعية، لكي يستكشف به رأي المعصوم فيها، وإنما هي مسألة عقلية.

والحاصل: إنّ تحصيل الإجماع من هذه المسألة مما لا يترتب عليه أثر إثباتي والمدار هو مدار الأدلة العقلية التي تساغ، وسيأتي بيانها إنْ شاء الله تعالى.

الجهة الخامسة: معنى اللطف لغة

أما في اللغة فيطلق اللطف تارة من باب لطَف بالفتح، على وزن نصَر، وهي بمعنى الرفق، وتارة أخرى من باب لطُف بالضم، على وزن كرُم، وهي بمعنى الدقة والصغر وأيضاً بمعنى الرفق. والاسم فيهما واحد، وهو اللطيف.

قال ابن منظور في لسان العرب: يقال لَطف به وله بالفتح يَلْطُف لُطْفاً إذارَفَقَ به فأَما لَطُف بالضم يَلْطُف فمعناه صغُر ودقَّ.

فاللطيف في اللغة إما من الرفق وإما من الصغر والدقة. وقد أطلقت الآيات والروايات اللطيف على الباري تعالى، فإنّ من أسمائه اللطيف ومن صفات اللَطف أو اللُّطف.

معاني اسم الله اللطيف:

وقد استعمل في لسان الشرع في أربع معانٍ:

المعنى الأول: العالم بدقائق الأمور.

قال تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾[١] وقال تعالى: ﴿يَا بُنَيَّ إِنَّهَا إِن تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ فَتَكُن فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمَاوَاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ﴾[٢] أي يعلم بهذه الدقيقة ويحيط بها، وقال الإمام الجواد عليه السلام: «**سميناه لطيفاً لعلمه بالشيء اللطيف مثل البعوضة وأخفى من ذلك**»[٣]، وقال أمير المؤمنين عليه السلام: «**إنّ الله سبحانه وتعالى لا يخفى عليه من ما العباد مقترفون في لليلهم ونهارهم لطف بهم خبراً**»[٤]، أي أحاط بدقائق أفعالهم سواءً كانت تلك الأفعال أفعالاً جوانحية أو جوارحية.

ولا يخفى أنّ إطلاق اللطيف بهذا المعنى مأخوذ من اللطف بالضم بمعنى الدقة، وإطلاقه على الله تعالى من وصف الشيء بحال متعلقه، فإن الدقة ليست في علم الله تعالى، فالدقيق في اللغة بمعنى الصغير، وعلم الله تعالى عين ذاته التي هي أكبر من أن توصف فعلمه ليس صغيراً، وإنما الصغير المعلوم، والله تعالى يحيط بالأشياء الصغيرة والعظيمة، والدقيقة والكثيفة التي تختلف حكماً إذا نسب مخلوق إلى آخر، ولأنّ العلم المحيط عين الذات أطلق اللطيف بهذا المعنى على الذات وقيل: لطيف خبير، فهذا وصف للشيء بحال متعلقه

---

(١) سورة الملك: ١٤.

(٢) سورة لقمان: ١٦.

(٣) موسوعة العقائد الإسلامية – محمد الريشهري – ج ٥ – ص ١٧.

(٤) ميزان الحكمة – محمد الريشهري – ج ٣ – ص٢١٨٢.

لا بحال نفسه، ولذا قال الإمام الجواد عليه السلام: «**سميناه لطيفاً لعلمه بالشيء اللطيف**».

المعنى الثاني: المجرد عن الجسمانية.

قال الله تعالى: ﴿ لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَهُوَ يُدۡرِكُ ٱلۡأَبۡصَٰرَۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلۡخَبِيرُ ﴾ أي وهو المجرد عن الجسمانية ولهذا تجري عليه أحكام التجرد، ومنها عدم قابلية الأبصار، وفي دعاء الجوشن: (**يا لطيفاً لا يرام**).

قال الحكيم السبزواري رحمه الله في شرح الأسماء:

«**من اللطافة والروم القصد، أي لا يمكن أن يقصد كنه ذاته لأنه مجرد عن التعينات محيط بها وسهام القصود لا تقع إلاّ عليها**»[1].

فهو تعالى لطيف لا يرام أي منزه عن المادة والحد، ولذا لا يمكن أن يرام ولا يمكن أن يقصد أو يحاط بكنه ذاته، فإطلاق اللطيف على الذات بهذا المعنى من إطلاق الملزوم وإرادة اللازم.

ووصف الله تعالى باللطف بهذا المعنى أو تسميته باللطيف لتعين الذات بهذه الصفة منتزع من ذاته تعالى، كما في الإطلاق الأول، ففي الإطلاق الأول لطيف بمعنى عالم بالدقائق، فاللطيف هنا اسم منتزع من الذات المتعينة بصفة ذاتية وهي صفة العلم والإحاطة بدقائق الأمور، فيرجع الاسم اللطيف إلى صفة ذاتية، ومثله اللطيف بهذا المعنى الثاني، فإنّ اللطيف بهذا المعنى منتزع

(١) شرح الأسماء الحسنى – الملا هادى السبزواري – ج ١ ص ١٢٥.

من كون الذات ليست كغيرها من الذوات المحدودة، فهو منتزع من صفة سلبية، وهي أنّ الذات ليست جسماً وليست لها حد، فيكون اللطيف بهذا الاسم أيضاً منتزع من صفة ذاتية ولكنها صفة ذاتية سلبية، وبهذا يرجع اللطيف بهذا المعنى إلى صفة جلالية لا إلى صفة جمالية كمالية كلطيف بمعنى الأول.قال الإمام الرضا عليه السلام: «**وأما اللطيف فليس على قلة وقضافة وصغر، ولكن ذلك على النفاذ في الأشياء والامتناع من أن يدرك، كقولك لطف عني هذا الأمر، ولطف فلان في مذهبه وقوله يخبرك أنه غمض فبهر العقل وفات الطلب وعاد متعمقاً متلطفاً لا يدركه الوهم، فهكذا لطف الله، تبارك وتعالى عن أن يدرك بحد أو يحد بوصف، واللطافة منا الصغر والقلة، فقد جمعنا الاسم واختلف المعنى**»[1].

المعنى الثالث: المحسن ذو الرفق والتفضل.

قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ لَطِيفُۢ بِعِبَادِهِۦ يَرۡزُقُ مَن يَشَآءُۖ وَهُوَ ٱلۡقَوِيُّ ٱلۡعَزِيزُ﴾[2]، وقال أمير المؤمنين: «**لم تخلو من لطفه مطرف عين في نعمة يحدثها له أو سيئة يسترها عليك وبلية يصرفها عنك**».

واحتمل الحكيم السبزواري رحمه الله في شرح فقرة (**يا ألطف من كل لطيف**) والواردة في دعاء الجوشن الكبير احتمالين:

---

(١) التوحيد – الشيخ الصدوق – ص١٨٤.

(٢) سورة الشورى: ١٩.

الأول: أن تكون من لطَف كنصر بمعنى الرفق.

الثاني: من لطُف ككرم بمعنى الدقة.

قال رحمه الله: «**(يا الطف من كل لطيف)... فإن جعلنا هذا الاسم من لطف لطفاً كنصر كان معناه أبر وأشد احساناً برفق ولطف من كل لطيف، ومن هذا الباب اللطيف في قوله تعالى الله: ﴿لَطِيفٌۢ بِعِبَادِهِۦ﴾، وان جعلناه من لطف لطافة، كان معناه أشد تجرداً من كل لطيف ومجرد،ومن هذا الباب اللطيف في قوله تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾، فإن اللطيف هنا بمعنى المجرد ليكون دليلاً على علمه تعالى بمعلولاته، إذ قد تقرر في مقره أن كل مجرد عاقل، فاللطيف إشارة إلى أنه تعالى مجرد والخبير إلى أنه عالم بذاته بمقتضى القاعدة المقررة، ومن خلق إشارة إلى أنه تعالى علة للأشياء، وقد تقرر أيضاً أن العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول، فنتيجة ذلك أنه تعالى يعلم مخلوقاته كلياته وجزئياته إذ لا مؤثر في الوجود بشراشره إلا الله، فظهر أن تفسيره هنا بالبر الرؤف المحسن إلى خلقه برفق لا يثبت هذا المطلوب كاللطيف في قوله تعالى لا يدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير**»[1].

و اللطيف بهذا المعنى صفة فعلية لأنه بمعنى الرفق والإحسان وهذه أفعال لله تعالى منتزع منه فعله لا من ذاته المتعالية.

---

(١) شرح الأسماء الحسنى – الملا هادى السبزواري – ج ١ ص ١٣٤.

المعنى الرابع: المتقِن للصنع والتدبير.

أطلق اللطيف على الله تعالى تارة بمعنى المتقن للصنع، وأخرى بمعنى المتقن بالتدبير، فأما إتقان الصنع ففي عدة موارد:

منها: ما في دعاء الجوشن: (**يا لطيف الصنع**) أي متقن في صنعه.

ومنها: ما عن الرضا عليه السلام: «**إنّ اللّطيف منّا على حدّ اتّخاذ الصنعة، أوما رأيت أنّ الرجل يتّخذ شيئاً فيلطف في اتّخاذه، فيقال: ما ألطف فلاناً! فكيف لا يقال للخالق الجليل: لطيف إذ خلق خلقاً لطيفاً وجليلاً**»[1].

وأما إتقان التدبير فكما في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ يَٰٓأَبَتِ هَٰذَا تَأۡوِيلُ رُءۡيَٰيَ مِن قَبۡلُ قَدۡ جَعَلَهَا رَبِّي حَقّٗاۖ وَقَدۡ أَحۡسَنَ بِيٓ إِذۡ أَخۡرَجَنِي مِنَ ٱلسِّجۡنِ وَجَآءَ بِكُم مِّنَ ٱلۡبَدۡوِ مِنۢ بَعۡدِ أَن نَّزَغَ ٱلشَّيۡطَٰنُ بَيۡنِي وَبَيۡنَ إِخۡوَتِيٓۚ إِنَّ رَبِّي لَطِيفٞ لِّمَا يَشَآءُۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلۡعَلِيمُ ٱلۡحَكِيمُ﴾[2] فإنّ المقصود ﴿لَطِيفٞ لِّمَا يَشَآءُ﴾ أي متقن في التدبير، يحقق ما يشاء ويتمه على وجه الحكمة.

