



التوحيد والعادل

رضا بن جكار

تأليف: عبد الكريم دارابن جاد

الشمس
الحرمان
الحرمان



الشمس

الكلام والعقائد (التوحيد والعدل)

رضا برنجانكار

تعريب:

عبدالكريم دارابي نجاد



مركز المصطفى ﷺ العالمي
للترجمة والنشر

شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net

رابطہ بدیل < mktba.net

- سرناسه: برنجکار، رضا، ۱۳۴۲ -
 عنوان قراردادی: کلام و عقاید (توحید و عقل)، عربی.
 عنوان و نام پدیدآور: الکلام والعقاید (التوحید والعدل) / رضا برنجکار؛
 مشخصات نشر: تعریب عبدالکریم دارابی نجاد.
 شابک: قم: مرکز المصطفیٰ ﷺ العالمية للترجمة والنشر، ۱۴۳۵ ق. = ۱۳۹۳.
 فروست اصلی: ۱- ۹۱۵-۹۱۵-۹۶۴-۹۷۸
 فروست فرعی: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفیٰ ﷺ ۱۳۹۳/۱۵۸/۱۷۴
 وضعیت فهرست نویسی: نمایندگی عراق ۲
 یادداشت: فنیبا
 یادداشت: عربی.
 موضوع: کتابنامه: ص. [۲۱۹] - ۲۲۴؛ همچنین به صورت زیرنویس.
 موضوع: کلام
 شناسه افزوده: اسلام -- عقاید
 شناسه افزوده: دارابی نژاد، عبدالکریم، ۱۳۵۹ -، مترجم
 شناسه افزوده: جامعة المصطفیٰ ﷺ العالمية.
 رده بندی کنگره: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفیٰ ﷺ
 رده بندی دیویی: BP۲۰۳ ۱۳۹۳ ۸۰۴۳ ک ۴ ب
 شماره کتابشناسی ملی: ۲۹۷/۴
 ۳۶۰۲۳۹۳

الكلام والعقائد (التوحيد والعدل)

المؤلف: رضا برنجانكار

المرّجم: عبدالكريم دارابي نجاد

الطبعة الأولى: ١٤٣٥ هـ / ٢٠١٣ م

الناشر: مركز المصطفى ﷺ العالمي للترجمة والنشر

المطبعة: نارنجستان ● السعر: ١٠٥٠٠٠ ريال ● الكمية: ٥٠٠

حقوق الطبع محفوظة للناشر.

مراكز التوزيع:

- إيران، قم، ساحة الشهداء، شارع معلم الغربي (شارع المكتبة)، رفاق ١٨، هاتف: +٩٨ ٢٥٣٧٨٣٩٣٠٦
- إيران، قم، شارع محمد الأمين، تقاطع سلازمية، هاتف: +٩٨ ٢٥٣٢١٣٣١٠٦ فاكس: +٩٨ ٢٥٣٢١٣٣١٤٦
- إيران، طهران، شارع انقلاب، بين شارع الوصال وشارع الشيرازي، الرقم ١٠٠٣، هاتف: +٩٨ ٢١ ٦٦٩٧٨٩٢٠
- إيران، مشهد المقدسة، شارع الإمام الرضا عليه السلام، شارع دانش الشرقي، بين فرعي ١٧ و ١٥، هاتف: +٩٨ ٥١١ ٨٥٤٣٠٥٩

pub.miu.ac.ir miup@pub.miu.ac.ir

تشكر اعضاء المركز الذين تابَعوا مراحل الطبع والنشر حتى مراحله الاخيرة.

- مدير مركز النشر: محمد سعيد بناهي
- مصمم الغلاف: مسعود المهديوي
- الإخراج الفني: السيد محسن عمادي
- مدير الإنتاج: توج روحاني
- المشرف على الطباعة: نعمت الله يزداني
- مفهوم النص: السيد عبدالهادي الشريفي
- المشرف على الإنتاج: جعفر قاسمي
- الإعداد الفني: السيد مجتبی هاشمي
- المشرف الفني: محمدياثر شكري
- المقابلة الفنية: محسن خليليان

كلمة الناشر

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا ونبينا محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين المعصومين. وبعد، إن التطور المعرفي الذي يشهده عالمنا اليوم في مختلف المجالات، بخاصّة بعد ثورة الاتصالات الحديثة التي هيأت فرصاً فريدة للاطلاع الواسع، ودفعت بعجلة الفكر والثقافة والتعليم إلى آفاق واسعة.

وغدا الإنسان يترقّب في كلّ يوم تطوّراً جديداً في البحوث العلمية، وفي المناهج التي تنسجم مع هذا التطور الهائل. ومع كلّ ذلك بقيت بعض المناهج الدراسية حبيسة الماضي ومقرراته.

وبعد أن بزغ فجر الثورة الإسلامية المباركة بقيادة الإمام الخميني عليه السلام، انبثقت ثورة علمية وثقافية كبرى، مما حدا برجال العلم والفكر في الجمهورية الإسلامية أن يعملوا على صياغة مناهج دراسية جديدة لمجمل العلوم الإنسانية، الإسلامية بشكل خاص؛ فأحدث هذا الأمر تغييراً جذرياً وأساسياً في الكتب الدراسية في الحوزات العلمية والجامعات الأكاديمية.

وفي ظل إرشادات قائد الجمهورية الإسلامية الإمام الخامنئي (مدّظله)؛ أخذت

المؤسسات العلمية والثقافية على عاتقها تجديد الكتب الدراسية وتحديثها على مختلف الصعد، بخاصة مناهج الحوزة العلمية، التي هي ثمرة جهود كبار الفقهاء والمفكرين عبر تاريخها المجيد.

من هنا بادرت جامعة المصطفى عليه السلام العالمية إلى تبني المنهج العلمي الحديث في نظامها الدراسي، وفي التأليف، والتحقيق وتدوين الكتب الدراسية لمختلف المراحل الدراسية ولجميع الفروع العلمية، ولشتى الموضوعات بما ينسجم مع المتغيرات الحاصلة في مجمل دوائر الفكر والمعرفة.

فقامت بمخاطبة العلماء والأساتذة، ليساهموا في تدوين كتب دراسية على الأسس المنهجية الحديثة للعلوم الإسلامية خاصة، ولسائر العلوم الإنسانية: كعلوم القرآن، والحديث والفقه، والتفسير، والأصول، وعلم الكلام والفلسفة، والسيرة والتاريخ، والأخلاق، والآداب، والاجتماع، والنفس، وغيرها، حملت هذه المناهج طابعاً أكاديمياً مع حفاظها على الجانب العلمي الأصيل المتبع في الحوزات العلمية في مدرسة أهل البيت عليه السلام الرسالية.

ومن أجل نشر هذه المعارف والعلوم، بادرت جامعة المصطفى عليه السلام العالمية إلى تأسيس «مركز المصطفى عليه السلام العالمي للترجمة والنشر» لتحقيق، وترجمة، ونشر كل ما يصدر عن هذه الجامعة الكبيرة، مما ألفه أو حققه العلماء والأساتذة في مختلف الاختصاصات وبمختلف اللغات.

والكتاب الذي بين يديك عزيزي القارئ، الكلام والعقائد هو مفردة من مفردات هذه المنظومة الدراسية الواسعة، قام بتأليفه الأستاذ الفاضل الدكتور رضا برنجكار وترجمه إلى العربية الاستاذ الفاضل: عبدالكريم دارابي نجاد.

ويحرص مركز المصطفى عليه السلام العالمي على تسجيل تقديره لمرجمه الجليل

على ما بذله من جهد وعناية، كما يشكر كلَّ من ساهم بجهوده لإعداد هذا الكتاب وتقديمه للقراء الكرام.

وفي الختام نتوجّه بالرجاء إلى العلماء والأساتذة وأصحاب الفضيلة. للمساهمة في ترشيد هذا المشروع الإسلامي بما لديهم من آراء بناءة وخبرات علمية ومنهجية، وأن يبعثوا إلينا بما يستدركون عليه من خطأ أو نقص يلازم الإنسان عادة، لتلافيهما في الطباعات اللاحقة، نسأله تبارك وتعالى التوفيق والسداد، والله من وراء القصد.

مركز المصطفى ﷺ العالمي

للترجمة والنشر

الفهرس

١٧	تصدير.....
٢١	١. المفاهيم العامة في علم الكلام (١).....
٢١	تمهيد.....
٢١	تعريف علم الكلام.....
٢٣	الفرق بين علم الكلام والإلهيات.....
٢٣	السبب في تسمية هذا العلم بالكلام.....
٢٤	موضوع علم الكلام.....
٢٥	العقائد الدينية.....
٢٥	العقيدة والعمل.....
٢٦	العلاقة بين المعتقدات والأعمال.....
٢٧	منهج علم الكلام.....
٢٨	حالات توظيف العقل في علم الكلام.....
٢٨	الفرق بين المتكلم والفيلسوف.....
٢٩	أقسام المنقولات.....
٣٠	ملخص ما سبق.....
٣٣	٢. المفاهيم العامة في علم الكلام (٢).....
٣٣	نظرة خاطفة إلى المباحث السابقة.....
٣٣	هدف علم الكلام.....

الفرق بين الغاية والفائدة	٣٥
علم أصول الدين	٣٥
منهجنا في طرح المباحث الاعتقادية	٣٦
دور القرآن والحديث في علم العقائد	٣٦
آثار معرفة الله وأهميتها	٣٩
ملخص ما سبق	٤١
٣. طرق معرفة الله (١)	٤٣
نظرة خاطفة إلى المباحث السابقة	٤٣
طرق معرفة الله	٤٣
المعرفة العقلية	٤٤
العقل الفطري والعقل الرياضي	٤٥
ثلاثة مواقف من وجود الله	٤٦
دليل الاحتياط العقلي	٤٧
التعارض الظاهري	٤٨
البراهين العقلية على وجود الله	٤٩
(أ) السير الأنفي	٤٩
(ب) السير الآفاقي	٥٠
ملخص ما سبق	٥٥
٤. طرق معرفة الله (٢)	٥٩
نظرة خاطفة إلى المباحث السابقة	٥٩
معرفة الله الفطرية والعقلية (١)	٦٠
الفرق بين المعرفة العقلية والمعرفة القلبية	٦٠
عدم جواز تشبيه الله بالمخلوقات	٦٠
تحجير العقول في معرفة الله	٦١
رؤية الله (تعالى)	٦٢
المعرفة الفطرية	٦٣
معرفة الله القلبية	٦٥
المعرفة الفطرية من صنع الله	٦٥
ملخص ما سبق	٦٦

٦٩	٥. طرق معرفة الله (٣).....
٦٩	نظرة خاطفة إلى المباحث السابقة.....
٦٩	معرفة الله الفطرية والقلبية (٢).....
٦٩	موقف ومكان إعطاء المعرفة القلبية والفطرية.....
٧١	سبب نسيان عالم الذر.....
٧٢	مواصفات المعرفة الفطرية.....
٧٣	طرق تذكّر المعرفة الفطرية.....
٧٥	والآن نستعرض الطرق الأساسية للتذكّر والتنبّه.....
٧٥	١. الرزايا والمصائب.....
٧٥	٢. التدبّر في الآيات الإلهية.....
٧٦	٣. العبادة.....
٧٧	٤. الدعاء وطلب المعرفة من الله سبحانه.....
٧٨	٥. الالتزام بولاية الأئمة الأطهار وحيّهم ﷺ.....
٧٩	ملخص ما سبق.....
٨٣	٦. الأسماء والصفات.....
٨٣	نظرة خاطفة إلى المباحث السابقة.....
٨٣	الأسماء والصفات.....
٨٤	المفاهيم العامة للأسماء والصفات.....
٨٤	أولاً: معنى الاسم والصفة.....
٨٥	معنى الاسم والصفة في علوم النحو والكلام والعرفان.....
٨٦	معنى الاسم والصفة في الروايات.....
٨٧	لفظ الجلالة الله اسم أو صفة؟.....
٨٨	ثانياً: تقسيم الأسماء والصفات الإلهية.....
٨٨	١. الصفات الذاتية والصفات الفعلية.....
٩٠	٢. الصفات الثبوتية والصفات السلبية.....
٩٠	ملخص ما سبق.....
٩٣	٧. كيفية استعمال الأسماء والصفات الإلهية ودورها.....
٩٣	نظرة خاطفة إلى المباحث السابقة.....
٩٤	التعطيل والتشبيه والتزييه.....
٩٤	الخروج من حدي التعطيل والتشبيه.....

٩٤	التعطيل الأنطولوجي (الوجودي) والتعطيل الإستمولوجي (المعرفي)
٩٥	نفي التعطيل
٩٥	نفي التشبيه
٩٦	المعنى السليبي للصفات الثبوتية
٩٨	الصفات الفعلية
٩٨	وظائف الأسماء والصفات
٩٩	الوظائف المعرفية للأسماء والصفات
١٠٠	نظرية توصيف الذات
١٠٠	نظرية التعبير والتذكير
١٠١	الفوائد العملية للأسماء والصفات
١٠٣	ملخص ما سبق
١٠٧	٨ التوحيد
١٠٧	نظرة خاطفة إلى المباحث السابقة
١٠٧	الشعار الرئيسي للدين
١٠٩	معنى التوحيد
١٠٩	معنى الواحد والأحد
١١٠	معنى «لا إله إلا الله»
١١١	تفسير سورة التوحيد
١١٢	معنى التوحيد في الروايات الشريفة
١١٣	الرواية الأولى: تنزيه الله عن مواصفات المخلوقات
١١٣	الرواية الثانية: معرفة الذات الإلهية أعظم من الفهم البشري
١١٤	الرواية الثالثة: المعاني الأربعة للتوحيد
١١٦	ملخص ما سبق
١١٩	٩ مراتب التوحيد
١١٩	نظرة خاطفة إلى المباحث السابقة
١١٩	مراتب التوحيد
١٢٠	أولاً: التوحيد الذاتي
١٢١	الأدلة على التوحيد الذاتي
١٢٤	ثانياً: التوحيد في الصفات

١٢٥	أ) صفات الله عين ذاته.....
١٢٦	ب) إن الله واحد في صفاته لا شبيه له.....
١٢٦	ثالثاً: التوحيد في الأفعال.....
١٢٨	رابعاً: التوحيد في العبادة.....
١٢٩	معنى العبادة وأهميتها.....
١٣١	ملخص ما سبق.....
١٣٣	١٠. سائر الصفات الإلهية.....
١٣٣	نظرة خاطفة إلى المباحث السابقة.....
١٣٤	الصفات الإلهية الأخرى.....
١٣٤	أ) العلم.....
١٣٧	ب) القدرة.....
١٤٠	ج) الخلق.....
١٤٠	الصفات الرئيسية للخلق.....
١٤٤	ملخص ما سبق.....
١٤٧	١١. العدل الإلهي.....
١٤٧	نظرة خاطفة إلى المباحث السابقة.....
١٤٧	العدل الإلهي.....
١٤٩	معنى العدل الإلهي.....
١٥٤	المعاني الأخرى للعدل.....
١٦١	١٢. الحسن والقبح العقليان.....
١٦١	نظرة خاطفة إلى المباحث السابقة.....
١٦١	الحسن والقبح العقليان والعدل الإلهي.....
١٦٢	أ) معاني الحسن والقبح.....
١٦٣	ب) أدلة العدلية على الحسن والقبح العقليين.....
١٦٥	ج) الدليل على العدل الإلهي.....
١٦٦	ملخص ما سبق.....
١٦٩	١٣. نظرية الجبر والتفويض والأمر بين الأمرين.....
١٦٩	نظرة خاطفة إلى المباحث السابقة.....
١٦٩	اختيار الإنسان ونظرية الجبر.....

١٧٠	معنى الاختيار.....
١٧٢	نظرية التفويض.....
١٧٩	١٤. القضاء والقدر والبداء.....
١٧٩	نظرة خاطفة إلى المباحث السابقة.....
١٧٩	القضاء والقدر.....
١٧٩	علاقة القضاء والقدر بالعدل الإلهي.....
١٨٠	الإيمان بالقضاء والقدر.....
١٨١	النهى عن التكلف في القضاء والقدر.....
١٨٢	معنى القضاء والقدر.....
١٨٣	أقسام القدر والقضاء.....
١٨٣	القدر والقضاء التشريعيان.....
١٨٤	القدر والقضاء التكوينيان وعلاقتهما باختيار الإنسان.....
١٨٦	القدر والقضاء الحتمي وغير الحتمي.....
١٨٧	البداء.....
١٨٧	معنى البداء لغةً.....
١٨٧	البداء وعلاقته بالدعاء.....
١٨٧	البداء والعلم الإلهي.....
١٨٨	البداء والقدرة الإلهية.....
١٨٩	البداء في القرآن الكريم والروايات الشريفة.....
١٨٩	ملخص ما سبق.....
١٩٣	١٥. الشرور والعدل الإلهي.....
١٩٣	نظرة خاطفة إلى المباحث السابقة.....
١٩٤	الشرور والعدل الإلهي.....
١٩٤	معنى الشر.....
١٩٧	الحكمة من الشرور.....
١٩٧	الشرور الناتجة عن الذنوب.....
٢٠٠	الشرور غير الناتجة عن الذنوب.....
٢٠٢	ملخص ما سبق.....
٢٠٧	١٦. السعادة والشقاء.....
٢٠٧	نظرة خاطفة إلى المباحث السابقة.....

الفهرس ١٥

٢٠٧.....	سعادة الإنسان وعلاقتها بالعدل الإلهي
٢٠٨.....	١. معنى السعادة والشقاء وأقسامهما
٢١٤.....	٢. تقدير السعادة وعلاقته بالعدل الإلهي
٢١٧.....	ملخص ما سبق
٢١٩.....	مصادر البحث

تصدير

يُعد علم الكلام وعلم العقيدة من أهم العلوم الإسلامية؛ حيث إنّ العقيدة هي الأساس لكافة الأديان والمذاهب بما فيها الإسلام؛ ولذلك يطلق على علم الكلام، علم «أصول الدين» أيضاً، وقد أستخدم تعبير «أساس الدين» في الروايات الواردة في بعض التعاليم العقدية كالتوحيد والعدل.^١

يتمتع علم العقيدة بسابقة تاريخية عريقة، وكان معروفاً في الديانات السماوية الأخرى كاليهودية والمسيحية أيضاً، إلّا أنّه يحظى بخصائص متميزة في الإسلام، ويُذكر له اسم خاص، وهو «علم الكلام».

من ميزات علم الكلام اشتماله على جانبين: النقلي والعقلي معاً. بعبارة أخرى، لا يتناول هذا العلم تبيان التعاليم العقدية في القرآن الكريم والروايات الشريفة فحسب، بل يقوم بالدفاع العقلائي عن هذه التعاليم والمبادئ ومقدماتها أيضاً، بيد أنّ العلم المشابه للكلام - أي الإلهيات في ديانات مثل المسيحية واليهودية - يطلق على مجموعة من المعارف المقتبسة من النصوص المقدّسة. وتدرج المباحث الدفاعية في

١. معاني الأخبار: ١١.

هذه الديانات تحت عنوان: «علم اللاهوت الدفاعي» أو الدفاعيات.

لقد ذكرت عدة احتمالات في سبب تسمية هذا العلم بعلم لكلام. ومن أهم الاحتمالات هي: أن هذا العلم يدافع عن التعاليم العقدية بالتكلم والحوار مع المخالفين. وتستفاد نقطتان هامتان من سبب التسمية هذه:

الأولى: أهمية الحوار والمحادثة في الإسلام. وفي الحقيقة فقد أثبت علماء علم العقيدة عملاً أنهم مستعدون دائماً للحوار مع المخالفين والدفاع عن المعتقدات الإسلامية، وهذه المسألة بدورها تدلّ على صلابة التعاليم الإسلامية وثقة حاملتها بحقائق هذه التعاليم. وكلنا نعلم علم اليقين أن معجزة الإسلام الأساسية والخالدة، المتمثلة في القرآن الكريم، كلام إلهي وأن أول الآيات القرآنية النازلة تتحدث عن القراءة والتعليم والقلم.

والنقطة الثانية هي: بالرغم من أن علم الكلام يهتم باستنباط المعتقدات الإسلامية، إلّا أن الأهم من هذا، هو الجانب الدفاعي والعقلاني لهذا العلم. فهذه النقطة ترمز إلى أهمية التعقل والدفاع الفكري لدى المتكلمين الإسلاميين ولا سيما متكلمي الشيعة والمعتزلة.

ومع هذا، حدث النقطة الأخيرة - على مدى الزمان - بالمتكلمين أن يولوا اهتماماً أكثر بالمباحث التي تجري بين الديانات والمذاهب، وقلّما تعرضوا لمعارف أكثر عمقاً واختصاصاً. لذلك نرى أن كثيراً من المباحث العقدية المتعمّقة لم تُناقش في الكتب الكلامية، واكتفى المتكلمون في المباحث العقدية بالحد الأدنى، في حين تمت دراسة غالبية المباحث الفقهية ولا سيما في مجال الأحكام الفردية بصورة وافية وبمبسطة.

إن الهدف الأسمى الذي يشده هذا الكتاب، هو التبيان العقلاني للتعاليم العقائدية في مجال التوحيد والعدل، وذلك وفقاً للآيات القرآنية المباركة والأحاديث النبوية وروايات الأئمة الأطهار عليهم السلام. والغاية الرئيسية هي إثبات أن معارف القرآن الكريم والسنة في ما يتعلق بالتوحيد والعدل، هي أكثر الآراء عقلانية وأقربها إلى الضمير الإنساني.

إنّ معارف الدين، معارف عقلانية، والعقل يدرك صحة كثير من هذه المعارف، قبل أن يبينها الدين أو بعده. وإنّما لا يدرك قسماً من المعارف الدينية المندرجة تحت عنوان «الغيب» وتسمّى بالأمور التعبدية فحسب. وهذه المعارف بالطبع تعدّ عقلية أيضاً؛ إذ إنّ الإنسان حينما أثبت وجود الله المتعال والنبي بالعقل، يحكم العقل أيضاً بأنّ الأوامر التعبدية الصادرة عن الله سبحانه والرسول الأعظم ﷺ صحيحة، ويجب أن تُعتبر حقيقةً ويُعتقد بها.

وإنّي لأرجو من السادة أصحاب الاختصاص والباحثين والمحققين الأعزاء أن يتفضلوا بإبداء آراءهم حول الكتاب ويفيدوني بتقدمهم ومقترحاتهم وملاحظاتهم. ولا يفوتني أن أتقدم بجزيل الشكر والتقدير والعرفان لكلّ من ساهم في تأليف وطبع هذا الكتاب، وأخص بالذكر والديّ، وزوجتي، وأساتذتي الأفاضل والمدراء الأعزاء لمؤسسة البحوث وتدوين كتب العلوم الإنسانية في الجامعات (سمت) ومؤسسة دار الحديث الثقافية.

رضا برنجكار

قم المقدسة، ١٣٨٦/١٠/٨ هـ. ش

المصادف ١٨ ذي الحجة ١٤٢٨ هـ. ق

المفاهيم العامة في علم الكلام (١)

أهداف الدرس

التعرّف على:

١. تعريف علم الكلام؛ ٢. موضوع علم الكلام؛ ٣. منهج علم الكلام.

تمهيد

يختصّ علم الكلام بأهم المعتقدات الإسلامية المتمثلة في التوحيد والعدل. وبما أن هذا الدرس، هو الدرس الأوّل من مجموعة الدروس الكلامية، فيجب بادئ ذي بدء أن نلّم إجمالاً بعلم الكلام، وموضوعه، ومنهجه، وهدفه، وغايته.

تعريف علم الكلام

إذا أردنا - نظراً إلى موضوع علم الكلام - تقديم تعريف بسيط وإجمالي لعلم الكلام، يجب أن نقول: «علم الكلام هو: علم المعتقدات؛ أي علم يتناول المعتقدات ويهتم بها». وإن أردنا تقديم تعريف أشمل، يمكن القول: «علم الكلام يدرس المعتقدات الدينية بمنهج عقلي و نقلي، ويقوم بتبيان وإثبات المعتقدات الدينية، ويدافع عن هذه المعتقدات الدينية فضلاً عن التصديّ لشبهات واعتراضات المخالفين». فهذا التعريف أشمل؛ حيث إنّهُ يشير إلى الخصائص الثلاث الهامة لعلم

الكلام. ففي هذا التعريف يتطرق إلى الموضوع (المعتقدات الدينية)، الذي يعدّ أهم ميزة لكل علم؛ كما أشير إلى المنهج (العقلي - النقلي) أيضاً، وينطوي على الهدف والغاية اللذين يتلخّصان في تبيان وإثبات المعتقدات الإسلامية ودحض الشبهات التي يوردها المنكرون وأعداء الدين على العقائد الإسلامية.

قد يخطر سؤال يبال المخاطبين، وهو: هل سُمّي علم المعتقدات بـ«الكلام» في الديانة الإسلامية فقط؟ أم لا تختص هذه التسمية بها ويُستخدم نفس هذا الاسم في الديانات الأخرى؟ والجواب: أنّ كافة الديانات يوجد فيها علم المعتقدات وتشكّل المعتقدات أيضاً أهم جزء للديانات الإلهية والتوحيدية، ثمّ يحتلّ الفقه والأخلاق، الرتب الأخرى، إلّا أنّ الديانة الإسلامية تفرّدت بإطلاق «الكلام» على هذا العلم فحسب. وتم استخدام تعبير «التيولوجيا»^١ - وهي تعني معرفة الله (الإلهيات) - في الديانات الأخرى كاليهودية والمسيحية. ولكن تجدر الإشارة إلى أنّ هناك فروقاً بين التيولوجيا أو الإلهيات، وعلم الكلام؛

فالمراد بالإلهيات هي: مجموعة من المعارف - سواء المعارف العقديّة والأخلاقية أو العملية - التي توجد في دين واحد وتقتبس مباشرة من النصوص المقدّسة لذلك الدين. فمن هنا، تختصّ الإلهيات بالمباحث النقليّة فقط ولا تندرج المباحث العقلية والدفاع العقلاني عن التعاليم والمعارف الدينية، تحت هذا العنوان.^٢ وترتب المباحث الدفاعية في المسيحية تحت عنوان «الدفاعيات»^٣ أو اللاهوت الدفاعي أي الاستدلالات العقلية التي يستدلّ بها من أجل الدفاع عن المعتقدات المسيحية.

١. تركبت theology من كلمتي theos بمعنى الله و logy وهي تعني المعرفة، وأخذت الأخيرة من كلمة logos (بمعنى العقل والنطق والكلمة و...).

٢. قد يتوسّع اليوم معنى الإلهيات أكثر من ذي قبل وتشمل كافة المباحث التي ترتبط بالأديان بأي شكل من الأشكال.

٣. apology تعني «رسالة التعريف» التي هيّنها المتهم حول نفسه وأعماله ويقرأها أمام المحكمة كال دفاع عن نفسه (دفاعيات المتهم).

الفرق بين علم الكلام والإلهيات

يظهر الفرق الأول بين هذين العلمين: في أن علم الكلام يختص بالمعتقدات فحسب، بيد أن الإلهيات تتناول المعارف العقدية والأخلاقية والعملية.

الفارق الثاني هو أن علم الكلام يستفيد من المباحث العقلية والنقلية، في حين أن الإلهيات تختص بالمعارف النقلية فحسب. فهناك فارقان بين الكلام والإلهيات: الكلام من جانب أعم من الإلهيات، وفي نفس الوقت أن الإلهيات أعم من الكلام من جانب آخر؛ فالكلام أوسع من حيث المنهج؛ إذ يستفاد فيه من المنهج العقلي والنقلي معاً، في حين أن الإلهيات إنما تستفيد من المنقولات (النصوص المقدسة) فحسب. وأما الإلهيات فهي أعم من الكلام، لأنها تشمل المباحث العقدية وغير العقدية أيضاً، بينما الكلام يدرس المعتقدات فقط. فعلى ذلك، يختص علم الكلام -الذي تمّ تبيين مفهومه إجمالاً- بالإسلام، وفي البيانات الأخرى تضطلع الإلهيات بجزء من وظيفة الكلام وتعالج الدفاعيات جزءاً آخر منها. وعليه فإن علم الكلام يتكوّن من كلا الجانبين اللفظي والمفهومي في الإسلام، ولم يسبق له نظير قبله في البيانات الأخرى.

السبب في تسمية هذا العلم بالكلام

كما أسلفنا القول فإن علم الكلام هو علم المعتقدات الإسلامية. وأما السؤال الذي يطرح نفسه هو: لماذا سُمّي هذا العلم بـ«الكلام»؟ ذكرت وجوه شتى في الإجابة عن هذا السؤال، وعلى الرغم من أنها ليست متساوية في مدى أهميتها، ولكن في نفس الوقت من شأنها أن تكون صحيحة.

يذكر التفتازاني في كتابه شرح المقاصد، خمسة أسباب لتعليل هذه التسمية وهي:

١. إن المباحث الكلامية بدأت في كثير من الكتب الكلامية بعبارات مثل «الكلام

في التوحيد» و«الكلام في النبوة» و«الكلام في الإمامة»، فسموا هذا العلم بـ«الكلام».

٢. إن أهم موضوع كان يبحثه المتكلمون، هو مسألة «الكلام الإلهي»؛ فذهب المعتزلة إلى حدوث الكلام الإلهي وخلق القرآن الكريم، بيد أن أهل الحديث اعتقدوا بقدم الكلام الإلهي (بلغت أهمية هذه المسألة إلى حد تدخلت الحكومات في هذه المناقشة وتعرض البعض بسببها للتعذيب والقتل والاعتقال)، فسَمي هذا العلم بـ«الكلام»؛ إذ إن أهم المباحث في علم المعتقدات تمحورت حول مسألة الكلام الإلهي.

٣. إن علم الكلام يُقوِّي لدى الإنسان القدرة على التحدُّث والمجادلة والمناقشة والجدل، لذلك سَمي هذا العلم بـ«الكلام».

٤. لعلَّ الوجه الرابع أهم من الوجوه الأخرى، وهو أنَّ في هذا العلم، يجري الحوار والمحادثة مع الآخرين أكثر بالنسبة إلى العلوم الأخرى؛ يعني أن القسم الأعظم من عمل المتكلمين يتلخَّص في التكلُّم والمناقشة. ومع أنَّ المناقشة والمجادلة والتكلُّم توجد في العلوم الأخرى أيضاً، إلَّا أنها أقلَّ جدًّا مما يكون في علم الكلام.

٥. الوجه الخامس لتعليل هذه التسمية، والذي قدَّمه المتكلمون بأنفسهم، هو أن الكلام بمعناه الصحيح والتام هو الكلام الرصين والسديد، وهذا يختصُّ بهذا العلم؛ وبعبارة أخرى: يُعدُّ هذا العلم كلاماً حقيقياً بسبب تمتعه بالاستدلالات المتينة قياساً بالعلوم الأخرى، وكان العلوم الأخرى لا تنصف بكونها كلاماً مستدلًّا عليه وسديداً، مقارنةً بهذا العلم.

موضوع علم الكلام

عرفنا أنَّ موضوع علم الكلام يتمحور حول المعتقدات الدينية. لقد تمَّ تارةً تحديد موضوع علم الكلام في تعابير فحول العلماء^١ بأنَّه أصول الدين، وموضوع علم الفقه بأنَّه فروع الدين. المراد بأصول الدين هنا، المعتقدات الدينية والإسلامية،

١. راجع: آشنایی با علوم اسلامی (التعرف على العلوم الإسلامية)، قسم الكلام والعرفان: ١٦.

كما أن المقصود من فروع الدين، هو الأعمال الدينية والإسلامية.^١ وهنا نستعرض العقائد الدينية.

العقائد الدينية

الاعتقاد والعقيدة - لغةً - مأخوذ من العَقْد، وهو: الجمع بين أطراف الشيء على سبيل الربط والإحكام والتوثيق،^٢ ويستعمل أيضاً بمعنى الميثاق والعهد الذي يلتزم الشخص به.^٣

ويقصد بالعقائد الدينية هنا، مجموعة من المعارف الدينية التي يجب الإقرار والاعتراف بها قلباً، والالتزام بها، بعد معرفتها، وإن كانت لها لوازم عملية، يجب العمل بها.

العقيدة والعمل

تتلخص الغاية الرئيسية للدين في تقديم المعارف الاعتقادية، في الاعتقاد القلبي، بيد أن الهدف الأساسي من التعاليم العملية، هو العمل بها. وطبعاً يمكن أن تكون للعقيدة آثار ولوازم عملية أيضاً، كما تبتي الأعمال على أساس المعتقدات؛ فحينما نعتقد بالله تعالى ونقرّ بالتوحيد، سيؤثر التوحيد في أعمالنا. فيستلزم التوحيد أن نعبد الله ونخلص عبادتنا وأعمالنا له سبحانه. وأما الغاية المرجوة والأساسية من المعارف التوحيدية، فهي الاعتقاد بالمعارف هذه، وإن كان الاعتقاد بها له لوازم عملية أيضاً. كما أن إقامة الصلاة تعدّ عملاً بالجوارح، ولكن قبل أن نقيم الصلاة، لا بد أن نعتقد بها. وفي بعض الروايات، اعتبر الاعتقاد عملاً قليلاً في مقابل العمل بالجوارح. والمراد بعمل الجوارح العمل الذي يفعله الإنسان بأعضائه وجوارحه، ويعنى بالعمل القلبي،

١. راجع: حاشية فرائد الأصول: ١٠١.

٢. معجم مقاييس اللغة: ٨٧/٤؛ المصباح المنير: ٤٢١؛ الصحاح: ٥١/٢.

٣. ترتيب كتاب العين: ٥٦٢؛ المصباح المنير: ٤٢١؛ النهاية: ٢٧٠/٣.

العمل الذي يفعله الإنسان بقلبه؛ أي في عملية الاعتقاد والإيمان، يفعل قلبنا عملاً وهو عبارة عن التسليم أمام ذلك المعتقد وقبوله وتصديقه بكل وجوده. لقد جاء في رواية عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام:

فَقَرَضَ عَلَى الْقَلْبِ غَيْرُ مَا قَرَضَ عَلَى السَّمْعِ، وَقَرَضَ عَلَى السَّمْعِ غَيْرَ مَا فَرَضَ عَلَى الْعَيْنَيْنِ... فَأَمَّا مَا قَرَضَ عَلَى الْقَلْبِ مِنَ الْإِيمَانِ، فَالْإِقْرَارُ وَالْمَعْرِفَةُ وَالْعَقْدُ وَالرِّضَا وَ... فَذَلِكَ مَا قَرَضَ اللَّهُ عَلَى الْقَلْبِ مِنَ الْإِقْرَارِ وَالْمَعْرِفَةِ وَهُوَ عَمَلُهُ^١.

وعليه، فللعقل القلبي والاعتقاد وأصول الدين، معنى واحد ومترادف، ولذلك تُطلق «أصول الدين» على المعتقدات والأعمال القلبية؛ حيث إنّ المعتقدات، هي أساس الدين ولا يمكن العمل بالأحكام الدينية دون الإيمان بالله. وحسب تعبير الإمام جعفر الصادق عليه السلام:

هو (القلب) أمير بدنه الذي لا تَرُدُّ الجوارح ولا تصدر إلّا عن رأيه وأمره^٢. والإنسان مختار في كلا عملي الجوارح والقلب، كما أنّه يستطيع أن يقيم الصلاة أو لا يقيمها، فهو مختير - بعد معرفة الله - أن يسلم إليه تعالى أو يرفضه ولا يصدق به. لقد جاء في رواية أخرى:

يُسْأَلُ السَّمْعُ عَمَّا سَمِعَ وَالْبَصَرُ عَمَّا نَظَرَ إِلَيْهِ وَالْفُؤَادُ عَمَّا عُقِدَ عَلَيْهِ^٣. وعلى هذا الأساس، يُسأل القلب عن المعتقدات، وهذا السؤال أهم من الأسئلة الأخرى.

العلاقة بين المعتقدات والأعمال

كما ذكرنا آنفاً، يمكن أن تنتهي المعتقدات إلى العمل، والأعمال بدورها تعتمد على المعتقدات أيضاً، ولكن الغاية الرئيسية من المعتقدات، هي الالتزام والتصديق، في

١. أصول الكافي: ٣٤/٢.

٢. المصدر.

٣. المصدر: ٣٧.

حين أن الغاية المنشودة من الأعمال، هي تحقّقها والقيام بها. فهذا معيار لتمييز الشؤون العملية كالصلاة والصوم، عن الشؤون العقدية كالتوحيد والنبوة والمعاد. يقول الشيخ الأنصاري: «إن أصول الدين أو المعتقدات الدينية هي: عبارة عن المسائل التي تنتهي غايتها الرئيسية إلى الاعتقاد القلبي والتدين الظاهري؛ وإن يمكن أن تترتب بعض الآثار العملية على لزوم هذا الاعتقاد والتدين»^١.

وعلى ذلك، يهتم علم الكلام بالمعتقدات الدينية، أي المعارف التي تتحقق غايتها الذاتية في الاعتقاد والالتزام بها والتسليم القلبي أمامها.

منهج علم الكلام

بما أن موضوع علم الكلام يتمحور حول المعتقدات الإسلامية ويرجع مصدر هذه المعتقدات إلى النصوص الدينية (القرآن الكريم والروايات الشريفة)، فيسلك علم الكلام منهجاً تقليدياً - كمنهج علم الفقه - . ولكن نظراً إلى أنه لا يمكن الاستناد إلى النصوص الإسلامية في معتقدات كالإيمان بالله تعالى ورسله، علينا قبل كلّ شيء أن نثبت وجود الله والرسول قبل القيام بالاجتهاد في النصوص الدينية، فلا بدّ للمتكلّم من استخدام المنهج العقلي. أضف إلى ذلك، يمكن أيضاً دراسة بعض المعارف المذكورة في النصوص الدينية عقلاً. وفي الحقيقة فإنّ بعض الآيات القرآنية والروايات الشريفة ولا سيما في مجال المعتقدات ترشد إلى الأحكام العقلية. كما لا يمكن استنباط اللوازم العقلية للمعارف النقلية وعرضها معقولة والدفاع العقلاني عنها إلّا بالمنهج العقلي.