واللطيف بهذا المعنى صفة فعل، فإنّ تدبير الأمر لتحقيق الغاية والغرض فعل، فإطلاق اللطيف بهذا المعنى على الله تعالى ينتزع من فعله لا من ذاته.

وبعد اتضاح المعاني الأربعة نقول: ليس المقصود باللطف في القاعدة أحد المعنيين الأوليين لأنّ اللطف الذي نبحث عنه فعل لله تعالى.وهل المقصود

---

(١) التوحيد - الشيخ الصدوق ص ٢٥٢.

(٢) سورة يوسف:١٠٠.

المعنى الثالث أو الرابع؟الجواب يختلف باختلاف الدليل المستدل به، فإن كان دليل الجود والكرم الذي سوف يأتي استدلال الشيخ المفيد ﷺ به، فالأقرب المعنى الثالث. وإن كان دليل قبح نقض الغرض كما هو مبنى المشهور، فالأقرب المعنى الرابع إذ سيكون مفاد القاعدة حينئذ هو أنّ الباري تعالى يجب أن يفعل ما يقرب العبد نحو الطاعة لأنه لو لم يفعل مع إرادته للطاعة لكان ناقضاً لغرضه وهذا ينافي أن يكون متقناً للتدبير وحكيماً لا يخل بما يحقق غايته وغرضه.

الجهة السادسة: معنى اللطف اصطلاحاً.

ذكر علماء الكلام عدة أمور لا بد أن تتوفر في الفعل لكي ينطبق عليه عنوان اللطف الاصطلاحي:

الأمر الأول: أن يكون فيه شأنية تقريب المكلف نحو الامتثال.

فلكي يصدق على الفعل لطفاً لابد وأن يكون فيه شأنية إيجاد الداعي في المكلف نحو الإتيان بمتعلق الواجب وترك متعلق الحرام، وقد يعبر عن هذا الأمر بالمناسبة.

والمراد منها: كون حصول اللطف داعياً إلى حصول الملطوف فيه أي داعياً إلى تحصيل متعلق الأوامر وترك متعلق النواهي، ووجه اشتراط هذا الأمر في اللطف ظاهر، إذْ لو لم يكن في الفعل قابلية تقريب العبد إلى الطاعة وتبعيده

عن المعصية لما أنطبق عليه عنوان اللطف نحو غرض الله تعالى، فجعله مقرباً نحو الطاعة مع أنه لا مناسبة بينه وبينها دون جعله مقرباً نحو المعصية ترجيح بلا مرجح، إذ هو في نفسه لا يقرب نحو الطاعة ولا يقرب نحو المعصية، وعليه لابد من وجود شأنية في الفعل للتقريب نحو الطاعة لكي يعد مقرباً نحو الغرض الإلهي، فيبحث حينئذ هل هو واجب على الله تعالى أم لا؟

الأمر الثاني: أن لا يكون ذلك الفعل محققاً لقدرة العبد على الامتثال.

فالمطلوب أن يكون محققاً للداعي فقط. فاللطف المتنازع في وجوبه لا دخل له في التمكين، فيشترط أن يكون العبد بدونه قادراً على الامتثال إذا شاء أطاع وإذا لم يشأ لم يطع،وقد عبر علماء الكلام عن هذا الأمر بأن لا يكون له حظ في التمكين.

والوجه فيه ظاهر، فإن اللطف بحسب الاصطلاح: هو ما يقرب العبد نحو الامتثال، والامتثال عنوان منتزع من موافقة المأتي به للأمر، فلا بد أولاً من وجود أمر، والأمر لا يمكن أن يكون موجوداً إلا مع القدرة، لأن من شروط التكليف القدرة، فلو قلنا اللطف له دخل في تحقق القدرة، فلن يكون هنالك تكليف قبل هذا الفعل الذي نعتبره لطفا، فإذا لم يكن هنالك تكليف قبله فلا يمكن أن يكون هذا الفعل مقرباً نحو الامتثال، بل هو محقق للقدرة، لهذا قالوا لابد أن لا يكون الفعل له دخل في تمكين المكلف، وبهذا الوجه يخرج عن قاعدة اللطف إيجاد القدرة البدنية على التكليف وإيجاد الآلات

الخاصة التي لا بد من وجودها ولا يكون المكلف قادراً بدونها،كالإبصار بالنسبة للاستهلال، ويخرج نفس التكليف وبعثة الأنبياءعليهم السلام.

قال الفاضل المقدادرحمه الله في إرشاد الطالبين في شرح كلام العلامةرحمه الله: «**ولم يكن له حظ في التمكين، خرج القدرة والآلات التي يتمكن بها من إيقاع الفعل فإن هذه كلها لها حظ من التمكين، إذ بدونها لا يمكن إيقاع الفعل، وأما اللطف فليس كذلك إذ وقوع الفعل فيه بدونه ممكن لكن معه يكون الفعل إلى الوقوع أقرب بعد إتيان الصلاة**».

الأمر الثالث: أن لا يكون المكلف بعد تحقق هذا الفعل مجبوراً على الفعل.

أي لابد أن يبقى المكلف بعد تحقق هذا الفعل مختاراً نظير الوعد والوعيد، فالعبد إذا علم بوجوب الصلاة بقوله تعالى: ﴿ أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ ﴾ ـ مثلاً ـ كان قادراً على الامتثال عند سعة الوقت وصحة البدن، ولكن قد يوجد في الداعي نحو الامتثال وقد لا يوجد، فإذا تحقق اللطف بالخطاب المشتمل على الوعد والوعيد، يبقى المكلف على حالته السابقة - أي قادراً غير مسلوب الاختيار ـ وإنما يكون أقرب نحو الامتثال بسبب وجود الوعد والوعيد، فهما بعد ثبوتهما لا يسلبان الاختيار، وإنما يجعلان العبد أقرب إلى الطاعة.

وبعبارة أخرى: المطلوب في اللطف أن يكون مقربا نحو امتثال التكليف لا أن يكون رافعاً للتكليف، فإن العبد إذا كان مجبوراً للفعل بعد تحقق اللطف لن يكون حينئذ مكلفاً، لأن التكليف فرع الاختيار، والمفروض أنه لا يملك

إلا أن يفعل في الواجبات أو لا يملك إلا أن يترك في المحرمات.

الأمر الرابع: أن يعلم العبد بذلك الفعل الذي أراده الله تعالى تكويناً فيما إذا كان الفعل فعلاً لله تعالى أو تشريعاً فيما إذا كان لغيره.

فإنّ اللطف ـ كما سيأتي إن شاء الله ـ لا ينحصر في أفعال الله تعالى كما في الوعد والوعيد، فقد يكون فعل غيره كما في إيجاده تعالى القدوة والقائد الذي تقتدي به الأمة في تطبيق أحكام الله تعالى، فنفس الإيجاد فعل له تعالى ولكن انطباق عنوان القدوة على الرسول أو على هذا الإمام، إنما يكون بفعل نفس الرسول أو الإمام، وقد ذكر علماء الكلام أنّ اللطف سواء كان من القسم الأول أعني فعل الله، أو كان من القسم الثاني كما في التزام القائد وتطبيقه للمنهج الإلهي، لابد أن يكون معلوماً عند المكلف، لأنّ الغرض من اللطف أن يتحقق الداعي نحو الامتثال، ولا يتحقق الداعي إلاّ بالعلم به، **هذا أولاً**.

وثانياً: لا بد من إعلام المكلف بوجود مناسبة بين هذا الفعل الذي هو لطف وبين تحقق الداعي نحو الامتثال، أما لو علم المكلف بالفعل اللطفي كالألم والمرض ـ مثلاً ـ، ولم يدرك المناسبة بين الوعد والوعيد وبين إيجاد الداعي لم يتحقق الغرض من إيجاب اللطف عليه تعالى.

ولذا قال المحقق الطوسي رحمه الله: «**ويجب أن يكون اللطف معلوماً على الوجه الذي هو لطفا فيه**».

نعم لا يشترط العلم التفصيلي لوجه اللطف، وإنما يكفي أن يعلم الإنسان

بما يتوقف تحقق الغرض على العلم به ، فإن غرض اللطف أن يوجد في الإنسان الداعي، فإذا كان الغرض لا يتحقق إلا بالعلم التفصيلي، فلا بد أن يعلم الإنسان تفصيلا، أما إذا كان يمكن أن يتحقق بالعلم الإجمالي فهو كافٍ، لذا قال الخاجةﷺ: **ويعلم المكلف اللطف إجمالاً أو تفصيلاً**.

والحاصل مما تقدم في هذه الجهة: أن اللطف في الاصطلاح ما توفرت فيه هذه الأمور:

١ ـ أن يكون فيه مناسبة إيجاد الداعي.

٢ ـ أن لا يكون له حظ في التمكين.

٣ ـ أن لا يكون موجباً للإلجاء.

٤ ـ الإعلام، وذلك بأن يعلم العبد بتحققه وبالمناسبة بينه وبين الغرض، سواء كان ذلك العلم علماً تفصيلياً أو علماً إجمالياً.

الجهة السابعة: أقسام اللطف.

ذُكر للطف تقسيمان:

التقسيم الأول: تقسيمه إلى أقسام:

القسم الأول: ما كان فعلاً لله تعالى، كالوعد والوعيد والابتلاء، وهو واجب على الله تعالى ـ بناء على وجوب اللطف ـ فلو لم يفعل يلزم منه القبح، وهو تعالى منزه عنه.

القسم الثاني: ما كان فعلاً للمكلف.كالنظر والاستدلال، فإنهما يقربان

العبد إما إلى معرفة الله تعالى أو إلى معرفة حجة الله تعالى، كالنبي والإمام عليهما السلام.

وقد ذكروا أنّ الواجب على الله تعالى في هذا القسم ـ بناء على وجوب اللطف ـ هو تمكين العبد من فعله، إذ لا يمكن أن يكون الواجب أن يفعله لأن هذا القسم من اللطف فعل للعبد، وليس فعلاً لله تعالى، فإن الباري تعالى لا يقوم بعملية النظر والاستدلال، بل يمكن العبد ويعطيه القدرة على الاستدلال والنظر ونحو ذلك، من هنا قالوا يجب عليه تعالى أن يُعلم العبد بلطفية هذا الفعل، ويأمره بالكسب والنظر.