١. *فرائد الأصول* (الرسائل): ١٦٩. راجع حول تعاريف أصول الدين وأهم مصاديقها: بحث: «روش شناسي علم كلام»؛ روش استنباط از متون دینی، برنجکار، رضا (منهجية علم الكلام، منهج الاستنباط من النصوص الدينية)، «مجلة نقد ونظر، شتاء ١٣٧٥ هـ، ص ١١١-١١٣».

حالات توظيف العقل في علم الكلام

نظراً إلى ما قيل فإنّ توظيف العقل في علم الكلام على ثلاثة أقسام كالتالي:

١. استخدام العقل في المعتقدات التي يتوقف إثبات الدين عليها، فيجب أن لا يُستخدم القرآن الكريم والروايات الشريفة في هذه المعتقدات، بل يتوجب الاستفادة من العقل.

٢. استخدام العقل في المعتقدات التي لها منطلقات عقلية، ولكن بما أنّ إثبات الدين لا يتوقف عليها، فيمكن الاستفادة من المنقولات أيضاً.

٣. توظيف العقل في الاجتهاد في المعتقدات الدينية؛ فالاجتهاد في القرآن الكريم والروايات الشريفة، أمر عقلي ولا ينبغي الجمود على الألفاظ، في تبيان المعتقدات الدينية. فمقارنة الألفاظ مع بعضها، وأخذ العام والخاص والمطلق والمقيد في الحسبان، ودفع التعارض عن الروايات المتعارضة في الظاهر، كلّها أمور عقلية. وفي ضوء ما تقدّم، يظهر أنّ منهج علم الكلام هو منهج عقلي - نقلي. وفي نفس الوقت يستطيع المتكلّم أن يستفيد من المسلّمات التجريبية والتاريخية والعرفانية أيضاً.

الفرق بين المتكلّم والفيلسوف

كما أسلفنا القول، فإنّه يلزم الاستفادة من المنقولات والمعقولات في علم الكلام معاً؛ فإن لم يستخدم العالم إحداهما، فليس هو بمتكلّم إسلامي. كما أنّه إذا وظّف العالم المعقولات دون المنقولات، فهو فيلسوف. إنّ المائز بين المتكلّم والفيلسوف يبرز في أنّ الفيلسوف يعتمد على العقل فحسب، وإنّما يستفيد من المقدمات العقلية الخاصة، وهو لا يستطيع إسناد موضوع إلى الروايات. وفي المقابل، فإنّ العالم الذي يعتمد على المنقولات فقط، ولا يستخدم المعقولات، ليس بمتكلّم. فالمتكلّم هو الذي يناقش ويجادل ويحاضر ويجب عن الأسئلة والشبهات؛ حيث إنّ الدراسة والاجتهاد والرد على الشبهات، كلّها

أمور عقلانية؛ فمثلاً إذا سُئِلَ أحدٌ عن أدلة وجود الله؟ وأجاب: «بأن القرآن الكريم قال هكذا»، فهذا الشخص لا يعدّ متكلماً؛ إذ يجب أولاً أن يبرهن على وجود الله تعالى ونبوة الرسول، ثم لا بأس أن يستشهد بالقرآن الكريم لإثباتهما. هذا ومن جانب آخر، فإن من لا يستخدم المنقولات، فهو أيضاً ليس بمتكلم.

أقسام المنقولات

إن كثيراً من المسائل التي وردت في الروايات الاعتقادية - ونعدها من المنقولات - ترشد إلى حكم العقل. وفي الحقيقة فإن هذه الروايات تنهض بالعقل وهو بدوره يدرك المسائل. وتنقسم المنقولات إلى قسمين: القسم الأول: المنقولات التعبدية والتي يستفاد مفهومها من القرآن الكريم أو الروايات الشريفة فحسب، ولأنها جاءت من القرآن والروايات، نقبلها؛ كالأيات التي تصف يوم القيامة أو الجنة ونعيمها.

والقسم الآخر هي المنقولات التي ترشد إلى الحكم العقلي وتنهض بالعقل والضمير الإنساني؛ فمثلاً حينما يتطرق القرآن الكريم إلى موضوع الجبر والاختيار، أو إلى المسائل المتعلقة بالتوحيد والعدل، ندركها ونصدق بها، وذلك بعد مراجعة الآيات المباركة والتعمق فيها. مثلما نراجع معلّم الرياضيات وهو يعلمنا كيفية حل مسألة رياضية، وبعد ذلك لا نحتاج إليه لحل هذه المسألة، ولكن في نفس الوقت، لم نكن نستطيع حل المسألة دون ذلك المعلم. فبعد هذا، وإن شكك المعلم في حل المسألة وأورد إشكالاً عليها، فإننا نقول له: إن طريقة الحل صحيحة؛ إذ أوصلتنا إلى حلها. وكذلك الحال في كثير من المسائل التي يشير إليها القرآن الكريم والروايات الواردة عن المعصومين عليهم السلام؛ يقول الإمام علي عليه السلام في الخطبة الأولى من نهج البلاغة، موضحاً حكمة بعثة الأنبياء:

قُبِعَتْ فِيهِمْ رُسُلُهُ، وَوَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءُهُ لِيَسْتَأْذِنَهُمْ مِثَاقَ فِطْرَتِهِ، وَيُذَكِّرُوهُمْ مَنْسِيَّ

نعمته، ويحتجوا عليهم بالتبليغ، ويثيروا لهم دَفائن العقول.^١
والدفينة هي: الشيء الموجود ولكنه مخفي. فالأنبياء كشفوا لنا عن الكنوز
الموجودة في عقولنا ونهضوا بالعقول؛ فعليه، لا تتمكّن عقولنا من الوصول إلى كنوزها
من دون وجود الأنبياء. وقد بعث الله الأنبياء واحداً تلو الآخر حتى يذكرونا ميثاق
الفطرة والنعم المنسية.

ملخص ما سبق

١. يبحث علم الكلام في المسائل والأدلة المتعلقة بالمعتقدات الدينية بمنهج عقلي
نقلي، ويهتم بتبيان وإثبات العقائد الدينية والدفاع عنها، فضلاً عن التصدي للشبهات
والردّ على المنكرين.
٢. يختص علم الكلام بالدين الإسلامي فقط، ويختلف عن الثيولوجيا (الإلهيات).
ويظهر الفارق الأول: بينهما في أنّ علم الكلام يعالج المعتقدات فقط، بينما الإلهيات
يعالج المعارف العقدية والأخلاقية والعملية.
- والفارق الثاني: أنّ علم الكلام يستخدم المباحث العقلية والعقلية، بينما الإلهيات
تستفيد من المعارف العقلية فقط.
٣. إنّ موضوع علم الكلام، يتمحور حول المعتقدات الدينية والمراد بها: مجموعة
من المعارف التي يجب أن نعرف ونقرّ بها بعد معرفتها، ونلتزم بها، والعمل بلوازمها.
٤. يسلك علم الكلام، المنهج (العقلي - النقلي). فمنهجه نقلي من ناحية؛ حيث إنّ
موضوعه، المعتقدات الإسلامية، وتكمن مصادر هذه المعتقدات، في النصوص الدينية
(القرآن الكريم، والروايات الشريفة). وعقلي من ناحية أخرى؛ لأنّ بعض المسائل العقدية
كالاعتقاد بالله تعالى، يجب أن يستدل عليها بطرق عقلية، قبل الاجتهاد في النصوص الدينية.

الأسئلة والبحوث

١. ما هو تعريف علم الكلام؟
٢. ما هو الفارق بين علم الكلام والإلهيات؟
٣. ما هي الأوجه التي ذكرت لتعليل تسمية علم الكلام؟
٤. ما هي الفروق بين العقيدة والعمل؟
٥. ما هي حالات استخدام العقل في علم الكلام؟
٦. اذكر روايتين تتعلق بالأمور التعبدية، وروايتين في الشؤون الإرشادية من المصادر الروائية؟
٧. راجع المكتبات واذكر خمسة كتب كلامية ألّفت حتى القرن العاشر الهجري.

الملحقات

١. للاستزادة في التعاريف المتعددة لعلم الكلام، راجع: شرح المقاصد: ١/١٦٣؛ شرح المواقف: ١/٢٤؛ كتاب التعريفات: ٨٠؛ شوارق الإلهام: ٥؛ مقدمة ابن خلدون: ٥٠؛ گوهر مراد: ١٨ و ٢٠.
- وحول مواصفات علم الكلام، راجع: آشنایی با علوم اسلامی (التعرف على العلوم الإسلامية)، الكلام، الفلسفة، العرفان: ١١-١٩.
٢. للاستزادة في الآراء المختلفة في موضوع علم الكلام، راجع: شرح المقاصد: ١/١٧٣ و ١٧٦ و ١٨٠؛ شرح المواقف: ١/٤٠ و ٤٢؛ شوارق الإلهام: ٥؛ كتاب التعريفات: ٨٠؛ گوهر مراد: ١٨؛ مقدمة ابن خلدون: ٥١٦.

المفاهيم العامّة في علم الكلام (٢)

أهداف الدرس:

(١) الهدف من علم الكلام؛ (٢) الغاية من علم الكلام؛ (٣) دور القرآن الكريم والروايات في علم الكلام؛ (٤) آثار معرفة الله وأهميتها.

نظرة خاطفة إلى المباحث السابقة

كما مرّ بنا في الدرس الماضي في تعريف علم الكلام: فإنّه علم يتناول العقائد الإسلامية ويستفيد من المنهجين العقلي والنقلي، ويقوم بتبيان المعارف العقديّة للإسلام والدفاع عنها. وقد أشير في هذا التعريف إلى الموصاف الثلاث لهذا العلم وهي الموضوع والمنهج والغاية؛ فقمنا بتبيان الموضوع وأوضحنا المراد بالعقيدة والمعتقدات. كما تمّ تبيين المنهج، بأنّ منهج علم الكلام عقلي ونقلي معاً. وهنا نستعرض الخاصيّة الثالثة وهي هدف علم الكلام وغايته.

هدف علم الكلام

يمكن تقسيم هدف ورسالة علم الكلام، أو مهام المتكلّمين ونشاطاتهم إلى ستة أقسام عامة هي كالآتي:

١. الاستنباط: الهدف الأول الذي يبحث عنه المتكلم، هو استنباط المعارف الاعتقادية للإسلام. فلا بدّ للمتكلم قبل كلّ شيءٍ من استنباط واستخراج المعارف الدينية من القرآن الكريم، والروايات، والعقل.

٢. التبيان: تتمثل المهمة الثانية للمتكلم في التبيان. فهو يبيّن المسائل التي استنبطها من القرآن الكريم، والروايات، والعقل، ويوضّح الخصائص المستنبطة للمخاطبين. كما يشرح المعارف في هذه المرحلة على قدر عقول المخاطبين بها وعلى مستوى أفهامهم.

٣. التصنيف: يصنّف المتكلم في هذه المرحلة، المعتقدات المستنبطة المختلفة في نظام منسجم؛ مثلاً يعتبر أصل التوحيد، الأساس، ثم أصل النبوة وسائر الأصول على هذا المنوال، كما ينظم الفروع الاعتقادية بنظم خاص؛ إذ يساعد هذا التصنيف والانتظام، الناس على تحسين فهمهم للمعارف الدينية.

٤. الإثبات: يثبت المتكلم في المرحلة الرابعة، المعارف الدينية التي قام باستنباطها وتبيانها وتصنيفها.

٥. الردّ على الشبهات الواردة على الدين: في هذه المرحلة، يجيب المتكلم عن الشبهات التي أوردها المخالفون والمنكرون على المعارف الدينية والمعتقدات الإسلامية ويتصدّى لها.

٦. الرد على المعتقدات والأفكار المعادية للدين: في نهاية المطاف، يقوم المتكلم بنقد وتحليل الأفكار والمدارس المعادية للدين، كالشيوعية، والماركسية، والديمقراطية الليبرالية، والعلمانية، وغيرها من المدارس التي تعارض مع الإسلام.

ومع أنّ الهدف الرئيسي لعلم الكلام هو الدفاع عن الدين، إلا أنّ هذا الدفاع لا بدّ له من اجتياز هذه المراحل المذكورة.

الفرق بين الغاية والفائدة

إضافة إلى ما تقدّم سابقاً، فإنّ لعلم الكلام فوائد أخرى بما فيها رفع مستوى قدرة التفكير وتقوية قدرة المناظرة، والفرق بين الغاية والفائدة يظهر في أنّ الفائدة يمكن تحصيلها من ذات نفسها ومن دون إرادتها، بيد أنّ الغاية من أي علم هي شيء يُقصد في ذلك العلم؛ مثلاً حينما يذهب شخص إلى السوق للشراء ويلتقي بصديقه فيها، فغايتة من الذهاب إلى السوق هي الشراء وفائدة ذهابه إلى السوق، الالتقاء بصديقه.

علم أصول الدين

قد يقال: إنّ علم الكلام هو علم أصول الدين. وفي مقابله يندرج علم فروع الدين. كما يعدّ علم الفقه، علم فروع الدين. ونستعرض هنا تعليل هذه التسمية. فالمراد بأصول الدين: المعتقدات، ولأنّ المعتقدات هي أهم من الأعمال وتُصنّف الأعمال في الدرجة الثانية من الأهمية، فيطلق على المعتقدات، «أصول الدين»، وعلى الأعمال، «فروع الدين». ومن الطبيعي أنّ الإنسان طالما لم يؤمن بالله ورسوله ولم يعتقد بهما، لا يطيع أوامرهما ولا يعمل بهما.

ويبنى أساس الدين على المعتقدات، وتعدّ العقائد: أصول الدين وأركانها. وقد يراد بأصول الدين، الأصول الخمسة وهي: التوحيد والنبوة والمعاد والعدل والإمامة. ويسعى المتكلّمون ولا سيما المتأخرون منهم في إدراج كافة المعتقدات بأي شكل من الأشكال، تحت هذه الأصول الخمسة. فحينما يتحدّث المتكلّمون عن هذه الأصول الخمسة، يلمّحون إلى كافة الفروع العقلية والعقدية ويقصدونها أيضاً؛ ولذلك حتى لو اعتبرنا أنّ موضوع الكلام يتمحور حول أصول الدين المتمثلة في الأصول العقدية الخمسة، فليس المقصود من الموضوع، هذه الأصول الخمسة فحسب، بل يشمل فروعها؛ فمثلاً في مبحث العدل، هناك بحوث كثيرة: كالجبر، والاختيار، والشُرور

والقضاء والقدر، والحسن والقبح العقليين، والبداء، والسعادة والشقاء، وعدد من المباحث المتنوعة الأخرى.

منهجنا في طرح المباحث الاعتقادية

قبل الخوض في الأصل الاعتقادي الأول - وهو التوحيد - يلزمنا أن نحدد منهجنا في طرح المباحث الاعتقادية.

يعتمد بعض المتكلمين في طرح المباحث العقدية على الاستدلالات العقلية أكثر مما يعتمدون على المنقولات، ويسلك البعض الآخر طريقاً معاكساً لذلك. ولكن كما أسلفنا القول: فإنّ منهج علم الكلام مزيج من المنهجين العقلي والنقلي، وبما أنّ كثيراً من المباحث التي ترتبط بموضوعنا هذا، عقلية ونقلية في آن واحد، فنحاول - بعد الإتيان بالاستدلال والتبيين العقلي للمباحث - أن نستشهد بآية أو رواية على الأقل، لنشير إلى رأي الإسلام في ذلك المبحث ونثبت أن كثيراً من المعارف العقدية، موجودة أيضاً في الإسلام العقلاني. كما توجد بعض المباحث التعبدية في العقائد الإسلامية طبعاً.

دور القرآن والحديث في علم العقائد

جاءت الديانات السماوية - وتحديداً الديانة الإسلامية - لهداية البشر. فالإنسان بعدما أثبت وجود خالقه بالعقل، يحاول معرفة الحقائق الأخرى عن العالم والكون. فهو يجيب بعقله عن بعض الأسئلة التي تراوده، وهي: من أين جاء؟ إلى أين يذهب؟ وأين هو الآن؟ ولماذا جاء إلى هذا العالم؟ ولكنّه لا يجد أجوبة لأسئلته الأخرى. ومن جانب آخر، فهو يهدف إلى إيجاد العلاقة مع خالقه ليعبده، إلّا أنّه لا يستطيع بعقله، الحصول على كيفية عبادة خالقه وجلب مرضاته، لذلك يشعر بضرورة الاستمداد من الله تعالى ورسوله، ويسعى في البحث عن رسول الله ليرجع إليه (أو إلى دينه) حتى يحلّ مشاكله.

وتؤكد النصوص الدينية على هذه المسألة أيضا. فالقرآن الكريم يعرف نفسه صراحة بأنه هادي الناس،^١ ودليل المسلمين،^٢ ومرشد المؤمنين والمتقين والمحسنين إلى سبيل الحق،^٣ ومنقذ الإنسان من الظلمة إلى النور،^٤ ومزيل الخلافات.^٥ إنه كتاب وُصف به «النور»،^٦ و«الحكمة»^٧ و«الذكر»^٨ وهو تبيان لكل شيء.^٩

تعرف الروايات الكثيرة، القرآن الكريم بأنه كتاب يتضمن العلم بكافة الأخبار والحوادث التي وقعت وستقع؛^{١٠} مع أن عقول البشر لا تستطيع استيعاب وفهم كافة هذه العلوم،^{١١} وتحتاج لدركها إلى مراجعة الرسول الأعظم ﷺ والأئمة الأطهار عليهم السلام. من هنا، يحدد حديث الثقلين - الذي تتفق عليه المدرستان - سبيل التخلص من الضلالة، وهو التمسك بالقرآن الكريم والعترة الطاهرة، وأنهما لا يفترقان، كما يعتبر الرجوع إلى أهل البيت الطاهرين ﷺ السبيل الآمن للوصول إلى الحقائق القرآنية.^{١٢} وتصرح الروايات بأن العلوم التي يحتاجها الإنسان موجودة عند الأئمة المعصومين

١. البقرة: ١٨٥.

٢. النمل: ٨٩ و ١٠٢.

٣. البقرة: ٩٢؛ النحل: ٢ و ٧٧؛ القصص: ٣.

٤. إبراهيم: ١؛ الحديد: ١٠.

٥. البقرة: ٢١٣؛ الشورى: ٨.

٦. النساء: ١٧٤؛ المائدة: ١٥؛ المنافقون: ٨.

٧. البقرة: ١٥١؛ آل عمران: ١٦٤؛ النساء: ١١٤؛ الإسراء: ٣٩.

٨. ص: ٤٩ و ٨٧؛ المدثر: ٣١ و ٥٤؛ الإنسان: ٢٩؛ النازعات: ٢٧.

٩. النحل: ٨٩؛ الأنعام: ٣٨ و ٥٩.

١٠. أصول الكافي: ٥٩/١، باب الرّد إلى الكتاب والسنة وأنه ليس شيء من الحلال والحرام وجميع ما يحتاج الناس إليه إلا وقد جاء فيه كتاب أو سنة.

١١. المصدر: ٦٠؛ المصدر: ١٥٨/٧؛ المحاسن: ٢٦٧.

١٢. على سبيل المثال راجع: سنن الترمذي: ٦٦٢/٥؛ ح ٣٧٨٦؛ أمالي المفيد: ٣٤٩.

ويتوجب علينا أن نراجع كلماتهم، وندقق ونمعن النظر فيها، لكي ننقاد لأوامرهم. كما جاء في الروايات بكل صراحة أن من لا يسلك هذا النهج ويتمنى الهداية من مصدر آخر، سيضلّ سواء السبيل.^١

وبالتالي، فالدور الأساسي للدين يتلخص في هداية الإنسان وإيصاله إلى المعارف الحقيقة، ولهذا فإن الاعتقاد بأن الدين إنما يبين الأحكام والقوانين العملية فقط، ويترك الإنسان وشأنه يحصل على كافة المعارف الاعتقادية، فالعقل يستطيع بنفسه أن يكشف عن الحقائق، هذا الاعتقاد يتعارض مع النصوص الدينية. والتاريخ يشهد أيضاً بأن البشر دون مراجعة الدين، كانوا ضالّين في كثير من المسائل العقدية، وكانوا يعانون من تضارب الآراء وتشتتها، والتشكيك كان الحصيلة الأخيرة التي اكتسبها المتفكرون في كل فترة زمنية.^٢

فالهداية في الدرجة الأولى هي مسألة عقدية وفي الدرجة الثانية ترتبط بأعمال الجوارح. ويمكن أن نستدل على هذه المسألة هكذا: إن العقيدة عمل قلبي والقلب أمير بدنه؛ من هنا، تلعب المعتقدات التي يلتزم بها الإنسان، دوراً متميزاً في كافة حالاته وسلوكياته. يقول الإمام جعفر الصادق (عليه السلام):

فَمَنْهَا قَلْبُهُ الَّذِي بِهِ يَعْقِلُ وَيَفْقَهُ وَيَفْهَمُ، وَهُوَ أَمِيرُ بَدْنِهِ الَّذِي لَا تَرُدُّ الْجَوَارِحُ وَلَا تَصُدُّ إِلَّا عَنْ رَأْيِهِ وَأَمْرِهِ.^٣

ولذلك، يجب الإيمان بالله تعالى ودينه أولاً، ثم يأتي بعد ذلك دور العبادات وأعمال الجوارح التي يوصي بها الدين. وهذا هو سبب تسمية العقائد بأصول الدين،

١. بحار الأنوار: ج ٢، الأبواب ١٤ و ٢٦-٢٧، ولا سيما ص ٩٥-٩٠ وكذلك الآيات والأحاديث الواردة في الباب الثالث من كتاب إثبات الهداة: ١٠٧/١ - ١١٨.

٢. تاريخ الحضارة: ٢٧٠/٦.

٣. أصول الكافي: ٣٤/٢.

والأعمال بفروع الدين. وأساساً يكون ميزان ثواب أعمال الإنسان وعقابها على قدر إيمانه. كما يقول الإمام محمد الباقر عليه السلام:

يَزِيدُهُ اللَّهُ فِي حَسَنَاتِهِ عَلَى قَدَرِ صِحَّةِ إِيمَانِهِ أَضْعَافًا كَثِيرَةً.^١

وفي رواية أخرى، صرّحت بأن معرفة الله تعالى هي أفضل الفرائض وأهمها: إن أفضل الفرائض وأوجبها على الإنسان، معرفة الربّ والإقرار له بالعبودية.^٢

آثار معرفة الله وأهميتها

في ضوء النقاط التي تقدّمت في المبحث السابق، تتضح قيمة المعارف الإلهية ولاسيما أهمية معرفة الله. وفيما يلي نشير إلى بعض الآيات المباركة والروايات التي تتناول آثار المعارف الإلهية وآثار معرفة الله:

يحدّد القرآن الكريم الحدود بين أبناء البشر على أساس الإيمان بالله والعمل بما يستلزمه الإيمان وهو إطاعة الله والانقياد لأوامره، كما يعلّق أي نوع من القيم الإنسانية على هذه المسألة، فمن منظور القرآن، إنّما تشمل رحمة الله الرحيم^٣ وغفرانه وثوابه، من آمن بالله وعمل صالحاً وأولئك هم الذين يدخلون الجنة.^٤ فهؤلاء الأشخاص خير البرية وأحسن الناس عند الله، ولهم حسن العاقبة والمآب ويُخرجون من الظلمات إلى النور ويهديهم الله ويجعلهم خلفاء ومفلحين،^٥ ويرتقون إلى الدرجات المرموقة

١. المصدر: ٢٧.

٢. كفاية الأمر: ٢٥٨.

٣. الجاثية: ٣٠؛ الحج: ٥٠؛ العنكبوت: ٧؛ فاطر: ٧؛ آل عمران: ٥٧؛ الروم: ٤٥؛ الكهف: ٣٠؛

الانشقاق: ٢٥؛ التين: ٦؛ السبا: ٣٧؛ القصص: ٨٠.

٤. مريم: ٦٠؛ البقرة: ٢٥ و ٨٢؛ النساء: ٥٧ و ١٢٢؛ إبراهيم: ٢٣؛ الكهف: ١٠٧؛ الحج: ١٤، ٢٣ و ٥٦؛

العنكبوت: ٥٨؛ الروم: ١٥؛ لقمان: ٨؛ السجدة: ١٩؛ الشورى: ٢٢؛ البروج: ١١.

٥. البينة: ٧؛ الرعد: ٢٩؛ النور: ٥٥؛ يونس: ٩؛ البقرة: ٢٥٧؛ الطلاق: ١١؛ القصص: ٦٧.

والسامية.^١ هذا ومن جانب آخر، يُبنى أساس الإيمان والعمل الصالح على معرفة الله. روي عن الإمام علي عليه السلام أنه قال: «معرفة الله سبحانه أعلى المعارف».^٢ وكذلك قال عليه السلام: «أول الدين معرفته».^٣

كما نُقل أن أعرابياً جاء إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم،

فقال: ما رأس العلم يا رسول الله؟» فأجابه النبي صلى الله عليه وآله وسلم: معرفة الله حق معرفته.^٤

وفي رواية أخرى، أن أعرابياً جاء إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فقال:

يا رسول الله، أي الأعمال أفضل؟» فأجابه عليه السلام: «العلم بالله»، ف قيل له: «نسأل

عن العمل وتجب عن العلم»، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «إن قليل العمل ينفع مع العلم

وإن كثير العمل لا ينفع مع الجهل».^٥

وروي عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام في فضيلة معرفة الله أنه قال:

لو يعلم الناس ما في فضل معرفة الله (عز وجل)، ما مدّوا أعينهم إلى ما متّع الله به الأعداء من زهرة هذه الحياة الدنيا ونعيمها، وكانت دنياهم أقل عندهم مما يطؤونه بأرجلهم، ولنعموا بمعرفة الله (عز وجل) وتلذّذوا به تلذّذ من لم يزل في روضات الجنات مع أولياء الله، إن معرفة الله (عز وجل) أنس من كل وحشة، وصاحب من كل وحدة، ونور من كل ظلمة، وقوة من كل ضعف، وشفاء من كل سقم.^٦

ومن الآثار التي ذكرت في الروايات لمعرفة الله: الأمل في الله،^٧ والدعاء وطلب

١. المجادلة: ١١؛ طه: ٧٥.

٢. غرر الحكم: ح ٩٨٦٤.

٣. نهج البلاغة: الخطبة ١.

٤. بحار الأنوار: ١٤/٣ و ٢٦٩.

٥. جامع بيان العلم: ٤٥/١.

٦. أصول الكافي: ٢٤٧/٨.

٧. ثواب الأعمال: ١٦٣.

الحاجة من الله،^١ والغنى عن الناس،^٢ والتسليم والرضا بقضاء الله وقدره،^٣ وبذل الجهود من أجل الحياة الأبدية.^٤

ملخص ما سبق

١. لكل علم غاية ينتهي إليها العلم، وأما الغاية الرئيسية من علم الكلام هي: الدفاع عن المعتقدات الدينية. تتحقق هذه الغاية الكلية عبر المراحل الست كالتالي:

١. استنباط المعتقدات الدينية من مصادرها، وتبيان المسائل المستنبطة، وتصنيف العقائد في نظام منسجم، وإثباتها والرد على شبهات المخالفين والمنكرين، ونقد الأفكار والمدارس المعادية للدين.

٢. تعتبر المعتقدات أساس الأعمال وركنها؛ ولذلك سمي علم الكلام بأصول الدين؛ حيث إن موضوعه يتمحور حول المعتقدات الدينية.

٣. إن المنهج الذي نعتمه في طرح المباحث الاعتقادية، هو المنهج العقلي والنقلي. ففي كل مبحث نطرح الاستدلال العقلي أولاً ثم نستشهد بآية أو رواية عليها، لكي نثبت تلاؤم المعقولات مع المنقولات.

٤. يتلخص الدور الرئيسي للدين في هداية البشر، والهداية في الدرجة الأولى، أمر اعتقادي، ثم في الدرجة الثانية ترتبط بالأعمال.

١. غرر الحكم: الحكمة ٣٢٦٠.

٢. المصدر: الحكمة ٨٨٩٦.

٣. أصول الكافي: ٦٠/٢ و ٦٢.

٤. غرر الحكم: الحكمة ٦٢٦٥.

الأسئلة والبحوث

١. ما هي مهام الكلامي؟
٢. ماذا يراد بعلم أصول الدين، حينما يُطلق على علم الكلام؟
٣. هل تعتبر الهداية في الدرجة الأولى، أمراً اعتقادياً أو عملياً؟ ولماذا؟
٤. اذكر آية مباركة ورواية شريفة، وأثبت عقليتها.
٥. اذكر آثار معرفة الله والإيمان بالله في حياتك الشخصية؟

طرق معرفة الله (١)

أهداف الدرس:

التعرف على:

١. معرفة الله العقلية: ٢. دليل الاحتياط العقلي: ٣. البراهين العقلية على وجود الله.

نظرة خاطفة إلى المباحث السابقة

ذكرنا في المباحث السابقة، غاية علم الكلام ورسالته أو وظائف المتكلمين ونشاطاتهم. كما أشرنا إلى منهجنا في طرح المباحث العقدية، وقلنا: «إن المباحث الاعتقادية المختلفة بما فيها معرفة الله تعالى، والعدل، والجبر والاختيار، والقضاء والقدر، وغيرها من المباحث، نطرحها على نحو يصدقها العقل وإن لم توجد رواية أو آية فيها، ونستشهد على قدر المستطاع، بآية مباركة أو رواية شريفة لكل مبحث». وتطرقنا إلى دور القرآن الكريم والحديث في علم العقيدة أيضاً، كما أسلفنا القول عن آثار معرفة الله وقيمتها. وفي ما يلي نستعرض طرق معرفة الله.

طرق معرفة الله

ذكرت طرق متعددة لمعرفة الله تعالى في الآيات القرآنية والروايات الشريفة.

ويمكن تقسيم هذه الطرق باعتبارات مختلفة. فإذا نظرنا إليها من منطلق العوامل التي ترشد الإنسان إلى معرفة الله، رأينا: أن الله تعالى وأنبياءه وأوصيائه عليهم السلام هم طرق معرفة الله؛ حيث يقول الله (تعالى) في محكم كتابه:

﴿إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَىٰ﴾،^١ كما يقول في مكان آخر من القرآن الكريم: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾.^٢

وروي عن الإمام محمد الباقر عليه السلام أيضاً:

بينا عُرفَ اللهُ وبنا وَحَدَّ اللهُ تبارك وتعالى.^٣

وأما من جانب المعرفة البشرية، فيعدّ: العقل، والفطرة، والقلب. طرق معرفة الله تعالى. ونتناول في هذه الدروس تلك الطرق في مبثني المعرفة العقلية والمعرفة الفطرية، ويتخللهما المباحث الأخرى.

المعرفة العقلية

إنّ العقل أحد القوى الإدراكية للإنسان وله دور مميز في معرفة الله (تعالى) أيضاً. ومن الواضح أنّ العقل من مصادر المعرفة وطرقها وهو أحد الحجج، وحجته ذاتية وليست اكتسابية؛ أي ليس الأمر هو أن تُثبت رواية أو آية حُجّة العقل حتى نقبلها. بل العقل أساساً يُري الإنسان الحقيقة ولا يمكن أن يقال لأحد أدرك الحقيقة بعقله: «إنّ فهمك خطأ وغير صحيح». وتعترف الآيات القرآنية والروايات الشريفة بحجية العقل؛ حيث إنّ المعارف الإسلامية تتلاءم مع العقل، كما تُثبت حَقّانية الإسلام بالعقل؛ فلذلك لا يمكن إنكار الأساس المتمثّل في العقل. إنّ الله يدعو المشركين والكفار والمنافقين

١. الليل: ١٢.

٢. الأنبياء: ٢٥.

٣. أصول الكافي: ١/١٤٥.

إلى التعقل والتفكير بعبارات مثل أفلا تعقلون ويعاتبهم على الإهمال في ذلك. وقد روي عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام أنه قال عن دور العقل في معرفة الله تعالى:

بالعقل عَرَفَ العبادُ خالقَهُم وأنهم مخلوقون، وأنه المُدَبِّرُ لهم وأنهم المُدَبَّرُونَ، وأنه الباقي وهم الفانون، واستدلوا بعقولهم على ما رأوا من خلقه، من سمائه وأرضه وشمسه وقمره وليله ونهاره، بأنَّ له ولهم خالقاً ومُدَبِّراً لم يَزَلْ ولا يَزُول.^١

ويتوصّل الإنسان بالعقل ومن خلال التفكير في المخلوقات إلى خالقها، كما يُعرف من وجود النار بعد رؤية الدخان.

إنَّ الأدلة العقلية على وجود الله متعددة ومتنوعة جداً. بعضها إمّا لم يتعرض لها القرآن الكريم والروايات الشريفة إطلاقاً، وإنّما أُشير فيهما إليها فحسب، كما أنّ بعضها الآخر ذُكر كثيراً في الآيات القرآنية ولا سيما في الروايات الشريفة. وطبعاً فإننا لا ننوي في هذه الدروس، طرح كافة الأدلة العقلية، بل إنّما نقتطف من خلال الأدلة المتنوعة والمتعددة التي طرحها المسلمون والمسيحيون واليهود، الأدلة التي تمّ الاهتمام الأكثر بها في الآيات والروايات.

العقل الفطري والعقل الرياضي

إنَّ الأدلة العقلية التي تمّ التأكيد عليها في الآيات القرآنية والروايات الشريفة، هي الأدلة التي تخاطب العقل السليم والفطري؛ أي العقل الذي يتمنّع به كلّ إنسان، ولا يراد به العقل الرياضي أو المنطقي والفلسفي الذي يختص ببعض الأشخاص ولا يتقبل إلّا البديهيات الأولية التي يكون احتمال الخطأ والخلاف فيها صفرًا. وبعبارة أخرى، فالمراد بالعقل هنا، هو الذي يعدّ من شروط التكليف ويتمنّع كلّ إنسان عادةً به في سن البلوغ أو قبله بقليل، وبالتالي يصبح مخاطباً بالتكاليف الإلهية من الأوامر والنواهي.

فهذا العقل حينما ينظر إلى الكون، يدرك حدوثه ونظمه ويبرهن من خلال (وجود النظم)، على ضرورة وجود الناظم، في حين أن العقل الرياضي، منذ اللحظة الأولى يشك في وجود العالم؛ حيث يحتمل أن كل ما يُرى، هو توهمات لا تمت للحقيقة بصلة، فالعقل الرياضي ما دام لم يُخَفِّض احتمال الخطأ والخلاف إلى الصفر، فإنه لا يقبل وجود الكون؛ كما أن مسألة « $2 \times 2 = 4$ » يستحيل فيها احتمال الخطأ. فكثير من المسائل التي تُقبل بمنزلة الأمور العقلية والبدئية، هي من البديهيات عند العقل السليم وليس عند العقل الرياضي والمنطقي. ويُعد الاستدلال بوجود المصنوع على وجود الصانع وكذلك كثير من المباحث القرآنية والروائية من هذا القبيل، ولذلك يمكن استيعابها للجميع. ولذا فإن ثمرة الاستدلال بوجود المخلوق على وجود الخالق، هي اقتناع العقل السليم بوجود الله؛ مع أن العقل الرياضي والمنطقي يستطيع أن يستشكل على هذا الاستدلال ويورد عليه هذا الاستشكال ويواصل البحث. كما لا يزال بحث الأدلة على وجود الله مستمراً حتى يومنا هذا، ويورد المنكرون إشكالات عليها ويردّ المؤمنون بدورهم على. هذه الإشكالات، والردود خارجة عن مرتبة العقل المشترك وتندرج تحت الجدال العقلي، والأخير لا يرتبط بموضوع بحثنا هذا.

ثلاثة مواقف من وجود الله

إن الإنسان عند مواجهة أي قضية بما فيها «الله موجود»، يمكن أن يتخذ ثلاثة مواقف: موقف القبول، موقف الإنكار، موقف التعليق (أي لا يتخذ موقف القبول أو الإنكار)؛ فإذا أُقيم دليل على قبولها، يحكم العقل بقبولها، وإن كانت هناك أدلة لردّها، وإنكارها فسوف يرفضها العقل، وإن لم يكن دليل على قبولها أو ردّها، فالعقل يحكم بالصمت ولا يميل إلى طرف. وعليه فمن لا يمتلك أدلة على وجود الله (تعالى)، يجب أن لا ينكر وجوده، بل عليه أن يعلّق الحكم ويبحث عن أدلة. كان أحد المنكرين ينكر وجود الله؛ لأنه لم يكن يستطيع

إقامة دليل على وجود الله، فجاء إلى الإمام جعفر الصادق عليه السلام، فقال له الإمام:
«هل يَجِدُ العاقلُ ما لا يَعْرِفُ؟»^١

دليل الاحتياط العقلي

إذا افترضنا عدم امتلاكنا للدليل يثبت وجود الله أو عدمه، فالعقل أيضا يمتلك دليلاً يحكم بوجود الله تعالى معتمداً عليه. وهذا الدليل هو «الاحتياط العقلي في الأمور المهمة والمصيرية». ولهذا الدليل بضع مقدمات، وهي كما يلي:

الأولى: إن الله إما موجود وإما غير موجود وليس هناك احتمال ثالث.