القسم الثالث: ما كان فعلاً لغير الله تعالى ولغير العبد المكلف الذي يراد اللطف له، كتصدي الأنبياء والأئمة عليهم السلام لبيان تفاصيل ثواب الأعمال وعقابه، فأصل الوعد والوعيد فعل الله تعالى، وهو مندرج ضمن القسم الأول، لكن بيانهما وبيان تفاصيلهما فعل للرسول والإمام عليهما السلام، فإذا كان البيان مقرباً نحو الطاعة ومبعداً عن المعصية أنطبق عليه عنوان اللطف، فصار للقول بوجوبه من باب وجوب اللطف مجال، ويكون متعلق الوجوب العقلي تمكين الباري تعالى الطرف الثالث من القيام بهذا الدور.

ويمكن أن يمثل لهذا القسم ـ أيضاً ـ بتقديم القدوة العملية، وذلك أنّ الباري تعالى أمر ونهى وأوصل التكاليف إلى العباد، ولا شك في أن لوجود القدوة العملية ي الذي يشكل تطبيقاً ماثلاً متجسداً لأحكام الله تعالى تأثير في تقريب العبد نحو الامتثال، والواجب على الله في هذا المثال تمكين القدوة من

الطاعة بعد الأمر والنهي.

وقد اشترطوا في هذا القسم من اللطف شرطان:

الشرط الأول: ما ذُكر في كشف المراد من أنه يجب أن يعلم الباري تعالى بأنّ الطرف الثالث سيؤدي الفعل الذي فيه لطف للمكلف وإلاّ لزم نقض الغرض.

الشرط الثاني: ما ذكره جملة من علماء الكلام من وجود العوض للطرف الثالث لأنّ عدم تعويضه قبيح.

وهذا الشرط محل تأمل تعرضنا له في دروسنا على بحث الآلام والاعواض من كتاب كشف المراد، وحاصل الإشكال هو أن العبد ملك لله تعالى له أن يتصرف في عبده كيفما يشاء ما لم ينطبق عنوان قبيح كالظلم أو العبث، فإذا أمر عبداً من عباده بفعل اللطف لمصلحة تعود إلى غيره ولم يعوضه، لم ينطبق على فعله عنوان العبث، كما لا ينطبق على عدم التعويض عنوان الظلم، لأنه لا يستحق المأمور بعد الامتثال تعويضاً على الله كيف ! هو مملوك له والباري غريم لا يقضى دينه.

التقسيم الثاني: وهو التقسيم الذي ذكره المشهور، حيث قسموا اللطف إلى لطف مقرب ومحصل، ويوجد تفسيران لحقيقة اللطف المقرب والمحصل:

التفسير الأول: ظاهر كلمات قدماء المتكلمين ومتأخريهم، وحاصله: أنّ المراد من المقرب ما توفر فيه أمور أربعة: تقريب المكلف نحو الطاعة وتبعيده

عن المعصية من دون أن يكون له حض في التمكين وإلجاء العبد، سواءً تحقق بعده الفعل الملطوف فيه أي حقق العبد الطاعة بعده واجتنب عن المعصية أم لم تتحقق الطاعة ولم يجتنب عن المعصية.

و أنّ المراد من المحصل هو نفس اللطف المقرب إذا ترتب غرضه بأن يوجد الداعي للعبد فعلاً نحو الطاعة واجتناب المعصية.

قال السيد المرتضىﷺ في كتاب الذخيرة: «**إن اللطف ما دعا إلى فعل الطاعة، وينقسم إلى ما يختار المكلف عنده فعل الطاعة ولو لاه لم يختر وإلى ما يكون اقرب إلى اختيارها وكلا القسمين يشمله كونه داعياً**»[1].

وقال العلامة الحلي في كشف المراد: «**اللطف هو ما يكون المكلف معه أقرب إلى فعل الطاعة وأبعد من فعل المعصية ـ إلى أن قال ـ هذا اللطف المقرب وقد يكون اللطف محصل، هو ما يحصل عنده الطاعة من المكلف على سبيل الاختيار**»[2].

وقال التفتزاني في شرح المقاصد: «**وفي كلام المعتزلة أن اللطف ما يختار المكلف عنده الطاعة تركاً أو إتياناً أو يقرب منها مع تمكنه في الحالين**...إلى أن قال: **فإن كان مقرباً من الواجب أو ترك القبيح يسمى لطفاً مقرباً وإن كان محصل له فاللطف محصل ويختص المحصل للواجب باسم التوفيق والمحصل**

---

(١) الذخيرة في علم الكلام: ١٨٦.

(٢) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد (قسم الإلهيات) (تحقيق السبحاني) العلامة الحلي: ص١٠٧.

لترك القبيح باسم العصمة»[1].

التفسير الثاني: هو ما جاء في عدة كتب للشيخ جعفر السبحانيﷺ ككتاب الإلهيات وكتاب بحوث في الملل والنحل، وحاصل ما أفاد في تفسيرهما أنّ اللطف المحصل هو ما كان محصلاً لغرض الخلقة كبعثة الأنبياء وأقدار العبد على الطاعة والتكليف، وأما المقرب ما كان مقرباً نحو الامتثال كالوعد والوعيد.

قالﷺ: «**اللطف المحصل عبارة عن القيام بالمبادي والمقدمات التي يتوقف عليها تحقق غرض الخلقة وصونه عن العبث واللهو....وذلك كبيان تكليف الإنسان وإعطائه القدرة على امتثالها من هذا الباب بعثة الأنبياء... إلى أن قال: اللطف المقرب عبارة عن القيام محصلاً لغرض التكليف بحيث لولاه لما حصل الغرض منه وذلك كالوعد والوعيد والترغيب والترهيب**»[2].

ولنا عليه ثلاث ملاحظات:

الأولى: أنه خلاف كلمات أرباب الاصطلاح في أنّ المراد باللطف المقرب ما يجعل العبد أقرب سواءً تحقق الغرض أم لا، واللطف المحصل ما يترتب عليه الغرض فعلاً.

الثانية: إن تفريقه بين الغرضين ـ أي الغرض من الخلقة والغرض من

---

(١) شرح المقاصد:ج ٤ ص ٣١٣.

(٢) كتاب بحوث في الملل والنحل ج٣ ص ٣٥١.

التكليف ـ في غير محله، فإنّ غرض الخلقة هو بعينه غرض التكليف.

الثالثة: أنه عد من اللطف ما هو خارج عنه، كبعثة الأنبياء وإقدار العبد والتكليف، وقد تقدم أنّ معنى اللطف ما ليس له دخل في تمكين العبد، فالعبد قادر على الامتثال معه وبدونه، وفليس للطف دور إلا إيجاد الداعي ويجعل العبد أقرب إلى الطاعة وأبعد عن المعصية، وهذه الأمثلة الثلاثة بدونها العبد غير قادر.

الجهة الثامنة: أدلة وجوب اللطف.

استدل على وجوب اللطف بعدة أدلة:

الدليل الأول: دليل الجود والكرم.

وقد استدل به الشيخ المفيد رحمه الله على القاعدة في كتاب أوائل المقالات حيث قال: «**إنما أوجبه أصحاب اللطف من اللطف إنما وجب من جهة الجود والكرم لا من حيث إن العدل أوجبه وأنه لو لم يفعله لكان ظالماً**»[1].

فإن كلامه رحمه الله واضح الدلالة على أن من أوجب اللطف من المعتزلة والإمامية، فإنما أوجبه من جهة كرمه وجوده تعالى لا من جهة أنه تعالى عادل ليس بظالم، وكأنه أراد رحمه الله أن اللطف لما لم يكن له حظ في التمكين وإنما أثره إيجاد ما يقرب العبد نحو الطاعة ويبعده عن المعصية مع قدرة العبد على

(١) أوائل المقالات: ص ٢٥ ـ ٢٦.

الطاعة واجتناب المعصية، فهو تفضل منه تعالى، وليس للعبد حق على الله تعالى أن يفعل حتى يكون تركه ظلماً من الله تعالى للعبد، فإذا كان واجباً فلا طريق إلى وجوبه إلا صفة الجود والكرم.

ولا يخفى أن ما ذكره﵀ من أنه لم يُستدل بالعدل على وجوب قاعدة اللطف مبني على تفسير العدل بغير الظلم، ولكن للعدل عدة تعريفات، ومن ضمنها تعريفه بأنه عدم فعل القبيح[1]، وليس عدم فعل خصوص الظلم،

---

(١) وإليك جملة من عباراتهم:

١ـ قال السيد المرتضى في الرسائل ج١ ص ١٦٤ :**المسألة الحادية عشر [عدد أصول الدين] وسأل (أدام الله تسديده) عن عدد أصول الدين، وكيف القول فيه ؟ الجواب:وبالله التوفيق أن الذي سطره المتكلمون في عدد أصول الدين أنها خمسة: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ولم يذكروا النبوة. فإذا قيل: كيف أخللتم بها ؟ قالوا: هي داخلة في أبواب العلم من حيث كانت لطفا، كدخول الألطاف والأعواض وما يجري مجرى ذلك. فقيل لهم: فالوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أيضا من باب الألطاف، ويدخل في باب العدل كدخول النبوة، ثم ذكرتم هذه الأصول مفصلة، ولم تكتفوا بدخولها في جملة أبواب العدل مجملة، وحيث فصلتم المجمل ولم تكتفوا بالاجمال فألا فعلتم ذلك بالنبوة ؟ وهذا سؤال رابع، وبها اقتصر بعض المتأخرين على أن أصول الدين اثنان التوحيد والعدل، وجعل باقي الأصول المذكورة داخلا في أبواب العدل. فمن أراد الاجمال اقتصر على أصلين التوحيد والعدل، فالنبوة والإمامة التي هي واجبة عندنا ومن كبار الأصول، وهما داخلتان في أبواب العدل. ومن أراد التفصيل والشرح وجب أن يضيف إلى ما ذكروه من الأصول الخمسة أصلين: النبوة، والإمامة. وإلا ما كان مخلا ببعض الأصول، وهذا بين لمن تأمله.** وقال في الرسائل ج٢ ص ١٨٩ : **[دعوة أهل الحق في العدل]: فأما قولنا في عدله – وهو المقصود من هذا الكتاب وإنما أوردنا معه غيره لأنا أردنا إيراد جملة الاعتقاد – فإنا نشهد أنه العدل الذي لا يجوز، والحكيم الذي لا يظلم ولا يظلم، وأنه لا يكلف عباده ما لا يطيقون، ولا يأمرهم بما لا يستطيعون. ولا يتعبدهم بما ليس لهم إليه سبيل، لأنه**

أحكم الحاكمين، وأرحم الراحمين الذي أمرنا بالطاعة، وقدم الاستطاعة، وأزاح العلة، ونصب الأدلة، وأقام الحجة وأراد اليسر ولم يرد العسر، فلا يكلف نفسا إلا وسعها، ولا يحملها ما ليس من طاقتها، ولا تزر وازرة وزر أخرى، ولا يؤاخذ أحدا بذنب غيره، ولا يعذبه على ما ليس من فعله، ولا يطالبه بغير جنايته وكسبه، ولا يلومه على ما خلقه فيه، ولا يستبطئه فيما لم يقدره عليه، ولا يعاقبه إلا باستحقاقه، ولا يعذبه إلا بما جناه على نفسه، وأقام الحجة عليه فيه، المنزه عن القبائح، والمبرأ عن الفواحش، والمتعالي عن فعل الظلم والعدوان، وعن خلق الزور والبهتان الذي لا يحب. الفساد، ولا يريد ظلما للعباد، ولا يأمر بالفحشاء، ولا يظلم مثقال ذرة وإن تك حسنة يضاعفها ويؤت من لدنه أجرا عظ يما، وكل فعله حسن، وكل صنعه جيد وكل تدبيره حكمة. سبحانه وتعالى عما وصفه به القدرية المجبرة المفترون الذين أضافوا إليه القبائح، ونسبوه إلى فعل الفواحش.