الثانية: فيما يتعلّق بالله، لا بدّ أن يُختار أحد الطريقتين: إما أن يؤمن العبد بالله، وإما أن لا يؤمن به. والاحتمال الثاني له وجهان: الأول إنكار وجود الله، والثاني تعليق الحكم إيجاباً أو نفياً. والنتيجة في كلتا الحالتين واحدة؛ أي لا يؤمن العبد بالله ولا يدينه ورسله، ولا يؤدي الأعمال والفرائض الدينية في كلتا الحالتين، فحينئذ إن كان الله موجوداً فهو موجود حقاً - فالشخص الذي لم يؤمن بالله تعالى، يشقى ولا يسعد، وسيكبّ يوم القيامة على وجهه في النار، سواء أنكر الله أو لم يؤمن به.

الثالثة: أنّ حاصل التقسيمات المذكورة هي أربع حالات كما يلي:

١. إن الله موجود ويؤمن الإنسان به. وبهذا سينال السعادة الأبدية والخالدة، إزاء تحمّل المتاعب الدنيوية المحدودة والمؤقتة.

٢. إن الله موجود، ولكن الإنسان لا يؤمن به، وحينئذ يتخلّص من المتاعب الدنيوية، إلّا أنّه سيصاب بالعذاب الأبدي والخالد.

٣. إن الله ليس موجوداً، والإنسان يؤمن به. وبهذا إنّما يتحمّل المشقّات الخفيفة ويتعب قليلاً.

٤. ليس الله بموجود ولا يؤمن الإنسان به، فعندئذ يتخلص من المتاعب المؤقتة. فبناءً على المقدمات المذكورة، حينما يدرس العقل هذه الاحتمالات الأربعة ويقيمها، يستنتج أن فوائد الإيمان أكثر بكثير من فوائد عدم الإيمان. وبعبارة أخرى: إذا آمنا وكان الله موجوداً، نصل إلى السعادة الأبدية، في مقابل تحمل المتاعب المؤقتة. وإن لم يكن الله موجوداً، فقد تحملنا المشقات التافهة فحسب؛ ولكن إن كان الله موجوداً ولم نؤمن به، فستكون جهنم والعذاب الخالد بانتظارنا، بينما إن لم يكن الله موجوداً، فقد أذينا العبادات المحدودة التي ليس فيها مشقة كبيرة. هذا وأن المشقات والأثغاب هذه، هي عين الرحمة والخير والفائدة التي يكتسبها الإنسان في هذه الدنيا، وهي أكثر بكثير من تحمل متاعبها. فالعقل يحكم بالاحتياط في حالات كهذه، والإيمان بالله يلازم الاحتياط. كما روي أنه دخل رجل من الزنادقة على الإمام أبي الحسن الرضا عليه السلام، وعنده جماعة، فقال له:

أيها الرجل، أرايت إن كان القول قولكم - وليس هو كما تقولون - ألسنا وإياكم شرعاً سواء، لا يضرنا ما صلينا وصُمتنا وزكينا وأقرنا؟ فسكت الرجل، ثم قال أبو الحسن عليه السلام: وإن كان القول قولنا - وهو قولنا - ألسنم قد هلكنم ونجونا.^١

التعارض الظاهري

حينما نقرأ الآيات القرآنية والروايات الشريفة التي تتحدث عن الهداية ومعرفة الله، نلاحظ فيها الإشارة إلى قدرة العقل في معرفة الله من جانب، ومن جانب آخر نرى في بعضها الآخر أن الهداية بيد الله فقط. وتدل الرواية التالية على القسم الأول: «بالعقل عَرَفَ الْعِبَادُ خَالِقَهُمْ»^٢، وتدل هذه الآية المباركة: «إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَى»^٣، وكذلك

١. الكافي: ٧٨.

٢. المصدر: ٢٩.

٣. الليل: ١٢.

الرواية «لا تُدرِك معرفة الله إلَّا بالله»^١ على القسم الثاني.

ويتصوّر احتمالان للجمع بين هاتين المجموعتين من الآيات القرآنية والروايات الشريفة كالتالي:

الأول: هو أن هذه الآيات والروايات المستند إليها في الاستنتاج الثاني، تشير إلى المعرفة الفطرية والقلبية التي وهبها الله للإنسان، في حين أن الروايات المذكورة في الاستنتاج الأول، تتناول معرفة الله العقلية.

الثاني: أن نقول: إن المعرفة العقلية رغم أنها عمل عقلي، إلَّا أن الله يعرف نفسه للعقول من خلال مخلوقاته، بعبارة أخرى فقد جعل الله المخلوقات، آياتٍ وعلاماتٍ تدلُّ عليه سبحانه، ويكون العقل على نحو يقرُّ بالخالق عبر رؤية مخلوقاته وآياته، ويهدي الإنسان إلى وجود الله ويذكره به. يقول الإمام علي عليه السلام في هذا الصدد: «بها تجلَّى صانعُها للعقول»^٢.

وعليه، فالعقل يستطيع أن يستدل بالمخلوقات على وجود الخالق. وقد أشارت هذه الرواية إلى هداية الله والمعرفة العقلية معاً.

البراهين العقلية على وجود الله

أ) السير الأنفسي

لقد أشير في عديد من الروايات الشريفة، بما فيها هذه الرواية المشهورة:

من عَرَفَ نفسه، عَرَفَ رَبَّهُ،^٣

إلى الطريق الأنفسي بغية إثبات وجود الله (تعالى). فالنفس البشرية هي إحدى

١. التوحيد، الشيخ الصدوق: ١٤٣.

٢. نهج البلاغة: الخطبة ١٠٨.

٣. بحار الأنوار: ٣٢/٢؛ غرر الحكم: الحكمة ٤٦٣٧.

المخلوقات، وأن الله كما تجلّى للعقول من خلال الآيات الآفاقية، فقد ظهر للعقول أيضاً عبر الآيات الأنفسية. ولكن بما أن النفس هي أقرب الموجودات إلى خالقها، فيعدّ الاستدلال بالنفس على وجود الله، من أقوى البراهين العقلية على وجود الله. فالإنسان بعد التخلص من التعلّقات الدنيوية والتحرر من شرقة أفكاره وهمومه، وبعد العودة إلى ذاته، يتمكّن من إدراك روحه ونفسه. فإذا أدرك نفسه بالعلم الحضورى ووجددها، يرى في نفسه التغيّر والتحوّل والتعلّق، ويلمس بالحس الباطني، فقره وحاجته. وبتعبير آخر، يدرك أنه مصنوع ومخلوق، ويستدلّ بالعقل بالمصنوع على وجود الصانع. ويبدو أن رواية «عرفتُ اللهَ بفسخ العزائم، وحلّ العقود، ونقض الهمم»^١ والروايات المشابهة لها،^٢ تلمح إلى هذا التفسير للسير الأنفسي. ويشير الإمام علي عليه السلام في هذه الرواية، إلى أنه عزم تارة على إنجاز فعل، ولكن انفسخ عزمي وحصل انفصال بيني وبين إرادتي، فعرفت أن المدبّر هو شخص آخر. فعليه، يبرهن الإنسان من خلال تقلّباته النفسية وفقره وحاجته، على وجود الصانع ومدبّر النفوس الذي يتمثّل في الله سبحانه.

ويتميّز السير الأنفسي عن سائر الطرق لإثبات وجود الله بأننا في هذا الطريق ندرك بالعلم الحضورى، المخلوقية بوضوح أكثر؛ لذلك، من يستدلّ بهذا الطريق على وجود الله سبحانه، يعترف بوجوده بشدّة أكثر.

ب) السير الآفاقي

حينما يأتي الكلام في القرآن الكريم، عن الآيات والأدلة على وجود الله، يشير غالباً إلى الظواهر الكونية المتعددة، والآية المباركة التالية هي مصداق لهذه الحقيقة:

١. نهج البلاغة: الحكمة ٢٥٠.

٢. على سبيل المثال، راجع: التوحيد، الصدوق: ٢٨٨.

﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾^١

يعرف الإمام علي عليه السلام منهج أنبياء الله في معرفة الله، بأنه الاستدلال بالآيات التكوينية عليه تعالى ويقول:

الذي سُئِلَ الأنبياء عنه، فلم يَصِفْهُ بِحَدٍّ وَلَا بِيَعُضٍ، بَلْ وَصَفَتْهُ بِفِعَالِهِ وَدَلَّتْ عَلَيْهِ بَآيَاتِهِ.^٢

وكذلك نقل عنه عليه السلام:

هل يكون بناءٌ من غير بانٍ أو جنايةٌ من غير جانٍ.^٣

وروي عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام:

وجود الأفاعيل دَلَّتْ على أَنَّ صَانِعاً صَنَعَهَا، أَلَا تَرَى أَنَّكَ إِذَا نَظَرْتَ إِلَى بِنَاءِ مُشَيِّدٍ مَبْنِيٍّ، عَلِمْتَ أَنَّ لَهُ بَانِيًّا، وَإِنْ كُنْتَ لَمْ تَرَ الْبَانِيَّ وَلَمْ تُشَاهِدْهُ.^٤

وكما تلاحظون، يتلخّص أساس الاستدلال بالآيات التكوينية في أَنَّ العقل يبرهن بالمصنوع على وجود الصانع. وبعبارة أخرى، عندما ينظر العقل إلى ظاهرة يوجد فيها علامات المصنوع، يثبت وجود الصانع، كما أَنَّهُ حينما يرى بناءً مشيِّدًا ومرتفعًا، يدرك أَنَّ لَهُ بَانِيًّا، وَإِنْ لَمْ يَرِ الْبَانِيَّ، وَبِالتَّالِي، فَالْعَقْلُ عِنْدَمَا يَدَقِّقُ فِي الْكُونِ وَظَوَاهِرِهِ الْمَوْجُودَةِ، يَقِيمُ دَلِيلًا عَلَى أَنَّ الْكُونِ كِبْنَاءٌ مُصْنُوعٌ، بِحَاجَةٍ إِلَى صَانِعٍ.

وتوجد في الكون والعالم ميزات متعددة تدل على المصنوعية ويمكن جعل هذه الميزات نقطة البداية للاستدلال على وجود الله. وبين هذه الميزات، هناك ميزتان أهم من الميزات الأخرى وهي حدوث الظواهر، والنظم، وربما يمكن إرجاع سائر الميزات إلى هاتين الميزتين:

١. آل عمران: ١٩٠.

٢. أصول الكافي: ١٤١/١.

٣. نهج البلاغة: الخطبة ١٨٥.

٤. أصول الكافي: ٨١/١.

١. حدوث الظواهر

إنّ الموجود الحادث، من منظور العقل بحاجة إلى مُحدث. حينما ننظر إلى الكون وظواهره وما وردت فيه من أدلة، نشاهد آثار الحدوث فيه وتدل على أنه مُحدث، ويعطينا الدليل على أنه بحاجة إلى مُحدث قديم أزلي قائم بنفسه، ولا يحتاج هو إلى مُحدث آخر.

من منظور الإمام علي عليه السلام، فإنّ الله أعطانا الدليل على وجوده وقدمه بحدوث مخلوقاته، حيث يقول عليه السلام:

الدالّ على قَدَمِهِ بحدوث خلقه، وبحدوث خَلْقِهِ على وجوده.^١

النقطة الهامة في برهان الحدوث تكمن في السؤال التالي: ما هي علامات الحدوث؟، فقال الإمام الرضا عليه السلام في الردّ على سؤال سائل طرح هذا السؤال: أنت لم تكن، ثم كنت، وقد علمت أنّك لم تُكوّن نفسك ولا كوّنك من هو مثلك.^٢

كما روي عن الإمام محمد الباقر عليه السلام في هذا الصدد:

كلّ مُتَجَرِّئٍ أو مُتَوَكِّمٍ بالقَلَّةِ والكثرة، فهو مخلوق دالّ على خالقٍ له.^٣

وبالتالي، إذا نظرنا إلى أيّ مخلوق في الكون، نشاهد أنّ فيه قابلية التجزئة والتحليل والزيادة والنقص والتغيّر والتبدّل والعدم، وكلّ موجود كهذا، لا يكون إلّا محدثاً ومخلوقاً ومفتقراً إلى وجود أحدثه وصنعه وهو يدبّر أموره.^٤

٢. نظم الظواهر الكونية

النظم هو: أحد مواصفات الكون، وأوضح دليل وأبلغ شاهد على أنّ العالم مخلوق

١. نهج البلاغة: الخطبة ١٨٥.

٢. عيون أخبار الرضا عليه السلام: ١/١٣٤.

٣. أصول الكافي: ١/١١٦.

٤. راجع: نفس المصدر: ٧٧؛ الاحتجاج: ٧٩/٢.

لخالق عالم؛ حيث إن النظام الدقيق السائد في كلّ ظاهرة كاشف عن دخالة قدرة كبرى. فهذا الكون بإبداعه ونظامه يحمل الدلائل على قدرة المبدع، ولا يمكن أن نعتبر وجود هذا التناسق العجيب بين أجزاء الكون صدفةً. وعليه فالعقل يبرهن بهذا النظم الباهر على وجود الصانع الذي يكون في قَمّة العلم والحكمة والقدرة اللانهاية. وفي الحقيقة فالأمر كما يقول الإمام علي عليه السلام:

ظَهَرَ فِي الْعُقُولِ بِمَا يُرَى فِي خَلْقِهِ مِنْ عِلَامَاتِ التَّنْدِيرِ.^١

يعتبر الإمام جعفر الصادق عليه السلام، استدلال العقل الدليل الأول على وجود الله، ويقول: أول العبر والأدلة على الباري (جلّ قدسه) تهيئة هذا العالم وتأليف أجزائه ونظمها على ما هي عليه.^٢

وتجدر الإشارة - في خاتمة بحث المعرفة العقلية - إلى نقطة وهي أنّ نتيجة الاستدلالات العقلية على وجود الله، تظهر في إثبات خالق الكون أنّه يتّصف بصفات: العلم، والحكمة، والقدرة، والقدّم، والأزلية. ومع هذا - كما أشار الإمام جعفر الصادق عليه السلام في حديثه عن مبحث السير الآفاقي - فإنّ الإنسان في هذا الطريق لا يرى الخالق ولا يوفّق إلى معرفة الله مباشرةً والحضور في محضره المقدّس. فكلّ شخص يدرك من خلال رؤية بناء مرتفع جميل، وجود بناء محترف، ولكن لا يوفّق في الحوار المباشر مع بنائه ليستطيع من خلاله التعرف على البناء مباشرة، على نحو يقوم البناء بتعريف نفسه. فالله سبحانه كما غاب عن العيون، احتجب عن العقول أيضاً؛ حيث روي عن المعصوم عليه السلام:

إِنَّ اللَّهَ احْتَجَبَ عَنِ الْعُقُولِ كَمَا احْتَجَبَ عَنِ الْأَبْصَارِ.^٣

١. أصول الكافي: ١/١٤١؛ نهج البلاغة: الخطبة ١٨٢.

٢. بحار الأنوار: ٦١/٣.

٣. تحف العقول: ٢٤٥.

وفي وضعية كهذه والتي فيها لا نستطيع إنكار الله من جهة ولا نتمكن من رؤية الله بصورة مباشرة من جهة أخرى، نتحير في الذات الإلهية المقدسة؛ إذ تحصل الحيرة في شيء يتضح لنا من جهات، وببهم علينا من جهات أخرى؛ أي لا نكون جهلاء بكافة أبعاد الشيء ولا علماء بها تماماً. فالتدبر والتأمل الأكثر في ظواهر الكون، لا يقلل من هذا التحير، بل يزيد عليه أكثر من ذي قبل؛ حيث ندرك يامعان النظر في المصنوعات، أن الصانع يستحيل أن يكون نظيراً وشيهاً لها. فالمصنوع، له لون وتحيز وكمية وكيفية و...، بيد أن الصانع ينزّه عن الاتصاف بهذه الصفات. والخلاصة فإن الله لا يشبه المخلوقات في شيء من الصفات، وإذا اتصف بصفات المخلوقات، فإن الخالق يصير مخلوقاً أيضاً.

فالله منزّه عن كافة صفات المخلوقات التي يعرفها الإنسان، وهناك تباين بين الخالق والمخلوق في الذات والصفات. يقول الإمام الرضا عليه السلام:

فكلّ ما في الخلق لا يوجد في خالقه، وكلّ ما يمكن فيه، يمتنع من صانعه.^١

كما روي عن الإمام علي عليه السلام أنه قال:

مُباين لجميع ما أحدث في الصفات،^٢

ويقول الإمام محمد الباقر عليه السلام أيضاً:

وهو خلاف ما يُعقّل^٣

وكذلك يقول:

إنما يُعقّل ما كان لصفة المخلوق، وليس الله كذلك.^٤

١. توحيد الصدوق: ٤٠.

٢. المصدر: ٦٩.

٣. أصول الكافي: ٨٢/١.

٤. المصدر: ١٠٨.

فهذه النقاط أعلاه، هي ما يصطلح عليه في الروايات الواردة عن المعصومين عليهم السلام بـ«الإخراج عن الحدّين»،^١ والمقصود منها، هو إخراج الله تعالى عن النفي والتشبيه. الإخراج الذي ينتهي إليه الطريق العقلي، وتتجلى إحدى نتائجه في التحير في الذات الإلهية، والشعور بالحاجة إلى معرفة الخالق القلبية بشكل مباشرة وسنشرح هذا النوع من المعرفة في المباحث اللاحقة، وتحديدًا في بحث المعرفة الفطرية.

ملخص ما سبق

١. تعددت الطرق إلى معرفة الله، وأشار إلى بعضها في القرآن الكريم والروايات الشريفة.
٢. المصادر المعرفية التي تهدي الإنسان إلى الطريق، هي عبارة عن: العقل والقلب (الفطرة)، وعلى هذا الأساس يمكن تقسيم طرق معرفة الله إلى قسمين: الطرق العقلية، والطرق القلبية (الفطرية).
٣. أوّل دليل عقلي - في فرض عدم أي دليل آخر - يثبت الإيمان بالله، يسمى بالاحتياط العقلي أو برهان الرهان.
٤. بناءً على دليل الاحتياط العقلي، يحكم العقل بأن الإنسان يجب أن يؤمن بالله؛ وذلك لأنّه لو لم يكن موجوداً لا يضرّه إيمانه وأعماله العبادية ضرراً كبيراً. وإن كان الله موجوداً، فكفره وإنكاره يجرّاه إلى الخسران الدائم والشقاوة الأبدية.
٥. تتم دراسة البراهين العقلية على وجود الله في مجموعتين: الأولى: السير الأنفسي، والثانية: السير الآفاقي.

٦. في السير الأنفسي، يدرك الإنسان وجود الله سبحانه من خلال التأمل في الآيات الكامنة التي يشاهدها في نفسه.

٧. في السير الآفاقي، يثبت الإنسان وجود الله سبحانه، وذلك عبر إمعان النظر في الآفاق والمخلوقات وملاحظة ما يحيط به في هذا الكون.

بما أن السير الأنفسي هو مقدمة لأثبات وجود الله، وعلم الإنسان بنفسه علم حضوري، فهو أقوى وأكثر تأثيراً من السير الآفاقي.

الأسئلة والبحوث

١. على أساس المصادر المعرفية للإنسان، ماهي أقسام طرق معرفة الله ؟
٢. ما هو الفارق بين العقل الفطري، والعقل الرياضي، والمنطقي والفلسفي ؟
٣. اشرح دليل الاحتياط العقلي.
٤. ما هي الفروق بين السير الأنفسي والسير الآفاقي ؟
٥. اشرح برهان الحدوث.
٦. كيف يمكن اعتبار نظم الظواهر كدليل على وجود الله ؟
٧. اكتب مناظرة افتراضية بين مؤمن وكافر، بحيث يرشد المؤمن، في نهاية المطاف، الكافر للحق، وذلك على أساس إقامة أحد الأدلة العقلية على وجود الله.
- ٨ راجع المكتبة وابحث عن خمسة كتب تتضمن إثبات وجود الله سبحانه، واذكر أسماءها.

٤

طرق معرفة الله (٢)

أهداف الدرس

التعرّف على:

١. ضرورة المعرفة الفطرية لله تعالى؛
٢. معنى الفطرة في القرآن والروايات؛
٣. المعرفة الفطرية والمعرفة القلبية هما على السواء.

نظرة خاطفة إلى المباحث السابقة

قدّمنا في الدروس الماضية طرق معرفة الله ، وذكرنا أنّ طرق إثبات وجود الله بإمكانها أن تنقسم إلى قسمين وهما: الطرق العقلية، والطرق القلبية. والطرق العقلية بدورها تتحقق بطريقتين: السير الآفاقي والسير الأنفسي. نبدأ في السير الأنفسي من أنفسنا وننتهي إلى إثبات وجود الله، في حين أنّنا في السير الآفاقي نستدل على وجود الله بالمخلوقات الأخرى، حيث كلّ مخلوق يحمل بذاته أبلغ الأدلة على وجود الله (سبحانه)؛ وعليه سوف نبرهن في القسمين المذكورين بالمخلوق على الخالق، أو بالفعل الإلهي على الفاعل، أو بالمعلول على العلة.

ونستعرض في هذا الدرس، المباحث المتمحورة حول الطرق القلبية لمعرفة الله.

معرفة الله الفطرية والقلبية (١)

الفرق بين المعرفة العقلية والمعرفة القلبية

إن المعارف العقلية دائماً على نحو يثبت بها وجود الذات الإلهية بصورة عامة، وفي بعض الحالات، إضافة إلى ذلك، تثبت بعض الصفات الإلهية كالعلم والقدرة وغيرها من الصفات أيضاً، إلا أنها لا تقام فيها علاقة مباشرة مع الله، مثلاً حينما نرى دخاناً من بعيد، نتوصل به إلى وجود النار. ففي هذا المثال، يكون الدخان وسيلة وواسطة لمعرفة النار، رغم أننا لم نر النار عن كثب ومباشرة. كما يدل بناءً مشيداً على أنه بحاجة إلى بان، مع أننا لم نر الباني. فعليه، يتم إثبات وجود الله بالعقل ومع الواسطة، إلا أن هناك معرفة تثبت وجود الله دون أية واسطة وهي المعرفة القلبية وفيما يلي نتطرق إليها.

عدم جواز تشبيه الله بالمخلوقات

كما تقدم فإننا نستدل على وجود الله بالمخلوقات. والسؤال الذي يطرح هنا، هو: هل يمكننا أن نستنتج من مشاهدة صفات المخلوقات ومواصفاتها، وجود نفس هذه الصفات والمواصفات لله؟، بمعنى أننا بمشاهدة الأبعاد المكانية الثلاثة للمخلوقات - وهي الطول والعرض والارتفاع - نحكم بأن الله يمتلك هذه المواصفات أيضاً؟ والجواب هو: أن العقل يحكم بخلاف هذا الافتراض؛ إذ لو كانت لله صورة وحجم، ولو كان حادثاً، أعتبر مخلوقاً أيضاً، وما استطاع أن يكون خالقاً، لذلك لا يمكن من خلال تشبيه الله بالمخلوقات، استحصال صفات الله ومواصفاته.

روي عن الإمام الرضا (عليه السلام):

فكل ما في الخلق لا يوجد في خالقه، وكل ما يمكن فيه، يمتنع من صانعه،^١

كما يقول الإمام علي عليه السلام أيضاً:
مُبَايِنٌ لِجَمِيعِ مَا أَحْدَثَ فِي الصِّفَاتِ.^١

تَحْيِيرُ الْعُقُولِ فِي مَعْرِفَةِ اللَّهِ

رغم أنَّ العقلَ يتمكَّن من إثبات الذات الإلهية وبعض صفاته، كالنظم، والعلم، والقدرة، وغيرها من الصفات الأخرى، إلا أنَّه يتحَيَّر في معرفة الذات الإلهية، فالعقل يدرك أنَّ الله موجود، ولكن في نفس الوقت، يستحيل أن يتصف بصفات الأجسام كالصورة والحجم والوزن واللون والرائحة وغيرها من الصفات؛ إذ إنَّ هذه الصفات تختص بالمخلوقات والله منزَّه عن صفات المخلوقات.

ففي هذه الظروف، يتحَيَّر العقل؛ حيث إنَّه يقيم الأدلة على وجود الله، ولكن يتحير في كيفية معرفة ذاته. فتقع الحيرة عندما يعرف الإنسان شيئاً من جانب، وفي الوقت نفسه، يكون جاهلاً به من جانب آخر. فإن لم نعرف أي شيء عنه، لم نتحير فيه؛ حيث - كما قلنا - إننا لا نعلم شيئاً عنه. وكذلك إذا عرفنا شيئاً بشكل تام فإننا لن نتحير فيه، بل تأتي الحيرة عندما نتمكَّن من إثبات وجود شيءٍ ولا نستطيع معرفة المزيد عنه.

ففي مثال النار، حينما تنبَّه إلى وجود النار من خلال رؤية الدخان، نتحير في النار، ولكن بعد مشاهدتها مباشرة، تزيل عنا الحيرة. كما تذهب هذه الحيرة عنا، عندما نشاهد البناء الذي أشاد البناء، فماذا علينا أن نفعل من أجل إزالة الحيرة عنا في المقام؟ والجواب: هو أنَّ الطريق الوحيد لإزالة الحيرة في معرفة الله، يتلخَّص في معرفة الله مباشرةً ودون أية واسطة. يجب أن نطلب من الله أن يعرفنا نفسه. كما روي عن الأئمة المعصومين في مختلف الأدعية: «اللهم عرِّفني نفسك».

فالإسان يدرك وجود الله بالمعرفة العقلية، ولكن يريد أن يدركه مباشرة. ولا يمكن تحقيق هذا الشهود والمعرفة إلا بالقلب والذي يعبر عنه بالمعرفة القلبية أو الفطرية. وقد تقدّم في مبحث المعرفة العقلية أنّ الإنسان يستدلّ من خلال المخلوقات على وجود الله. والآن نتحدّث عن معرفة يتجلّى الله بها لقلب الإنسان وروحه ولا تلعب الاستدلالات العقلية والاستدلال بالمخلوقات دوراً في حصول هذه المعرفة. ويُطلق في الآيات القرآنية والروايات الشريفة، مصطلحات «المعرفة القلبية أو المعرفة الفطرية أو الشهود القلبي أو الفطري»، على هذه المعرفة. روي أن رجلاً جاء إلى أمير المؤمنين، فقال: يا أمير المؤمنين هل رأيت ربك حين عبدته؟^١، فأجابه الإمام عليه السلام: «ما كنتُ أعبدُ ربّاً لم أره».

وفي الأجوبة عن هذا السؤال وهو كيف رأيته؟^٢، يقول الإمام عليه السلام: لا تُدركه العيون في مشاهدة الأبصار ولكن رأته القلوب بحقائق الإيمان.^٣

رؤية الله (تعالى)

يتمّ التعبير عن المعرفة القلبية بالرؤية؛ حيث إنّ المعرفة القلبية تتحقّق مباشرة ودون أية واسطة، وتحصل المعرفة في الرؤية، مباشرة ودون أية واسطة أيضاً، كما يمكن المعرفة بوجود النار مباشرة من خلال مشاهدتها المباشرة. طبعاً يجب الانتباه إلى أنّه يستحيل رؤية الله بالبصر؛ حيث إنّها يلزم منها الجسمية والتحيّز والصورة، وهذا ممتنع في حقّ الله تعالى. يقول الإمام محمد الباقر عليه السلام: «فَطَرَهُمْ عَلَى مَعْرِفَةِ أَنَّهُ رَبُّهُمْ»^٤، وكذلك يقول الإمام الحسين عليه السلام في دعاء عرفه: «أَوْجِبْتَ عَلَيَّ حُجَّتَكَ بِأَنْ أَلْهَمْتَنِي مَعْرِفَتَكَ»^٥.

١. أصول الكافي: ٩٨/١؛ راجع: نهج البلاغة، الخطبة ١٧٩.

٢. المحاسن: ٢٤١/١.

٣. إقبال الأعمال: ٣٤٠.

المعرفة الفطرية

قبل كل شيء يجب أن نعلم السبب في تسمية هذه المعرفة (القلبية) بالمعرفة الفطرية. لقد جاء في القرآن الكريم: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ...﴾^١

فندعو هذه الآية المباركة الناس إلى الدين الحنيف، وتعتبره «فطرة الله»، وتبين بأن الإنسان خلق على هذه الفطرة وأنها لا تتبدل ولا تتغير، وأن الدين الصحيح والذي لا عوج فيه، هو الدين الفطري.

«الحنف» يعني: الميل إلى جهة، و«الحنيف» يعني «الطريق المستقيم» ويطلق على الذي يميل عن الباطل إلى الدين الحق.

و «الفطر» لغة: أول الشيء وبدايته، ولذلك أستخدم بمعنى «الخلق»؛ حيث إن خلق شيء يعني: إيجاده وبداية وجوده وتحقيقه.

يقول ابن عباس: «كنت لا أدري ما... فَأَطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...»^٢ حتى أتاني أعرايان يختصمان في بشر، فقال أحدهما لصاحبه: «أنا فطرته، أنا بدأتها»^٣. فعليه، يعني «الفطر» الابتداء والاختراع، و«الفطرة» تُطلق على حالة من الابتداء. وبما أن معرفة الإنسان القلبية والمعرفة التي وهبها الله للإنسان، هي المعرفة الابتدائية التي يعرف الله بها، وتكون مع الإنسان منذ ولادته وقبل اكتساب أية معرفة أخرى، فإنه يُطلق عليها «المعرفة الفطرية». وفي الحقيقة فإن الله خلق الإنسان على نحو يعرف الله قلباً وجعل في نفسه معرفة كامنة لله. والمعرفة الفطرية، هي مبدأ تنطلق منه معارف الإنسان القلبية لله. لقد فُسِّرَت «الحنيفية» في

١. الروم: ٣٠.

٢. فاطر: ١.

٣. راجع: معجم مقاييس اللغة: ٥١٠/٤؛ النهاية: ٤٥٦/٣؛ لسان العرب: ٥٦/٥.

الروايات الشريفة، بالفطرة والمعرفة الفطرية لله، حيث روي:

ما الحنفية؟ قال: هي الفطرة التي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا، فطر الله الخلقَ على معرفته.^١

سأل زرارة، الإمام جعفر الصادق (عليه السلام) عن تفسير الآية المباركة ﴿فَظَرَّتْ اللَّهُ الْبَرِّ فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾. فأجابه الإمام:

فَطَرَهُمْ عَلَى التَّوْحِيدِ عِنْدَ الْمِيثَاقِ عَلَى مَعْرِفَةِ أَنَّهُ رَبُّهُمْ.^٢

وكذلك يقول الإمام محمد الباقر (عليه السلام) في تفسير آية الفطرة:

فَطَرَهُمْ عَلَى أَنَّهُ رَبُّهُمْ، وَلَوْلَا ذَلِكَ لَمْ يَعْلَمُوا، إِذَا سُئِلُوا مَنْ رَبُّهُمْ وَلَا مَنْ رَازِقُهُمْ.^٣

وإحدى النقاط التي تستفاد من هذه الرواية الشريفة، هي أن المعرفة المعطاة للإنسان في بدء خلقه، ليست المعرفة العقلية؛ إذ إن الإنسان يحصل على المعرفة العقلية من خلال التفكير والسير الآفاقي والآنفسي. بل هي المعرفة الفطرية التي وهبها الله للإنسان. وتصرّح هذه الرواية بأنّه لولا هذه المعرفة المعطاة، لم يستطع الإنسان معرفة ربّه. وطبعاً لا تنفي هذه الرواية، إثبات الذات الإلهية، بل هي تقول: إنّ الإنسان دون المعرفة الفطرية وإن كان يشعر بالحاجة والفقر إلى غيره وهو يثبت أصل وجود الله تعالى، إلّا أنّه لا يعرف من هو ربّه وليس له معرفة شهودية ومباشرة به.

فيطلق على هذه المعرفة «المعرفة الفطرية»؛ لأنّ الله تعالى أودع هذه المعرفة في نفس الإنسان وروحه، عندما كان في العالم الذي سبق عالم الدنيا ويعرف بعالم الذر، واختلطت خلقتنا الأولى بهذه المعرفة؛ حيث إن «فطر» يعني الخلقة الأولى.

١. المحاسن: ٢٤١/١.

٢. توحيد الصدوق: ٣٣٠.

٣. المحاسن: ٢٤١/١.

معرفة الله القلبية

لا يراد بالقلب في مصطلح «معرفة الله القلبية» هو القلب المادي وتلك القطعة اللحمية التي تقع في الجانب الأيسر من الصدر، بل المقصود به الروح الطاهرة الإنسانية والسالمة من كل دنس.

تقع المعرفة القلبية في مقابل المعرفة العقلية. فالإنسان في المعرفة العقلية يستدل بمعونة عقله على وجود الخالق، بينما في المعرفة القلبية، تحصل الروح - دون وساطة العقل والمخلوقات - على درجة من معرفة الله. وبعبارة أخرى، يُقصد بالمعرفة القلبية، معرفة تدرك موجوداً دون أي نشاط فكري (لا يحتاج إلى البرهنة عليه) ويحصل لها الكشف بالعلم الحضورى. ولا يريد الإمام علي عليه السلام بقوله «رأته القلوب...»، هو أن وجود الخالق يثبت بالتأمل في المخلوقات وإقامة الاستدلال، بل يقصد به أن شهود الله يحصل بالقلب والروح. فعليه، يظهر الفارق بين المعرفة العقلية والمعرفة القلبية في أن الأخيرة تتحقق من دون توسط التفكير والاستدلال بالمخلوقات. والفارق الآخر هو أن العقل رغم أنه يثبت خالق الكون، إلا أنه لا يتمكن من رؤية الخالق مباشرة؛ في حين أن الله يرى وتُشاهد الذات الإلهية نفسها في المعرفة القلبية، و«أراهم نفسه» وليس أراهم آياته، على حد تعبير الإمام محمد الباقر عليه السلام. وأما في المعرفة القلبية، فالعقل يلزم العاقل، الإيمان بخالق الآيات وصانعها. ويتضح من هذه النقاط، أفضلية المعرفة القلبية على المعرفة العقلية.

المعرفة الفطرية من صنع الله

تُعدّ في بعض الآيات القرآنية والروايات الشريفة، الهداية ومعرفة الله من أفعال الله ومصنوعاته؛ فعلى سبيل المثال، لقد جاء في القرآن الكريم: «إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ...»^١ وروى عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام:

ليس لله على خلقه أن يعرفوا، وللخلق على الله أن يُعرفهم، والله على الخلق إذا عرفهم أن يقبلوا.^١

لما سُئِلَ أمير المؤمنين عليه السلام «بِمَ عَرَفْتَ رَبَّكَ؟»، أجاب الإمام عليه السلام: «بما عَرَفَنِي نَفْسَهُ». فليست هذه بالمعرفة العقلية، كما أسلفنا القول عنه في المباحث الماضية، إذ لو كانت المعرفة العقلية، لأجاب الإمام: «لقد توصلت إلى الله بالتدبر في السماوات والأرض وبالسير الآفاقي والأنفسي». فمراد الإمام علي عليه السلام بهذا الكلام، هو المعرفة القلبية والمباشرة - من دون أي توسط -، ولذلك قال عليه السلام: «بما عَرَفَنِي نَفْسَهُ»، أي عرفت الله بتلك المعرفة حيث أظهر نفسه لي، وما توصلت إلى معرفته بالتفكير العقلي. ذكرنا في المباحث السابقة وعند البحث عن «التعارض الظاهري»، تلازم هذه الآيات والروايات مع المعرفة العقلية، وأما المفهوم الدقيق لهذه الآيات القرآنية والروايات الشريفة، فهو معرفة الله القلبية والفطرية. وفي هذه المعرفة يعرف الله نفسه - مباشرةً - ومن دون أي توسط - لنفوس البشر وقلوبهم. والقلوب إنما هي أوعية المعرفة وظروفها، وليست خالقة المعرفة. فما يحدث في المعرفة القلبية، هو أن الله يبين نفسه لقلوب البشر، والإنسان يرى الله بقلبه. ولكن يجب الالتفات إلى هذه النقطة وهي: «ليست الرؤية بالقلب كالرؤية بالعين».^٢

ملخص ما سبق

١. تتم الطرق العقلية لإثبات وجود الله سبحانه، غير مباشرة ومع الوساطة.
٢. تتمثل طريقة معرفة الله مباشرةً في المعرفة الشهودية والقلبية والرجوع المباشر إلى الله.

١. أصول الكافي: ١/١٦٣.

٢. توحيد الصدوق: ١١٧.

٣. يمكن القول - وفقاً لآية الفطرة - بأن الدين الحنيف والحقيقي هو الفطرة الإلهية والتي خلق الله البشر على أساسها.
٤. تشير الروايات المروية عن الأئمة الأطهار عليهم السلام إلى أن المقصود من الفطرة، هو: الدين الحنيف، والتوحيد، ومعرفة الله.
٥. يُطلق على المعرفة القلبية، «المعرفة الفطرية» أيضاً. والسبب في تعليل هذه التسمية هو أن الإنسان يدرك الله بهذه المعرفة، مباشرةً ومن خلال القلب (الروح والنفس).
٦. سبب الحاجة إلى المعرفة الفطرية هو أن المعرفة العقلية لا تتمكن من تعريف الله للإنسان مباشرةً ومن دون الوساطة، بل تبرهن بأدلة على وجوده سبحانه.

الأسئلة والبحوث

١. ما هو الفارق بين المعرفة العقلية والمعرفة القلبية؟
٢. لماذا يتحير العقل في الذات الإلهية؟
٣. لماذا تسمى المعرفة القلبية بالمعرفة الفطرية؟
٤. اشرح العوامل والحالات - بالتأمل في حياتك الشخصية - التي سببت تقربك وتوجهك إلى الله، وشعورك بالحضور أمام الله سبحانه.
٥. اذكر - من خلال مطالعة حياة العلماء الكبار - بعض الموارد من شهود الله تعالى.

طرق معرفة الله (٣)

أهداف الدرس

التعرّف على:

١. زمان ومكان إعطاء المعرفة القلبية والفطرية للإنسان؛

٢. مميزات المعرفة الفطرية؛

٣. طرق تذكر المعرفة الفطرية.