٢ـ قال أبو الصلاح الحلبي في الكافي ص ٤٨: **فصل في مسائل العدل معنى قولنا: إنه تعالى عادل هو أنه لا يخل بواجب في حكمته ولا يفعل قبيحاً، بالبرهان كونه تعالى عالماً لا يجهل شيئا وغنيا لا يحتاج إلى شئ ثبت كونه عادلا من حيث كان وقوع القبيح لا يصح إلا لجهل به أو لسهو عنه أو حاجة إليه، وكل ذلك مستحيل فيه تعالى، فيجب القطع على كونه عادلاً والحكم بجميع أفعاله وما يتعلق بها بالحسن. وهذا القدر كاف في تنزيهه سبحانه عن القبيح على جهة الجملة.** وقال في تقريب المعارف ص ٩٧: **(مسائل العدل) مسألة: (في معنى الكلام في العدل) الكلام في العدل كلام في أحكام أفعاله وما يتعلق بها من أفعال خلقة، والحكم بجميعها بالحسن، ويتقدم أمام ذلك الحسن والقبيح والطريق إلى العلم بهما، ويلي ذلك أحكام الأفعال.**

٣ـ وقال الشيخ الطوسي في الاقتصاد ص ٥٧: **(الكلام في العدل) الغرض بالكلام في العدل الكلام في تنزيه الله تعالى عن فعل القبيح والاخلال بالواجب، فإذا حصل العلم بذلك حصل العلم بالعدل. والطريق الموصل إلى ذلك أن نبين أنه تعالى قادر على القبيح ثم نبين بعد ذلك أنه لا يفعله بعد أن نبين تقدم معنى الفعل وانقسامه ثم نعود إلى الغرض.**

٤ـ وقال المحقق الحلي في المسلك في أصول الدين ص ٧٧: **أما المقدمة:فهي أن العدل كلام في أفعاله تعالى وأنها حكمة وصواب.**

٥ـ وقال العلامة الحلي في الألفين ص ٣٤: **إن قرب المكلفين من الطاعة وبعدهم عن المعصية مما يطابق غرض الحكيم من التكليف ويقرب حصوله، وعكسهما مما يناقضه ويبعد حصوله، فلو**

والقبيح أعم من الظلم، فإن كان العدل بهذا المعنى ـ كما ذكر بعض المحققين ـ فإنه يوجد من استدل بالعدل على وجوب اللطف، كما سيأتي ـ إن شاء الله ـ في بيان استدلال مشهور علماء الكلام على وجوب القاعدة.

وكيف كان، فالمهم في البحث هو وجه دلالة اتصاف الله تعالى بصفة الجود والكرم على وجوب اللطف عليه تعالى، وقد قرب هذا الوجه في مقام شرح كلام الشيخ ﷺ بتقريبين:

التقريب الأول: ما ذكره شيخنا الأستاذ (حفظه الله تعالى) من رجوعه إلى الاستدلال بثلاث صفات لله عز وجل، وحاصل التقريب:

هو أن كمال الذات يكشف عن كمال الفعل، وحيث إن الله تعالى عالم قادر جواد لا بخل في ساحته فإن اتصافه بهذه الصفات يفيد القطع بصدور اللطف عنه، ثم مثل لذلك بمسألة لزوم التكليف، قال ﷺ:

«فإن الله سبحانه وتعالى عالم بالأفعال التي فيها مصلحة العباد والأفعال التي فيها مفسدة ملزمة وهو سبحانه قادر على أن يشرع لهم من الدين ما

كان فيما يطابق غرضه ويقرر حصوله مفسدة لكان غرضه مفسدة وذلك باطل على ما ثبت في العدل أنه لا يريد القبايح.

٦ـ وقال الديلمي في أعلام الدين ص ٤٩: **صل في مسائل العدل «ثبوت ما بيناه من كونه تعالى عالماً لا يصح أن يجهل شيئاً، غنياً لا يصح أن يحتاج إلى شئ، يقتضي كونه سبحانه عادلاً لا يخل بواجب في حكمته سبحانه ولا يفعل قبيحا، لقبح ذلك وتعذر وقوع القبيح من العالم به وبالغني عنه، وذلك فرع لكونه قادراً على القبيح».**

يقربهم من حفظ المصلحة الملزمة ويبعدهم عن المفسدة الملزمة ومع علمه وقدرته فلا مانع من تشريعه ما يقرب للمصالح ويبعد عن المفاسد إلا البخل، ولا بخل في ساحته، وهذا في الحقيقة مرتكز على ثلاث صفات من صفات الكمال أعني علمه وقدرته وجوده ولو اختلت واحدة منها لم ينتج هذا الدليل وإن اقتصر الشيخ المفيد على صفة الجود لأنها ألصق ـ أي أقرب إلى اللطف»[1].

وخلاصة كلام المفيد بناء على هذا التقريب:

إن الله تعالى لمكان علمه وقدرته وجوده لابد وأن يفعل اللطف، لأنه إن لم يفعل اللطف فعدم فعله إما راجع إلى جهله والله تعالى عالم لا يجهل، أو لعدم قدرته والباري تعالى قادر لا عجز فيه،أو هو عالم بأهلية المحل وقادر على أن يوصل إليه النفع، وهو اللطف ومع ذلك بخل ولم يفعل، والباري تعالى جواد كريم لا يليق بساحته البخل، والنتيجة يجب عقلاً أن يصدر منه اللطف بمعنى أن العقل لا يملك بعد معرفة كمال ذاته تعالى إلا أن يجزم بصدور اللطف منه.

ويلاحظ على التقريب ملاحظتان:

الملاحظة الأولى: النقض بحدوث العالم، فإن الله عز وجل كان ولم يكن معه شيء مع قدرته على الإيجاد من الأزل لكونه دائم الفيض بحيث لا يمر آن

---

(١) من تقرير دروسه في العقائد (للمؤالف).

إلا وعنده فعل، فلو فرض أن للعالم بدايته قبل ألف سنة، فإن الله تعالى قادر على أن يوجد بنحو يكون لبدايته الآن ألفين سنة أو أكثر، لعدم العجز، ولا يمكن أن يقال أن ذلك يرجع لقصور في العالم، لأن الله تعالى تستوي إلى قدرته جميع الأشياء.

الملاحظة الثانية: أن هذا الاستدلال من قياس الواجب تعالى على الفاعل من البشر، فنحن العباد عندنا صفة الجود من صفات الكمال وصفة البخل من صفات النقص، لأن المقصود بالجود هو كون المعطي يعطي عن ملكة، والمقصود من البخل المنع عن ملكة نفسية تقتضي البخل وعدم الإعطاء، لهذا نقول: الكريم عنده صفة الكمال، والبخيل عنده صفة النقص، ولا إشكال في أنه إذا وصفنا الله تعالى بالكريم والجواد لا نقصد به هذا المعنى، لأن الله تعالى منزه عن الملكات التي هي من الكيفيات النفسانية وأحوال تليق بالعبد ولا تليق بالمعبود تعالى، والصحيح: هو أن معنى الكريم والجواد كمعنى الخالق والرازق فإن الله عز وجل إذا أعطى شيئاً، فهذا الشيء المعطى إذا نُظر إليه على أنه وجود المعطى يقال خلقاً وإيجاداً، وإن نظر إليه على أنه يرفع نقصاً عن موجود ويسد حاجة له يقال رزقاً وجوداً وكرماً، فالكرم صفة فعلية بمعنى أنه أعطى ما فيه النفع بغرض النفع.

وقد يتصور أن الجود والكرم صفات ذاتية لما دل على أنه أهل لهما، إذ فيه دلالة على أن يتصف بشيء يوجب أن يكون جواداً وذلك الشيء ذاتي، وهذا

التصور غير صحيح، لأنه جارٍ بعينه في الخلق الذي هو من صفات الفعل، فإن الذات تتصف بشيء ذاتي به تكون خالقه، ومع ذلك صفة الخلق من صفات الأفعال، ولا نتعقل شيئاً يكون منشأ للرزق والكرم والجود يختلف عن منشأ الخلق والإماتة والإحياء، إذ كل هذه الصفات راجعة إلى قدرته تعالى، فاتضح أنها صفات فعلية، وإذا كانت صفة الجود والكرم صفة فعلية يكون قولنا: (الله جواد) بمعنى الإعطاء. ويشهد لذلك انطباق ضابطة الصفات الفعلية على الجود والكرم، فتقول: أراد ولم يرد، خلق ولم يخلق، وتكرم على زيد بالذرية ولم يتكرم على عمرو وجعله عقيماً، وتفضل على علي بالعلم ولم يتفضل على خالد فجعله جاهلاً.

و بعبارة ثانية: الاستدلال بالجود والكرم على وجوب اللطف بالتقرير المتقدم مبني على أن صفة الجود والكرم من الصفات الذاتية لله تعالى، فسلبهما يستلزم النقص، وحيث إن في اللطف جود وكرم فعدم تحققه يلازم النقص.