نظرة خاطفة إلى المباحث السابقة

طرحنا بحثاً في الدرس السابق حول معرفة الله الفطرية وسجّلنا نقاطاً من خلال دراسة معنى الفطرة لغةً، وماهي استخدامات هذا المصطلح في القرآن الكريم والروايات الشريفة؟ منها أن المعرفة القلبية هي المعرفة الوحيدة الفطرية وهي - خلافاً للمعارف العقلية - تحصل بالشهود المباشر ودون أي واسطة. هذا وأن المعرفة الفطرية من صنع الله، وهبها الله سبحانه للعباد، ومن هنا، لا تؤثر الاستدلالات العقلية في تحصيلها.

معرفة الله الفطرية والقلبية (٢)

موقف ومكان إعطاء المعرفة القلبية والفطرية

من الأسئلة المهمة التي تُطرح حول المعرفة الفطرية، هو أن الإنسان - للمرة

الأولى - كيف ومتى وأين حصل على هذه المعرفة؟ طبعاً وإن لم نستطع الإجابة على هذا السؤال، إلا أنه لا يتزعزع وجود هذه المعرفة ولا نستطيع أن ننفي أساسها؛ حيث إنها معرفة وجدانية وشهودية، والمهم هو أنها تذكر الإنسان بالله. والأسئلة حول مكان منح هذه المعرفة، تندرج في الدرجة الثانية من الأهمية. ومع هذا، فهناك كثير من الآيات القرآنية والروايات الشريفة نتناول هذه الأسئلة ونشير تحديداً إلى مكان منح المعرفة الفطرية. يقول القرآن الكريم في هذا الصدد: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ۝﴾^١

تنطرق هذه الآية المباركة إلى مرحلة من مراحل خلق البشر، وهي المرحلة التي أخذ الله من بني آدم الإقرار بربوبيته والشهادة بها، وتم أخذ هذا الإقرار، لئلا يستطيع الكفار والمشركون أن يحتجوا بأننا كنا غافلين عن الله، أو لأنّ آبائنا كانوا مشركين، فأصبحنا على منهجهم مشركين أيضاً.

ويستفاد من هذه الآية الشريفة، أنّ الله تعالى جمع بني آدم في مرحلة خاصّة، ووهب معرفته لهم وأخذ من الجميع الإقرار بربوبيته، والبشر بدورهم اعترفوا بالربوبية الإلهية. وتعدّ هذه المعرفة والإقرار حجّة بالفعل على كافة البشر، وتضخ هذه الحجّة على نحو لا تتمكن الظروف العائلية والبيئة الاجتماعية المحاطة بالكفر، من إزالتها تماماً، لذلك، فإنّ الله يحتجّ يوم القيامة على المشركين والكفار بها، ولا يقبل ذريعة غفلتهم أو شرك آباءهم.^٢

فإذا أضفنا هذه الآية إلى آية الفطرة - التي سبق ذكرها - نستنتج أنّ تلك الفطرة، هي معرفة الله؛ حيث - وفقاً لآية الفطرة - إنّ الله تعالى أودع معرفته في قرارة النفس

١. الأعراف: ١٧٢.

٢. راجع: خدا از دیدگاه قرآن (الله من منظور القرآن الكريم): ٤٧.

الإنسانية وخلق الإنسان على هذه المعرفة، فهو مفتور على معرفة الله. من هنا، يمكن القول بأن هذه المعرفة القلبية التي تحققت في عالم الذر، هي المعرفة الفطرية التي فطر الإنسان عليها.

يقول زرارة:

سألت الإمام محمد الباقر عليه السلام عن آية الميثاق، فأجاب الإمام: «قال: أخرج من ظهر آدم ذُرِّيَّتَهُ إلى يوم القيامة، فخرجوا كالذَرِّ فَعَرَفَهُمْ وَأَرَاهُمْ نَفْسَهُ وَلَوْ لَا ذلك، لم يعرف أحدٌ ربّه.^١»

سبب نسيان عالم الذر

ربّما يطرح هذا السؤال، وهو: «إن كان هناك عالم الذر، فلماذا نسينا هذا العالم ولم نتذكره؟»

في البداية يجب القول بأننا يمكن أن ننسى الأعمال التي فعلناها قبل أسبوع؛ وعليه، فمن الطبيعي أن ننسى عالماً لا يُعلم متى وقع، وكم سنة مضت عليه. ولكن الروايات الشريفة تعطي جواباً آخر على هذا السؤال؛ حيث روي عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام:
تُبِتَتِ المعرفة في قلوبهم ونَسُوا الموقف، سيذكرونه يوماً ما، ولولا ذلك، لم يَدِرْ أَحَدٌ مَنْ خَالَقَهُ وَلَا مَنْ رَازَقَهُ.^٢

وكذلك نقل عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام في شرح آية الميثاق:

كان ذلك معانية الله فأنساهم المعانية وأثبت الإقرار في صدورهم، ولولا ذلك، ما عرف أحدٌ خالقه ولا رازقه وهو قول الله: ﴿وَلَيْسَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ...﴾.^٣

١. أصول الكافي: ١٣/٢.

٢. المحاسن: ٢٤١/١.

٣. المصدر.

وفقاً لما جاء في الآيات القرآنية فإنه إذا سُئل الكفار عن خالقهم، فإنهم يقولون: «الله».

طبعاً يجب أن نلتفت إلى أنّ الكفار ينكرون الله بألستهم، ولكن في نفس الوقت، يؤمنون به في قرارة أنفسهم؛ إذ أودع الله هذه المعرفة حتى في قلوب الكفار. هذا وإنّ الرواية وظُفّت تعبير «فأنساهم المعايينة»؛ وهذا التعبير يرمز إلى أنّ شدة المعرفة قد زالت؛ بحيث لو كانت تلك الشدة باقية، لم نستطع أبداً أن نواصل الحياة في هذا العالم الدنيوي. فلا يزال أساس المعرفة موجوداً في قلوبنا ونحن نتذكرها حتى في هذا العالم.

مواصفات المعرفة الفطرية

يمكن استنباط نقاط عديدة من آية الميثاق والروايات الواردة فيها، منها:

١. ترجع خلفية المعرفة الفطرية والمعرفة القلبية إلى قبل هذا العالم، حيث رأى بنو آدم الله تعالى بقلوبهم للمرة الأولى في عالم سَبَقَ هذا العالم المادي.
٢. تَمَّت معرفة الله في الموقف الأول بكلّ وضوح وبمتهى الشدة، على نحو غُيِّرَ التعبير عنها بالرؤية والمعاينة.

٣. لقد نسي البشر موقف رؤية الله ومكانها، كما نسوا هذه المعرفة، وأنساهم الله هذه المعرفة، ولكن في الوقت نفسه، بقي أساس هذه المعرفة والإقرار بالله في روح الإنسان ونفسه. فالإنسان يتذكّر المعرفة هذه في هذا العالم الدنيوي، وطبعاً تختلف درجات هذا التذكّر في الإنسان، بحيث يمكن إدراك المعرفة في منتهى الوضوح، كما وُفِّق الأئمة الأطهار عليهم السلام. وبعض المؤمنين لإدراك هذه المعرفة. سُئل الإمام جعفر الصادق عليه السلام عن الله تعالى:

هل يراه المؤمنون يوم القيامة؟ قال عليه السلام: نعم، وقد رأوه قبل يوم القيامة، قبيل: متى؟

قال: حين قال لهم ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾، ثم سكّت ساعة، ثم قال: وإن المؤمنين لَيروّنه في الدنيا قبل يوم القيامة... وليست الرؤية بالقلب كالرؤية بالعين.^١

فعلى الرغم من أنّ البشر نسوا منذ الولادة المعرفة الفطرية والمعانيّة، إلا أنّها بقيت في أرواحهم وأنفسهم، وهي تُعدّ أساس المعارف القلبية التي تحصل في هذا العالم المادي. لقد جرت سنة الله أن يذكر الإنسان بهذه المعرفة مراراً، وأتمم حجته عليه ليس في مجال العقل فحسب، بل في مجال القلب أيضاً. فالله يذكر الإنسان بالمعرفة الفطرية من خلال الطرق المختلفة بما فيها الرزايا والمشاكل.

لاحظنا في الآية - محل البحث - أنّ سبب إعطاء المعرفة الفطرية للبشر وأخذ الإقرار منهم، هو عدم تمكينهم من التمسك بذريعة يوم القيامة فيقولوا: «كنا غافلين عن الله، وحيث إنّ آبائنا كانوا مشركين، فأصبحنا نحن مشركين أيضاً». وبالتالي فالآية تبين أنّ معرفة الله القلبية حجة على الإنسان؛ لذلك لا تؤثر الظروف العائلية والاجتماعية في إزالة هذه المعرفة.

٤. إنّ المعرفة الفطرية والقلبية عامة، بحيث تشمل كافة البشر. وتمحور الآية المذكورة حول بني آدم ولا يلاحظ فيها أيّ تخصيص، كما تُصرّح الآية وعديد من الروايات الشريفة بهذه الحقيقة، منها الروايات التي استخدم فيها تعبير: «لولا ذلك لم يعرف أحد ربّه». وكذلك نقلت روايات عن الرسول الأعظم ﷺ تدلّ على فطرة الإنسان الإلهية، وعلى سبيل المثال نذكر إحداها: «كلُّ مولودٍ يُولد على الفطرة» يعني: المعرفة بأنّ الله عز وجل خالقه، كذلك قوله ﴿وَلَيْتُنَّ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾.^٢

طرق تذكّر المعرفة الفطرية

لا تُعدّ المعرفة الفطرية والقلبية كطريق لإثبات وجود الله (تعالى)، وفي الحقيقة

١. توحيد الصدوق: ١١٧.

٢. المصدر: ٣٣١؛ أصول الكافي: ١٣/٢.

تسامح في تسمية هذا الطريق بالدليل القلبي والفطري على وجود الله؛ حيث إن إثبات وجوده (تعالى) عمل عقلاني ويتحقق بطرق عقلية. والمنهج الذي يجب أن نسير عليه هو السعي في سبيل تجلّي المعرفة الفطرية الكامنة في قلب الإنسان. بتعبير أدق: يجب أن نتذكر مرة أخرى المعرفة التي غفلنا عنها.

ويعتبر القرآن الكريم والروايات الشريفة أنّ المهمة الرئيسية للأنبياء والكتب السماوية هي تذكير الإنسان بمعرفة الله. يقول الله (تعالى) في محكم كتابه: ﴿قَدْ كُنَّا إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ﴾^١ ويقول في وصف القرآن الكريم: ﴿...إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ﴾^٢. ويشرح الإمام علي عليه السلام - في الخطبة الأولى من نهج البلاغة - رسالة الأنبياء كما يلي: فَبُعِثَ فِيهِمْ، رُسُلُهُ وَوَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ لِيَسْتَأْذِنَهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ، وَيُذَكِّرُوهُمْ مَنَسِيَّ نَعْمَتِهِ^٣.

ويصف الإمام علي عليه السلام معرفة الله بأنها نعمة منسية، ويذكر أن الأنبياء جاءوا لتذكير العباد بهذه النعمة الإلهية. فنحن قطعنا ميثاقاً وعهداً مع الله تعالى، فيجب أن يذكرنا أحدٌ بذلك الميثاق، فُبِعِثَ الْأَنْبِيَاءُ لِإِنْجَازِ هَذِهِ الْمَهْمَةِ.

وينقل المؤرخ الشهير، المسعودي في كتابه مروج الذهب، خطبة متينة جداً عن أمير المؤمنين عليه السلام. وقد جاء في هذه الخطبة - ضمن التطرّق إلى عظمة الرسول الأعظم ﷺ - بأنّ الرسول كان ينبّه الناس على العهد والميثاق الذي أُخِذَ مِنْهُمْ فِي عَالَمِ الذَّرِّ: فَضَّلَ مُحَمَّدٌ ﷺ فِي ظَاهِرِ الْفَتَرَاتِ، فَدَعَى النَّاسَ ظَاهِراً وَبَاطِناً، وَنَذَّبَهُمْ سِرّاً وَإِعْلَاناً، وَاسْتَدْعَى ﷺ، التَّنْبِيهَ عَلَى الْعَهْدِ الَّذِي قَدَّمَهُ إِلَى الذَّرِّ قَبْلَ النَّسْلِ^٤.

١. الغاشية: ٢١.

٢. يس: ٦٩.

٣. نهج البلاغة: خطبة ١.

٤. بحار الأنوار: ٢١٤/٥٤؛ خاتمة مستدرک الوسائل: ١٢١/١.

والآن نستعرض الطرق الأساسية للتذكر والتنبه.

١. الرزايا والمصائب

إحدى الطرق التي يتذكر الإنسان فيها الله (سبحانه)، هي وابتلائه بالمصائب والمشاكل المعقدة، ففي اللحظات التي تُحيط بالإنسان الأخطار والرزايا، تخبّ ظنونه في غير الله، وينقطع أمله عن غيره، ولا يولي اهتماماً بالشؤون الدنيوية والأسباب الظاهرية، ولذلك تزول الحجب المانعة عن المعرفة الفطرية وتتصل القلوب بربّ الأرباب، ويُشرق نور الله في قلب الإنسان.

جاء رجل إلى الإمام جعفر الصادق عليه السلام وقال له:

يا بن رسول الله دُلّني على الله ما هو؟ فقد أكثر عليّ المجادلون وحَيروني".
قال عليه السلام له: "يا عبد الله هل ركبْتَ سفينة قط؟" قال: نعم، قال عليه السلام: "فهل كُسرَتْ بك حيث لا سفينة تنجيك ولا سباحة تغنيك؟" قال: نعم، قال عليه السلام: "هل تعلّق قلبك هنالك أن شيئاً من الأشياء قادر على أن يخلّصك من ورطتك؟" قال: "نعم".
قال الإمام الصادق عليه السلام:

فذلك الشيء هو الله القادر على الإنجاء حيث لا منجى، وعلى الإغاثة حيث لا مغِيث.

كما أشير في كثير من الآيات القرآنية إلى هذه المسألة، منها:

وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ، ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِلَاهَهُ، فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ
أَعْرَضْتُمْ وَكَانَ الْإِنْسَانُ كَفُورًا.^١

٢. التدبّر في الآيات الإلهية

ومن الطرق الأخرى للتذكير بالمعرفة الإلهية التفكّر في المخلوقات والتدبّر في النظم السائد في عالم الكون، والذي يُعبّر عنه في المصطلحات القرآنية بالآيات

١. الإسراء: ٦٧؛ راجع: العنكبوت: ٦٥؛ الأنعام: ٤٠؛ الزمر: ٨؛ النمل: ٦٢؛ الروم: ٣٣؛ النحل: ٥٣.

والعلامات الإلهية، فهي تذكر الإنسان بالمعرفة القلبية، فضلاً عن كونها حججاً عقلية على وجود الله. وربما يمكن أن يعترف الإنسان بوجود الله، من خلال التفكير في مخلوقاته، ويتوصل بهذا الطريق إلى المعرفة العقلية لله تعالى، ولكنه يستطيع أن يجتاز هذه المرحلة ويعرف الله بالمعرفة القلبية أيضاً، بحيث يشعر بالحضور في محضر الله، ويتوجه إليه تعالى. ويشعر بانكسار قلبه، ويرافق الخضوع والخشوع هذا الشعور المعنوي، ويكون في مراحلها العالية مصحوباً بالبكاء والمناجاة والتوسل والتوجه إلى الله. فهذه الحالة هي: حالة تذكر بالله تعالى وتوجه العبد إليه بالمعرفة القلبية.

٣. العبادة

من أهم الطرق التي تذكر الإنسان بالمعرفة القلبية لله (تعالى)، هي العبادة والمناجاة. ويختص هذا الطريق بالمؤمنين، ويمكن أن تُنتج العبادة أعلى درجات تذكر المعرفة الفطرية لله سبحانه.

ويكمن الأثر الأهم للعبادات وغايتها العالية في التذكير بالله تعالى، كما يصف الله الصلاة بأنها: ذكر الله، حيث يقول في محكم كتابه: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾^١. ونقل عن الرسول الأعظم ﷺ أيضاً:

«الصلاة من شرايع الله، وفيها مرضاة الرب (عز وجل)، وهي منهاج الأنبياء، وللصلي حب الملائكة وهدى وإيمان ونور المعرفة»^٢.

وليس المراد - في هذه الرواية الشريفة - بنور المعرفة الدليل العقلي على وجود الصانع والخالق، بل المقصود منها، المعرفة القلبية لله تعالى.

١. طه: ١٤.

٢. الخصال: ٥٢٢/٢.

ويحاول بعض أن يعرف العبادات بأنها عديمة الأهمية. فهم يقولون: «إن المهم هو الاعتقاد بالله وتذكره تعالى ولا يحتاج إلى القيام بالأعمال العبادية». وطبعاً ينبثق هذا الرأي من سوء الفهم؛ إذ يعتبر الله تعالى أنّ تحصيل المعرفة والتنبّه الحقيقي بها يتحقق من خلال العبادات ويعدها كوسيلة للتذكير بالله سبحانه. بيد أن البعض يتركون القيام بالأعمال والعبادات التي أمر الله بها، ويسعون في ذكر الله من خلال الأعمال التي يرونها صحيحة، وإن تكن هذه الأعمال منهية عنها من قبل الله تعالى. وفي الحقيقة أصيب هؤلاء الأشخاص بنوع من التناقض والتضاد؛ حيث يبحثون عن معرفة الله ورضوانه عبر طريق يرفضه الله وينهى عنه.

٤. الدعاء وطلب المعرفة من الله سبحانه

ومن وسائل تحصيل معرفة الله القلبية، هي طلب المعرفة من الله (سبحانه). وكما أسلفنا القول، فإن المعرفة موهبة إلهية وهبها الله للإنسان، فعليه، يكون تذكر هذه المعرفة بيد الله أيضاً، ويجب أن ندعو الله أن يعطينا لنا مرة أخرى ويوجهنا إليها ويذكرنا بها. كما يشاهد في الأدعية كثيراً، أن الأئمة الأطهار عليهم السلام يطلبون من الله أن يهبهم معرفة الله، فعلى سبيل المثال، ورد في الروايات الشريفة: «اللهم عرّفني نفسك»^١.

ويمكن اندراج طريقة الدعاء تحت الطريقة السابقة (العبادة)؛ إذ إن الدعاء من أقسام العبادة أيضاً. روي عن الإمام الرضا عليه السلام في تفسيره للآية المباركة ﴿هُدًى نَاصِرًا مُسْتَقِيمًا﴾: «استزادة في المعرفة برّبّه وبِعظمته وكبريائه»^٢. وللمعرفة والهداية درجات ومراتب أيضاً، وفي الحقيقة نطلب الهداية

١. كتاب الغيبة، الشيخ الطوسي: ٣٣٣.

٢. بحار الأنوار: ٥٤/٨٢.

والمعرفة الأكثر من الله عبر الدعاء، حيث إن الهداية يجب أن تُعطى للإنسان دائماً، وإذا حُرِمَ منها لحظة سيقع الإنسان في دوامة الضلالة والظلمة، كمصباح يحتاج للإضاءة إلى اتصاله دائماً بالكهرباء، فإذا انقطع هذا التيار الكهربائي المستمر، ينطفئ المصباح.

٥. الالتزام بولاية الأئمة الأطهار وحُبِّهم عليهم السلام

يتمثل أحد الطرق للتذكير بالمعرفة القلبية في الالتزام بولاية أهل البيت والعصمة عليهم السلام ومحبتهم. روي عن الإمام الرضا عليه السلام في هذا الصدد: مَنْ سَرَّهُ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى اللَّهِ بِغَيْرِ حِجَابٍ، وَيَنْظُرَ اللَّهُ إِلَيْهِ بِغَيْرِ حِجَابٍ، فَلْيَتَوَلَّ آلَ مُحَمَّدٍ وَلْيَتَبَرَّأْ مِنْ عَدُوِّهِمْ.^١

فهم خلفاء الله (تعالى) في الأرض، ومن هنا لا يمكن تصوّر العداوة لخليفة الله وفي الوقت نفسه، أنّ يعطي الله له معرفته. فهذه ليست من السنن الإلهية، حيث لا يعطي الله أفضل موهبته المتمثلة في المعرفة القلبية والشهودية، للذي يعادي خليفته، بل يهبها للذي يرضى عنه. وطبعاً يجب أن لا ننسى أنّ الله تعالى أعطى شيئاً من المعرفة الشهودية، حتى للأعداء والكفار، ليتِمَّ الحجّة عليهم، ولكن يعطي الدرجات العليا من المعرفة لأحبابه.

وأشارت الروايات الشريفة والأدعية الواردة عن الأئمة المعصومين عليهم السلام، إلى هذه المسألة؛ فعلى سبيل المثال، جاء في زيارة الجامعة الكبيرة: «مَنْ أَرَادَ اللَّهُ بِكُمْ...»^٢ وطبعاً لا يراد بالمعرفة هنا، إثبات وجود الله سبحانه، بل المقصود منها الدرجات

١. المحاسن: ١/١٣٣.

٢. مفاتيح الجنان، زيارة الجامعة الكبيرة.

العالية من المعرفة القلبية، فمن يريدّها، يجب عليه أن يتوسل بالأئمة المعصومين عليهم السلام إلى الله تعالى ويتولّاهم، لكي يمنّ الله عليه بالمعرفة هذه.

وتختلف معرفة الله الفطرية والقلبية عن الطرق الأخرى لمعرفة الله (تعالى). ولا يمكن القول بأنّ من اتّصف بذكاء أعلى، يحصل على معرفة أكثر لله، بل يكمن أهمّ طريق لاكتساب معرفة الله، في نيل رضوان الله، وهو لا يحصل إلّا بإطاعة الله والعمل بأوامره وولاء الأئمة المعصومين عليهم السلام، والدعاء وغيرها من الأعمال التي تؤدّي إلى رضوانه تعالى.

ملخص ما سبق

١. وفقاً لآية الميثاق، جمع الله في موقف خاص، بني آدم برمتهم وأعطاهم معرفته، وأخذ من جميعهم الإقرار بربوبيته، وهم شهدوا بربوبيته أيضاً. هذه المعرفة والإقرار حجة على كافة البشر، وقد بلغت كمال وضوحها، بحيث لا تستطيع الظروف العائلية والبيئة الاجتماعية المحاطة بالكفر، إزالتها تماماً، وعليه، فإنّ الله يحتجّ يوم القيامة على المشركين والكفار بها، ولا يقبل ذريعة غفلتهم أو شرك آبائهم.

٢. تتلخّص أهم ميزات المعرفة الفطرية فيما يلي:

- ترجع خلفية المعرفة الفطرية والقلبية إلى ما قبل العالم الدنيوي، والإنسان رأى الله للمرة الأولى من خلال القلب، في عالم سبق هذا العام.

- فكانت معرفة الله واضحة تماماً في الموقف الأول، على نحو غيّر عنها بالرواية

والمعانيّة.

- قد نسي بنو آدم بمشيئة الله موقف رؤيته وشدة معرفته أيضاً، رغم أنّ أساس

المعرفة والإقرار بالله بقي في أرواحهم وأنفسهم. فالإنسان يتذكّر هذه المعرفة في هذا العالم المادي ولكن يتم هذا التذكّر، بدرجات مختلفة من حيث الشدة والضعف حتّى

يصل إلى درجة يمكنه فيها أن يدرك المعرفة بكل وضوح.

ويتمتع الجميع بالمعرفة الفطرية والقلبية وتشمل كافة البشر.

٣. إن طرق تذكر المعرفة الفطرية هي ما يلي:

ابتلائه بالمصائب والمشاكل، التدبر في الآيات الإلهية، العبادة، الدعاء وطلب

المعرفة من الله سبحانه، الالتزام بولاية الأئمة الأطهار عليهم السلام ومحبتهم.

الأسئلة والبحوث

١. متى كان موقف إعطاء المعرفة القلبية للإنسان؟
٢. لماذا لا نتذكر هذا الموقف؟
٣. ما هي مميزات المعرفة القلبية التي تُستفاد من آية الميثاق والروايات الواردة فيها؟
٤. ما هي طرق تذكر المعرفة الفطرية؟
٥. أجر تحقيقاً ميدانياً وحدد أكثر طرق تذكر المعرفة الفطرية، تأثيراً ورواجاً.

الأسماء والصفات

أهداف الدرس

التعرّف على:

١. معنى الاسم والصفة؛ ٢. الصفات الذاتية والصفات الفعلية؛ ٣. الصفات الثبوتية والصفات السلبية.

نظرة خاطفة إلى المباحث السابقة

تطرقنا في الدروس السابقة إلى مصدر، ومواصفات، وموقف المعرفة الفطرية المعطاة، واستنتجنا منها أن كافة البشر يتمتعون بهذه المعرفة، إلا أن الحجب الدنيوية تسبب غفلتهم عنها. من هنا، لا يحتاج الإنسان إلى إقامة البراهين العقلية على وجود الله تعالى، بل يتذكّر الله بعد رفع هذه الحجب المادية. ومن العوامل التي تؤثر في ازدهار هذه المعرفة، وقوع الإنسان في الحالات الحرجة والصعبة. هذا وإن التأمل في الآيات الأنفسية، والعلامات الآفاقية، والعبادة تجعل القلوب تتوجّه إلى هذه المعرفة. ونستعرض في هذا الدرس، مبحثاً جديداً في مجال معرفة الله يتعلّق بالأسماء والصفات.

الأسماء والصفات

يمكن تقسيم المباحث المتمحورة حول الأسماء والصفات إلى قسمين:

١. المباحث العامة حول أسماء الله تعالى وصفاته، من دون التلميح إلى صفة أو

اسم خاص.

٢. المباحث المتمحورة حول الأسماء والصفات الخاصة.

ويطرح في القسم الأول مباحث عامة كمعنى الاسم والصفة، وتقسيم الصفات الإلهية، والتشبيه، والتنزيه، وتوقيفية الأسماء الإلهية والتي نطلق عليها «المفاهيم العامة للأسماء والصفات». وندرس في القسم الثاني، مباحث: كالتوحيد، والعدل، والعلم، والقدرة الإلهية.

المفاهيم العامة للأسماء والصفات

أولاً: معنى الاسم والصفة

معناها لغة:

تضاربت آراء اللغويين في أصل مفردة «اسم». فذهب الكوفيون إلى أنها مشتقة من «وسم» وتعني العلامة، ومال اللغويون البصريون إلى أن أصلها يرجع إلى «سمو» وهي تعني العلو والرفعة. وكلٌّ من هاتين الفئتين يستدلّون بأدلة على آرائهم، إلا أن كليهما يتفقان على هذه النقطة وهي أن «الاسم» تعني العلامة. فـ«الاسم» هو كلمة تدلّ على المسمّى، أي تطلق على الإنسان أو الحيوان أو الأشياء، وتكون علامة لها.

ولفظ «الصفة» أصلها «وصف»، ثم تحوّلت إلى هذه الصورة. كما أن أصل «عدة»، كان «وعد». وعليه، «الصفة» مصدر تعني: الوصف والتوصيف. ومع هذا، تستعمل الصفات - في كثير من المباحث، بما فيها مبحث الأسماء والصفات - في معنى اسم المصدر.

والاسم - في اللغة العربية - يدلّ على المسمّى، والصفة تدلّ على الموصوف؛ وطبعاً يصدق الاسم على أية علامة، إلّا أنّ الصفة علامة تبيّن حالة خاصّة من حالات الموصوف، لذلك، فالنسبة بين الاسم والصفة، العموم والخصوص المطلق؛ أي يُعتبر كلّ صفة اسماً، ولا يعدّ كل اسم صفةً. وعلى سبيل المثال فإنّ الأعلام والأسماء الخاصّة كزريد وبكر، تكون اسماً وليست صفة.^١

معنى الاسم والصفة في علوم النحو والكلام والعرفان

إنّ الاسم والصفة لهما مصطلحات شتى في مختلف العلوم، كالنحو والكلام والعرفان. ففي علم النحو، «الاسم» هو كلمة تدلّ على معنى في نفسها، دون أن تقتنر بزمان خاص. والصفة هي اسم له معنى وصفي ويصف شيئاً أو شخصاً معيّنًا ويكون تابعاً لكلمة أخرى في الجملة.^٢ فعلى ذلك، تعدّ الأعلام والمصادر والمصطلحات (كالعلم والقدرة) أسماءً لا صفات، في حين أنّ مشتقات كالعالم والقادر، تكون أسماءً وصفات في آن واحد. وتسمّى الذات الإلهية في العرفان النظري - ملازمةً لصفة معينة في الأغلب -، وفي مرحلة تجلّي الكمالات الذاتية بـ «الاسم». من هنا، فإنّ مشتقات كالعالم والقادر - وهما عبارة عن الذات المتصفة بالعلم والقدرة - تعدّ أسماءً، بينما نفس التجلّي والكمال (كالعلم والقدرة) - دون أخذ الذات في الحسبان - تسمّى بالصفات.^٣

ويعتقد الفخر الرازي بأنّ كل ماهية في مصطلح المتكلّمين، في نفسها أو بما أنّها

١. راجع: الإنصاف: ٦-١٦؛ معجم الفروق اللغوية: ٣١٤؛ ومعجم اللغة.

٢. راجع: شرح الكافية: ٩ و ٣٠١.

٣. راجع: شرح فصوص الحكم: ١/٣٤.

توصف بصفة خاصة، ملفتة للنظر. فالقسم الأول - كالسماء والأرض والمرء والجدار - هو اسم. والقسم الثاني - كالخالق والرازق والطويل والقصير - يُعدّ صفة.^١

معنى الاسم والصفة في الروايات

ذكرت للاسم والصفة في الاصطلاحات المختلفة فروق لم تتطرق إليها الروايات، فأطلق الاسم والصفة على نفس الكمالات كالعلم والقدرة، وكذلك على الذات المتصفة بالكمالات كالعالم والقادر. وعلى سبيل المثال، يُعدّ «السميع» و«البصير» في بعض الأحاديث كصفة،^٢ وفي بعضها الأخرى كاسم،^٣ حتى سُميت - في رواية - كلتا كلمتي «العالم» و«العلم»، بالاسم. كما صرّح في بعض الروايات بوحداية الاسم والصفة، واستفيد من كلمة الصفة لتفسير الاسم. روي عن الإمام محمد الباقر عليه السلام في هذا الصدد: «إن الأسماء صفاتٌ وصَفَ بها نفسه».^٤

ولمّا سأل محمد بن سنان الإمام الرضا عليه السلام عن «الاسم ما هو؟»، أجاب الإمام: «صفةٌ لموصوف».^٥

بناءً على ذلك، فكل أسماء الله هي صفات، وفي الوقت نفسه فإن كل صفات الله أسماء أيضاً.

ونستعرض هنا - على أساس المعنى اللغوي للاسم والصفة - هذا الأصل الروائي. وكما تقدّم آنفاً فإنه يستخدم الاسم والصفة كلاهما بمعنى العلامة والآية. إلا أن الصفة

١. شرح أسماء الله الحسنى: ٢٧.

٢. توحيد الصدوق: ١٤٦.

٣. المصدر: ١٨٧.

٤. أصول الكافي: ٨٨/١.

٥. المصدر: ١١٣.

علامة تبيّن صفةً من صفات الموصوف، في حين أنّ الاسم من شأنه أن يكون مبيّناً لصفة، أو لا يكون كذلك. ولذلك، فالصفة هي نفس الاسم، إلا أنّها دالة على وصف. وبحسب المعنى اللغوي للاسم والصفة، والمستفاد من روايات الأئمة المعصومين عليهم السلام الذين يعرفون أسماء الله بأنها صفاته تعالى، نستنتج أنّ الأسماء الإلهية من جنس الصفات، والله ليس له اسم يخلو من صفة. من هنا، ليس لله تعالى اسم علم جامد يشير إلى علامة فقط ولا يدل على المعنى الوصفي. وبعبارة أخرى، فإنّ أسماء الله مقيدة، وكونها علامة تعني أنّ الأسماء تدلّ على الذات الإلهية مع صفة خاصّة. وعليه تكون أسماء الله وصفاته بمعنى واحد دائماً.

لفظ الجلالة الله اسم أو صفة؟

الاسم الوحيد بين الأسماء الإلهية الذي اعتبره البعض أنّه علم، هو لفظ الجلالة «الله»، ولكن في الوقت نفسه، تمّ تعريف هذا الاسم في الروايات المتعددة بأنّه مشتقّ يحمل المعنى الوصفي أيضاً، وذكر له عدة جذور. إنّ اشتقاقية لفظ الجلالة كانت واضحة لدى أصحاب الأئمة المعصومين عليهم السلام، لذلك سألوهم عن جذوره بدلاً عن جموده واشتقاقه. وعلى سبيل المثال، فقد بدأ هشام بن الحكم - الذي يُعدّ متكلماً شهيراً - سؤاله من الإمام الصادق عليه السلام بالنحو التالي: «الله ممّ هو مشتقّ؟»^١

إنّ أهمّ سؤال يطرح في هذا الموضوع، هو أنّ لفظ الجلالة «الله»، إن يكن مشتقاً وصفة كسائر الأسماء، فلماذا لا يظهر مثلها في موضع الصفة، ويُستعمل فقط موصوفاً. وعلى سبيل المثال فنحن نستطيع أن نقول «الله العالم»، ولا نستطيع قول «العالم الله». يردّ سيبويه إمام النحاة - الذي ذهب أيضاً إلى أنّ لفظ الجلالة مشتق

وصفة - على هذا الإشكال ويقول إن «الله» مشتق، ولكن بعد دخول الألف واللام على «إله» أو «لاه»، أصبحت كلمة «الله» جارية مجرى الاسم العلم، مع أنه يختلف عن أسماء العلم؛ لكونه صفة. ولعل السبب في أن هذه الكلمة إنما أصبحت جارية مجرى العلم، يعود إلى - وفقاً لقول الإمام علي عليه السلام - أن لفظ الجلالة «الله» هو أهم الأسماء الإلهية.^١

لقد ذكرت في الروايات الشريفة ومعاجم اللغة، جذور متعددة ومعانٍ مختلفة للفظ الجلالة «الله»، ولا يتسع المجال لطرحها، وإنما نكتفي هنا بذكر رواية عن الإمام علي عليه السلام الذي أشار فيها إلى معانٍ متعددة للفظ «الله»، حيث روي عنه: «الله معناه المعبود، الذي يأله فيه الخلق ويؤكده إليه، والله هو المستور عن درك الأبصار، المحجوب عن الأوهام والخطرات».^٢

ثانياً: تقسيم الأسماء والصفات الإلهية

ذكرت تقسيمات شتى في الكتب الكلامية للصفات الإلهية، إلا أن هناك تقسيمين أكثر رواجاً من التقسيمات الأخرى، وقد أشارت إليهما الروايات أيضاً:

١. الصفات الذاتية والصفات الفعلية

إن الصفات الذاتية كعلم الله هي صفات تدلّ على كمال في الذات الإلهية. وفي الواقع فإن هذا النوع من الصفات يختصّ بالذات الإلهية ولا ينفك عنه أبداً، بمعنى أن الله عالم وقادر أزلاً وأبداً. وأما الصفات الفعلية كالرازية، فهي تتعلق بالإرادة الإلهية وتدلّ على صفات فعل يفعلها سبحانه متى شاء بإرادته، وتنتزع من الفعل وعلاقته بالله

١. المصدر: ٨٧ و ١١٤.

٢. توحيد الصدوق: ٨٩.

تعالى. ومن هنا، ليست هذه الصفات ملازمة لذاته ولا أزلية، بل تحدث بحدوث الفعل. لقد أشير في الروايات الشريفة إلى هذه التقسيم أيضاً، وعلى سبيل المثال روى أبو بصير عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام:

سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ: لَمْ يَزَلِ اللَّهُ (عَزَّ وَجَلَّ) رَبَّنَا وَالْعِلْمُ ذَاتُهُ وَلَا مَعْلُومٌ، وَالسَّمْعُ ذَاتُهُ وَلَا مَسْمُوعٌ، وَالْبَصَرُ ذَاتُهُ وَلَا مُبْصَرٌ، وَالْقُدْرَةُ ذَاتُهُ وَلَا مَقْدُورٌ.^١

لقد عُذِّ في هذه الرواية الشريفة، العلم والسمع والبصر والقُدرة من الصفات الذاتية والأزلية لله سبحانه. يسأل أبو بصير - بعد استماع هذه الرواية - الإمام: «لم يزل الله متكلماً؟» (أي هل صفة الكلام لله أزلية؟)، فأجابه الإمام: «إن الكلام صفة مُحدثة ليست بأزلية كان الله عزَّ وجلَّ ولا متكلم».^٢

وعليه فليست صفة الكلام لله كصفة علمه؛ إذ إنه سبحانه عالم أزلاً وأبداً، وليس هو متكلماً دائماً، بل يحدث كلامه وهو صفة فعلية لا ذاتية.

وتحدّثت بعض الروايات عن مشيئة الله وإرادته وبعض صفاته الفعلية، فمثلاً يصرّح الإمام الرضا عليه السلام بأن المشيئة والإرادة من الصفات الفعلية:

الْمَشِيئَةُ وَالْإِرَادَةُ مِنْ صِفَاتِ الْأَفْعَالِ، فَمَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمْ يَزَلْ مُرِيداً شَيْئاً، فَلَيْسَ بِمُؤَخِّدٍ.^٣

كما يصرّح الإمام جعفر الصادق عليه السلام بأن العلم وبعض الصفات الأخرى هي من الصفات الذاتية لله تعالى، حيث يقول عليه السلام:

رَبَّنَا نُورِي الذَّاتِ، حَيِّ الذَّاتِ، عَالِمِ الذَّاتِ، صَمَدِي الذَّاتِ.^٤

١. أصول الكافي: ١٠٧/١.

٢. المصدر.