وهذا الكلام غير تام: لأن الجود والكرم من الصفات الفعلية لا الذاتية، وإرجاعهما إلى كون الذات متصفة بصفة تقتضي الجود والكرم، لا ينفع، لأنا لا نتعقل شيئاً يكون منشأ للجود والكرم وراء الشيء الذي يكون منشأ للخلق والإحياء والإماتة التي هي من الصفات الفعلية.

فإن قلت: ما دل على مدح الله تعالى والثناء عليه والتقرب إليه والتودد والتملق في ساحته بالجود والكرم كـ(يا أهل الجود والجبروت) يدل على كون

الجود والكرم من الصفات الذاتية بتقريب أن المدح يناسب أن تكون الصفة التي مدح بها الله تعالى هي صفة ذاتية لكون المدح هو مدح للذات.

قلت: يدفع ذلك **أولاً**: النقض بمدح الله نفسه بالصفات الفعلية، كالعفو والمغفرة.

وثانياً: الحل بأن المدح قد يتحقق بوصف ذاتي وقد يتحقق بفعل حسن صدر من الممدوح خصوصاً إذا كان هذا الفعل الحسن على وجه الدوام والاستمرار، فلم نتعقل وجود أي مناسبة بين مدحه تعالى بصفة الجود والكرم وبين كون هاتين الصفتين من الصفات الذاتية.

ثالثاً: على فرض التسليم وقبول أن الجود والكرم من الصفات الذاتية بمعنى أن الذات تتصف بصفة تقتضي الجود والكرم ولكن كونه متصفاً بما يقتضي الجود والكرم شيء وكونه يتحقق إعمالٌ لهذه الصفة خارجاً هو شيء آخر.

ولا أظن أن أصحاب هذا التقريب يلزمون بترتب مقتضى الصفات الذاتية مطلقاً، ولهذا فرقوا بين أن يتكرم وبين كون أهل الجود والكرم، فجعلوا كونه أهل الجود والكرم من الصفات الذاتية، واعتبروا تكرمه تعالى صفة فعلية، فجاء السؤال حينئذ: من أين نثبت أنه تبارك وتعالى في اللطف يجب عليه أن يتكرم، إذا كان التكرم صفة فعل لا يلزم من عدم تحققه النقص؟

التقريب الثاني: ـ ما ذكره في كتاب صراط الحق ـ وهو: أن مراد الشيخ

المفيدﷺ من الاستدلال على وجوب اللطف بقاعدة وجوب الأصلح، فإنه يجب على الله فعل الأصلح، والفعل الموافق للجود والكرم هو الأصلح، فيجب على الله تعالى فعل ما فيه الجود والكرم وحيث إن اللطف موافق للجود والكرم فيجب على الله تعالى أن يفعله. قال: (**ظاهر كلام الشيخ أنه استدل على وجوب اللطف من جهة وجوب الأصلح وإلا فلا دليل غيره على وجوب الجود والكرم**)[1].

بحث في قاعدة الأصلح:

ولكي يتضح الموقف من هذا التقريب نتعرض مختصراً لبيان بعض الأمور التي ترتبط بقاعدة الأصلح، وكان حق هذه القاعدة أن تبحث مستقلاً كقاعدة سادسة في هذا الكتاب:

الأمر الأول: الأصلح صيغة أفعل داخلة على مادة الصلاح، والصلاح في اللغة تارة جعل مقابلاً للفساد كما في قوله تعالى ﴿**وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا**﴾، وأخرى مقابلاً للسيئ كما في قوله تعالى ﴿**وَآخَرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا**﴾، كما أنه قد يوصف به الفعل كما في الموردين السابقين، وقد يوصف به الذات، كما في قوله تعالى: ﴿**وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا**﴾.

والصلاح المقابل للفساد يستخدمه المتكلمون والفلاسفة في مسألة أن

(١) صراط الحق في المعارف الإسلامية والأصول الاعتقادية ج٢ ص٣٣٥.

الخلق مجعول وفق النظام الأصلح، إذ يفسرون ذلك بأن النظام ليس فقط غير فاسد بل هو فوق التمام، وليس بالإمكان وجود ما هو أكمل منه، وأما الصلاح مقابل الفساد فيستعمل في قاعدة وجوب الأصلح، إذ المقصود منها أن الله تعالى ليس فقد لا يفعل السيئ والقبيح، ويفعل ما فيه نفع العبد، بل هو يفعل الأنفع له.

قال السيد المرتضى﵀: «**الصلاح عبارة عن النفع...ويقال عند التزايد أصلح كما يقال أنفع**»[1].

الأمر الثاني: إن العلماء الذين قالوا بوجوب اللطف اختلفوا في وجوب الأصلح على الله تعالى اختلافاً كبيراً:

فالمعتزلة: أطبقوا على وجوب اللطف ونسب الخلاف إلى اثنين، ولكن فيما بعد رجعا إلى وجوب اللطف كما أشرنا سابقاً ولكن في مسألة وجوب الأصلح اختلفوا فقد ذهب أكثر معتزلة البصرة إلى عدم الوجوب.

وأما **الإمامية**: فقد نسب المحقق اللاهيجي﵀ إلى جمهورهم القول بوجوب الأصلح، والأصلح يعم أمور الدنيا والآخرة.

وفي مقابله: الشيخ فضل الله ـ الشهير بشيخ الإسلام الزنجاني ـ فقد نسب في تعليقته على كتاب أوائل المقالات القول بعدم وجوب الأصلح في الدنيا إلى جمهور الإمامية، فقال: «**وأما الأصلح فقد اختلف المتكلمون في**

---

(١) الذخيرة ص ١٩٩.

الأصلح في الدنيا هل واجب أو لا ـ إلى أن قال ـ فذهب أبو القاسم البلخي وسائر البغداديين وصاحب الياقوت من علماء الشيعة إلى وجوبه، وقال البصريون والأشاعرة وجمهور علماء الشيعة أنه لا يجوز»[1].

وبهذا يتضح ما يلي:

الأول: ليس كل من قال بوجوب اللطف قال بوجوب الأصلح، فهما عنوانان مختلفان،والبحث في أحدهما لا يلازم من حيث النتيجة البحث في الآخر.

الثاني: أن العلماء الذين قالوا بوجوب اللطف وأنكروا قاعدة الأصلح لا يمكن أن يكون دليلهم على وجوب اللطف قاعدة الأصلح، لأنه لا يمكن أن يثبتوا وجوب فعل بفعل آخر لا يرونه واجباً.

الأمر الثالث: القائلون بوجوب اللطف ووجوب الأصلح ـ كالشيخ المفيد وأبو إسحاق النوبختي ـ استدلوا بعدة أدلة ترجع بعد التدقيق إلى دليلين:

الدليل الأول: يجب فعل الأصلح وإلا يلزم ترجيح المرجوح وهو قبيح. وهو لو تم وجب أصل الفعل وترجيحه على الترك، لأنه أرجح في كثير من الموارد.

وأورد عليه لزوم انتفاء موضوع الشكر، وبطلان الدعاء، ولزوم وجود

---

(١) ص١٦١.

ما لا يتنهى مع عموم قدرته، وحاول المتكلمون التفصي من هذه الإشكالات، وكيفما كان لنا عليه عدم القبح في ترك الأصلح وتقديم الصالح إلا إذا رجع إلى عدم التكرم،وقد عرفت ما فيه.

الدليل الثاني: أنه مقتضى الجود والكرم، قال أبو اسحاق النوبختي: **(والأصلح واجب في الدنيا إذ لا مانع منه وتركه بخل)**، وفيه: أن البخل المذموم كيف نفساني لا يعقل ثبوته في الذات عند عدم الخلق والإعطاء وليس عدم التكرم إلا عدم فعل يوجب أن يتصف بالتكرم، ولا محذور في ذلك كما تقدم.

الأمر الرابع: إذا أردنا أن نعرف صحة ما استظهره صاحب صراط الحق من عبارة الشيخ المفيد، حيث قال: **(ظاهر كلام الشيخ أنه استدل على وجوب اللطف من جهة وجوب اللطف الأصلح)** فلابد أن نعرف هل الشيخ المفيد من الذين استدلوا على وجوب الأصلح بالجود والكرم،فيكون دليل على قاعدة اللطف والأصلح واحد أم لا؟ فإذا كان كذلك فإن استظهار صاحب صراط الحق ليس في محله، والظاهر من خلال تتبع عبارات الشيخ المفيد أنه استدل على وجوب الأصلح بالجود والكرم، قال في أوائل المقالات ص٥٩:

(القول في اللطف والأصلح: ـ وأقول إن الله تعالى لا يفعل بعباده ما داموا مكلفين إلا أصلح الأشياء لهم في دينهم ودنياهم، وأنهم لا يدخرهم صلاحاً ولا نفعاً..... ـ إلى أن قال في مقام بيان صغريات قاعدة الأصلح: ومن علم -

الله تعالى - أنه إن أبقاه تاب من معصيته لم يجز أن يخترمه).

ثم قال﵀: «**وإنّ عدل الله ـ جل اسمه ـ وجوده وكرمه يوجب ما وصفت ويقضي به**».

هذا مضافاً إلى أنّ الشيخ المفيد﵀ قال فيما تقدم: (**إنما أوجبه أصحاب اللطف من اللطف إنما وجب من جهة الجود والكرم لا من حيث أن العدل أوجبه وأنه لو لم يفعله لكان ظالماً**)، وهنا استدل﵀ بالعدل على الأصلح، فلو كان دليل اللطف الأصلح يلزم أن يكون العدل دليلاً للطف ـ أيضاً ـ، وهو قد نفاه، وهذه قرينة على أن الشيخ لا يرى الأصلح دليلاً على وجوب اللطف بل الجود والكرم.

الأمر الخامس: الصحيح أن الله تعالى متفضل محض في إيجاد الصلاح فضلاً عن الأصلح، فإن أوجد حكم العقل بالحسن، وإن لم يوجد لم يحكم بالقبح، وعليه لو تنزلنا وقلنا بأن مراد الشيخ المفيد﵀ الاستدلال بقاعدة الأصلح على اللطف فهو غير تام إذ لا يمكن إثبات وجوب فعل بإرجاعه إلى فعل غير واجب. ولو سلمنا وجوب الأصلح عليه تعالى إلا أن الواجب هو الأصلح بلحاظ النظام الجمعي، وأنى للعقل أن يدرك أن فعل الأصلح للعبد في هذا المورد أصلح للنظام الجمعي ليحكم العقل بوجوبه على الله تعالى.

الدليل الثاني: دليل لزوم نقض الغرض.

وهو دليل مشهور المتكلمين من المعتزلة والإمامية، وهو لزوم نقض

الغرض على تقدير عدم فعل اللطف، وحاصله:

أن المكلِّف إذا علم أن المكلَّف لا يعمل بالتكليف إلا مع اللطف وجب عليه أن يفعل اللطف وإلا كان ناقضاً لغرضه، وذلك أن المكلِّف يريد الطاعة ويعلم أن المكلَّف لا يوجد عنده داعي الامتثال إلا مع اللطف، ولا مفسدة في أن يفعل المكِّلف اللطف للمكلَّف مع علمه وقدرته وإرادته للطاعة، ففي ضوء ذلك لو كلَّف ولم يفعل اللطف، فلم يمتثل المكلَّف كان عند العقل ناقضاً لغرضه، ونقض الغرض قبيح، وقد مُثِّل لهذا الدليل بمثالين:

الأول: مثال المشهور: لو أراد شخص أن يُطْعِمَ إخوانه العشرة لأنهم جياع وعلم أن أخوانه لا يلبون الدعوة إلا إذا ذهب إليهم هو بنفسه ودعاهم ومع ذلك ذهب إلى السوق واشترى أغلى الأطعمة، ثم كلَّف أبناءه بحمل تلك الأطعمة إلى الدار، وهو بعيد عن السوق مسافة طويلة، ثم كلَّف زوجته إعداد الطعام وتجهيزه بكيفيات مختلفة وطرق متعددة ثم أمرهم بأن يقدموا الطعام ـ أيضاً ـ بطريقة أراد من خلالها المبالغة في إكرام إخوانه،، ومع ذلك لم يذهب لاستدعائهم بنفسه، فإن العقلاء بلا ريب يحكمون بأنه قد نقض غرضه وأرتكب قبيحاً.

الثاني: مثال شيخنا الأستاذﷺ، وقد بينه بقوله:

«**إن من سافر بلاد في أقصى أطراف الأرض ليحضر شجرة الأناناس ليزرعها في بلاده، فاشترى تذاكر السفر وعطل أعماله مدة من الزمن، وترك أهله وعياله وفارق أحبته وتحمل عناء السفر وبحث عمن يبيع هذه الشجرة**

في تلك البلاد، وبذل المال لشرائها وبذل الجهد في حفظها ونقلها، وقد علم أن هذه الشجرة لا تنموا إلا إذا زرعها في الظل فزرعها تحت الشمس ألا يعد ناقضاً لغرضه ومتسبباً في انقلاب جميع أفعاله السابقة لعباً وعبثاً مذموماً عند العقلاء ملوماً عند الأسوياء؟

الحال في الموارد التي قيل في وجوبها على الله تعالى من باب اللطف كذلك، فالباري تعالى إنما خلق العباد لهدايتهم، ولكي يلتزموا بالطاعة ويمتثلوا الأوامر ويجتنبوا النواهي، ويعلم تعالى أن العباد لا يمكن بحسب طبيعتهم أن يوجد فيهم الداعي إلا مع وجود الترغيب والترهيب ووجود النموذج القدوة المحبوب الذي يحتذى به ويتبع في مقام التطبيق، فهو يعلم أنه لن يوجد الداعي للطاعة إلا مع اللطف، فلو كلَّف الباري تعالى وهو مريد للطاعة ولم يفعل اللطف،وترتب على ذلك عدم حدوث الداعي فعلاً وعدم امتثال العباد فعلاً لكان بذلك ناقضاً لغرضه، ونقض الغرض قبيح»[1].

الإشكالات المثارة حول قاعدة اللطف:

و قد أشكل على هذا الدليل بعدة إشكالات:

الإشكال الأول: وهو ما أشار إليه الخاجةﷺ في تجريد الاعتقاد بقوله: «**ووجوه القبح منتفية**» وحاصله:

---

(١) من تقرير دروسهﷺ العقدية للمؤالف.

إنّ الاستدلال على وجوب اللطف بنقض الغرض إنما يتم في حالة عدم وجود عنوان قبيح مزاحم لمصلحة إيجاد الداعي، أما لو قلنا بوجود ذلك فلا يحكم العقل حينئذ بقبح ترك اللطف، ومن أين يدرك العقل عدم وجود مفسدة في اللطف.

فلو قلت: بوجوب الوعد والوعيد من باب اللطف، لأنه لو لم يفعل لزم أن يكون تعالى ناقضاً لغرضه.

قلنا: هذا يتم إذا كان الوعد والوعيد غير متعنون بعنوان قبيح مزاحم وإلا لم يحكم العقل بالوجوب، ونحن نحتمل وجود هذا العنوان.

الجواب:

إنّ الإشكال السابق يسلم بالكبرى وهي: (**اللطف واجب على الله تعالى إذا لم يكن فيه عنوان قبيح مزاحم**)، ولكنه لا يسلم صغروياً، لأنه يقول: في كل مورد يراد منه إثبات الوجوب تطبيقاً لقاعدة اللطف لابد من إثبات عدم وجود العنوان المزاحم في ذلك المورد.

من هنا سلك الخاجةﷺ في نفيه هذا الطريق وهو: أنا نعلم وجوه القبح كلها، ولو من جهة أن الله تعالى كلفنا، قال تعالى: ﴿**وَيُحَرِّمُ عَلَيۡهِمُ ٱلۡخَبَٰٓئِثَ**﴾ فالله تعالى حرم علينا جميع الخبائث، ولابد وأن يكون قد أعلمنا جميع وجوه هذه القبائح لأنه لا يتنجز هذا التكليف إلا بعد العلم، فنحن نعلم بجميع الخبائث، وكل العناوين الخبيثة التي نعلم بها نجزم بعدم انطباقها على اللطف.

وهذا الجواب إنما يتم لو كان المراد بالمفسدة انطباق عنوان من العناوين التي نهى عنها الشارع. ولكن قد يقال: إنّ المقصود بالمفسدة المزاحمة هنا مفسدة النظام الجمعي، فإنّ الله تعالى خلق العالم وفق النظام الأصلح، ولعل الموافق له أن يخلق الباري تعالى العباد ويكلفهم ويقدرهم على ذلك من دون أن يوجد ما يقتضي إيجاد الداعي نحو الامتثال فترك اللطف رعاية لذلك، ومع هذا الاحتمال لا يحكم العقل بالقبح لأن المولى إنما ترك اللطف مع ما فيه من المصلحة مراعاة لمصلحة أهم ومصلحة أكمل، والعقل لا يستطيع أن يجزم بعدم منافاة اللطف للنظام الأكمل لعدم الإحاطة به وبمقتضياته وشروطه وظروفه وملازماته.

من هنا نحتاج إلى جواب آخر:

وهو أن غرض الخلقة والنظام التام هو عين الغرض الذي من أجله جعل الباري تعالى التكليف، فإنّ التكليفيات ألطاف في التكوينيات، ولا يكون النظام تاماً إلا إذا تحقق غرضه، فما له دخل في تحقيق غرض الكون يكون ملائماً لتمام الكون، وحيث إن غرض الكون هو بعينه غرض التكليف، سيكون اللطف له دخل في تحقيق غرض التكوين، وإذا كان كذلك لا يمكن أن يكون منافياً للنظام الأكمل، بل هو ملائم له تمام الملائمة، هذا أولاً.

وثانياً: إن الله تعالى قادر على أن يوجد الكون بنحو لا ينافيه الوعد والوعيد، وقادر ـ أيضاً ـ على إيجاد الكون بنحو لا ينافيه الابتلاء، وإذا كان

الباري تعالى قادراً على ذلك فهو يريد مصلحة التكليف، ومصلحة التكليف متوقفة على اللطف، فحينئذ لابد أن يخلق الكون بنحو يكون مناسباً للطف وإلاّ كان ناقضاً لغرضه.

وثالثاً: لو كان الإشكال تاماً فهو تام في بعض مصاديق اللطف وهي التي وقع الخلاف هل فعلها الله تعالى أو لم يفعلها، كجعل الإمام عليه السلام بناء على أنه من اللطف؟ ولكن بعض مصاديق اللطف لا إشكال ولا شبهة في أن الله تعالى فعلها كالوعد والوعيد وابتلاء العباد فلا يمكن أن يقول المستشكل بمثل هذه المصاديق من أين أن نحرز أنها لا تنافي النظام الأكمل؟ بل المفروض للمستشكل أن يقول حيث إن الباري لا يفعل إلا النظام الأكمل وقد فعل هذه الألطاف، فنحرز بفعله أنها ليست مخالفة له، ولكن على هذا لن تنفع القاعدة في الموارد الخلافة.

الإشكال الثاني: وهو ما أشار إليه الخاجة رحمه الله في تجريد الاعتقاد ـ أيضاً ـ بقوله: «**والكافر لا يخلو من لطف**».

وحاصله: لا يمكن القول بوجوب اللطف من باب قبح نقض الغرض، لأن هذا اللازم ـ نقض الغرض ـ متحقق على كل حال، سواء فعل الباري تعالى ما فيه اللطف أو لم يفعل.

بيان ذلك: هو أن الله تعالى كلف الكفار، وتكليف الكافر إن كان مع فعل اللطف، فالغرض غير متحقق، وإن كان بدون لطف، فإما أنه ترك اللطف

للجهل أو العجز، وكلاهما منتفيان في حقه تعالى، فلا يبقى حينئذ إلا أن نرفع اليد عن وجوب اللطف ونقول تركه عن علم وقدرة لعدم القبح في تركه.

وحاصل جواب الخاجةﷺ: هو أن هذا الإشكال مبني على جهل حقيقة اللطف والغرض منه، فليس الغرض منه أن تتحقق الطاعة بعده، فإن اللطف ما كان مقرباً من دون أن يكون موجباً لتحقق الطاعة، وعليه فيمكن القول بأنّ الباري تعالى كلف الكافر مع اللطف، نعم؛ الكافر باختياره ترك الامتثال وضيع الغرض، فيكون هو الملام على تركه وليس الباري تعالى.