٣. توحيد الصدوق: ٣٣٨.

٤. المصدر: ١٤٠.

٢. الصفات الثبوتية والصفات السلبية

إن الصفات الثبوتية تثبت كمالاً لله (عز وجل)، بيد أن الصفات السلبية تنفي عن الله تعالى ما لا يليق به من النقائص. فعلى سبيل المثال، تبين هذه الآية المباركة عدداً من الصفات الثبوتية: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾.^١

والآيات الشريفة التالية تنطرق إلى الصفات السلبية:

﴿...لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ...﴾^٢، ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ^٣.

وتجدر الإشارة إلى أن في بعض الروايات الواردة، تبين الصفات الثبوتية من خلال الصفات السلبية، فعلى سبيل المثال:

قولك: عالمٌ. إنما نفيت بالكلمة الجهلَ وجعلتَ الجهلَ سيواً ... وكذلك سَميناه بصيراً لأنّه لا يخفى عليه ما يدرك بالأبصار...^٤

ولعل استخدام هذا الأسلوب في البيان يرجع إلى أن فيه لا يُطرح تشبيه الخالق بالمخلوق. سنشرح هذه المسألة في الدرس التالي.

ملخص ما سبق

١. الاسم مشتق من «وسم» بمعنى العلامة أو من «السمو» بمعنى العلو والارتفاع، ويستخدم كثيراً ما، بما في ذلك في مبحث الأسماء والصفات بمعنى اسم المصدر.
٢. النسبة بين الاسم والصفة، هي العموم والخصوص المطلق؛ أي تعتبر كل صفة اسماً، ولكن ليس كل اسم صفة.

١. الحديدي: ٣.

٢. الشورى: ١١.

٣. الإخلاص: ٣ و٤.

٤. أصول الكافي: ١١٦/١.

٣. لم يذكر في الروايات، أيَّ فرق بين الاسم والصفة، واستخدم في بعض الأحيان كلَّ منهما في موضع الآخر، وعليه يمكن القول بأنَّ أسماء الله - وفقاً للروايات الشريفة - هي من جنس الصفات وليس لله تعالى اسم يخلو من الوصف والصفة.

٤. إنَّ أهمَّ التقسيمات التي ذكرت للأسماء والصفات، في الكتب الكلامية، كما يلي: (أ). الصفات الذاتية والصفات الفعلية؛

(ب). الصفات الثبوتية والصفات السلبية.

٥. أمَّا الصفات الذاتية فيراد بها الصفات اللازمة لذاته تعالى، التي لم يزل ولا يزال متصفاً بها، وهي تبين كمالاً في الذات الإلهية. وأمَّا الصفات الفعلية فهي التي تُبين فعلاً من أفعال الله تعالى، وتُنتزع - بعد أن يفعل الله تعالى فعلاً - من الفعل وارتباطه بالله تعالى. فهذه الصفات ليست لازمة لذاته تعالى ولا أزلية.

٦. إنَّ الصفات الثبوتية هي صفات تثبت كمالاً لله تعالى، وفي المقابل تنفي الصفات السلبية عن الله سبحانه ما لا يليق به من النقائص.

الأسئلة والبحوث

١. ماذا يعني الاسم والصفة في اللغة؟
٢. هل لله اسم يخلو من الوصف أو لا؟ ولماذا؟
٣. عرف الصفات الذاتية والصفات الفعلية؟
٤. اذكر خمس صفات ثبوتية وخمس صفات سلبية من القرآن الكريم والروايات الشريفة، مع ذكر الآية والرواية.

٧

كيفية استعمال الأسماء والصفات الإلهية ودورها

أهداف الدرس

التعرّف على: ١. حدّ التعطيل وحدّ التشبيه؛ ٢. طريقة الخروج من حدّ التعطيل والتشبيه؛ ٣. الوظائف المعرفية والعملية للأسماء والصفات.

نظرة خاطفة إلى المباحث السابقة

لقد أسلفنا القول في الدرس السابق بأنّ مباحث الصفات الإلهية يمكن تقسيمها إلى مجموعتين:

١. المفاهيم العامة للأسماء والصفات

٢. دراسة بعض الأسماء والصفات كالتوحيد والعدل

من المباحث العامة المتعلقة بالأسماء والصفات، والتي تقدّم ذكرها في الدرس الماضي، هو مبحث المعنى اللغوي والاصطلاحي للاسم والصفة وانقسام الصفات الإلهية إلى الصفات الذاتية والفعلية والثبوتية والسلبية. ونستعرض في هذا الدرس حدود التعطيل والتشبيه والتنزيه والوظائف المعرفية للأسماء والصفات الإلهية.

التعطيل والتشبيه والتزويه

الخروج من حدّي التعطيل والتشبيه

إنّ الأصل الأهم في كيفية وصف الله وتفسير صفاته، هي إخراجها تعالى من حدّي التعطيل والتشبيه. وقد تمّ التأكيد في القرآن الكريم على وجود الله سبحانه ومعرفة من جهة، ومن جهة أخرى ينفي القرآن أيّ تشابه بين الله ومخلوقاته. وردّ الأئمة المعصومون عليهم السلام في الأحاديث المتعددة على هذا السؤال وهو «هل الله شيءٌ وهل يمكن أن يُسمّى بشيءٍ؟» بقولهم: «... نعم، يُخرجه من الحدّين: حدّ التعطيل وحدّ التشبيه».^١ فإذا أخرجنا الله من حدّي التشبيه والتعطيل، يمكن أن نسمي الله شيئاً. ولكن جدير بالذكر أنّ الله ليس كسائر الأشياء؛ كما ورد في الروايات الشريفة أيضاً: «شيءٌ لا كالأشياء».

انقسم الناس في بعض الروايات من حيث معرفتهم لله والتوحيد إلى ثلاث فئات. روي عن الإمام الرضا عليه السلام:

للناس في التوحيد ثلاثة مذاهب: نفي وتشبيه، وإثبات بغير تشبيه، فمذهب النفي لا يجوز ومذهب التشبيه لا يجوز، لأنّ الله تبارك وتعالى لا يُشبهه شيءٌ، والسبيل في الطريقة الثالثة إثبات بلا تشبيه.^٢

التعطيل الأنطولوجي (الوجودي) والتعطيل الإبيستمولوجي (المعرفي)

التعطيل على قسمين: التعطيل الأنطولوجي، وهو إنكار الله ونفيه.

والتعطيل الإبيستمولوجي الذي يحكم باستحالة معرفة الله.

١. أصول الكافي: ٨٢/١ و ٨٥ توحيد الصدوق: ٢٤٤.

٢. توحيد الصدوق: ١٠٧؛ راجع: أصول الكافي: ١٠٠/١.

والقسم الثاني أيضاً له حالتان: فالحالة الأولى تذهب إلى استحالة معرفة الله إطلاقاً، مما يؤدي إلى عدم إثبات الله تعالى، وفي الحالة الثانية أيضاً يحكم باستحالة معرفة الله سبحانه بتاتاً، على الرغم من إثبات وجود الله تعالى.

وعلى أساس الروايتين المنقولتين يُستفاد من «النفي والتشبيه» أو «التعطيل والتشبيه» لتفسير الحدّين المرفوضين، وقد يستعمل «الإبطال» بدلاً عن «النفي» وهو مرادف للنفي في المعنى،^١ وكلاهما يدلان على التعطيل الأنطولوجي، أي نفي وجود الله، في حين أن كلمة «التعطيل» بإمكانها أن تشمل كافة التعطيل بأنواعها، مع أنّه يُفهم غالباً «التعطيل الأنطولوجي» من هذه الكلمة. والآن نستعرض كيفية الخروج من حدّي التعطيل والتشبيه.

نفي التعطيل

لاحظنا في مبحث المعرفة العقلية والقلبية أنّ الإنسان يقيم الأدلة العقلية ويستدل من خلال التأمل في الآيات الآفاقية والأنفسية على وجود الله تعالى. كما يتوصّل عبر التفكير في هذه الآيات إلى وجود خالق الإنسان والكون، والنظم السائد في الأكوان. وفي الحقيقة يجب أن يكون هذا الخالق عالماً قادراً حياً وأن يكون بيده الرزق والرحمة والشفاء وسائر النعم الأخرى. هذا فضلاً عن أنّ الله أعطى لكافة البشر، معرفة عالية عن نفسه سبحانه، وقد يُعبّر عنها بالرؤية والمعانية، ولذلك لا يبقى مجال للتعطيل.

نفي التشبيه

والمراد به توحيد الله بتنزيهه تعالى عن مشابهة المخلوقات بأيّ جهة من الجهات. فعليه، ينبثق نفي التشبيه من التوحيد. إنّ المقصود من نفي التشبيه في مبحث الأسماء

والصفات الإلهية، هو أنه لا ينبغي إسناد صفات المخلوقات إلى الله، فلا توجد مشابهة بين الخالق والمخلوق في الصفات أبداً. يقول الله في الآية الحادية عشرة من سورة الشورى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، كما ورد في الروايات الشريفة: «مُبَايِنٌ لِجَمِيعِ مَا أُحْدِثَ فِي الصِّفَاتِ»^١، وفي رواية أخرى: «فَكُلُّ مَا فِي الْخَلْقِ لَا يُوْجَدُ فِي خَالِقِهِ، وَكُلُّ مَا يُمْكِنُ فِيهِ يَمْتَنِعُ مِنْ صَانِعِهِ»^٢. وكذلك: «فمعاني الخلق عنه منفية»^٣.

وعلى أساس هذه الروايات، فالنسبة بين الخالق والمخلوقات من حيث الصفات، هي نسبة التباين، لذلك، فكل صفة توجد في المخلوقات أو يمكن وجودها في المخلوقات، لا يمكن تواجدها في الخالق. فلا يليق بالله تعالى كل مفهوم ومدلول يتنزع من المخلوقات. لقد صرّحت بعض الروايات بأنه ليس هناك صورة ذهنية تشبه الله تعالى وتنطبق عليه (لا يُشَبِّهُهُ صَوْرَةٌ)^٤، ويجب أن لا يُقاس الله بشيء (لا يُقَاسُ بِشَيْءٍ)^٥. وعليه فإن النقطة المهمة في معرفة الله وأسمائه وصفاته، هي تنزيهه تعالى عن جميع صفات المخلوقات.

المعنى السلبي للصفات الثبوتية

إن السؤال الرئيسي الذي يطرح في مبحث الأسماء والصفات الإلهية، هو: أنه إذا كان لا يجوز تشبيه صفات الله تعالى بمخلوقاته، فلماذا نُسند الصفات المشتركة كالعلم والقدرة، والسمع والبصر، إلى الخالق والمخلوق معاً؟. هذه المسألة كانت سؤالاً أساسياً

١. توحيد الصدوق: ٦٩.

٢. المصدر: ٤٠.

٣. المصدر: ٧٩.

٤. أصول الكافي: ٨٦/١.

٥. المصدر: ٧٨.

يرأود أصحاب الأئمة المعصومين عليه السلام الذين كانوا سمعوا كثيراً من الروايات المتمحورة حول نفي التشبيه ويُنْتَه بأشكال مختلفة.

ف قيل في الرد على هذا السؤال: إن هذه الصفات وإن استخدمت ألقاظها للخالق والمخلوق معاً، إلا أن المفهوم الذي يستنبط من علم المخلوق أو قدرته، لا يليق بالله تعالى. فعندما نسمي الله بالعالم، لا يعني أنه يعرف الأشياء بآلات لا يعرفها من قبل، بل لأنه لا يجهل شيئاً من الأشياء، فنسميه عالماً، وكذلك الحال في الصفات المشتركة الأخرى. روي عن الإمام الرضا عليه السلام:

إنما سُمِّيَ الله عالماً؛ لأنه لا يجهل شيئاً، فقد جَمَعَ الخالقُ والمخلوقُ اسمَ العلم واختلف المعنى على ما رأيتَ، وسُمِّيَ ربنا سميعاً لا بجزء فيه يسمع به الصوت ... ولكنه أخبر أنه لا يخفى عليه الأصوات، ليس على حد ما سُمِّينا نحن، فقد جمعنا الاسم بالسمع واختلف المعنى، وهكذا البصر لا بجزء به أبصر ... ولكن الله بصير لا يجهل شخصاً منظوراً إليه، فقد جمعنا الاسم واختلف المعنى.^١

وروي عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام:

إنما سُمِّيَ عالماً؛ لأنه لا يجهل شيئاً من الأشياء.^٢

وروي أنه سأل رجل الإمام محمد الباقر عليه السلام

كيف سَمَّينا ربنا سميعاً؟ فقال عليه السلام في جوابه: «لأنه لا يخفى عليه ما يُدرك

بالأسماع ... وكذلك سَمَّينا بصيراً؛ لأنه لا يخفى عليه ما يُدرك بالأبصار.^٣

وفي الحقيقة، لا يمكن للإنسان إدراك صفات الله الذاتية، والمخلوق لا يحيط بها علماً؛ إذ هناك تباين بين الخالق والمخلوق، ولذلك لا يستطيع المخلوق أن يدرك ذات

١. توحيد الصدوق: ١٨٨؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام: ١٤٧/١.

٢. بحار الأنوار: ١٩٤/٣.

٣. أصول الكافي: ١١٧/٨.

الخالق. كما روي عن الإمام محمد الباقر عليه السلام أنه قال:

إنما يُعقل ما كان بصفة المخلوق وليس الله كذلك.^١

فعلى ما تقدّم، يتضح دليل الأئمة المعصومين عليهم السلام على تبيان الصفات الذاتية لله تعالى من خلال توضيح الصفات السلبية. ففي جملة «الله عالم»، إذا أردنا أن نبين علم الله عبر المفاهيم المثبتة، سنستفيد طوعاً أو كرهاً من مفاهيم اكتسبناها من خلال مشاهدة أنفسنا ومخلوقات أمثالنا، وليس عبر مشاهدة الخالق المتعال، وبالتالي سنشبه الخالق بالمخلوق. وأما إذا وضّحنا ذلك بالصفات السلبية كنفى الجهل فإننا لا نفع في التشبيه.

الصفات الفعلية

ما تجدر الإشارة إليه هو أنّ هذه المباحث المطروحة تتمحور حول الصفات الذاتية ولا ترتبط بالصفات الفعلية؛ إذ إنّ أفعال الله تعالى مخلوقة وبالتالي ليس هناك مشكلة لتبيان الصفات الثبوتية الفعلية. لقد وُصف الله تعالى في القرآن الكريم كثيراً، من خلال أفعاله. يقول الإمام علي عليه السلام في هذا الصدد:

الذي سُئِلَت الأنبياء عنه، فلم تَصِفْهُ بحدّ ولا ببعض، بل وَصَفْتَهُ بِفَعَالِهِ.^٢

وجدير بالذكر أنّ أفعال الله تعالى تختلف عن أفعال المخلوقات؛ وإن كانت نتيجة أفعال الله - كأفعال المخلوقات - مخلوقة. وقد نهت الروايات العديدة عن التفكّر في ذات الله تعالى ودعت المؤمنين إلى التأمل في أفعاله سبحانه.

وظائف الأسماء والصفات

إن ما تهتمّ به في المدارس البشرية حول الأسماء والصفات، هو الجانب الذهني

١. المصدر: ١٠٨.

٢. المصدر: ١٤١.

للصفات الإلهية وكشف مفاهيم الأسماء الإلهية عن الذات الإلهية. ولاحظنا في البحث السابق أنّ هذه الرؤية تنبثق من إحاطة الإنسان علماً بالذات الإلهية ويلزم منه تشبيه الخالق بالمخلوقات. وأمّا الأسماء والصفات الإلهية في الديانات السماوية ولاسيما في مدرسة أهل البيت عليه السلام فلها دور مهم، حيث تصبّ في سياق سدّ الاحتياجات المعرفية والقلبية والعملية للإنسان وترقية حياته المادية والمعنوية. ويتلاءم مبحث الأسماء والصفات في هذه الرؤية تماماً مع ما تقدّم شرحه في مبحث معرفة الله.

الوظائف المعرفية للأسماء والصفات

لقد أسلفنا القول في مبحث معرفة الله بأنّ الله عرّف نفسه للإنسان، وبالتالي فإنّ كلّ إنسان يملك حصّة من المعرفة القلبية لله تعالى. ونظراً إلى أنّ كثيراً من البشر يغفلون عن هذه المعرفة، إلّا أنّ سنّة الله جرت على أنّه يذكر الإنسان بتلك المعرفة. ومن طرق التذكير بالمعرفة القلبية والتوجّه إلى الله الأسماء الإلهية. قال الإمام الرضا عليه السلام في الخطبة الشهيرة التي ألقاها في مجلس المأمون - بعد تبيان أصول المعارف التوحيدية - في توضيح وظائف الأسماء الإلهية: «فأسمائه تعبير». ^١ و«التعبير» - لغةً - يعني: النفوذ والمضي في الشيء أو العبور من مكان إلى مكان آخر، ^٢ والمراد بتعبيرية الأسماء الإلهية، هو أنّ هذه الأسماء تذكر الإنسان بالمعرفة القلبية وبالتالي تهديه إلى المعرفة العالية بالله تعالى. ويحسن هنا أن نستعرض - قبل أيّ توضيح حول الدور التعبيري للأسماء والصفات - الرأي المقابل لهذه النظرية والذي يطلق عليه «توصيف الذات».

١. عيون أخبار الرضا عليه السلام: ١٥١/١.

٢. معجم مقاييس اللغة: ٢٠٧/٤.

نظرية توصيف الذات

وهي نظرية تفترض بدايةً أنَّ الذات الإلهية مجهولة أو غائبة على حدّ تعبير بعض الروايات الشريفة، ثمّ يسعى العقل البشري عن طريق بناء المفاهيم الذهنية في الكشف عن الذات الإلهية. وعليه فإنّ المراد بالتوصيف هنا، لا يشمل كافّة أقسام التوصيف، بل يقصد به الكشف عن الذات المجهولة والغائبة بالمفاهيم الذهنية للصفات. فعلى سبيل المثال، حينما نقول في تعريف شخص مجهول الحال: «هو يدرس في المدرسة أو الجامعة الفلانية»، «هو رجل عالم وقادر»، «هو حساس وعصبي المزاج»، «هو رجل طويل القامة وأسمر» وغيرها من الصفات الأخرى، نعرّف الشخص المجهول إلى المخاطب عن طريق تصوير المفاهيم المذكورة للمخاطب وعبر تزويده بالمعلومات المقدّمة وتقديم مفاهيمها لذهن المخاطب. ويطلق على هذا النوع من التعريف، «التعريف التوصيفي»، وعلى النظرية التي تعتقد بهذا المنهج لتعريف الله تعالى، نظرية «التوصيف الذاتي». وتتمتع هذه النظرية بميزتين:

الأولى: أنَّ الذات الموصوفة، مجهولة قبل وصفها؛

الثانية: أنَّ الذات المجهولة، يُكشّف عنها بالمفاهيم الذهنية للصفات.

ومن لوازم هذه النظرية هي أنّه كلّما تشكّل مفاهيم أكثر الله تعالى في الذهن، تُعرّف الذات الإلهية أحسن. وعليه فكلّ شخص يكون أقوى في تصوير المفاهيم الذهنية، سيصل إلى درجات أعلى من المعرفة الإلهية.

نظرية التعبير والتذكير

لقد طرح الأئمة المعصومون عليهم السلام نظرية تعبيرية وتذكيرية للأسماء والصفات، في مقابل النظرية الآتفة الذكر. يقول هذا الرأي إنّ الذات الإلهية كانت معلومة أو حاضرة - على حدّ تعبير بعض الروايات الشريفة - قبل استخدامها للأسماء والصفات؛ حيث إنّ

الله تعالى عرّف نفسه لجميع البشر، وإنّما تجعل هذه الأسماء والصفات الإنسان يعبر ويتوجّه إلى الذات الإلهية، وتذكّره بالمعرفة القلبية؛ وبعبارة أخرى، تقوم الأسماء الإلهية بتذكير الإنسان بالله المعروف والمعلوم ولا تعرّف إلهاً مجهولاً وغير معروف. فعلى سبيل المثال، لنفترض أنّ المخاطب كان قد تعرّف على شخص سابقاً، والآن لا يتذكّره تماماً، ونحن نذكره فنقول: «إننا كنّا زملاء في المدرسة الفلانية»، «إنّه كان حساساً وعصبي المزاج»، «كان طويل القامة وأسمر» ويتمتع بصفات أخرى كذلك، فبعد هذه الجمل، يقول المخاطب: «الآن تذكّرت من قصدته». تختلف هذه الحالة تماماً عن حالة المخاطب في المثال السابق، حيث في المثال السابق تتمتع مفاهيم الجمل بالموضوعية والمحورية، وأدّت هذه المفاهيم إلى تعرّفنا على شخص، وكوّنت معرفتنا له، في حين أنّه في المثال الأخير، ليس للجمل ومفاهيمها أيّ موضوعية، وإنّما الهدف هو التذكير بالمعرفة المحصّلة سابقاً؛ فعليه، نستنتج أنّ الأسماء والصفات إنّما تشير إلى الذات الإلهية المعروفة وترشدنا إليها ولا تتمتعان بالموضوعية.

إنّ للأسماء والصفات وظائف معرفية عقلية أيضاً والتي تقدّم ذكرها في مستهلّ هذا الدرس تحت عنوان «المعنى السلبي للصفات الثبوتية».

وما ذكرناه حتى الآن، تمحور حول الدور المعرفي للأسماء والصفات وكيفية دلالتها على الذات الإلهية المقدّسة، ولكنّ للأسماء الإلهية وظائف أخرى تظهر من خلالها الفروق بين وجهة النظر الدينية حول الأسماء والصفات، والآراء البشرية، أكثر من قبل.

الفوائد العملية للأسماء والصفات

بيّن القرآن الكريم أنّ الغاية من خلق الإنسان هي عبادة الله (عزّ وجلّ) والارتباط به. فالذي آمن بالله، يحتاج إلى وسائط ليتكلّم معه ويتضرّع إليه ويبرز له أسرارهِ وما

خفي في قلبه من المصاعب والآلام، ويستنجد بالله من خلال البوح بمشاكله، ويعظمه بشكر نعمائه ويعبده. فمن وظائف الأسماء الإلهية سدّ مثل هذه الاحتياجات. يقول الإمام محمد الباقر عليه السلام عن مكانة الأسماء الإلهية وحكمة وضعها:

كان الله ولا خلق، ثم خلقها [الأسماء] وسيلةً بينه وبين خلقه، يتضرعون بها إليه ويعبدونه وهي ذكره.^١

فتعتبر الأسماء وسيلةً لبناء العلاقة بين الخالق والمخلوق، واستخدام عباد الله لهذه الأسماء الحسنی، يذكّرهم بالله تعالى فيعبّدونه بها ويطلبون حوائجهم منه.

وجاء في رواية عن الإمام الرضا عليه السلام:

...فليس يحتاج أن يسمي نفسه، ولكنّه اختار لنفسه أسماء لغيره يدعوه بها؛
لأنّه إذا لم يدع باسمه لم يعرف.^٢

وبناءً على هذه الرواية الشريفة، لا يحتاج الله تعالى إلى تسمية نفسه، وإنما اختار لنفسه أسماءً ليستفيد البشر منها، لتكون وسيلة لعبودية الله والطلب منه، وواسطة لمعرفة الله. ولقد أسلفنا القول في مبحث المعرفة القلبية بأن عبادة الله تُعدّ من أهم الطرق للتذكير بالمعرفة القلبية. ولكن في الوقت نفسه، تتحقّق عبادة الله - التي يشكّل الدعاء جزءاً منها - عن طريق استخدام الأسماء والصفات الإلهية. ومن هنا فإنّ توظيف الأسماء والصفات الإلهية في العبادة، هو من طرق تذكّر معرفة الله.

وعليه فإنّ الأسماء والصفات الإلهية تلعب دوراً مميزاً في المعتقدات والأعمال وكذلك في معرفة الله وعبادته والتضرع إليه. إنّ تكرار الأسماء والصفات الإلهية في القرآن الكريم والروايات الشريفة والأدعية وعدّ الفضائل العظيمة والثواب الكثير للأذكار والعناية بها، كلّها ترمز إلى هذا الدور الشامل والمهم للأسماء والصفات

١. أصول الكافي: ١١٦/١.

٢. المصدر: ١١٣.

الإلهية. ولقد أشارت الأحاديث المتعددة إلى أن «الله تعالى تسعة وتسعين اسماً، من أحصاها دخل الجنة».^١

ملخص ما سبق

١. إنَّ أهمَّ أصل في كيفية وصف الله وتفسير صفاته، هو إخراجه سبحانه عن حدِّي التعطيل والتشبيه.

٢. التعطيل على قسمين: الأول هو التعطيل الأنطولوجي وهو يعني نفي وجود الله؛ والثاني هو التعطيل الإستمولوجي الذي يحكم باستحالة معرفة الله تعالى.

٣. يستدل الإنسان على وجود الله بالاستدلالات العقلية ومن خلال التفكير والتأمل في الآيات الآفاقية والأنفسية وبالتالي يدرك بعض صفاته. هذا وإنَّ الله تعالى منح البشر بأجمعهم معرفة نفسه، معرفة ممتازة وعالية، وقد عبّر عنها بالرؤية والمعانية، من هنا، لا يبقى مجال للتعطيل أبداً.

٤. إنَّ المراد بنفي التشبيه، هو أن نوحّد الله بعدم تشبيهه بمخلوقاته وننزّهه عن التشبيه. فعليه، ينبثق نفي التشبيه من التوحيد.

٥. السبب في أنَّ الأئمة المعصومين عليهم السلام بيّنوا الصفات الذاتية لله تعالى من خلال الصفات السلبية، يكمن في أننا إذا أردنا توضيح العلم الإلهي بالمفاهيم المُثَبِّتة، سنستفيد طوعاً أو كرهاً من المفاهيم التي حصلنا عليها عبر مشاهدة أنفسنا والمخلوقات أمثالنا، وليس مشاهدة الخالق المتعال، وبالتالي نشبه الخالق بالمخلوق، وأما إذا وضّحنا العلم الإلهي من خلال الصفات السلبية كنفي الجهل، فإنَّنا لا نقع في مأزق التشبيه. ويجب الالتفات إلى أنَّ هذه المباحث إنّما تصدق على الصفات الذاتية فحسب؛ حيث إن أفعال الله مخلوقة وبالتالي ليس هناك مشكلة لتوضيح الصفات الثبوتية الفعلية.

٦. إن نظرية «توصيف الذات» هي نظرية يُفترض فيها في البداية، أن الذات الإلهية مجهولة أو غائبة - حسب تعبير بعض الروايات - ثم يسعى العقل البشري من خلال بناء المفاهيم الذهنية في الكشف عنها. ولهذه النظرية ميزتان: الأولى: إن الذات الموصوفة - قبل وصفها - مجهولة.

الثانية: يُكشف عن الذات المجهولة من خلال بناء المفاهيم الذهنية للصفات. ومن لوازم هذه النظرية هي أنه كلما تشكل مفاهيم أكثر حول الله في ذهن، تُعرف الذات الإلهية أحسن.

٧. لقد طرح الأئمة المعصومون عليهم السلام نظرية التعبير عن الأسماء والصفات والتذكير بها، في مقابل نظرية توصيف الذات. يعتقد هذا الرأي بأن الذات الإلهية قبل استخدامها لهذه الأسماء والصفات، معلومة، أو شاهدة على حدّ تعبير بعض الروايات الشريفة؛ حيث إن الله تعالى عرّف نفسه لعباده، وإنما تجعل الأسماء والصفات الإنسان يعبر ويتوجّه إلى الذات الإلهية ويتذكّره بالمعرفة القلبية. وبعبارة أخرى: تؤثر الأسماء الإلهية في التذكير بالله المعروف، ولا تعرّف إلهاً مجهولاً.

٨. إحدى الوظائف العملية للأسماء والصفات الإلهية هي أنها تستطيع أن تتوسّط بين الخالق والمخلوق، فيتذكّر العباد من خلال استخدام هذه الأسماء الله تعالى ويعبدونه ويطلبون منه حوائجهم.

الأسئلة والبحوث

١. ما هي أقسام التعطيل في معرفة الله؟
٢. كيف يتحقق نفي التعطيل؟
٣. ما هو دليل التفسير السلبي للصفات الثبوتية؟
٤. اذكر الوظائف المعرفية للأسماء والصفات الإلهية؟
٥. ما هي الفروق بين نظرية التوصيف ونظرية التعبير عن الأسماء والصفات الإلهية؟
٦. ما هي الوظائف العملية للأسماء والصفات الإلهية؟
٧. أجز تحقيقاً ميدانياً وبين الاسم الإلهي الذي يستخدمه معظم الناس بشكل أكثر من غيره.

٨

التوحيد

أهداف الدرس

التعرّف على: ١. معنى التوحيد؛ ٢. معنى «لا إله إلا الله» وسورة التوحيد؛ ٣. معنى الروايات التوحيدية.

نظرة خاطفة إلى المباحث السابقة

إنّ مبحث التعطيل والتشبيه الذي تقدّم طرحه في الدرس السابق، هو من أهمّ المباحث المتمحورة حول الأسماء والصفات الإلهية. وتوصّلنا من خلال دراستها وإمعان النظر فيها إلى هذه النتيجة وهي أنّه يجب لأجل الخروج عن حدّي التشبيه والتعطيل، أن نفسّر الصفات الإلهية الثبوتية عن طريق الصفات السلبية. وكذلك يمكن الاستفادة من الصفات الفعلية لمعرفة الله، ثمّ في نهاية البحث، تطرّقنا إلى الفوائد المعرفية والعملية للأسماء والصفات الإلهية. ونستعرض في هذا الدرس أيضاً، مسألة التوحيد التي تُعتبر من أهمّ الأسماء الإلهية.

الشعار الرئيسي للدين

تُعتبر مسألة التوحيد، أهمّ ركيزة للمعارف الدينية والإسلامية ولا سيما لمعارف

أهل البيت عليه السلام، وتلعب دوراً محورياً في المعارف الإلهية الأخرى. تبنتي المباحث التي تقدّم ذكرها حول المفاهيم العامة للأسماء والصفات، على مسألة التوحيد وتكشف عن دورها الأساسي.

وكما تعلمون فإنّ الأنبياء برمتهم كانوا يدعون الناس إلى توحيد الله، يقول القرآن الكريم حول الأنبياء قبل الإسلام: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾.^١

ومما لا شكّ فيه، أنّه لم يكن هناك دين أكد على التوحيد، كما أكد الإسلام عليه، حتى اعترف غير المسلمين أيضاً أنّ الميزة الأولى والرئيسية للديانة الإسلامية، تلخص في التوحيد.^٢ ويكفي في أهمية التوحيد في الإسلام، أنّ الشعار الأول الذي أطلقه رسول الله ﷺ كان كلمة «لا إله إلا الله» التي تدل على التوحيد. كما أنّ الشرط الأول لاعتناق الإسلام، هو الإقرار بشهادة التوحيد ونبوة الرسول الأعظم ﷺ. قال جبرئيل عليه السلام عن الله (عز وجل) للرسول الأعظم ﷺ:

يا محمد! إن لكلّ دين أصلاً ودعامةً وفرعاً وبنيناً، وإنّ أصل الدين ودعامته قول: لا إله إلا الله.^٣

ويفسّر الجوهري «الدعامة» بـ«عماد البيت»،^٤ واعتبرها الفيومي أنّها «ما يستند عليه الحائط إذا مال». وعليه فالتوحيد دعامة يبتني عليها دين الإسلام ويحول دون وقوع الانحراف والاعوجاج في الإسلام. من هنا، يتوجّب علينا أن نتعرّف على مختلف أبعاد هذا الأصل، ونحفظ أنفسنا من التورط في الانحراف والسقوط، وذلك من خلال

١. الأنبياء: ٢٥.

٢. راجع: تاريخ جامع أديان (التاريخ الجامع للأديان): ٧٠٤.

٣. بحار الأنوار: ٢٤٧/٢٣.

٤. الصحاح: ١٩١/٥.

الاهتمام والتمسك به في مختلف المباحث العقديّة والدينيّة.

ويعتبر أمير المؤمنين عليه السلام التوحيد بأنّه «حبل الله المتين»،^١ ويقول الإمام جعفر الصادق عليه السلام أيضاً في هذا الصدد: «إنّ أساس الدين التوحيد والعدل».^٢

معنى التوحيد

إنّ كلمة «التوحيد» مصدر من باب التفعيل، وترجع - لغةً - إلى لفظة «وحد»، وتعني توحيد الله تعالى. وتستخدم كلمات «واحد» و«أحد» و«إله إله الله» عادةً للدلالة على وحدانية الله، كما جاء في القرآن الكريم: ﴿وَاللَّهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾.^٣

معنى الواحد والأحد

إنّ لفظة «وحد» أصل كلمتي «أحد» و«واحد» وتعني الانفراد والتفرد. لقد تضاربت آراء اللغويين والمفسرين حول وجود الاختلاف بين «الواحد» و«الأحد»، وطرحوا مباحث شتى في هذا المجال. ولكن ما أجمع عليه الجميع هو أنّ «الواحد» اسم الفاعل و«الأحد» هو الصفة المشبهة، وبالتالي يحمل «الأحد» تأكيداً أشدّ من «الواحد» على معنى الانفراد والوحدانية.

ولا يظهر الفرق المعنوي بين «الأحد» و«الواحد» دون أخذ هذه النقاط في الحسبان. حتى صرح الجوهرى بأنّ «الأحد بمعنى: الواحد».^٤ يقول الإمام محمد الباقر عليه السلام في هذا الصدد:

١. بحار الأنوار: ٢٧٩/٣.

٢. معاني الأخبار: ١١؛ توحيد الصدوق: ٩٦.

٣. البقرة: ١٦٣.

٤. الصحاح: ٤٤٥/٢.

الأحد والواحد بمعنى واحد، وهو: المتفرّد الذي لا نظير له، والتوحيد: الإقرار بالوحدة وهو الانفراد، والواحد: المتباين الذي لا ينبعث من شيء ولا يتحد بشيء.^١ فعليه، إن «الواحد» و«الأحد» كليهما يعنيان الانفراد وانقطاع النظير والمثل.

معنى «لا إله إلا الله»

إن شعار التوحيد المتمثل في «لا إله إلا الله» يعني ليس هناك إله إلا الله. أي: تنحصر الألوهية في الله تعالى وتخصّ به فحسب، وهو يتفرد بألوهيته وليس له شريك ونظير في هذا الأمر.

ويتعلّق التفسير الأكثر لهذه الجملة بتفسير الإله والله. ولقد ذُكر في معاجم اللغة والروايات الشريفة، جذور مختلفة لـ «إله» و«الله»، ويختلف معانيهما ومدلول هذه الجملة حسب اختلاف الاعتبارات في جذورهما.

فالإله إجمالاً دون تفصيل يعني «المستور»، و«المعبود» و«ما يؤله إليه» «ملجأ المضطرين». فعلى هذا الأساس يكون لشعار التوحيد أربعة معانٍ:

١. لا مستور إلا الله.

٢. لا معبود إلا الله.

٣. إنما الله هو الوجود الذي تحيّر الجميع فيه.

٤. لا ملجأ ولا منجى من الله تعالى إلا إليه.

ويمكن استنباط أقسام التوحيد ومراتبه المختلفة - كالتوحيد الذاتي، والتوحيد العبادي، والتوحيد الصفاتي، والتوحيد الربوبي - من هذه المعاني. ولذلك تتضمّن جملة «لا إله إلا الله» كافة مراتب التوحيد. يقول الإمام علي عليه السلام في هذا الصدد:

أما قوله: أشهد أن لا إله إلا الله، فأعلام بأنّ الشهادة لا تجوز إلا بمعرفة من القلب، كأنه يقول: أعلم أنّه لا معبود إلا الله (عزّ وجل) وأنّ كلّ معبود باطل سوى

الله ... لا ملجأ من الله إلّا إليه، ولا منجى من شرّ كل ذي شرّ وفنة كلّ ذي فنة إلّا بالله ... لا هادي إلّا الله ولا دليل لي إلى الدين إلّا الله ... لا خالق إلّا الله، ولا رازق ولا معبود ولا ضارّ ولا نافع ولا قابض ولا باسط ولا معطي ولا مانع ولا ناصح ولا كافي ولا شافي ولا مقدّم ولا مؤخّر إلّا الله.^١

لقد تطرقت هذه الرواية الشريفة إلى نقطة دقيقة وهي أنّ الله الذي يُنزّه عن ماثلة المخلوقات وتمايز صفاته عما نعرفه في المخلوقات، بحيث تحيّر فيه الجميع، إنّما هو يستحق العباداة ولا سواه، فهو الأحد الخالق والرازق، فضلاً عن إشارتها إلى تبيان الصفات المتعددة التي تُستنبط منها وحدانية الله تعالى.

تفسير سورة التوحيد

تناولت عديد من الآيات القرآنية، مسألة التوحيد، بحيث سُميت إحدى سور القرآن الكريم بسورة التوحيد. ويُعلن الله في مستهل هذه السورة المباركة، أي في الآية ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾، وحدانيته بصورة مطلقة.

ويرجع المعنى اللغوي للفظـة «الصمد» في الآية ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ إلى جذرين: أحدهما القصد والآخر الصلابة في الشيء.^٢ فعلى أساس المعنى الأول له، يعني «السيد المصمود إليه في الحوائج» أي من يقصد إليه الناس بحوائجهم. وبناءً على معناه الثاني، يعني «لا جوف له»، أي الموجود الذي لا يدخل فيه النقص ولا يعتريه عيب وهو الكمال المطلق. فالصمد بكلا المعنيين يدل على وحدانية الله ويتلازم معها، كما أن كونه كمالاً مطلقاً وأنّه يحتاج إليه كافة المحتاجين، يلزم وحدانية الله؛ حيث إنّ الفقر والنقص والحاجة تلازم المخلوقات. فصمدية الله تدلّ على أنّه واحد لا نظير له.