الإشكال الثالث: لو كان اللطف واجب لتحصيل الغرض لما وجد عاصٍ في الكون، لأن الله تعالى قادر على أن يوصل اللطف إلى كل عبد ومع ذلك نجد أغلب الناس كفرة وأغلب المؤمنين عصاة، فالغرض من اللطف وهو طاعة العباد منتف، وإذا كان منتفاً فانتفاؤه في الخارج دليل على عدم وجوب اللطف عليه تعالى، بناء على أنه تعالى لا يفعل القبيح وإلا يلزم أن يكون الباري تعالى قد فعل القبيح في الخارج.

ويلاحظ عليه: أنه كسابقه مبني على عدم فهم الغرض من اللطف، فليس المقصود باللطف أن يجبر الباري تعالى المكلف على الامتثال بنحو تنفي مصلحة الاختيار، وإنما الغرض منه ـ كما تقدم ـ إيجاد الداعي.

الإشكال الرابع: ما أشار إليه الخاجةﷺ في تجريد الاعتقاد ـ أيضاً ـ بقوله: «**والإخبار بالسعادة والشقاوة ليس مفسدة**».

وحاصله أن يقال: كيف يكون اللطف واجباً من باب قبح نقض الغرض، مع أن الله تعالى ليس فقط لم يفعل اللطف بل هو تعالى فعل ما هو خلاف اللطف، ويمكن أن يستشهد لذلك بما استشهد به الخاجةﷺ وهو الإخبار بالجنة والإخبار بالنار، فالباري تعالى أخبر بعض العباد بأنهم من أهل الجنة، وأخبر بعضاً آخراً بأنهم من أهل النار، كإبليس وأبي لهب، وهذا الإخبار ينافي اللطف، لأن الذي يعلم أنه من أهل الجنة لن يوجد فيه داع للطاعة، وكذا من أخبر بأنه من أهل النار لن يوجد فيه داع لترك المعصية.

الجواب: هو أننا ننكر أن إخبار الباري تعالى بذلك خلاف اللطف بل هو يتلائم تمام الملائمة مع اللطف، أما بالنسبة إلى من أخبر بأنه من أهل الجنة، فلأنه يعقل في حقه ألطاف كثيرة، ولو بلحاظ درجات الجنة،فإن الذي يضمن أصل الجنة يطمع ويرغب في أن يظفر بأعلى مراتبها، فيمكن أن يتحقق اللطف بلحاظه بالنسبة إلى أعلى المراتب.

وأما بالنسبة من أخبر بأنه من أهل النار، فإنْ كان على نحو البداء، فباب الرجاء مفتوح، وإنْ كان على نحو الحتم، فلأن هذا المخبر إما يعتقد بوجود الله كإبليس أو لا، فإنْ كان الأول سيصدق بأنه من أهل النار، ولكنه يعلم أن العذاب له دركات فيخشى أن يكون في أسفلها، فيتحقق اللطف بلحاظه بالنسبة إلى أسفلها، وإنْ كان الثاني، فلا يمكن أن يصدق بهذا الإخبار حتى يكون هذا الإخبار مبعداً بالنسبة إليه عن الطاعة ومقرباً نحو المعصية.

الإشكال الخامس: وهو ما ذكره في صراط الحق، وحاصله:

أنّ المشهور أراد أن يثبت وجوب اللطف عليه تعالى من جهة أنّ ترك اللطف يؤدي إلى نقض الغرض ونقض الغرض قبيح، وهذا الدليل إنْ تم فهو إنما يثبت وجوب اللطف فيما إذا ترتب على تركه نقض غرض، وليس ترك اللطف كذلك دائماً، فإنّ المكلف ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

الأول: الذي يعلم الباري تعالى بأنه يكفي في إطاعته مجرد التمكين من دون حاجة إلى إيجاد اللطف، وفيه لا يحكم العقل بوجوب اللطف من باب قبح نقض الغرض، للعلم بأنّ الغرض في هذا القسم متحقق على كل حال سواءً فعل الباري تعالى اللطف أو لم يفعل.

الثاني: الذي علم الباري تعالى بأنه لن يمتثل حتى مع اللطف، وفيه لا يحكم العقل ـ أيضاً ـ بوجوب اللطف من باب قبح نقض الغرض، لأنّ الغرض منتف على كل تقدير، سواءً لطف الباري تعالى أو لم يلطف.

الثالث: الذي يعلم الباري تعالى بأنه لا يمتثل إلاّ مع اللطف، وفي هذا القسم يتم ما ذكره المشهور، فما ذكره المشهور من دليل غير تام بمعنى أنه غير مطرد في جميع أقسام المكلف.

قال حفظه الله: «**هذا ولكن هذا الدليل عندي غير قابل للاعتماد في إثبات هذه المسألة العظيمة فإنه مزيف...إلى أن قال: لو تم لتم في خصوص من يعلم الله امتثاله للتكليف المتوجه إليه بعد فعل اللطف، أما في حق من يمتثل التكليف**

ويطيع الله ولو من غير اللطف المذكور أو في حق من لا يمتثل أمره ونهيه تعالى وإنْ فعل فيه اللطف كما قال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَآ إِلَيْهِمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ ٱلْمَوْتَىٰ وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَىْءٍ قُبُلًا مَّا كَانُوا۟ لِيُؤْمِنُوٓا۟﴾ فلا يتم أصلاً، ووجه أيضاً غير مستور»[1].

أقول: هذا الإشكال غير تام؛ فإن سبب إيراده إغفال نقطة مهمة، وهي أن المشهور أخذ في الدليل مقدمة قبح نقض القرض، ونتيجتهم سعة وضيقاً تدور مدار هذه المقدمة، وعليه فليس مراد من أستدل بهذا الدليل إثبات وجوب اللطف حتى في ما إذا علم الله تحقق الغرض من دونه، أو علم بعدم تحققه وإن كان معه، فإن الدليل إنما سيق لإثبات وجوب اللطف في خصوص من يعلم الباري تعالى بأنه لا يمتثل إلاّ مع اللطف، فإنّ الحيثيات التعليلية عند العقل بعينها حيثيات تقييدية.

فإن الحيثية التعليلية قد تختلف عن الحيثية التقييدية عند العرف والشرع، فلو ذهب شخص إلى بائع الطعام ليكرم ضيفاً، فقال له بعني الطعام الكذائي، فقال له البائع بعتك، فإنّ المشتري قام بالشراء لحيثية تعليلية، وهي اطعام الضيوف، وهذه الحيثية قد لا تأخذ قيداً في البيع بنحو ينتفي البيع عند انتفائها، ويترتب عدم انتفاء البيع أو ثبوت خيار، فيما إذا انكشف فيما بعد أنّ الضيف لم يأت في ذلك اليوم.

---

(١) صراط الحق ج ٢ ص ٣٣١.

وأما العقل فإن الحيثيات التعليلية لأحكامه حيثيات تقييدية، فالعقل عندما يحكم بأنّ الكذب قبيح لعلة، ككونه ظلماً، فمرد حكمه إلى أن الظلم الذي انطبق على الكذب في هذا المورد قبيح، أما إذا وجد كذب لا ينطبق عليه الظلم فلا قبح.

وعليه يظهر أن المشهور لما حكم بوجوب اللطف من جهة أن تركه نقض للغرض، فحكمه في الحقيقة راجع إلى أن نقض القرض المتحقق بترك اللطف قبيح، وعليه إذا وجد ترك لطف لا يكون مصداقاً لنقض الغرض فالعقل لا يحكم بقبحه وهو خارج تخصصاً عن دليل المشهور، ولا يريد المشهور الملتفتون إلى هذه النكتة الدقيقة القول بقبح الترك في هذا الفرض.

ولا يخفى إنّ البشر بطبيعتهم يؤثر فيهم ما عد من اللطف كالوعد والوعيد وإيجاد القدوة والابتلاء. نعم، الأوحدي من الناس هو الذي يمتثل من دون لطف ويكون اللطف بالنسبة إليه كعدمه، ومن هو في أدنى دركات الانحطاط هو الذي لا يؤثر فيه اللطف ولا يبعده عن المعصية، وبين هاتين المرتبتين مراتب، والأعم الأغلب من الناس لا ينقدح فيهم الداعي إلاّ مع وجود مثل هذا الألطاف.

الإشكال السادس: وهو ما ذكره صاحب صراط الحق ـ أيضاً ـ، وحاصله:

إنّ القول بوجوب اللطف من باب قبح نقض الغرض غير تام لأنّ الغرض من التكليف هو أن يمتثل الإنسان على نحو الاختيار وهذا لا يتطلب

أكثر من إيصال التكليف إلى المكلف مع اقداره على الامتثال، ووجوب الإعلام الاقدار لا علاقة له بوجوب اللطف.

قال﵀: «**الثاني: أنّ الغرض من التكليف هو استكمال نفوس المكلفين، وانتظام أمور معاشهم...، وهذا الغرض إنما هو بامتثال المكلف على نحو الاختيار، وهذا الاستكمال لا يحصل إلاّ بكون المكلف مختاراً غير مجبور على أحد طرفي المأمور به، فالذي يحتاج إليه حجية التكليف وبه يحصل غرض المولى هو تمكين المكلّف وإعلام المكلَّف ليتمكن من التكليف، ولا يعتبر أزيد من ذلك شيء أصلاً، فلو لم يفعل المكلِّف لطفاً بالمأمور وترك الامتثال كان عاصياً، مستحقاً للعقاب ولم يكن الآمر ناقضاً لغرضه وهادماً لهدفه، بل الغرض هو إتيان المأمور ما أمر.. وهذا النحو من الغرض لا يتوقف على فعل اللطف المذكور لحصوله بمحض تمكن العبد، فالمقدمة القائلة في هذا الاستدلال اللطف بما يتوقف عليه غرض المكلف وأنّ تركه نقض للغرض لا أساس لها أصلاً فيكون الدليل المذكور رغم كونه موروثاً عن أكابر الفن ساقطاً لا يعتد به**»[1].

والجواب:

هذا الإشكال مبني على عدم التصور الدقيق لدليل الأكابر الذين أورثوا هذا الدليل كابراً عن كابر.

---

(١) صراط الحق في المعارف الإسلامية والأصول الاعتقادية ج٢ ص٣٣٢.