١. معاني الأخبار: ٣٩؛ توحيد الصمد. وق: ٢٣٩.

٢. معجم مقاييس اللغة: ٣/٣٠٩.

وتشير الآية اللاحقة ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ إلى وحدانية الله أيضاً. فكل مخلوق إما صدر عن شيء أو صدر عنه شيء، وكثيراً ما يملك كلتا الميزتين. وبالطبع تختلف كيفية الصدور في الإنسان والحيوان والنبات والجماد كلٌّ عن الأخرى، في حين أن الله لم يصدر عن شيء ولم يصدر شيء عن ذاته. وفي الحقيقة، يتم الاستنتاج في الآية الأخيرة وهي ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾. فكما نفهم في الآيات السابقة، وحدانية الله من تعابير «الصمد»، و«لم يلد» و«لم يولد»، تصرح الآية الأخيرة بالوحدانية المطلقة والشاملة لله تعالى، وتقول ليس هناك موجود نظيره، وأن الله عديم المثل والنظير في جميع الجوانب. هذه الآية الشريفة تُشبه في المعنى آية من سورة الشورى المباركة، حيث تقول: ﴿...لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾^١.

كما نلاحظ أن هذه الآية تصرّح أيضاً بنفي مشابهة الله للمخلوقات وتنزيهه عن مماثلتها.

معنى التوحيد في الروايات الشريفة

هناك روايتان بين الروايات المتوفرة التي عُيّنت بمسألة التوحيد، عرفنا التوحيد بالفاظ موجزة، وهما كالتالي:

إن أساس الدين، التوحيد والعدل ... أما التوحيد، فإن لا تُجَوِّزَ على ربك ما

جاز عليك.^٢

والأخرى:

التوحيد أن لا تَتَوَهَّمَهُ.^٣

وهنا نستعرض شرح بعض الروايات التي تفسّر التوحيد.

١. الشورى: ١١.

٢. توحيد الصدوق: ٩٦.

٣. نهج البلاغة: الحكمة ٤٧٠.

الرواية الأولى: تنزيه الله عن مواصفات المخلوقات

التوحيد في الرواية الأولى يعني: أن كل شيء يليق بالمخلوقات، لا يليق بالله تعالى، بعبارة أخرى، يجب تنزيه الله سبحانه عن كل مواصفات المخلوقات. وعلى هذا الأساس، يقتضي انفراد الله ووحدانيته أن نعتبره متميزاً ومتبائناً عن المخلوقات بأسرها وأنه لا يساويه خلقه بصفة من صفاته، وأن ننفي أية مشابهة بين الله وخلقه في الذات والصفات. وتقدم ذكر هذه المسألة آنفاً في مبحث الأسماء والصفات واستشهدنا بروايات عليها. وهنا أيضاً تعرض لبعض الروايات، منها:

«توحيده تميزه من خلقه»^١، و«ما عَرَفَ اللهَ مَنْ شَبَّهَ بِخَلْقِهِ»^٢.

بما أن الله تعالى - على أساس التوحيد - لا شبيه له ولا نظير وأن هناك تبايناً بينه وبين مخلوقاته، فلا يصح في حق الله القياس أو معرفته عن طريق قياس تمثيل. ومن هنا، فإن أحد المبادئ الرئيسية لمعرفة الله والذي يبتني على أصل التوحيد، هو نفي القياس. كما نقل في الروايات: «لا يُقاس بشيء»^٣، أو «لا يُعرف بالقياس»^٤.

الرواية الثانية: معرفة الذات الإلهية أعظم من الفهم البشري

جاء التوحيد في الرواية الثانية بمعنى عدم تصورنا لله وتوهمه: «التوحيد أن لا توهمه»^٥.

ولكن السؤال الذي يطرح هنا، هو ما هي العلاقة بين عدم توهم الله ووحدانيته؟

١. بحار الأنوار: ٢٤٧/٤.

٢. المصدر: ٤٧.

٣. بحار الأنوار: ٧٨/٤.

٤. المصدر نفسه، ص ٩٧.

٥. نهج البلاغة: الحكمة ٤٧٠.

كلّ موجود يستطيع تصوّر موجودٍ آخر يشابهه ويساخره في الصفات، وإنّما في هذه الحالة فقط يتمكّن من الإحاطة به علماً. وأمّا الموجود المتباين عن الإنسان والمتعالى عن قواه الإدراكية، فإنّ الإنسان لا يتمكّن من تصوّر ذات ذلك الموجود، وعليه فكلّ توهم وتصور لتلك الذات في ذهن الإنسان، لا ينطبق عليه بتاتاً، ويتعالى هو عن هذا التصوّر والوصف الذهني، كما نقل في رواية:

ما وقع وهلك عليه من شيء فهو خلافه، لا يُشبهه شيء ولا تدركه الأوهام، كيف تدركه الأوهام وهو خلاف ما يُعقل وخلاف ما يُتصور في الأوهام؟!^١
إنّما يُعقل ما كان بصفة المخلوق وليس الله كذلك.^٢

وعلى هذا الأساس، فالاعتقاد بإمكانية تصور الذات الإلهية يلزم منه الاعتقاد بمشابهة الله لمخلوقاته وأنّ له نظيراً - معاذ الله - وهو يتعارض مع التوحيد. فإذا أردنا أن نوحّد الله، يجب أن لا نتصوره ونتوهم ذاته المقدسة.

الرواية الثالثة: المعاني الأربعة للتوحيد

يشرح الإمام علي عليه السلام في رواية وافية، المعاني الصحيحة والباطلة لوحداية الله. وذكر في سبب صدور هذه الرواية أنّ أعرابياً قام يوم الجمل إلى أمير المؤمنين عليه السلام، فقال:

يا أمير المؤمنين، أقول: «إنّ الله واحد؟» قال: فحمل الناس عليه، قالوا: يا أعرابي، أما ترى ما فيه أمير المؤمنين من تقسّم القلب. فقال أمير المؤمنين عليه السلام: «دعوه، فإنّ الذي يريده الأعرابي هو الذي نريده من القوم، ثمّ قال: «يا أعرابي: إنّ القول في أنّ الله واحد على أربعة أقسام: فوجهان منها لا يجوزان على الله (عزّوجلّ)، ووجهان يثبتان فيه، فأما اللذان لا يجوزان عليه، فقول القائل: واحد

١. أصول الكافي: ٨٢/١.

٢. المصدر: ١٠٨.

يقصد به باب الأعداد، فهذا ما لا يجوز، لأنَّ ما لا ثانٍ له لا يدخل في باب الأعداد، أما ترى أنَّه كَفَّرَ من قال: ثالث ثلاثة.^١ وقول القائل: هو واحد من الناس، يريد به النوع من الجنس،^٢ فهذا ما لا يجوز عليه لأنَّه تشبيه، وجلَّ ربنا عن ذلك وتعالى. وأمَّا الوجهان اللذان يثبتان فيه فقول القائل: هو واحد ليس له شبيه في الأشياء، كذلك ربنا، وقول القائل: إنَّه (عزَّ وجلَّ) أحدي المعنى، يعنى به: أنَّه لا ينقسم في وجود ولا عقل ولا وهم كذلك ربنا (عزَّ وجلَّ).^٣

وبحسب كلام أمير المؤمنين (عليه السلام)، يصحَّ انطباق وجهين من المعاني الأربعة لوحانية الله، على الله. لقد أشرنا إلى المعنى الأول في مستهل هذا الدرس وهو أنَّ الله واحد وأحد لا شبيه له ولا نظير، والمعنى الثاني أيضاً مستلزم للمعنى الأول؛ حيث إنَّ الجزء والتجزئة والتركيب من صفات المخلوقات، وكلها تدلُّ على النقص والحاجة، والله لا يشبه المخلوقات ولا يمتلك صفة من صفاتها، وبالتالي لا يدخل فيه نقائص وعيوب، كالتجزئة وامتلاك الأجزاء.

ومن هنا، فالتوحيد - نظراً إلى المعنى الذي ذُكر حتى الآن له - يعني وحدانية الله، بحيث لا يدخل في الله تعالى أية صفة من صفات المخلوقات، كالجسمية والتحيز والمرئية وكون النظائر والأضداد لها، والإحاطة بها وامتلاك اليد والرجل والوجه و...، وعليه فلا يحتاج إلى البحث عن جميع هذه الصفات واحدة واحدة.

١. تشير إلى الأقانيم الثلاثة عند النصارى التي تتمثل في الأب والابن وروح القدس، ويعتبرون هؤلاء الثلاثة من جوهر واحد ولا يمكن فصلها عن بعضها. فالأب أحد الأقانيم الثلاثة. ولكن يعتقد بعض المسيحيين كأريوس بوحانية الله ومخلوقية الابن وروح القدس، إلَّا أنَّ المسيحية رفضت هذا الاعتقاد واعتبرته بدعة.

٢. يعني الوحدة النوعية التي تنتزع من الأفراد المتجانسين والمتشابهين؛ على سبيل المثال، تنتزع الإنسانية من الأفراد المتشابهين كريد وبكر وعمر.

٣. توحيد الصدوق: ٨٣.

ملخص ما سبق

١. إن أصل التوحيد من أهم أصول المعارف الدينية والإسلامية ولا سيما معارف أهل البيت عليهم السلام، وهو الشعار الرئيسي للدين، كما يلعب دوراً محورياً في سائر المعارف الإلهية.
 ٢. كلمة «التوحيد» مصدر من باب التفعيل وترجع - لغةً - إلى لفظة «وحد»، وتعني توحيد الله تعالى واعتباره واحداً وأحداً.
 ٣. إن شعار التوحيد المتمثل في «لا إله إلا الله» يعني ليس هناك إله إلا الله. أي تنحصر الألوهية في الله تعالى وتختص به فحسب، وهو ينفرد بألوهيته وليس له شريك ونظير في هذا الأمر.
 ٤. يعني الإله - إجمالاً - «المستور»، و«المعبود» و«ما يؤله إليه» و«ملجأ المضطرين».
- فعلى هذا الأساس، لشعار التوحيد أربعة معانٍ:
- الأول: لا مستور إلا الله؛
 - الثاني: لا معبود إلا الله؛
 - الثالث: إنما الله هو الوجود الذي تحير فيه الجميع؛
 - الرابع: لا ملجأ ولا منجى من الله تعالى إلا إليه.
- ويمكن أن نستنتج من هذه المعاني، أقسام التوحيد ومراتبه: كالتوحيد الذاتي، والتوحيد العبادي، والتوحيد الصفاتي، والتوحيد الربوبي. فعليه، هذه الجملة البسيطة «لا إله إلا الله» تتضمن المراتب المختلفة للتوحيد.
٥. يمكن تقديم ثلاثة تفاسير صحيحة للتوحيد وذلك على أساس الروايات المنقولة، وهي كالتالي:
- أ. تنزيه الله تعالى عن صفات المخلوقات؛
 - ب. أن تكون معرفة الذات الإلهية أعظم من العقول البشرية؛
 - ج. عدم تركيب الذات الإلهية من الأجزاء.

الأسئلة والبحوث

١. ما هو معنى كلمة «التوحيد»؟.
٢. ماذا يعني «لا إله إلا الله»؟.
٣. ماذا يقصد من كلمة «الصمد» في الله تعالى؟
٤. كم معنى يستفاد للتوحيد، من الروايات التي تعرّف وتفسّر هذا الأصل؟
٥. ما هو المعنى الباطل لصفة «الواحد» الذي أظهرته الروايات الشريفة؟
٦. أجر دراسة وتحقيقاً عن مكانة التوحيد في الديانات السماوية.

مراتب التوحيد

أهداف الدرس:

التعرّف على مراتب التوحيد وهي عبارة عن: ١. التوحيد الذاتي. ٢. التوحيد الصفاتي. ٣. التوحيد الأفعالي. ٤. التوحيد العبادي.

نظرة خاطفة إلى المباحث السابقة

تمحور موضوع الدرس السابق حول التوحيد ووحداية الله، وهو أساس كافّة المعارف والتعاليم الدينية والمذهبية. ويؤكد الإسلام كثيراً على أصل التوحيد، وبلغت أهمية هذا الأصل بحيث عُرف الإسلام حتى بين غير المسلمين بـ«الدين التوحيدي». وفي تكملة البحث وبعد إدراك معنى التوحيد، قمنا بالكشف عن مختلف المعاني اللغوية لكلمة التوحيد، وذكرنا معانيه في اللغة، وذكرنا مؤيداتها من الروايات الشريفة، ومن خلال البحث عن المعنى الأدق لهذه الكلمة، درسنا الكلمات الهامة في سورة الإخلاص المباركة. وفي نهاية المطاف تعرضنا لمعاني التوحيد الصحيحة والباطلة من منظور الإمام علي عليه السلام.

مراتب التوحيد

كما أسلفنا القول، فإنّ التوحيد يعني: وحدانية الله. وله أوجه ومراتب متعددة،

ويعتبر بينها التوحيد الذاتي، والتوحيد الصفاتي، والتوحيد الأفعالي، والتوحيد العبادي من أهم مراتب التوحيد، ويندرج سائر الأقسام التي تُذكر للتوحيد تحت هذه المباحث الرئيسية الأربعة، فعلى سبيل المثال، يُطرح التوحيد في الخالقية، وفي الربوبية ونظائرها، تحت مبحث التوحيد الأفعالي، وهو أحد المعاني للتوحيد الصفاتي؛ كما يمكن إلحاق التوحيد في الحكم والطاعة بالتوحيد العبادي بمعناه العام.

أولاً: التوحيد الذاتي

إن المباحث التي تقدّم ذكرها حتى الآن حول معاني التوحيد، تبين التوحيد الذاتي. والتوحيد الذاتي يعني: أفراد الذات الإلهية ووحدايتها. وبعبارة أخرى: يُعرّف هذا القسم من التوحيد، الذات الإلهية بأنها لا شبيه لها ولا نظير: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾^١ و﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾^٢.

وقد يُستخدم - عوضاً عن مفهوم التوحيد الذاتي - بعض لوازمه كالبساطة، وعدم تركيب الذات الإلهية ونفي الشريك عنه تعالى. والبساطة وعدم التركيب - كما لاحظنا في الرواية المنقولة عن الإمام علي عليه السلام حول معنى التوحيد - هي إحدى المعاني الصحيحة للواحد. ومعنى الوحدة هذا (البساطة) يلزم المعنى الأصلي للوحدة المتمثل في الوجدانية؛ إذ إن الوجدانية وعدم النظر لله تعالى يستلزمان عدم اتصافه تعالى بصفات المخلوقات. في حين أن التركيب وامتلاك الأجزاء من صفات المخلوقات، فإنه لا نظير لله تعالى، ولا يمكن أن يكون مركباً من الأجزاء، وبالتالي سيكون بسيطاً ومنزهاً عن كلّ تركيب. وتستلزم وحدانية الله، نفي أي شكل من أشكال التركيب تماماً؛ سواء كان التركيب الخارجي أو الذهني، أي أن الله لا تنطوي ذاته على

١. الإخلاص: ٤.

٢. الشورى: ١١.

التركيب من الأجزاء لا في الخارج ولا في الذهن، فكلّ تصوّر عن الله تعالى، يدخل فيه قابلية الانقسام، لا يصح انطباقه على الله بتاتاً.

كما تستلزم وحدانية الله نفى الشريك ؛ حيث إنّ الاعتقاد بوجود شريك لله تعالى، يعني أنّ هناك موجوداً آخر يشبه الله، وبالتالي يلزم منه أنّ الله ليس واحداً واحداً وعديم النظير. فإذا وحدنا الله، انتفى وجود أيّ شريك لله تعالى.

الأدلة على التوحيد الذاتي

ذكرت أدلة متعددة على التوحيد الذاتي في الكتب الكلامية والفلسفية. فذلك القسم من الأدلة العقلية التي أُشير إليها بصراحة في الآيات القرآنية والروايات الشريفة، هو عبارة عن: الفطرة، والأدلة العقلية على وجود الله، ووحدة النظام الكوني. وفيما يلي نستعرض هذه الأدلة.

١. الفطرة

أسلفنا القول في مبحث معرفة الله أنّه تعالى أودع المعرفة القلبية والفطرية في ضمير كافة البشر، وقد يتذكر الإنسان هذه المعرفة القلبية والشهودية. فالله الذي يُعرف بهذه المعرفة، هو أحدٌ لا نظير له ولا شريك. لا يشهد الإنسان - حين رؤية الله قلباً - آلهة متعددة أو إلهاً يشبه المخلوقات. ومن هنا، يُعدّ التوحيد - في بعض الأحاديث التي تتحدث عن المعرفة الفطرية لله تعالى - أمراً فطرياً أيضاً، ويندرج إلى جانب المعرفة الفطرية. وعندما سأل زرارَةُ الإمام الباقر (عليه السلام)، عن تفسير الآية المباركة: ﴿...فَظَرَّتْ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا...﴾^١، أجابه الإمام: «فَطَرَهُمْ عَلَى التَّوْحِيدِ عِنْدَ الْمِيثَاقِ عَلَى مَعْرِفَتِهِ أَنَّهُ رَبُّهُمْ»^٢.

١. الروم: ٣٠.

٢. توحيد الصدوق: ٣٣٠.

يقول الإمام جعفر الصادق (عليه السلام) أيضاً في تفسير آية الفطرة: «فَطَرَهُمْ جميعاً على التوحيد».^١

فعلى هذا الأساس، يشترك المؤمن والكافر في امتلاك هذه المعرفة الفطرية والعامّة، وأنها كامنة في نفوس البشر كافة، بحيث يثبت بها وجود الله فضلاً عن التوحيد. وبعبارة أخرى، يدرك الله الواحد بهذه المعرفة.

٢. الأدلة العقلية على وجود الله

إن نفس الأدلة العقلية التي يُستدل بها على وجود الله، تثبت توحيد الله أيضاً؛ وعليه، فإن نفي التوحيد في حكم نفي وجود الله تعالى.

إذا افترضنا أن الله ليس واحداً وهو يشبه مخلوقاته،^٢ فإنه سيتصف بصفات المخلوقات، والذي يمتلك صفات المخلوقات، فهو مخلوق ويحتاج بدوره إلى خالق؛ وبالتالي يُنكر الخالق، وهذا يتعارض مع الأدلة العقلية التي تثبت وجود الله؛ ولذلك يجب أن لا يتصف الخالق بصفات المخلوقات، وهذا يعني وحدانية الله وتوحيده. يقول الإمام الجواد (عليه السلام) في هذا الصدد:

ما سوى الواحد مُتَجَزَّئ، والله واحد لا متجزئ، ولا مُتَوَهَّم بالقلّة والكثرة، وكلّ متجزئ أو متوهم بالقلّة والكثرة، فهو مخلوق دالّ على خالق له.^٣

ويمكن أن يقال: إن هذا الدليل لا ينفي إلهين غير شبيهين بالمخلوقات. فنقول في ردّ هذا القول: إن التعدد وحتى قابلية التعدد، يعتبر في الحقيقة من صفات المخلوقات، والإله الذي يمتلك صفات المخلوقات، مخلوق لا خالق.

١. أصول الكافي: ١٢/٢.

٢. على سبيل المثال، يدخل فيه صفات المخلوقات كالتركيب من الأجزاء، والحدوث وطروئ التغيرات كالنقص والزيادة فيه، أو وجود الشريك له.

٣. أصول الكافي: ١١٦/١.

والنقطة الأخرى التي ينبغي الإشارة إليها حول الافتراض المذكور، هي أن وجود إلهين خالقين، يستلزم تركيهما من أوجه تمايز واختلاف بينهما؛ حيث إن الثبوتية تقتضي التمايز والتفاوت، ويلزم من كونهما إلهين وخالقين، الاشتراك، في حين أن التركيب من صفات المخلوقات. فينتج عنه أن الإلهين المفروضين مخلوقان ولا يصلحان أن يتصفا بالإلهية.

٣. وحدة النظام الكوني

ومن الطرق العقلية التي يستدل بها على التوحيد، طريق الآثار والعلامات الموجودة في النظام الكوني. وقد توصلنا في مبحث معرفة الله إلى أن العقل يبرهن بمشاهدة النظم والتناسق بين المخلوقات على وجود خالق هذه الآثار والآيات. وعلى هذا الأساس، فإن خضوع هذا الوجود في جميع أجزائه لنظام واحد منسجم ومتعاطف، يدل على وحدة الرب المدبر لهذا الوجود والكون.

وحيثما يدعو القرآن الكريم والروايات الشريفة الناس إلى التأمل في نظام الكون واتساق المخلوقات، يهدفان إلى إثبات وحدانية الله، أكثر منه إلى إثبات وجود الله؛ حيث إن المشركين يعترفون بوجود الله أيضاً. إن المخلوقات والنظام الحاكم فيها تدلّ بأنحاء مختلفة على وحدة الخالق. قال (عزّ من قائل): ﴿لَوْ كَانَتْ فِيهِمَا إِلَهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا...﴾^١

إن البرهان الذي يُستخرج من هذه الآية المباركة، يصطلح عليه بـ«برهان التمانع»، وقد ذُكرت تقارير متعددة عن برهان التمانع. وفي ما يلي نطرق إلى بعضها التي تكون أكثر تلازماً مع ظاهر الآية:

التقرير الأول: لو كان لله شريك، لساد الفساد والفوضى في العالم، وزال العالم، في

حين أن الكون مستمر في وجوده بنظام مدّهش؛ فينتج عن ذلك أن الله لا نظير له ولا شريك وهو واحد وأحد.

وإذا افترضنا أن إلهين اضطلعوا بخلق العالم وإدارته، فإن لازم الثنائية أنهما يتنازعا على الأقل في بعض الأمور ويريد كل منهما إدارة العالم حسب إرادته طريقته الخاصة؛ فوقع اختلاف كهذا بينهما طوال الأزمنة الطويلة أمر حتمي، ونظراً إلى افتراض أن كلا المدبرين إلهان وبالتالي أنهما قادران مطلقان، يؤدي نزاع هذين القادرين المطلقين إلى طرو الفساد في العالم وزواله بأسره.

التقرير الثاني: لو كان في العالم إلهان، لزم منه أن يدار العالم بطريقتين، في حين أن العالم يُدبر بتدبير واحد؛ فلذلك، تقودنا وحدة النظام والتدبير إلى وحدة الناظم والمدبر وإلى أنه لا يشاركه في التدبير شيء، كما يقول الإمام علي عليه السلام: **إِنَّ فَاطِرَ تَمَلَّةٍ هُوَ فَاطِرُ النَخْلَةِ**^١.

واستشكل البعض على برهان التمانع وذكرت ردود على هذه الإشكالات، إلّا أنه لا ترد هذه الإشكالات برمتها عليه، ولا تفسده، فعلى سبيل المثال، يقولون: إن كان يعمل إلهان بطريقة واحدة، فلا يوجد إشكال. ولكن يجب القول في الرد عليهم: إنه لو كان إلهان لا يختلفان معاً، فليسا إلهين، بل إلهاً واحداً. هذا ومن جهة أخرى، إن يختلف بعضهما عن الآخر، سواء كان هذا الاختلاف في الذات أو في الصفات، فإن هذا الاختلاف يؤدي قطعاً إلى وقوع الاختلاف في الأفعال ويتضح هذا في العالم الذي يمثّل الفعل الإلهي.

ثانياً: التوحيد في الصفات

يستعمل مصطلح التوحيد الصفاتي بمعنيين، وقد أشير إلى كليهما في الروايات الشريفة:

١. نهج البلاغة: الخطبة ١٨٥.

(أ) صفات الله عين ذاته

يهدف المتكلمون في مبحث التوحيد الصفاتي إلى تبيان كيفية علاقة الصفات الذاتية والثبوتية بالذات الإلهية. ويعتبر متكلمو بعض الفرق، كأصحاب الحديث والأشاعرة والتي يُطلق عليها «الصفاتية»، أنَّ الصفات الإلهية تزيد عن ذاتها، وبعبارة أخرى، أنهم يفرّقون بين الصفات التي يتّصف الله بها كالعلم والقدرة والذات الإلهية. فعلى سبيل المثال إنَّ علوم الإنسان ليست نفس ذات الإنسان، وعليه، قد يكون الإنسان فاقد العلم وقد يملكه. وتُسمّى هذه النظرية بـ«زيادة الصفات عن الذات».

ويطرح علماء الإمامية في مقابل هذه النظرية، نظرية «عينية الصفات للذات الإلهية». وهي ترى أنَّ الصفات كالعلم والقدرة، رغم أنَّها تختلف معنىً عن الذات الإلهية وكلِّ واحدة منها غير الأخرى مفهوماً، إلّا أنَّ الصفات الإلهية متحدة مع ذاتها في الخارج. وبتعبير آخر فإنَّ هذه المفاهيم كلّها بحسب المصداق، أو كلِّ واحدٍ منها عين المصداق الأخرى، وأنَّ الله وجود واحد، هو الله والعالم والقادر وجميع هذه الصفات بحسب المصداق، متحدة مع الذات المقدسة. ويُصطلح على هذه النظرية، «نظرية التوحيد الصفاتي».

ويلاحظ على نظرية الأشاعرة - التي يستدلّون بها على التوحيد الصفاتي - بأنَّ الاعتقاد بزيادة الصفات عن الذات ومغايرتها لها وتعددتها يستلزم القول بتعدد القدماء (آلهة) أو تركيب الذات الإلهية من الأجزاء. وبعبارة أخرى فالتوحيد الذاتي يستلزم التوحيد الصفاتي، وبين هذين التوحيدين، اتساق تام.

لقد دحضت الروايات الشريفة بطرق مختلفة، نظرية زيادة الصفات عن الذات وأكدت على معنى التوحيد الصفاتي هذا. فعلى سبيل المثال، سأل حسين بن خالد، الإمام الرضا (عليه السلام):

يا بن رسول الله، إنَّ قوماً يقولون: إنَّه (عزَّ وجلَّ) لم يزل عالماً بعلم، وقادراً بقدرة، وحياً بحياة، وقديماً بقدم، وسميعاً بسمع، وبصيراً ببصر.

ويوضح مضمون هذا السؤال، نظرية زيادة الصفات عن الذات؛ حيث إنه يعتبر الله عالماً وقادراً وحيّاً عن طريق الصفات الزائدة عن الذات وهي العلم والقدرة والحياة وغيرها من الصفات. فأجابه الإمام بقوله:

مَنْ قَالَ ذَلِكَ وَدَانَ بِهِ، فَقَدْ اتَّخَذَ مَعَ اللَّهِ آلِهَةً أُخْرَى وَلَيْسَ مِنْ وَلَا يَتَنَا عَلَى شَيْءٍ.^١

(ب) إِنَّ اللَّهَ وَاحِدٌ فِي صِفَاتِهِ لَا شَبِيهَ لَهُ

إنَّ المعنى الآخر الذي يستفاد من التوحيد الصفاتي، هو أَنَّ الله كما يكون واحداً في ذاته ولا نظير له، فَإِنَّهُ واحدٌ في صفاته ولا شبه له أيضاً. يقول الإمام علي عليه السلام: كُلُّ عزيزٍ غيره ذليلٌ، وكلُّ قويٍ غيره ضعيفٌ، وكلُّ مالكٍ غيره مملوكٌ، وكلُّ عالمٍ غيره متعلّمٌ، وكلُّ قادرٍ غيره يقدر ويعجز.^٢

فعلى أساس هذا المعنى للتوحيد الصفاتي، رغم أنَّ بعض الصفات الإلهية تطلق على المخلوقات أيضاً، إلَّا أنَّ هذا الإطلاق من باب المشترك اللفظي فحسب، وأنَّ الله ليس له نظير في حقيقة هذه الصفات. وينقسم التوحيد الصفاتي بهذا المعنى: إلى التوحيد في العلم، والقدرة، والحياة، والخالقية، والحاكمية، والربوبية، والصفات الأخرى. وتعبير آخر فَإِنَّهُ بعدد صفات الله سيكون عندنا توحيدات صفاتية.

ثالثاً: التوحيد في الأفعال

التوحيد في الأفعال يعني: أَنَّ كُلَّ شَيْءٍ يحدث في العالم، يعود إلى الله وخاضع لقدرة الله وسلطانه ومشيئته وتقديره، وليس للمخلوقات أيُّ استقلال في نفسها وأفعالها.

١. أمالي الصدوق: ٣٥٢.

٢. نهج البلاغة: الخطبة ٦٥.

إنّ التوحيد الأفعالي لا ينفي أفعال المخلوقات بما فيها أفعال الإنسان الاختيارية، بل يبطل الفاعلية المستقلّة للمخلوقات، ويعتبر هذه الفاعلية وتأثيرها في غيرها، في طول فاعلية الله تعالى. فكما أنّ الموجودات غير مستقلّة في ذاتها بل هي قائمة به سبحانه، فكذلك هي غير مستقلّة في تأثيرها وعلّيّتها وسببيتها.

وعلى أساس التوحيد الأفعالي، لا يصدر فعل في هذا الوجود إلّا بإذن الله (تعالى)، والله تعالى له أثر ودور الأفعال. وطبعاً تختلف كيفية تأثير الله في الأفعال المختلفة، بحسب الأفعال، فمثلاً يختصّ فعل، كخلق الكون من العدم بالله (تعالى)، ويسير هذا الكون بإرادته، ولا يؤثر في ذلك أي موجود آخر. وأمّا بعض الأفعال كإثمار الأشجار، فهي ظاهرة تحدث من الأشجار نفسها. وفي الحقيقة أودع الله هذا النظام في الشجر، فإذا توفّر الماء والنور والأرض الصالحة للزراعة والشروط الأخرى فالشجر يثمر. والفاعل لهذه الأفعال هو الله، ولكنّه يفعلها من خلال الشجر والأسباب والشروط التي تسبب إثمار الشجر. وبعبارة أخرى، لا يُخرج الشجر ثمره بإرادته واختياره، بل الله يريد أن يثمر الشجر بعد توافر الشروط الخاصّة. وفي بعض الأفعال، كأفعال الإنسان الاختيارية، ليس الله بفاعل، ولكنّ هذه الفاعلية تكون تحت سلطة تقدير الله وفي طول فاعلية الله؛ حيث إنّ الله قوّاه على فعله وأعطاه الإرادة والقوة وهو الذي يسلب هذه القوة من الإنسان أو يحدّد قوته، ولكن في الوقت نفسه، فالإنسان يفعل الفعل؛ إذ يصرف الإنسان القوة المعطاة له في إنجاز الأفعال الخاصّة ويفعل فعلاً. وسوف نتناول في مباحث العدل الإلهي والجبر والاختيار والقضاء والقدر هذا الموضوع.

وجدير بالذكر أنّ الأشاعرة يعتقدون في علم الكلام بالتوحيد الأفعالي ولا يقول الإمامية والمعتزلة بالتوحيد الأفعالي. وينبغي الانتباه إلى أنّ مفهوم التوحيد الأفعالي عند الأشاعرة يختلف عن التوحيد الأفعالي الذي تقدّم شرحه في هذا الدرس؛ حيث ذهب الأشاعرة: إلى أنّ الله هو فاعل كافّة الأفعال، حتى أفعال

الإنسان الاختيارية. وفي هذه النظرية، كما أوجد الله نظام الإثمار في الشجر فإنه يخلق في الإنسان أفعال المشي، وشرب الماء، وأكل الطعام، وإقامة الصلاة، وقول الكذب. ويرفض متكلمو الإمامية هذه النظرية وقد أسهبوا في الردود على هذه النظرية في الكتب الكلامية. وسيأتي الرد على ذلك في مبحث الجبر والاختيار. روي عن الأئمة المعصومين عليهم السلام:

يا لا إله إلا أنت، ليس خالقاً ولا رازقاً سواك يا الله.^١

وأيضاً:

إن الله خلَقَ الخلق لا شريك له، له الخلق وله الأمر.^٢

رابعاً: التوحيد في العبادة

إن التوحيد في الذات والصفات والأفعال يبين الصفات الذاتية والميزات الصفاتية والأفعالية لله تعالى. ففي التوحيد الذاتي، نوحّد الذات الإلهية، وفي التوحيد الصفاتي والأفعالي، نقرّ بوحداية الله تعالى في صفاته وأفعاله. في حين أن التوحيد في العبادة، يصف علاقة الإنسان بالله سبحانه. فالمؤمن يتصل بالله من خلال العبودية، والمؤمن عبد لله تعالى. وفي التوحيد العبادي نحصر العبادة بالله تعالى، ولا نعتبر له مثيلاً ونظيراً في استحقاق المعبودية، وتنفي وجود الشريك له فيها.

وهكذا يبدى الإنسان رأيه في الأقسام الأربعة للتوحيد، حول وحدانية الله في الجوانب المختلفة؛ حيث إن التوحيد يعني اعتبار الوحدانية لله تعالى وهو أمر اعتقادي. وتختلف الأقسام الثلاثة للتوحيد عن التوحيد العبادي، في أن الأخير، يعتبر الله فيه واحداً لا شريك له من حيث أنه يتعلّق فعل الإنسان - وهو العبادة - به.

١. بحار الأنوار: ٢٥٩/٩٣.

٢. المصدر: ٢٩٧/٢٤.

وهذا الاعتقاد كسائر المعتقدات يؤثر أيضاً في عمل الإنسان؛ فإذا حصرنا العبودية في الله تعالى، فإننا لا نعبد غير الله عملياً. وقبل أن نشرح التوحيد في العبادة أكثر من هذا، ينبغي أن نوضح معنى العبادة.

معنى العبادة وأهميتها

لكي نقف على مدى أهمية العبادة، تكفي الإشارة إلى هذه النقطة، وهي أن الغاية من خلق الإنس والجن وكذلك الهدف من إرسال الرسل، تنحصر في عبادة الله تعالى، حيث يقول سبحانه في محكم كتابه: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^١، ويقول في آية أخرى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ...﴾^٢.

فالهدف من خلق الإنسان، وصوله إلى قمة الكمال، ويتحقق هذا الكمال في أفضل أنواع العلاقة بالكمال المطلق، وهو يتمثل في عبادة الله.

وتقدمت الإشارة في المباحث المتعلقة بمعرفة الله، إلى أن إحدى الطرق لتذكر معرفة الله قلباً تكمن في العبادة، وهي أعلى أقسام المعرفة لله تعالى. فالعبادة - لغة - من «عَبَدَ» بمعنى الرقة والليونة والمرونة، وتستعمل بمعنى الانقياد والخضوع والتذلل أيضاً.^٣ روي عن عدي بن حاتم أنه قال:

أتيتُ رسولَ الله ﷺ وهو يقرأ: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ حتى فرغ منها، فقلتُ له: «إنا لسنا نعبدهم»، فقال: «أليس يحرّمون ما أحلَّ الله فتحرّمونه، ويحلّون ما حرّم الله فتستحلّونه؟» قال: قلت: بلى، قال: «فتلك عبادتهم»^٤.

ولكن قد تستعمل العبادة في معنى أخص؛ وهو النوع الخاص من العبادة التي

١. الذاريات: ٥٦.

٢. النحل: ٣٦.

٣. راجع: معجم مقاييس اللغة؛ المصباح المنير: مادة «عبد».

٤. بحار الأنوار: ٩٨/٩؛ راجع: أصول الكافي: ٥٣/١.

يصاحبها الخشوع والتذلل. سأل عنوان البصري الإمام جعفر الصادق عليه السلام:

ما حقيقة العبودية؟» فأجابه الإمام: «ثلاثة أشياء، أن لا يرى العبد لنفسه فيما خوله الله مُلكاً... ولا يدبر العبد لنفسه تدبيراً، وجملة اشتغاله فيما أمره تعالى به ونهاه عنه.^١

وهذه المعتقدات والأعمال طبعاً تخصّ المؤمنين الذين وصلوا إلى المراتب العالية لعبادة الله، وبعبارة أخرى، يتصوّر للعبادة مراتب متعددة ودرجات مختلفة. ويمكن أن يكون هذا الاختلاف في كمية الطاعة، وعندها يعلو شأن الذي يعمل بالواجبات والمستحبات على الذي يكفي بأداء الواجبات فحسب، وقد يعود اختلاف المراتب إلى ثباتهم؛ كالشخص الذي لا يعتبر نفسه مالِكاً، ويفوض تدبير أموره إلى الله تعالى ويعبد الله حبّاً له وشكراً لنعمه؛ ولأنّه يستحق العبادة. ومن هنا، يكون شخص كهذا، أعلى شأنًا من الذي يعتقد بخالقية الله ومعبوديته فقط، أو يعبد الله خوفاً من جهنم أو رجاءً في الجنة. يقول الإمام علي عليه السلام:

إِنْ قَوْمًا عِبَدُوا اللَّهَ رَغْبَةً، فَتِلْكَ عِبَادَةُ التَّجَارِ، وَإِنْ قَوْمًا عِبَدُوا اللَّهَ رَهْبَةً، فَتِلْكَ عِبَادَةُ الْعَبِيدِ، وَإِنْ قَوْمًا عِبَدُوا اللَّهَ شُكْرًا، فَتِلْكَ عِبَادَةُ الْأَحْرَارِ.^٢

إِنْ خَطَرَ الشُّرْكَ كَبِيرٌ يَهْدِدُ كَافَّةَ الْبَشَرِ، وَقَدْ بَلَغَ إِلَى حَدٍّ أَدْخَلَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ التَّوْحِيدَ الْعِبَادِي فِي سُورَةِ الْفَاتِحَةِ الْمُبَارَكَةِ الَّتِي تَعْتَبَرُ مِنْ أَهَمِّ السُّورِ الْقُرْآنِيَّةِ، وَهِيَ السُّورَةُ الْوَحِيدَةُ الَّتِي يَجِبُ قِرَاءَتُهَا فِي الصَّلَوَاتِ الْخَمْسِ الْمَفْرُوضَةِ، حَيْثُ يَقُولُ (عَزَّوَجَلَّ): ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾.^٣

وبالتالي، يجب أن نكرر دائماً هذه الجملة أمام الله سبحانه: «يا إلهي! نحن نعبدك وحدك ونستعين بك وحدك».