فإنّ المشهور لا ينكر أنّ المولى تعالى أراد استكمال العبد بفعل العبد على نحو الاختيار، ولا ينكر ـ أيضاً ـ أنّ العبد بمجرد الإعلام والإقدار يكون قادراً على تحقيق هذا اللطف، ولكن يقول هناك أمر زائد وهو أنّ العقل يحكم على من يريد الاستكمال ـ ولو كان هذا الاستكمال باختيار العبد ـ إذا كان عالماً بأن هذا الغرض لا يتحقق باختيار العبد إلاّ بفعل شيء ومع ذلك لم يفعله بأنه فعل قبيحاً، وقد تقدم توضيح ذلك في المثالين المتقدمين، فإنّ من دعا شخصاً وهو يريد إكرامه وإطعامه، فإنّ غرضه من دعوته لهذا الشخص ليس أن يأتي مرغماً على أنفه بلا اختيار ويأكل، بل غرضه الإكرام، والإكرام لا يتحقق إلاّ إذا كان المجيء بنحو الاختيار، ومع ذلك العقل يحكم بأنّ من قام بإعداد وليمة وأتعب نفسه وولده وزوجته وصرف المال والوقت ثم أمكن المدعو بأن أرسل إليه بطاقة دعوة، وهو يعلم أنّ ذلك الشخص لا يلبي الدعوة إلاّ بطريقة خاصة وهي زيارته، ولم يفعل، يكون ملاماً، لأنه ناقض لغرضه، فما ذكره﵀ مخالف للوجدان، وإغفال عن نكتة أساسية ضرورية ومقومة لحقيقة اللطف، ولو أنه تنبه إلى هذا الأمر وأدرك مرامهم لما قال﵀ «**فالمقدمة القائلة في هذا الاستدلال اللطف بما يتوقف عليه غرض المكلِّف وأنّ تركه نقض للغرض لا أساس لها أصلاً، فيكون الدليل المذكور رغم كونه موروثاً عن أكابر الفن ساقطاً لا يعتد به**».

الإشكال السابع: لو كان اللطف واجباً لما ترك الحكيم تعالى الكثير من

الألطاف المقربة للعباد عامة ولبعض الأفراد، ومنها المعاجز المقترحة، والتي تعرض لها القرآن في قوله تعالى: ﴿وَمَا مَنَعَنَآ أَن نُّرۡسِلَ بِٱلۡأٓيَٰتِ إِلَّآ أَن كَذَّبَ بِهَا ٱلۡأَوَّلُونَۚ وَءَاتَيۡنَا ثَمُودَ ٱلنَّاقَةَ مُبۡصِرَةٗ فَظَلَمُواْ بِهَاۚ وَمَا نُرۡسِلُ بِٱلۡأٓيَٰتِ إِلَّا تَخۡوِيفٗا﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿ وَقَالُواْ لَن نُّؤۡمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفۡجُرَ لَنَا مِنَ ٱلۡأَرۡضِ يَنۢبُوعًا * أَوۡ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٞ مِّن نَّخِيلٖ وَعِنَبٖ فَتُفَجِّرَ ٱلۡأَنۡهَٰرَ خِلَٰلَهَا تَفۡجِيرًا * أَوۡ تُسۡقِطَ ٱلسَّمَآءَ كَمَا زَعَمۡتَ عَلَيۡنَا كِسَفًا أَوۡ تَأۡتِيَ بِٱللَّهِ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ قَبِيلًا *أَوۡ يَكُونَ لَكَ بَيۡتٞ مِّن زُخۡرُفٍ أَوۡ تَرۡقَىٰ فِي ٱلسَّمَآءِ وَلَن نُّؤۡمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّىٰ تُنَزِّلَ عَلَيۡنَا كِتَٰبٗا نَّقۡرَؤُهُۥۗ قُلۡ سُبۡحَانَ رَبِّي هَلۡ كُنتُ إِلَّا بَشَرٗا رَّسُولٗا * وَمَا مَنَعَ ٱلنَّاسَ أَن يُؤۡمِنُوٓاْ إِذۡ جَآءَهُمُ ٱلۡهُدَىٰٓ إِلَّآ أَن قَالُوٓاْ أَبَعَثَ ٱللَّهُ بَشَرٗا رَّسُولٗا * قُل لَّوۡ كَانَ فِي ٱلۡأَرۡضِ مَلَٰٓئِكَةٞ يَمۡشُونَ مُطۡمَئِنِّينَ لَنَزَّلۡنَا عَلَيۡهِم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَلَكٗا رَّسُولٗا ﴾[2].

والجواب: لا يحكم العقل بوجوب اللطف على نحو العموم المجموعي أو الاستغراقي، إذ لا يجب على الله أن يفعل كل فرد من اللطف، وإنما الواجب أن يحقق ما يكفي لإيجاد الداعي، وبعض الألطاف يسد ذلك، إلا أن يقال جعل الثواب والعقاب كاف فينتفي وجوب كثير من الألطاف التي قيل بوجوبها، فتأمل.

الحمد لله رب العالمين

---

(١) سورة الإسراء: ٥٩.

(٢) سورة الإسراء: ٩٠ ـ ٩٤.

المحتويات

مقدمة المركز ٧

مقدمة المؤلف ٩

بحوث تمهيدية ١١

بحوث تمهيدية ١٣

البحث الأول: في الفرق بين علم الكلام والفلسفة في تناول البحوث الإلهية. ١٣

البحث الثاني: شرف علم الكلام. ١٦

الجهة الأولى: الشرف الذاتي.....١٦

الجهة الثانية: الشرف الغرضي.....١٦

البحث الثالث: في جملة من المطالب التمهيدية لمسائل العقيدة. ١٨

أقسام القضايا التي أخبر ت عنها النصوص: ١٨

معنى الدين ٢٣

الدين بمعنى الإسلام ٢٣

ما الفرق بين المسلم وبين الكافر؟ ٢٤
الكفر والعذاب في يوم القيامة ٢٦
الإسلام الفقهي إظهار الشهادتين.....٢٩
أصول الدين بمعنى أصول الإيمان ٣١
لماذا تسمى أصول الإيمان بأصول الجزاء؟ ٣٢
الثواب ليس استحقاقاً بالعمل ٣٤
استعمال لفظة الاعتقاد في مسائل الإيمان.....٣٧
معنى الإيمان والاعتقاد ٤٦
رأي الشيخ الأعظم الأنصاريﷺ في حقيقة الإيمان.....٤٧
رأي المحقق الإصفهانيﷺ في حقيقة الإيمان ٥٢
وهنا ننبه على أمرين ٥٨
كيف نتعرف على أن مسألة ما من العقائد؟ ٧٣
قيمة الدليل الظني في المرحلتين ٧٦
تقسيم أصول الإيمان إلى مطلقة ومقيدة.....٧٨

القاعدة الأولى

حجية العقل في علم الكلام

حجية المدركات النظرية ٨٦
حجية مدركات العقل العملية ٩١
إمكان الاستفادة من دليل العقل في بحث العقائد.....١٠٤

القاعدة الثانية

حجية الظن في علم الكلام

تمهيد..... ١٠٩
حجية الدليل الظني ١١١
أقسام الحجية ١١٢
المقام الأول: إمكانية التعبد بالظن في العقائد. ١١٨
المقام الثاني: إمكانية التعبد بالظن في المعارف. ١٢٢
تحصيل وتلخيص ١٢٤
البحث الإثباتي..... ١٢٥

القاعدة الثالثة

قاعدة وجوب شكر المنعم

في تحديد مفاد القاعدة..... ١٢٩
النقطة الأولى: في تحديد مفاد القاعدة وبيان ذهاب جملة من الأعلام إلى ثبوتها. ١٢٩
أفعال الله معلله بالأغراض ١٣٠
نص الأعلام على قبول القاعدة ١٣٣
النقطة الثانية: أدلة قاعدة وجوب شكر المنعم عقلاً. ١٣٤
النقطة الثالثة: قد تؤيد هذه الأدلة بمجموعة من الروايات. ١٤١
حسن شكر الله تعالى من غير وجوب ١٤١
النقطة الرابعة: استدل علماء الكلام بهذه القاعدة على عدة مسائل ١٤٣

إشكال ودفع ١٤٩

القاعدة الرابعة

قاعدة دفع الضرر المحتمل

النقطة الأولى: في تحديد مفاد القاعدة ونص الأعلام على قبولها. ١٥٣
نص الأعلام على ثبوت القاعدة ١٥٧
النقطة الثانية: دفع بعض الإيرادات على القاعدة..... ١٦٥
مثال تطبيقي ١٧١
المقام الأول في وجه دلالة القاعدة على وجوب معرفة الله تعالى. ١٧١
المقام الثاني في عدم تمامية إثبات القاعدة لوجوب معرفة الله تعالى. ١٧٢

القاعدة الخامسة

قاعدة اللطف

الجهة الأولى: تأريخ قاعدة اللطف..... ١٧٧
الجهة الثانية: دلالة بعض الآيات والروايات عليها. ١٧٩
الجهة الثالثة: أهمية القاعدة ١٨٥
الجهة الرابعة: آراء الناس في القاعدة. ١٨٧
موقف الأشاعرة ١٨٧
موقف المعتزلة ١٨٩
موقف الإمامية (أعزهم الله)..... ١٨٩
مخالفة بعض الأعلام المتأخرين..... ١٩١

الجهة الخامسة: معنى اللطف لغة. ١٩٢
معاني اسم الله اللطيف..... ١٩٢
الجهة السادسة: معنى اللطف اصطلاحاً. ١٩٨
الأمر الأول: أن يكون فيه شأنية تقريب المكلف نحو الامتثال. ١٩٨
الأمر الثاني: أن لا يكون ذلك الفعل محققاً لقدرة العبد على الامتثال. ١٩٩
الأمر الثالث: أن لا يكون المكلف بعد تحقق هذا الفعل مجبوراً على الفعل. ٢٠٠
الأمر الرابع: أن يعلم العبد بذلك الفعل الذي أراده الله تعالى تكويناً فيما إذا كان الفعل فعلاً لله تعالى أو تشريعاً فيما إذا كان لغيره..... ٢٠١
الجهة السابعة: أقسام اللطف. ٢٠٢
الجهة الثامنة: أدلة وجوب اللطف. ٢٠٧
الدليل الأول: دليل الجود والكرم..... ٢٠٧
بحث في قاعدة الأصلح ٢١٥
الدليل الثاني: دليل لزوم نقض الغرض. ٢١٩
الإشكالات المثارة حول قاعدة اللطف ٢٢١
المحتويات **٢٣٣**