١. بحار الأنوار: ٢٢٥/١.

٢. نهج البلاغة: الحكمة ٢٣٧.

٣. الفاتحة: ٤.

ملخص ما سبق

١. إنّ التوحيد الذاتي يدل على وحدانية الله ويعني أنّ الذات الإلهية واحدة لا نظير لها ولا شبهة. وإنّ الأدلة التي يبرهن بها على إثبات التوحيد في الذات، تتمثل في الفطرة ووحدة النظام الكوني والنظم الساري في المخلوقات والأدلة العقلية المثبتة لوجود الله تعالى.

٢. يُفسّر التوحيد في الصفات بمعنيين، وذكر كلاهما في الروايات الشريفة: الأول أنّ صفات الله هي عين ذاته، أي مع أنّ الصفات الإلهية مغايرة للذات الإلهية حسب المفهوم، إلّا أنها متحدة معها في الخارج وحسب المصادق. والثاني هو أنّ وحدانية الله في الصفات تعني كما أنّه واحد في الذات ولا مثيل له، فهو واحد في الصفات ولا نظير له.

٣. إنّ التوحيد في الأفعال يعني أنّه لا يحدث فعل وشيء في الوجود، إلّا بإذن الله وسلطانه ومشيئته وتقديره، وليس للمخلوقات فاعلية مستقلة عن الله، بل فاعليتها وتأثيرها في طول فاعليته تعالى.

٤. إنّ التوحيد العبادي، خلافاً للتوحيد في الذات والصفات والأفعال الذي يهدف إلى تبيان الصفات الذاتية والميزات الصفاتية والأفعالية لله (تعالى)، يصف علاقة الإنسان بالله تعالى، وهذا يعني أن يحصر الإنسان العبادة في الله فحسب، ويوحّد الله في معبوديته، وينفي أيّ شريك له في العبادة.

الأسئلة والبحوث

١. كيف يمكن الاستدلال بالأدلة المثبتة لوجود الله تعالى على توحيد الله في ذاته؟
٢. ماذا يقصد من البرهان الموجود في الآية المباركة ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾؟
٣. هل يمكن الوصول إلى التوحيد بالمعرفة القلبية والفطرية لله تعالى؟
٤. ما هي معاني التوحيد الصفاتي؟
٥. اذكر المعنى الصحيح وغير الصحيح للتوحيد في الأفعال؟
٦. عرف التوحيد في العبادة.
٧. كيف تردّ على نظرية زيادة الصفات عن الذات عن طريق مراجعة الكتب الحديثية كأصول الكافي، وتوحيد الصدوق.

سائر الصفات الإلهية

أهداف الدرس:

التعرّف على صفات: ١. العلم الإلهي؛ ٢. القدرة الإلهية؛ ٣. الخلق الإلهي.

نظرة خاطفة إلى المباحث السابقة

تطرقنا في الدرس الماضي، إلى مراتب التوحيد الأربعة والمتمثلة في: التوحيد الذاتي، والصفاتي، والأفعالي، والعبادي. وفي البداية شرحنا التوحيد الذاتي وبعض لوازمه، ثمّ أشرنا إلى الأدلة المثبتة له. وفي المرحلة الثانية تعرّضنا للتوحيد الصفاتي ومرّت بنا معانيه المختلفة بحسب آراء الفرق الكلامية البارزة. وفي النهاية استشهدنا بالروايات الشريفة لإثبات المعاني المذكورة، ورفضنا رأي الأشاعرة مستندين إلى رواية عن الإمام الرضا عليه السلام. وفي المرحلة الثالثة تمّ تبيان التوحيد الأفعالي ودراسته، وطرحنا في هذه المرحلة - بعد التعريف بالتوحيد في الأفعال وتوضيحه - آراء الأشاعرة والمعتزلة والإمامية في هذه المسألة. وفي نهاية هذه المرحلة، جنّنا بالآيات القرآنية والروايات الشريفة وشرحنا من خلالها التوحيد الأفعالي. وفي ختام الدرس، قمنا بشرح التوحيد في العبادة، ودرسنا أهمية العبادة ومعناها وذلك بعد بيان اختلافه عن أقسام التوحيد الثلاثة والتي مرّ شرحها آنفاً،

وفي نهاية المطاف ذكرنا أيضاً لوازم التوحيد العبادي وأرضياته من أجل الفهم الأحسن للتوحيد في العبادة.

الصفات الإلهية الأخرى

بعد التعرّض لمبحث التوحيد الذي يعتبر أهم الصفات الإلهية. نتطرّق في هذا الدرس إجمالاً إلى صفات العلم، والقدرة، والخالقية لله (تعالى).

أ) العلم

يُعدّ العلم من أهم الصفات الإلهية، حيث أُشير إلى هذه المسألة نحو من (مائتين وخمسين مرّة) في القرآن الكريم. لذلك، يعتبر المسلمون بأسرهم وحتى أتباع الديانات السماوية الأخرى، أنّ الله تعالى عالماً. واختلاف المتكلّمين والفلاسفة إنّما يكون في كيفية وحدود العلم الإلهي؛ وبعبارة أخرى، ينبثق هذا الاختلاف من الإجابة عن الأسئلة التالية:

١. هل علم الله عين ذاته أو زائد عنها؟

٢. هل يعلم الله الجزئيات أو لا؟ وإذا عَلِمَهَا فهل يُعدّ هذا العلم من قبيل الإضافة والنسبة بين الذات ومعلومها، أو أنّ الله يعلم الجزئيات من خلال العلم بالذات؟ أو أنّه بسبب العلم بالأسباب الكلية والصور الذهنية للماهيات، يعلم الجزئيات أيضاً؟

٣. هل يمكن أن تتصوّر كيفية العلم الإلهي؟

للإجابة عن هذه الأسئلة، يجب أن تُؤخذ صفة التوحيد والمباحث المتمحورة حولها في الحسبان.

مواصفات العلم الإلهي:

لقد أسلفنا القول في المباحث المتعلقة بالتوحيد الإلهي، أنّ الله تعالى لا يشبه مخلوقاته بأيّ وجه من الوجوه، ويوجد تباين شاسع بين الخالق والمخلوق في

الصفات. فعلى أساس التوحيد والتباين في الصفات، فإن الله لا يشبه المخلوقات في صفاته بما فيها صفة «العلم».

١. العلم اللامتناهي: إن علم المخلوقات محدود، بيد أن علم الله غير متناهٍ ويحيط بالجزئيات والكمالات، يقول سبحانه في القرآن الكريم: ﴿...إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾.^١

٢. العلم الأزلي: إن المخلوقات لا تطلع على الحوادث إلّا بعد حدوثها في العالم، أو أن علمها ناقص، ولكن الله يعلم تماماً بالموجودات قبل حدوثها، ويستوي علمه قبل حدوث الموجودات وبعده ولا يتغير. يقول الإمام علي عليه السلام في هذا الصدد:

«عالمٌ إذ لا معلوم»^٢ وأيضاً: «كلّ عالمٍ فَمِنَ بعد جهلٍ تعلّم، والله لم يجهل ولم يتعلّم».^٣

٣. ليس العلم الإلهي اكتسابياً: يحصل علم المخلوقات بالأشياء بعد جهلها بها عن طريق التعلّم، ويمكن ازدياده، في حين أن العلم الإلهي ليس كذلك. روي عن الإمام علي عليه السلام: «العالم بلا اكتساب ولا ازدياد ولا علم مستفاد»^٤ ويقول أيضاً: «كلّ عالم فَمِنَ بعد جهلٍ تعلّم، والله لم يجهل ولم يتعلّم»^٥.

ويحصل علم المخلوقات عن طريق الوسائط والأدوات، ويكون العلم شيء غير العالم، والعالم يحصل على المعلوم من خلالها. ولكن علم الله ليس كذلك. يقول الإمام علي عليه السلام:

...وعلمها [الأشياء] لا بأداة لا يكون العلم إلّا بها، وليس بينه وبين معلومه علمٌ غيره به كان عالماً بمعلومه.^٦

١. الأنفال: ٧٥؛ التوبة: ١١٥؛ العنكبوت: ٦٢؛ المجادلة: ٧.

٢. نهج البلاغة: الخطبة ١٥٢؛ أصول الكافي: ١/١٣٩ و ١/١٤١.

٣. أصول الكافي: ١/١٣٥.

٤. نهج البلاغة: الخطبة ٢١٣.

٥. أصول الكافي: ١/١٣٥.

٦. المصدر: ١٨/٨؛ توحيد الصدوق: ٧٣.

وعلى هذا فقد أخطأت بعض التفاسير التي تحاول فهم كيفية العلم الإلهي وحدوده عن طريق تشبيه علم الله بعلم المخلوقات طبقاً للتعاليم الخاطئة في التوحيد في تبيان كيفية العلم الإلهي ونطاقه.

وبصورة عامة فإن أي نوع من أنواع التأمل في صفة العلم وبيان كيفيته، يسوء بالفشل ولا يؤدي إلى الكشف عن الحقيقة؛ حيث إن العلم من صفات الله الذاتية والأزلية، والتفكير في الذات لا يوصلنا إلى نتيجة، ولا يمكن لنا فهم الذات والصفات الذاتية، إذ إن الكيف إحدى المقولات المرتبطة بالموجود الذي له تحيز وماهية، في حين أن الله ليس له حدّ وتحيز وماهية. يقول الإمام موسى الكاظم عليه السلام:

لا يوصف العلم من الله بكيف،^١

وروي عن الإمام الرضا عليه السلام أيضاً:

إنما سمّي الله عالماً، لأنه لا يجهل شيئاً.^٢

الأدلة على العلم الإلهي

١. أدلة التوحيد

يرجع إثبات العلم الإلهي إلى الأدلة العقلية على التوحيد التي تقدّم شرحها سابقاً. فعلى أساس تلك الأدلة يمكن تقرير الاستدلال على العلم الإلهي المطلق.

يُعَدّ الجهل نقصاً وهو من صفات المخلوقات؛ وعليه فإذا جهل الله شيئاً فإنه يشبه المخلوقات ويصير ناقصاً. وهذه المسألة تنافي أصل الوجود الإلهي فضلاً عن تعارضها مع التوحيد؛ حيث إن الموجود الذي ينقصه شيء ويتمتع بصفات المخلوقات، يعتبر مخلوقاً لا خالقاً، في حين أنه تمّ قبلها إثبات وجود الخالق.

٢. خلق الكون والنظم السائد فيه

١. توحيد الصدوق: ١٣٨.

٢. أصول الكافي: ١٢١/١.

يدلّ خلق الكون والنظام السائد والتوازن الدقيق الموجود فيه والانسجام والاتساق التام بين أجزائه، على العلم المطلق لخالق الكون؛ إذ إنّ الموجود الذي يطّلع على كافة أجزاء الكون وقوانينه ونظامه هو وحده الذي يستطيع أن يكون خالقاً لهذا النظم العجيب والمدهش. وعلى سبيل المثال، فإذا قمنا بدراسة الذرة أو المجموعة الشمسية، نلاحظ - في حالة فقدان توازن قوة الجاذبية والطرّد المركزي قليلاً بين النواة والإلكترونات أو بين الكواكب والشمس - أن أجزاء الذرات والمجموعة الشمسية تصادم أو تطارد كلّ منها الأخرى، وبالتالي يتلاشى العالم. وعليه فإنّ العالم المطلق والقادر على كلّ شيء هو الذي يتمكّن من إيجاد هذه الأجزاء وتنسيقها معاً على أساس القوانين الدقيقة.

ومن هنا، يُستدلّ بخلق النظام الكوني والنظم السائد فيه على إثبات العلم والقدرة والحكمة لله والصفات المرتبطة بهذه الصفات الإلهية كالسميع والبصير، فضلاً عن استخدام المتكلمين له من أجل البرهنة على إثبات الله.^١ كما أُشير أيضاً إلى هذه المسألة في القرآن الكريم والروايات الشريفة، ومنها، ما يلي:

﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾^٢ وروي عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام: اتصال الخلق بعضه ببعض، وإنّ ذلك من مدبّر حكيم عالم قدير.^٣

ب) القدرة

تعتبر صفة القدرة - كالعلم - إحدى الصفات المهمّة لله تعالى، واعترفت بها كافة الديانات الإلهية. لقد وردت كلمة «القدير» خمساً وأربعين مرّة في القرآن الكريم،

١. كشف المراد: ٢٨٤.

٢. الملك: ١٤.

٣. بحار الأنوار: ١٨٩/٣؛ توحيد المفضل.

وتكرّر «القادر» اثنتي عشرة مرة بصورة المفرد والجمع.

معنى القدرة (لغة)

القدرة تعني: القوة على الشيء والتمكّن منه.^١ لقد أدخل المتكلّمون، قيد الاختيار والحرية، في تعريف القدرة. وبحسب هذا الرأي، لا يطلق «القادر» على مَنْ يقدر بصورة جبرية على إنجاز عمل معين، ولا يستطيع تركه، بل يصدق على الذي يستطيع إنجاز عمل ما وفي الوقت نفسه، يتمكّن من تركه أيضاً.^٢

الأدلة على القدرة الإلهية

إن كثيراً من المسائل التي تمّ طرحها في خصوص صفة العلم، يتضمّن صفة القدرة أيضاً، وتُستخدم الأدلة التي أُقيمت على العلم الإلهي، لإثبات صفة القدرة أيضاً. إن مطلقية القدرة الإلهية وعدم دخول العجز فيها، وعينية القدرة مع الذات الإلهية، وعدم استعمال الله للوسائل في إعمال القدرة وعدم وصف القدرة الإلهية بالكيفية، يُستدلّ عليها في مبحث القدرة بنفس الأدلة التي مرّت بنا في مبحث العلم الإلهي؛ حيث إن العجز والضعف يُعتبر نوعاً من النقص وهو يختصّ بالمخلوقات، وبما أن الله سبحانه منزّه عن أيّ نقص وعيب ولا يشبه المخلوقات أبداً، فإنه ليس عنده أيّ شكل من أشكال العجز.

لقد تكرّر مضمون جملة ﴿أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ خمساً وثلاثين مرة في القرآن الكريم،^٣ وهذا بنفسه يرمز إلى تأكيد القرآن على عمومية وشمولية القدرة الإلهية.

يقول الإمام الرضا عليه السلام حول عينية القدرة للذات الإلهية وعدم توسط الأدوات والآلات لتحقيق قدرة الله:

١. المصباح المنير: ٤٩٢؛ الصحاح: ٧٨٦/٢.

٢. كشف المراد: ٢٤٨.

٣. البقرة: ٢٠، ١٠٩، ١٤٨، ٢٥٩؛ آل عمران: ١٦٥؛ النحل: ٧٧؛ النور: ٤٥؛ العنكبوت: ٢٠؛ فاطر: ١؛

الطلاق: ١٢.

لا يجوز أن يكون خلق الأشياء بالقدرة، لأنك إذا قلت: خلق الأشياء بالقدرة، فكأنك قد جعلت القدرة شيئاً غيره، وجعلتها آلة له، بها خلَق الأشياء، وهذا شرك، ولكن ليس هو ضعيف وعاجز ولا محتاج إلى غيره، بل هو سبحانه قادر لذاته لا بالقدرة.^١

ويستدل الإمام جعفر الصادق عليه السلام في توحيد المفضل بعجائب الكون وروائعها على القدرة الإلهية.^٢

ومما ينبغي الالتفات إليه، هو أن القدرة الإلهية لا تتعلق بالمتنوعات العقلية ولا تشملها، وما تقدم ذكره في خصوص عمومية القدرة الإلهية، يتعلق بالأمر التي يمكن تحقيقها عقلاً. وهذه المسألة لا تختص بالقدرة الإلهية، بل نفس القدرة لا ترتبط بالمتنوعات العقلية، والمقصود من عموم قدرته سبحانه هو سعتها لكل شيء ممكن عقلاً. فعلى سبيل المثال، حينما نتكلم حول قدرة موجود أو عدم قدرتها على إنجاز شيء ما، إنما نقصد الأمور التي تدخل في حيز الممكنات عقلاً، ومن هنا، تخرج المستحيلات تماماً من موضوع القدرة. سئل الإمام علي عليه السلام:

هل يقدر ربك أن يدخل الدنيا في بيضة من غير أن تصغر الدنيا أو تكبر البيضة؟، فأجاب الإمام أمير المؤمنين عليه السلام: «إن الله تبارك وتعالى لا ينسب إلى العجز والذي سألتني لا يكون».^٣

كما سأل رجل الإمام الرضا عليه السلام السؤال المذكور، وحيث لم يذكر شرط عدم تصغير الدنيا، فقد أجابه الإمام عليه السلام:

نعم، وفي أصغر من البيضة، قد جعلها في عينك، وهي أقل من البيضة، لأنك إذا فتحتها عاينت السماء والأرض وما بينهما، ولو شاء لأعماك عنها.^٤

١. عيون أخبار الرضا عليه السلام: ١١٧/١.

٢. بحار الأنوار: ١٠٨/٣.

٣. توحيد الصدوق: ١٣٠.

٤. المصدر.

ولا يخفى بأن الإمام كلّم السائل على قدر عقله، وأنّ السائل لم يطرح قضية تصغير الدنيا.

وعليه، فإذا افترضنا بقاء الدنيا كما هي عليه الآن، فإنّه يستحيل وضعها في البيضة، ولكن الله يستطيع أن يتصرّف في الدنيا ويصغّرها على نحو تدخل في شيء أصغر من البيضة.

ج) الخلق

تعتبر صفة الخلق من الصفات الفعلية المهمة لله تعالى، وتوضّح كيفية علاقة الله بالموجودات الأخرى. إنّ «الخلق» يعني «التقدير»، أي إيجاد شيء على أساس تقدير ومقياس معيّن، والمعنى الآخر له هو ابتداع الشيء من دون سبق مثال ومادة؛ وكلّ شيء خلقه الله فهو مبتدعه طبقاً لمقدار معين.^١ ويستخدم المعنى الأخير للذات المقدّسة الإلهية فحسب، وينفرد الله بهذه الصفة. جاء في القرآن الكريم: ﴿قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾^٢ وكذلك: ﴿...هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ...﴾^٣.

إنّ كافة الأدلة العقلية المثبتة لوجود الله تعالى، تثبت صفة الخالقية أيضاً. وفي الحقيقة فإنّ هذه الأدلة تُثبت وجود الله مع صفة الخالقية؛ حيث إنّنا في هذه الأدلة، نتوصّل من الموجودات التي أمامنا إلى مبدأها، وعلمنا أنّ مبدئية الخلق يُقصد بها المعنى العام للكلمة. إنّ المسائل التي يجب دراستها، هي كيفية بداية الخلق وخصائصه.

الصفات الرئيسية للخلق

يُعَدّ العلم والقدرة والقضاء والقدر من مبادئ الخلق، وقمنا بدراسة الاثنين الأولين منها، وسيتم طرح الآخرين في مبحث «العدل الإلهي». ونتطرق في ما يلي إلى عدد من

١. لسان العرب: ٨٥/١٠، مادة «خلق».

٢. الرعد: ١٦؛ راجع: الأنعام: ١٠٢؛ الزمر: ٦٢؛ غافر: ٦٢.

٣. فاطر: ٣.

الصفات الرئيسية للخلق والتي لم نشر إليها سابقاً:

١. من أهم مواصفات الخلق الإلهي هو أن الله لم يخلق الكون من مادة موجودة من قبل. ولما سألوا الإمام محمد الباقر عليه السلام: هل خلق الله الشيء من الشيء أو من لا شيء؟ فأجابهم الإمام: خَلَقَ الشيء لا من شيء كان قبله.^١

ويطرح في هذا السؤال والجواب، ثلاث فرضيات للخلق الأول:

(أ) الخلق «من شيء»، أي الخلق من المادة الأزلية الموجودة مسبقاً؛

(ب) الخلق «من لا شيء»، أي أصبح العدم موجوداً؛

(ج) الخلق «لا من شيء»، أي الخلق من دون وجود المادة الأزلية الموجودة من قبل.

فالخلق من النوع الأول، هو صنع شيء من شيء آخر؛ كصنع الكرسي من الخشب. ويوجد هذا النوع من الخلق بين المخلوقات أيضاً. وأما الخلق من النوع الثاني، فهو مستحيل عقلاً، حيث إنَّ صيرورة العدم موجوداً، يستلزم اجتماع النقيضين. وفي الخلق من النوع الأخير، يتم نفي وجود المادة الموجودة مسبقاً، سواءً كانت موجودة أو معدومة. فيختص هذا النوع من الخلق بالله (تعالى). يقول الإمام الرضا عليه السلام:

إنَّ كلَّ صانع شيءٍ، فمن شيءٍ صنع، والله الخالق اللطيف الجليل، خلق وصنع لا من شيء.^٢

يذكر الإمام جعفر الصادق عليه السلام أنَّ الأنواع الثلاثة تختص بالله تعالى وحده، وهي: خلق الشيء «لا من شيء»، وتحويل جوهر إلى جوهر آخر، وإعدام الشيء الموجود. حيث يقول:

١. توحيد الصدوق: ٦٧.

٢. المصدر: ٦٣؛ راجع: أصول الكافي: ١٣٥/١.

لا يكونُ الشيء لا من شيء إلا الله، ولا ينقلُ الشيء من جوهرية إلى جوهر آخر إلا الله، ولا ينقلُ الشيء من الوجود إلى العدم إلا الله.^١
 ويترتب على هذه الميزة للخلق، آثار متعددة كنفى وجود الموجودات الأزلية كمادة أولية للخلق، وحدوث العالم وتفرّد الله بصفة القديم. يقول أمير المؤمنين علي عليه السلام: «لم يخلق الأشياء من أصول أزلية»،^٢ وروي عن الإمام موسى الكاظم عليه السلام أيضاً: «هو القديم وما سواه مخلوق محدث».^٣

إن حدوث العالم يعني: أن الله تعالى ينفرد بصفة القدم، وكل موجود سواه، حادث وليس بقديم؛ إذ يسبقه العدم. يقول الإمام الرضا عليه السلام:
 إن الله تبارك وتعالى قديم والقَدَم صفته التي دلت على أنه لا شيء قبله ولا شيء معه في ديمومته.^٤

وروي عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال في حدوث العالم:

كان الله ولم يكن شيء غيره،^٥

كما يقول الإمام علي عليه السلام:

إن الله سبحانه يعود بعد فناء الدنيا وحده لا شيء معه، كما كان قبل ابتدائها، كذلك يكون بعد فنائها.^٦

٢. إحدى الميزات الأخرى للخلق الإلهي هي أنه لا يستند إلى احتذاء نموذج سابق، بمعنى أن الله تعالى خلق الكون بلا نموذج وصورة موجودة مسبقاً. وعليه فلا يمكن أن نعتبر مادة المواد الأزلية أو النموذج السابق كسابقة للخلق؛ وبعبارة أخرى فإنّ الخلق الإلهي

١. توحيد الصدوق: ٦٨.

٢. نهج البلاغة: الخطبة ١٦٣.

٣. توحيد الصدوق: ٧٦.

٤. أصول الكافي: ١٢٠/١.

٥. صحيح البخاري: ١١٦٦/٣، ح ٣٠١٩؛ راجع: أصول الكافي: ١٠٧/١.

٦. نهج البلاغة: الخطبة ١٨٦.

خلق بديع وصنع جديد. يقول الإمام محمد الباقر عليه السلام في تفسير الآية الشريفة
 بديع السموات والأرض: ^١ أي مُبدعهما ومنشئهما بعلمه، ابتداءً لا من شيء
 ولا على مثال سبق. ^٢
 كما روي عن مولانا فاطمة الزهراء عليها السلام:

ابتدع الأشياء لا من شيء كان قبلها وأنشأها بلا اقتداء أمثلة امتثلها. ^٣
 ويقول الخليل في كتابه العين: «البدع، إحداث شيء لم يكن من قبل خلق، ولا
 ذكر ولا معرفة». ^٤

٣. ومن الميزات الأخرى للخلق الإلهي هي أنه لا يحدث أي تغيير في الذات
 الإلهية حين خلق الموجودات. وهذه المسألة راودت أذهان الفلاسفة منذ الأزمنة
 الغابرة وهي «كيف لا يتغير الله بأفعاله؟» وسيبت هذه المشكلة أن ينكر أرسطو إرجاع
 الأفعال إلى الله دون واسطة وإيجاد الأشياء مباشرة. ^٥ وتنطلق هذه المشكلة من مقارنة
 الله (عز وجل) بمخلوقاته، وبما أن المخلوقات تتغير حين العمل، استنتج من ذلك أن الله
 حينما يفعل شيئاً، يتغير. ولكن وفقاً لأصل التوحيد التي يقتضي نفي قياس الخالق
 بالمخلوق فإن الله ينفرد بكافة صفاته وميزاته وأفعاله. فتتغير المخلوقات حين العمل
 والفعل، وليس الله كذلك. سأل عمران الصابي في احتجاجه مع الإمام الرضا عليه السلام:
 أليس قد تغير [الخالق] بخلقه الخلق؟»، فأجابه الإمام بقوله: «لم يتغير
 (عز وجل) بخلق الخلق، ولكن الخلق يتغير بتغييره». ^٦

١. الأنعام: ١٠١.

٢. مجمع البيان: ٥٣١/٤؛ أصول الكافي: ٢٥٦/١.

٣. الاحتجاج: ٢٥٥/١؛ راجع: توحيد الصدوق: ٥٠.

٤. كتاب العين: مادة «بدع».

٥. ما بعد الطبيعة: كتاب ١٢، الفصل السابع.

٦. عيون أخبار الرضا عليه السلام: ١٧١/٨.

كما يقول الإمام عليه السلام في مكان آخر: لا يتغير الله بانغيار المخلوق، كما لا يتحدد بتحديد المحدود.^١

ملخص ما سبق

١. تُعدّ صفات: العلم، والقدرة، والخلق من أهم الصفات الإلهية، وأشير إلى مبحث العلم في مائتين وخمسين مرة في القرآن الكريم. لذلك، يقرّ المسلمون بأسرهم وحتى أتباع الديانات السماوية الأخرى، بأنّ الله تعالى عالم مطلق. واختلاف المتكلمين والفلاسفة إنّما يكون في كيفية وحدود العلم الإلهي. وفقاً لأصل التوحيد وعلى أساس التباين بين الله ومخلوقاته، فإنّه لا يشبه صفةً من مخلوقاته - بما فيها صفة العلم - وأنّ علمه أزلي ومطلق وغير متناهٍ وغير مكتسب. ويُستدل بأدلة التوحيد وبرهان خلق الكون والنظم السائد فيه على العلم الإلهي.

٢. تُعتبر صفة القدرة - كالعلم - إحدى الصفات المهمة لله تعالى، واعترفت بها كافة الديانات الإلهية. ومن منظور المتكلمين فإنّه لا يطلق «القادر» على مَنْ يقدر بصورة جبرية على إنجاز عمل معين فحسب، ولا يستطيع تركه فإنّه بل يصدق على الذي يستطيع إنجاز عمل وفي الوقت نفسه، يتمكّن من تركه أيضاً. إنّ القدرة الإلهية مطلقة؛ إذ إنّ العجز والضعف يعتبر نوعاً من الضعف وأنّه من صفات المخلوقات، والله تعالى منزّه عن أي نقص ولا يشبه شيئاً من المخلوقات ولا يدخل الضعف فيه. ولكن يجب الالتفات إلى أنّ قدرة الله لا تتعلّق بالمتنوعات العقلية وأنّ شمولية القدرة الإلهية تتعلّق بالممكنات العقلية.

٣. تُعتبر صفة الخلق إحدى الصفات الفعلية المهمة لله تعالى، وتبيّن كيفية علاقة الله بالمخلوقات. وفقاً لهذه الصفة، فإنّ الخلق الإلهي بدعيّ وجديد من حيث المادة والصورة، بمعنى: أنّ الله لم يخلق العالم من مادة موجودة مسبقاً، وأنّه خلق العالم من دون نموذج سابق ولا من صورة موجودة من قبل، ولا يحدث أيّ تغير في الذات الإلهية عملية الخلق.

الأسئلة والبحوث

١. كيف تُثبت عبارة «الله عالم» مستفيداً من نفي نظرية التشبيه.
٢. على من يُطلق «القادر» من منظور المتكلمين؟
٣. هل تشمل القدرة الإلهية المستحيلات؟ وضح ذلك؟
٤. ما هي المعاني المختلفة للخلق؟
٥. لماذا يستحيل الخلق «من لا شيء»؟
٦. اذكر مواصفات الخلق الإلهي.
٧. أجر دراسةً ونقداً لرأي ابن سينا في (علم الله بالجزئيات).

العدل الإلهي

أهداف الدرس:

١. التعرف على العدل الإلهي؛ ٢. التعاريف المتعددة للعدل الإلهي.

نظرة خاطفة إلى المباحث السابقة

أفردنا الدرس السابق لدراسة بعض الصفات الذاتية لله (تعالى) كالعلم، والقدرة والخلق. ففي مستهلّ الدرس، تقدّم بيان مواصفات العلم الإلهي من منظور الروايات الشريفة، ثم قمنا بالبرهنة على هذه المواصفات. وفي الجزء الثاني من الدرس، وضّحنا بإحدى الصفات الذاتية لله تعالى وهي القدرة. وفي هذا الجزء كالأجزاء السابقة أيضاً، شرحنا في البداية والاستفادة من الأحاديث، هيكلية القدرة الإلهية وكيفيتها، ثم استدللنا بنفس الأدلة التي أثبتت العلم الإلهي، على القدرة الإلهية. وفي الجزء الختامي للدرس، تطرّقنا إلى صفة الخلق الإلهي، وكشفنا بالاستعانة بالروايات الواردة بشأن الصفات الإلهية، عن مواصفاتها وجزئياتها.

العدل الإلهي

يُعتبر «العدل» إحدى صفات الله الأساسية، وله أهمية بالغة بحيث وضع إلى جانب أهم

الصفات الإلهية المتمثلة في التوحيد، ويُعدّ في كلام الإمامية والمعتزلة أحد أصول الدين. وقد تكررَت ماذنَا «العدل» و«الظلم» بمشتقاتهما أكثر من ثلاثمائة مرّة في القرآن الكريم، وتمّت فيها التوصية بالعدل والثناء عليه، كما نُهي عن الظلم وعوتب عليه. أنّ الله سبحانه نفى الظلم عن نفسه نحو من إحدى وأربعين مرة، في الآيات القرآنية، وتم مرّة واحدة وصف الفعل الإلهي بالعدل، كما في الآية المباركة: ﴿وَتَمَنَّيْتُ كَيْفَ تَرَبَّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا...﴾^١.

لقد جاء العدل في الروايات الشريفة، إلى جانب التوحيد كأحد ركائز الدين. يقول الإمام جعفر الصادق (عليه السلام) في هذا الخصوص:
إنّ أساس الدين التوحيد والعدل.^٢

تدلّ المسائل المذكورة أعلاه على أهمية العدل في معتقدات المسلمين ولا سيما عند أهل بيت الرسول (عليه السلام)، وذكرت نقاط حول أسباب أهمية العدل واعتباره من أصول الدين، وهي كما يلي:

١. يندرج كثير من المعتقدات الإسلامية تحت مبحث العدل الإلهي^٣، وإن لم يُعترف بهذا الأصل، لم يكن هناك دليل ودافع لطرح كثير من التعاليم الإسلامية كالنبوة والمعاد واختيار الإنسان وتكليفه وغيرها من المعتقدات الإسلامية.
٢. اختلف الإمامية والمعتزلة مع أهل الحديث اختلافاً شاسعاً في مسألة العدل الإلهي، فيما اتفقوا على الصفات الإلهية إلّا في بعض الجزئيات. لذلك، يطلق على الإمامية والمعتزلة، مصطلح «العدلية» أو «أصحاب العدل والتوحيد»^٤.

١. الأنعام: ١١٥.

٢. معاني الأخبار: ١١.

٣. رسائل الشريف المرتضى: ١٦٦/١.

٤. عدل إلهي (العدل الإلهي): ٥٦.

معنى العدل الإلهي

«العدل» لغةً واصطلاحاً له معانٍ متعددة، ومنها ثلاثة معانٍ هي أهمّها وأكثرها رواجاً:

١. المعنى الأول

إنّ المعنى الأكثر رواجاً للعدل والذي يتبادر إلى الذهن أكثر من المعاني الأخرى،^١ هو: «رعاية الحقوق، وإعطاء كلّ ذي حقٍّ، حقّه». ويقابله: الظلم والجور. والذي يعني تضييع حقوق الآخرين والاعتداء عليها. يقول الشيخ المفيد في كتابه:

العدل، هو: الجزاء على العمل بقدر المستحق عليه، والظلم، هو: منع الحقوق، والله تعالى عدل كريم جواد متفضّل رحيم، قد ضمن الجزاء على الأعمال، والعوض على المبتدئ من الآلام، ووعد التفضل بعد ذلك بزيادة من عنده.^٢ فيصحّ هذا المعنى حينما يتصوّر أولاً موجودٌ له حقٌّ، وأنّ المراد بالحق، هو الحق التشريعي الذي يدرك بالعقل العملي وليس الحق التكويني الذي يتعلّق بالعقل النظري. فإنّ نقصد منه المعنى الأخير للحق، يشبه التعريف المذكور، تعريف بعض الفلاسفة الذين يعرفون العدل بأنّه: «مراعاة الاستحقاق في إفاضة الوجود واعطاء الكمالات على قدر قابلية الماهية والعين الثابتة».^٣

وبناءً على ذلك، إن كان هناك حقٌّ وراعى الإنسان ذلك الحقّ وطبّقه، تحقّق العدل. وإن لم يراعِ الحقّ، يقع الظلم. وأما إن لم يكن هناك حقٌّ، ومع ذلك أُعطي خير للآخرين، يتحقّق الفضل والكرم. ووفقاً لهذا التعريف، تندرج الأفعال تحت العناوين الثلاث المتمثلة في العدل والظلم والفضل.

١. راجع: أصول عقائد (أصول العقائد): ٨٢.

٢. تصحيح الاعتقاد: ٨٣؛ راجع: كتاب العين: ١١٥٤/٢؛ لسان العرب: ٨٣/٩.

٣. راجع: عدل الهي: ٥٠؛ شرح الأسماء: ١٧٢.

إنّ تقسيم الأفعال إلى ثلاثة أنواع، هو تقسيم عقلي؛ إذ عند تعامل الإنسان مع الآخر، إما أن يتصور حق في ما بينهما أو لا. وفي الحالة الأولى التي للإنسان حق على الآخر، إما يُعطى حقه وهو يسمى بـ«العدل»، أو لا يعطى حقه، وهنا يتحقق «الظلم». وفي الفرض الثاني، فالشخص الذي ليس هناك حق على عاتقه، إما ينفع الآخرين، أو لا، ففي الحالة الأولى، يتحقق الفضل والإحسان وفي الحالة الأخيرة، يتحقق العدل. فعلى ضوء هذا التقسيم العقلي، تنقسم الأفعال إلى أربعة أنواع، ويندرج نوعان منها تحت عنوان العدل وقسم منه تحت عنوان الظلم والنوع الأخير، تحت عنوان الفضل.

إنّ هذا التقسيم الثلاثي للأفعال يدعمه القرآن الكريم والأحاديث الشريفة فضلاً عن كونه عقلياً. فجاء في القرآن الكريم: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ...﴾^١ وانقسمت في هذه الآية المباركة، الأفعال الحسنة التي يأمر الله بها، إلى العدل والإحسان، والمراد بالإحسان هو التفضل، كما صرح به في الأحاديث الشريفة.^٢ ونقرأ في الأدعية أيضاً: «إلهي إن عفوت فبفضلك، وإن عذبت فبعدلك»،^٣ أو:

اللهم صل على محمد وآله واحملي بكرمك على التفضل، ولا تحملني بعدلك على الاستحقاق.^٤

وكذلك صرحت بعض الروايات الشريفة بأنّ العدل جاء لإقامة الحق:

إن العدل ميزان الله سبحانه، الذي وضعه في الخلق ونصبه لإقامة الحق،^٥ وأيضاً: «أعدل الخلق أقضاهم بالحق».^٦

١. النحل: ٩٠.

٢. نهج البلاغة، تصحيح صبحي صالح: الحكمة ٢٣١.

٣. البلد الأمين: ٣١٧.

٤. الصحيفة السجادية: ٥٨، الدعاء ١٣.

٥. غرر الحكم: ح ٣٤٦٤.

٦. المصدر: ح ٣٠١٤.

٢. التناسب والتعادل

إنّ المعنى الآخر للعدل هو «وضع كلّ شيء في موضعه». ويعتبر الشهيد المطهري هذا التعريف مرادفاً لعناوين التوازن والتناسب والتعادل؛ إذ يكون هذا المعنى هو المعنى الأعمّ للعدل ويشمل كافة الصفات الفعلية لله تعالى، سواء كانت الصفات التي تدل على الجانب التكويني والوجودي كالخالق والحكيم، أو الصفات التي تنطوي على الجانب القيمي والأخلاقي، كالصادق والكريم.

ومن الإشكالات التي تلاحظ على التعريف أعلاه، هو أنّ الأفعال تنقسم إلى الأفعال العادلة والظالمة ولم يبقَ محلّ للإحسان والتفضل؛ حيث إنّ تحقّق الفعل في محله، يصدق عليه العدل، وإلاّ فينطبق عليه الظلم. فعلى سبيل المثال، إذا وضع شخص مكتبته في محل مناسب في الغرفة، أو يضع الماء في محل مناسب على المائدة، بحيث يكون في متناول أيدي الجميع، فإنّه ينطبق العدل على عمله وإلاّ فيوصف عمله بالظلم. في حين أنّ الفعل - على أساس المباحث السابقة وكما مر بنا تفصيل ذلك - ينقسم من منظور العقل واعتماداً على النصوص الإسلامية، إلى ثلاثة أنواع.

إنّ الإشكال الآخر الذي يرد على هذا التعريف، هو أنّ العدل والظلم يشيران إلى الجانب التشريعي والقيمي للأفعال، والناس لا يعتبرون من لم يضع الماء في محل مناسب على المائدة، ظالماً، بل إنّما ينظر إلى فعله بأنه مخالف للحكمة. وفي الحقيقة، فإنّ هذا التعريف الذي ذُكر للعدل، هو تعريف الحكمة وليس العدل. يقول الشهيد المطهري في نقد هذا التعريف:

إنّ العدل بمعنى التناسب ويقابله عدم التناسب في مجموع نظام العالم؛ ولكنّ العدل الذي يقابله الظلم، من منظور الأفراد والأجزاء، فإنّه يفصل كلّ فرد وجزء عن الآخر. ففي العدل بالمعنى الأول، يطرح المصلحة العامة، بينما العدل بالمعنى

الأخير فإنه يتعلّق بحقوق الأفراد، لذلك يستشكل المستشكل فيه ويقول: لا أنفي أصل التناسب في العالم كلّ، ولكن أقول إنّ مراعاة هذا التناسب، يستلزم طوعاً أو كرهاً، بعض التمييزات، وتجاوز هذه التمييزات من المنظور العام والكلّ، ولكن لا تجوز من المنظور الخاص والجزء.^١

ويجب الالتفات إلى هذه النقطة وهي أنّ العدل بمعنى «إعطاء كلّ ذي حقّ حقه»، يدخل في مصاديق الحكمة ويُعدّ مصداقاً لوضع كلّ شيء في موضعه، ولذلك، يعود المحل المناسب للحق، إلى إعطائه لذي الحق. إنّ الرواية المنقولة عن الإمام علي عليه السلام بشأن العدل يشير إلى هذا الكلام:

العدل يضع الأمور مواضعها، والجود يُخرجها من جبتها.^٢

ويذهب الإمام علي عليه السلام في هذه الرواية إلى أنّ العدل أحسن من الجود للسياسة وإدارة الحكم، رغم أنه يمكن أن يكون الجود أحسن من العدل في المسائل الشخصية. فالعدل - بما أنّه يضع كلّ شيء في موضعه، والحاكم يتعامل مع أفراد المجتمع اعتماداً على حقوقهم - فإنه أحسن من الجود. ولكن الجود لا يتمحور على حقوق الأفراد ولا تكون في الحسبان، في حين أنّه بسبب محدودية بيت المال، وأنّ أفراد المجتمع يشتركون فيه ويُصرف في مصارف الجميع، فإنه يجب أن يتوزّع على أساس الحقوق التي عيّنها القانون؛ حيث إنّ من دون وجود القانون، يؤدي الأمر إلى الفوضى وينتهي إلى التمييز بين الأفراد وتضييع حقوق بعض أفراد المجتمع. وعليه فإنّ «وضع كلّ شيء في موضعه» هو إحدى ميزات العدل وليس تعريفه. ولو قصد الإمام تعريف العدل، لقال: «العدل وضع الأمور مواضعها».

٣. تعريف متكلمي الإمامية والمعتزلة (العدلية)

١. المصدر: ٤٧.

٢. شرح جمل العلم والعمل: ٨٣.

إن الاصطلاح الذي طرحه متكلمو الإمامية والمعتزلة للعدل، هو أعم من المعنى الأول وأخص من المعنى الثاني. إنهم يعتبرون صفة العدل أجمع الصفات الفعلية القيمة والتي تشمل كافة الصفات القيمة والإيجابية؛ حيث ذكر السيد المرتضى: «أن الكلام عن العدل هو الكلام عن تنزيه الله سبحانه عن أي عمل قبيح وترك العمل الواجب».^١ كما ذكر الشيخ الطوسي: «أن الكلام عن العدل هو أن الأفعال الإلهية كلها حسنة».^٢ يقول القاضي عبد الجبار المعتزلي - بعد أن بين المعنى اللغوي للعدل -: «توفير حق الغير واستيفاء الحق منه»، وهو المعنى الأول له، ثم يردف قائلاً: «وأما في الاصطلاح، فإذا قيل أنه تعالى عدل، فالمراد به أن أفعاله كلها حسنة، وأنه لا يفعل القبيح ولا يخل بما هو واجب عليه».^٣

وفقاً لهذا المصطلح، انقسمت الأفعال إلى الإيجابية والسلبية أو الحسنة والقبيحة؛ بحيث يُحتسب القسم الأول، الأفعال العادلة والقسم الثاني، الأفعال الظالمة. فعلى ضوء هذا المصطلح، فإن «العدل» يعني الفضل ويصدق العدل - الذي مرّ بنا سابقاً - على القسم الأول من هذا التقسيم. ويبدو أن المتكلمين في هذا المصطلح، لا يريدون أن يعرفوا العدل والظلم، بل يقصدون أفراد فصل في الكتب الكلامية ليتضمن النقد والرد على الشبهات التي تنسب الأفعال القبيحة والظالمة كإجبار الإنسان، و«التكليف بما لا يطاق» والجبر في القضاء والقدر، إلى الله تعالى. واللافت للنظر هو أنه كان يندرج في الكتب الكلامية للمتقدمين، هذا الفعل تحت عنوان «في أفعاله»^٤ وتم في ما بعد استبدال هذا العنوان بالعدل.

١. المصدر: ٨٣.

٢. تمهيد الأصول: ٩٧.

٣. شرح الأصول الخمسة: ١٣١.

٤. راجع: كشف المراد: ٣٠٢.

وهناك روايتان بشأن العدل ويبدو أنهما تدلّان على تعريف المتكلمين. روي في أحدهما أنه سئل الإمام أمير المؤمنين عليه السلام عن معنى التوحيد والعدل، فأجاب الإمام بقوله: التوحيد أن لا تتوهمه والعدل أن لا تتهمه.^١

ففي الجزء الأول من الرواية يُشار إلى مسألة التوحيد، وفي الجزء الآخر، يُتعرض لمعنى العدل وهو عدم اتهام الله بالأفعال القبيحة والسيئة.

وفي رواية أخرى، بعد أن يعتبر الإمام جعفر الصادق عليه السلام التوحيد والعدل أنهما ركيزتان للدين، يقول:

وأما العدل فأن لا تنسب إلى خالقك ما لامك عليه.^٢

وعليه فإن الأفعال القبيحة تطلق على أفعال يلام فاعلها عليها، لذلك، فالعدل هو أن لا تنسب الفعل القبيح إلى الله وتنزّه عنه.

ويتلاءم هذا التعريف مع التعريف الرائج للعدل، أي عدم الاعتداء على حقوق الآخرين. وستناقش هذه المسألة في مبحث علاقة العدل باختيار الإنسان.

المعاني الأخرى للعدل

١. تعريف الفلاسفة للعدل

يعرّف بعض الفلاسفة، العدل الإلهي بأنّه:

«مراعاة الاستحقاق في إفاضة الوجود وعدم الامتناع عن الإفاضة والرحمة فيما يتعلّق بالإمكان أو الكمال».^٣ هذا التعريف يعرف العدل الإلهي كصفة تكوينية تتعلّق بكيفية خلق العالم فحسب، وليس صفة قيمة. ويعلّل الذين لا يعتبرون العدل الإلهي

١. نهج البلاغة، تصحيح صبحي صالح، الحكمة ٤٣٠.

٢. معاني الأنبياء: ١١.

٣. عدل إلهي (العدل الإلهي): ٥٠.

صفةً قيمة، بأنهم يعدّون الحسن والقبح العقليين معياراً لتقييم الأفعال البشرية وليس أفعال الله. يقول الشهيد المطهري في هذا المجال:

لا ينكر الحكماء الإلهيون، الحسن والقبح العقليين، بل يرفضون رأي الأشاعرة، إلّا أنّهم يذهبون إلى أنّ نطاق هذه المفاهيم هو مجال الحياة البشرية فحسب. فمن منظور الحكماء الإلهيين، لا تدخل مفاهيم الحسن والقبح في حريم الله سبحانه كميّار، ولا يمكن تفسير الأفعال الإلهية من خلال هذه المعايير والمقاييس البشرية تماماً. وحسب اعتقاد الحكماء فإنّ الله عادل، ولكن لا من حيث إنّ العدالة حسنة وجرت الإرادة الإلهية على أداء الأفعال الحسنة لا الأفعال السيئة.^١

يلاحظ على التعريف المذكور وعلى المعيار الذي ينكر الحسن والقبح العقليين للأفعال الإلهية، بأنّ ملاك الحسن والقبح، عقلي والحكم العقلي لا يقبل الاستثناء والتخصيص. وإذا افترضنا فرضاً محالاً أنّ الله «يكلف بما لا يطاق»، يستقيح العقل هذا الأمر ويعدّه ظلماً، وبالتالي بما أنّ العقل يثبت صفة العدل لنفسه، يستحيل على الله سبحانه صدور «التكليف بما لا يطاق».

٢. تعريف متكلمي الأشاعرة للعدل

حسب اعتقاد متكلمي الأشاعرة فإنّ العدل هو: «كلّ فعل يفعله الله». يقول الفخر الرازي في كتابه:

قال مشايخنا: العدل الإلهي يعني أنّ الله يستطيع أن يفعل كلّ ما يشاء ويحكم ما يريد وتجري حكمته على العباد.^٢

ويقول عبدالقاهر البغدادي: «يعتقد أصحابنا [الأشاعرة] بأنّ العدل الإلهي هو الأفعال التي يفعلها الله تعالى. فحسب رأيهم، العدل في الأفعال البشرية، ينطبق على أفعالٍ أمر الله

١. المصدر: ٤٣.

٢. شرح أسماء الله الحسنى: ٢٤٥.

بها أو لا تنطبق تلك الأفعال على الظلم، والظلم يصدق على عمل نهى الله عنه^١. وعليه فتعتمد صفة العدل على الأفعال والأوامر الإلهية، وكلّ عمل فعله الله تعالى أو أمر به، ينطبق عليه العدل. وعلى هذا الأساس، لا يعدّ العدل معياراً للحكم في الأفعال الإلهية، ولا يمكن الحكم - اعتماداً على العدل - في فعل خاص، مثل: «التكليف بما لا يطاق» بأنه ظلم، وبالتالي لا يفعله الله، بل يجب أن ننظر إلى الأفعال التي يفعلها الله، ثم نحدّد على أساسها العدل.

وهذا التفسير للعدل، يؤدي إلى عدم تأثير هذا الأصل وإنكاره، ولذلك، يطلق مصطلح «العدلية» على المخالفين للأشاعرة، أي الإمامية والمعتزلة.

ويكمن تفسير مثل هذا العدل في إنكار الحسن والقبح العقليين؛ إذ العقل إنّما يحكم على أساس الحسن والقبح العقليين بأنّ بعض الأفعال حسنة وعادلة وبعضها قبيحة وظالمة. ولكن ترفض نظرية الأشاعرة ذلك؛ حيث إنّ الحسن والقبح العقليين قضية وجدانية. وسنطرح علاقة العدل بالحسن والقبح العقليين في المباحث اللاحقة.

وقد يقيم الأشاعرة أدلة على نظريتهم كما يلي: الظلم يعني التصرف في ملك الآخرين، وبما أنّ الموجودات كلّها مملوكة لله تعالى، فيستتبع أنّ كلّ فعل فعله الله، هو تصرف في ملكه وهذا عين العدل.

يقول الفخر الرازي: «الظلم يعني التصرف في ملك الغير»^٢.

ويقول الشهرستاني في كتابه:

أمّا العدل فعلى مذهب أهل السنة: أنّ الله عدل في أفعاله، بمعنى أنّه متصرف في ملكه وملكه، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، فالعدل: وضع الشيء موضعه

١. أصول الدين: ١٣١.

٢. القضاء والقدر: ٢٧١.

وهو التصرف في الملك على مقتضى المشيئة والعلم، والظلم بضده فلا يتصور منه جور في الحكم وظلم في التصرف.^١

وهذا الاستدلال أيضاً مردود على ضوء الحسن والقبح العقليين؛ حيث إن العالم رغم أنه مملوك لله تعالى، إلا أن أعمالاً من قبيل: «التكليف بما لا يطاق»، يعني إجبار العباد وعقابهم، سواء في ملكه أو ملك غيره، وهذا يُعد ظلماً وقبيحاً من منظور العقل. سنستعرض في الدرس الآتي مسائل يناقشها متكلمو الإمامية تحت عنوان العدل الإلهي وترتبط عموماً بمبحث العدل الإلهي.

ملخص ما سبق

١. «العدل» لغةً واصطلاحاً له معان متعددة. والمعنى الأكثر رواجاً للعدل والذي يتبادر إلى الذهن أكثر من المعاني الأخرى له، هو: «رعاية الحقوق وإعطاء كل ذي حق، حقه». ويصح هذا المعنى حينما يُتصور أولاً موجود له حق، وأن المراد بالحق، هو الحق التشريعي الذي يُدرك بالعقل العملي وليس الحق التكويني الذي يتعلّق بالعقل النظري. وبناءً على ذلك، فإن كان هناك حق، وراعى الإنسان ذلك الحق وطبقه، فقد تحقق العدل، وإن لم يراعِ الحق، يقع الظلم. وأما إن لم يكن هناك حق، ومع ذلك أعطى الإنسان خيراً للآخرين، فيتحقق الفضل والكرم. وفقاً لهذا التعريف، تندرج الأفعال تحت العناوين الثلاث المتمثلة في العدل والظلم والفضل. إن تقسيم الأفعال إلى ثلاثة أنواع، هو تقسيم عقلي، ويدعمه القرآن الكريم والأحاديث الشريفة أيضاً.

٢. إن المعنى الآخر للعدل هو «وضع كل شيء في موضعه». هذا المعنى، يُعتبر المعنى الأعم للعدل ويشمل كافة الصفات الفعلية لله تعالى، سواء كانت الصفات التي تدل على الجانب التكويني والوجودي كالخالق والحكيم، أو الصفات التي تنطوي على الجانب القيمي والأخلاقي، كالصادق والكرم.

ومن الإشكالات التي تلاحظ على هذا التعريف ، هو أن الأفعال ستقسم إلى الأفعال العادلة والظالمة ولم يبقَ محلٌّ للإحسان والتفضل؛ حيث إن تحقق الفعل في محله، يصدق عليه العدل، ولا ينطبق عليه الظلم.

٣. إن الاصطلاح الذي طرحه متكلمو الإمامية والمعتزلة للعدل، هو أعم من المعنى الأول وأخص من المعنى الثاني. إنهم يعتبرون صفة العدل أجمع الصفات الفعلية القيمة والتي تشمل كافة الصفات القيمة والإيجابية. وفقاً لهذا المصطلح، انقسمت الأفعال إلى الإيجابية والسلبية أو الحسنة والقيحية؛ بحيث يُحسب القسم الأول الأفعال العادلة، والقسم الثاني الأفعال الظالمة. وعلى ضوء هذا المصطلح، فإن «العدل» يعني التفضل ويصدق على القسم الأول من هذا التقسيم الذي مر بنا سابقاً.

٤. هكذا يعرف الفلاسفة، العدل الإلهي: «مراعاة الاستحقاق في إفاضة الوجود وعدم الامتناع عن الإفاضة والرحمة فيما يتعلق بالإمكان أو الكمال». هذا التعريف يعرف العدل الإلهي كصفة تكوينية تتعلق بكيفية خلق العالم فحسب، وليست لصفة قيمة.

٥. حسب اعتقاد متكلمي الأشاعرة فإن العدل هو كل فعل يفعله الله. وعليه فإن صفة العدل تعتمد على الأفعال والأوامر الإلهية، وتؤخذ منها، وكل عمل فعله الله تعالى أو أمر به، ينطبق عليه العدل. وهذا التفسير للعدل، يؤدي إلى عدم تأثير هذا الأصل وإنكاره، ولذلك، يطلق مصطلح «العدلية» على المخالفين للأشاعرة، أي الإمامية والمعتزلة.

الأسئلة والبحوث

١. لماذا اندرج العدل في أصول الدين والمعتقدات الإسلامية؟
٢. اذكر المعنى الأكثر رواجاً للعدل الإلهي والمعنى الذي يقابله.
٣. ما هي الإشكالات التي ترد على المعنى الأعم والأشمل للعدل.
٤. ماذا يعني العدل من منظور متكلمي الإمامية والمعتزلة؟
٥. اذكر تعريف متكلمي الأشاعرة للعدل.
٦. من أي مبحث اعتقادي، تنطلق نظرية الإشاعرة في العدل الإلهي؟ وضّح ذلك.
٧. راجع ثلاثة كتب كلامية واستخرج تعريف العدل وأدله.

الحسن والقبح العقليان

أهداف الدرس:

- التعرّف على: ١. الحسن والقبح العقليين والعدل الإلهي؛ ٢. معاني الحسن والقبح؛
٣. أدلة العدلية على الحسن والقبح العقليين؛ ٤. الدليل على العدل الإلهي.

نظرة خاطفة إلى المباحث السابقة

لقد أسلفنا القول في الدرس الماضي عن أهم الصفات الإلهية المتمثلة في العدل، لنصح من خلاله بعض معتقداتنا التقليدية وغير العلمية حول اختيار الإنسان والقضاء والقدر الإلهي. لذلك، تطرقنا إلى المعاني المختلفة للعدل، ثم بحثنا عن المعنى الصحيح له ودعمناه بالروايات الشريفة والآيات القرآنية المؤيدة لهذا المعنى، وتعرضنا أحياناً للملاحظات والإشكالات الواردة على هذه المعاني.

الحسن والقبح العقليان والعدل الإلهي

حينما نتحدث عن كون العمل عادلاً أو ظالماً، فإننا في الحقيقة نسند صفةً إلى ذات الفعل. هذه المسألة فرع على أنّ ذات الأفعال - بقطع النظر عن اعتباريتها - متصفة بصفة العدل والذي هو حسن، أو الظلم والذي هو قبيح. هذا ومن ناحية أخرى فإنه

يجب أن يكون العقل قادراً على إدراك هذه الصفات الذاتية. هذه المسألة هي مفهوم يُطرح تحت عنوان (الحسن والقبح العقليين). وعلى هذا الأساس، يعتمد الاعتقاد بالعدل الإلهي على الاعتقاد بالحسن والقبح العقليين.

ويقابل هذا الرأي، نظرية متكلمي الأشاعرة الذين يعتقدون بالحسن والقبح الشرعيين، ويقولون: بأن العقل لا يدرك الحسن والقبح، بل يذهبون إلى إنكار الحسن والقبح لذات الأفعال.

(أ) معاني الحسن والقبح

يقول الجرجاني، مؤلف كتاب شرح المواقف:

القبح عندنا [الأشاعرة] هو: الذي يرد عليه النهي التحريمي أو التنزيهي من الشارع، والحسن هو: الذي لم يرد عليه نهى، سواء ورد به أمر إلزامي أو لم يرد، كالواجبات والمستحبات والمباحات، ومثل الأفعال الإلهية التي هي حسنة دائماً. وقد ذكروا - حين بيان الاختلاف - للحسن والقبح معاني ثلاثة وهي كما يلي:

١. الكمال والنقص

حينما يقال: «العلم حسن» و«الجهل قبيح» فإنه يراد بالحسن: الكمال، وبالقبح: النقص. فحسن الشيء كماله وقبحه نقصانه. فهذا المعنى للحسن والقبح في حد ذاته ثابت للصفات ولا يختلف فيه. والعقل يدركه من دون الرجوع إلى الشرع.

٢. الموافق والمنافر للغرض

يطلق الحسن - حسب هذا المعنى - على ما يوافق الغرض والمقصود، وينطبق القبح على ما ينافر الغرض. وكل شيء سواههما، لا يتصف بالحسن ولا القبح. وقد يُعبر عنهما بـ«المصلحة» و«المفسدة». فوفقاً لهذا المعنى، يُعد الحسن والقبح أمرين عقليين يتغيران مع تغيير الأغراض والاعتبارات؛ فعلى سبيل المثال، يُعتبر قتل شخص، من منظور أعدائه، موافقاً للمصلحة والغرض، بيد أن أصدقائه يعدونه مفسدة. فرب

فعل كالقتل حسن عند فرد أو جماعة ، ولكنه قبيح عند الآخرين . وبناءً على ذلك ، يكون المعنى للحسن والقبح ، إضافياً ونسبياً لا حقيقياً وذاتياً.

٣. استحقاق المدح والذم

هذا هو المعنى الثالث للحسن والقبح ، وهو محل خلاف بين المتكلمين.^١ وعليه فيظهر اختلاف العدلية والأشاعرة حول مبحث الحسن والقبح في أن الأفعال ، بقطع النظر عن أمر الله بها أو نهيه عنها ، تستحق بذاتها المدح أو الذم . وهل يدرك العقل هذا الاستحقاق ، بحيث يحكم لفاعل فعل بأنه يستحق الثواب وعلى آخر بأنه يجب عليه عقوبته ؟ وجواب العدلية عن هذا السؤال ، إيجابي وجواب الأشاعرة سلبى .

ب) أدلة العدلية على الحسن والقبح العقليين

١. الوجدان: إن الدليل الأهم الذي يستدل به العدلية على الحسن والقبح العقليين ، هو الوجدان . فإذا راجعنا وجداننا ، ندرك أن الظلم والجحود والنكران ، حتى من دون الرجوع إلى الشرع ، قبيحة والعدل والإحسان والشكر حسنة . بمعنى أننا حينما نواجه ظلماً ، نعدّه مستحقاً للذم والعقوبة . وفي الحقيقة ، يكون الحسن والقبح العقليان من البديهيات ولا يحتاجان إلى إثبات ، ويُدرَكُان بمراجعة الوجدان والعقل بسهولة .

٢. إنكار الحسن والقبح العقليين يلازم إنكار الحسن والقبح الشرعيين

إذا أنكرنا الحسن والقبح العقليين ، فإنه لا يمكن إثبات الشرع لنعتمد من خلاله بالحسن والقبح الشرعيين ؛ حيث إن العقل اعتماداً على الحسن والقبح العقليين يحكم بأن علينا أن نطيع الله ونتبع شريعة رسول الله ، وإن لم يكن هناك إدراك أو حكم كهذا ، فإنه لا يثبت أصل الدين والشريعة . وعليه فإن إنكار الحسن والقبح العقليين يؤدي إلى

إنكار الحسن والقبح الشرعيين، وينتفي بالتالي الوثوق بالشرع.^١

٣. الآيات القرآنية والروايات الشريفة

هناك كثير من الآيات القرآنية تدل على أن العقل البشري قادر بذاته على إدراك حسن وقبح بعض الأفعال، وأنها منوطة بقبول الحسن والقبح العقليين. نذكر آيتين في المقام:

﴿هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ﴾،^٢ ﴿...فَبَشِّرْ عِبَادَ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾.^٣

ويفيد الاستفهام في الآية الأولى النفي، وعليه فالآية تنص على أصل كلي ثابت في العقول، وهو: «حسن جزاء الإحسان بالإحسان» و«قبح جزاء الإحسان بالإساءة»، ولو أنكرنا الحسن والقبح العقليين، لكان السؤال عديم الفائدة؛ إذ يجيب المخاطبون: «لا ندرى».

وفي الآية الثانية: إن الله يبشر الذين يستمعون الأقوال المختلفة، ثم يختارون أحسنها، ويعرفهم بأنهم أصحاب الفكر والعقل. وفقاً لهذه الآية، يتمكن العقل البشري من اختيار أحسن الكلام من بين مختلف الأقوال. وهذا يرمز إلى تأييد الله سبحانه لعمل العقل.

كما نقلت روايات متعددة بشأن حجية المعارف العقلية ولا سيما في خصوص الحسن والقبح العقليين،^٤ ونشير إلى إحداها فيما يلي. يقول الإمام موسى الكاظم عليه السلام في هذا المجال:

إن الله على الناس حجتين: حجة ظاهرة وحجة باطنة، فأما الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمة عليهم السلام، وأما الباطنة فالعقول.^٥

١. كشف المراد: ٤١٨.

٢. الرحمن: ٦٠.

٣. الزمر: ١٧ و ١٨.

٤. راجع: موسوعة العقائد الإسلامية: ٢٠٥/١-٢٢٨؛ المصدر: ٢٤٣-٣٠٠.

٥. أصول الكافي: ١٦/١.

كما روي عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام:

إن أول الأمور ومبدأها وقوتها وعمارتها - التي لا ينتفع شيء إلا به - العقل الذي جعله الله زينةً لخلقه ونوراً لهم، فبالعقل عرّف العباد خالقهم ... وعرفوا به الحسن من القبيح، وأن الظلمة في الجهل وأن النور في العلم.^١
وفي الرواية الأولى تأيدت حجة المعارف العقلية، وفي الأخرى تمّ التصريح بقدرة العقل على معرفة حسن الأفعال وقبحها.

ج) الدليل على العدل الإلهي

بناءً على الحسن والقبح العقليين اللذين تمّ إثباتهما سابقاً، فإن بعض الأفعال بذاتها قبيحة وبعضها الآخر حسنٌ ذاتاً. والعقل بنفسه يدرك أن بعض الأفعال - بنفسها ومن دون لحاظ شيء آخر - حسنة أو قبيحة ذاتاً، كأدراك قبح الظلم وحسن العدل. وعليه فالعقل يستقبح الظلم ويستحسن العدل. هذا وإن من لوازم المباحث التوحيدية الاعتقاد بأنّ الله سبحانه هو الكمال المطلق وليس عنده أي نقص وقبح. فإذا ضممنا هاتين المقدمتين إلى بعضهما، نستنتج أن الله الذي له الكمال المطلق، لا يرتكب الظلم الذي هو نفس النقص والقبح.

يقول الإمام جعفر الصادق عليه السلام والإمام السجاد عليه السلام في أحد أدعيتهما:

قد علمتُ يا إلهي، أنه ليس في حكمك ظلمٌ ولا في نعمتك عجلة، وإنما يعجل من يخاف الفوت، وإنما يحتاج إلى الظلم الضعيف، وقد تعاليت يا إلهي عن ذلك علواً كبيراً.^٢

فالموجود الضعيف، يحتاج إلى الظلم، في حين أن الله تعالى ليس بضعيف، فلا يرتكب الظلم. وإن كان المراد بالضعف النقص، فيكون هذا البرهان كالبرهان السابق، وكلاهما يؤديان إلى نتيجة واحدة.

١. المصدر: ٢٩.

٢. تهذيب الأحكام: ٢٧٧/٥ و ٧٨٧٣ من لا يحضره الفقيه: ٨/٩٠؛ الصحيفة السجادية: ٢٠٧، الدعاء ٤٨.

ملخص ما سبق

١. حينما نتحدث عن كون العمل عادلاً أو ظالماً، فإننا في الحقيقة نسند صفةً إلى ذات الفعل. وهذه المسألة فرع على أن ذات الأفعال - بقطع النظر عن اعتباريتها - متصفة بصفة العدل والذي هو حسن، أو الظلم الذي هو قبيح.

هذا ومن ناحية أخرى فإنه يجب أن يكون العقل قادراً على إدراك هذه الصفات الذاتية. هذه المسألة هي مفهوم يُطرح تحت عنوان الحسن والقبح العقليين. وعلى هذا الأساس، يعتمد الاعتقاد بالعدل الإلهي على الاعتقاد بالحسن والقبح العقليين. وبقابل هذا الرأي، نظرية متكلمي الأشاعرة الذين يعتقدون بالحسن والقبح الشرعيين، ويقولون: بأن العقل لا يدرك الحسن والقبح، بل يذهبون إلى إنكار الحسن والقبح لذات الأفعال.

٢. يجب الالتفات إلى أن الأشاعرة ذكروا ثلاثة معانٍ للحسن والقبح. وهذا هو المعنى الثالث للحسن، ويظهر اختلاف العدلية والأشاعرة حول مبحث الحسن والقبح في أن الأفعال، بقطع النظر عن أمر الله بها أو نهي عنها، تستحق بذاتها المدح أو الذم. وهل يدرك العقل هذا الاستحقاق، بحيث يحكم لفاعل فعل بأنه يستحق الثواب وعلى آخر بأنه يجب عليه عقوبته؟ وجواب العدلية عن هذا السؤال إيجابي، وجواب الأشاعرة سلبى.

٣. يعتقد العدلية بأن الحسن والقبح العقليين هما من البديهيات ولا يحتاجان إلى إثبات، ويُدرَك أن بمراجعة الوجدان والعقل بسهولة؛ حيث إن العقل اعتماداً على الحسن والقبح العقليين يحكم بأن علينا أن نطيع الله ونتبع شريعة رسول الله ﷺ، وإن لم يكن هناك إدراك أو حكم كهذا، فإنه لا يثبت أصل الدين والشريعة. كما أن كثيراً من الآيات القرآنية منوطة بقبول الحسن والقبح العقليين.

٤. إذا ضمنا هاتين المقدمتين إلى بعضهما، نستنتج أن الله الذي له الكمال المطلق، لا يرتكب الظلم الذي هو نفس النقص والقبح.

الأسئلة والبحوث

١. اشرح نظرية الحسن والقبح العقليين.
٢. أي معنى من معاني الحسن والقبح العقليين، سبب اختلاف المتكلمين فيه؟
٣. ما هو الدليل الأهم الذي يستدل به العدلية على إثبات نظريتهم حول الحسن والقبح العقليين؟
٤. لماذا يؤدي إنكار الحسن والقبح العقليين إلى استحالة إثبات الشرع؟
٥. وضّح العدل الإلهي من خلال الحسن والقبح العقليين
٦. راجع المجلد الأول من كتاب *دانشنامه عقائد اسلامي* (موسوعة العقيدة الإسلامية) للشيخ ري شهري، واستخرج عشرة أحاديث بشأن الحسن والقبح العقليين.

نظرية الجبر والتفويض والأمر بين الأمرين

أهداف الدرس:

التعرّف على: ١. معنى اختيار الإنسان؛ ٢. نظرية التفويض؛ ٣. معنى الأمر بين الأمرين.

نظرة خاطفة إلى المباحث السابقة

تقدّم في الدرس الثاني عشر، مسألة شرح الحسن والقبح العقليين المثيرة للجدل، وتعرضنا إلى معانيهما المختلفة والمتعددة. ثمّ شرحنا بعد ذكر النظريات المتفاوتة للعدلية والأشاعرة، براهين العدلية على رأيهم. وفي الختام، قمنا من خلال هذا الموضوع، بإثبات العدل الإلهي.

اختيار الإنسان ونظرية الجبر

تعدّ مسألة اختيار الإنسان من المسائل التي شغلت أذهان البشر منذ العهود الغابرة. وهذه المسألة من شأنها أن تُناقش من مختلف الأبعاد؛ لذلك، تُطرح في شتى العلوم كالكلام والفلسفة والحقوق وعلم الاجتماع وعلم النفس. وهنا نستعرض هذه المسألة من الجانب الكلامي؛ حيث إنها ترتبط بصفة العدل الإلهي.

معنى الاختيار

إن اختيار الإنسان يعني: أنه يقدر على فعل شيء وتركه. وبعبارة أخرى: يطلق الفعل الاختياري على الفعل الذي يفعله الإنسان بقدرته وإرادته واختياره ومن دون الجبر والاضطرار. ويتعرض المتكلمون لمبحث الاختيار في ذيل البحث عن القدرة. ويعرف العلامة الحلي القدرة كما يلي:

القدرة صفة تقتضي صحة الفعل من الفاعل لا إيجابه، فإن القادر هو الذي يصحّ منه الفعل والترك معاً.^١

إن السؤال الرئيسي الذي يُطرح في مبحث الاختيار، هو «هل الإنسان مخير في عمله للخير والشر، أم هو مجبر على ذلك؟». بمعنى أنه لا يتمكّن من ترك الأفعال بعد فعلها، أو لا يتمكّن من فعل الأفعال بعد تركها، أي لا يستطيع الرفض أو القبول كما يشاء، ولا يملك الإرادة. وهذا الجواب يمثل نظرية الجبر.

وأما السؤال الذي يُطرح في خصوص علاقة العدل الإلهي باختيار الإنسان، فهو «إذا كان الإنسان لا يملك اختياراً وحرية في أفعاله، والله يجبره على فعلها ألا يكون ذلك جبراً؟». وبعبارة أخرى: لو افترضنا أن نظرية الجبر صحيحة، وسيعاقب الله العاصين، فبعد هذا الإيجاب والمعاينة متناقضاً مع العدل الإلهي. وبسبب هذه العلاقة بين مسألة الجبر والاختيار، والعدل الإلهي، يطرح متكلمو الإمامية مسألة الجبر والاختيار في ذيل مبحث العدل الإلهي أو الأفعال الإلهية، وينفون الظلم عن الله (سبحانه) عبر رفض نظرية الجبر.^٢

كما تعتبر الآيات القرآنية والروايات الشريفة، أن إيجاب الإنسان متعارضاً مع العدل الإلهي: ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا وَهُمْ

١. كشف المراد: ٢٤٨.

٢. راجع: نفس المصدر: ٣٠٨.

لَا يَظْلَمُونَ»^١، و: «الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ...»^٢ كما يقول الإمام جعفر الصادق (عليه السلام):

وأما العدل فإن لا تنسب إلى خالقك ما لامك عليه،^٣

وروي أيضاً عن الإمام علي (عليه السلام):

لا تقولوا أجبرهم على المعاصي، فتظلموه.^٤

وكذلك نقل عن الإمام جعفر الصادق (عليه السلام) أنه قال:

الله أعدل من أن يُجبر عبداً على فعل ثم يعذبه.^٥

فعلى أساس هذه الآيات والأحاديث - وهي كثيرة جداً - فإن العدل الإلهي منوط بعدم إجبار الإنسان على فعل أو ترك شيء؛ لأنه لو أجبرهم على ارتكاب المعاصي ثم عاقبهم بذنوبهم، فقد اعتدى على حقوقهم وبالتالي يُعتبر هذا ظلماً وسوءاً. وتعبير آخر: كل إنسان عاقل يعتبر أن من حقوقه عدم استحقاقه للعقاب، مادام لم يرتكب عملاً.

وعليه فإن العدل الإلهي يعني أنه يراعي حقوق المخلوقات، هذا وإن مراعاة حقوق الإنسان تستلزم عدم إجباره على شيء؛ إذ إن من حقوق الإنسان عدم معاقبته بسبب فعل شيء كان مجبراً عليه.

ومن جهة أخرى فإن الاعتقاد بأن الله لا يجبر عباده على المعاصي والسيئات، يستلزم أن الله لا يُتهم بتلك الأفعال وأنه متزه عنها؛ إذ لو أجبر الله عباده على السيئات فقد اعتبر هو فاعلها، وبالتالي يُتهم بالقيام بها وتُنسب أعمال العباد السيئة إلى الله تعالى.

١. الأنعام: ١٦٠.

٢. غافر: ١٧.

٣. معاني الأخبار: ١١.

٤. الاحتجاج: ٩٢/١.

٥. التوحيد: ٣٦١.

وعلى هذا النحو يكون التلازم بين معنى عدم اعتداء الله على حقوق المخلوقات وعدم اتهام الله بالأفعال السيئة. من هنا جاء في رواية تمّ نقلها سابقاً: «العدل أن لا تتهمه»^١ وأيضاً: «أما العدل فأن لا تنسب إلى خالقك ما لا ملكَ عليه»^٢ كما روي عن رسول الله ﷺ أنه قال:

ما عرف الله من شَبَّهه بخلقه، ولا وصفه بالعدل من نسب إليه ذنوب عباده.^٣
ويجب الالتفات إلى أن نظرية الجبر تنفي المسؤولية والتكليف والشرع فضلاً عن إنكارها لعدل الله، والنبوة والإمامة والمعاد والحسن والقبح العقليين؛ حيث إن الإنسان المجبور كالحيوانات والجمادات ومن المسلم به أنه لا يتصور لهذه الموجودات تكليف ومسؤولية وشرعية ونبوة ومعاد و...

وعليه فيستدل بالأدلة المذكورة على نفي الجبر وإثبات الاختيار أيضاً. إن الدليل الأهم الذي يشهد باختيار الإنسان وينفي الجبر، هو الوجدان والعلم الحضورى، والإنسان إذا راجع نفسه، يجد أنه مختار في أفعاله، ويستطيع أن يفعل أو يترك الفعل بنسبة واحدة، وليس الاختيار إلّا الحرية في إتيان الفعل أو تركه.

نظرية التفويض

التفويض - لغة - يعني: جعل التصرف إلى المفوض في أمر. وله معانٍ متعددة في الأحاديث الشريفة وعلم الكلام.^٤ ويُقصد بالتفويض هنا، التفويض التكويني إلى العباد في بعض الشؤون والأفعال، بمعنى أن الله وهب الإنسان القدرة والاستطاعة على إتيان

١. نهج البلاغة: الحكمة ٤٧٠.

٢. معاني الأخبار: ١١.

٣. توحيد الصدوق: ٤٧.

٤. داتشنامه جهان اسلام (موسوعة العالم الإسلامي): مقالة «التفويض».

بعض الأفعال وأعطاه الاختيار. وبحسب هذه النظرية، فإنه بالرغم من أن الإنسان حصل على القدرة على الأمور المفوضة من الله تعالى، إلّا أنه مستقل في أفعاله بعد هذا العطاء، وليس تحقق هذه الأفعال منوطاً بالإذن التكويني من الله تعالى. وقد نسبت هذه النظرية في تاريخ علم الكلام والفرق والمذاهب إلى فرقتين. الفرقة الأولى هي القدريون الأوائل، وقد كانوا من أتباع معبد الجهني وغيلان الدمشقي. إن الوثائق والمستندات لا تثبت انتماء هذه الفرقة إلى المفوضة، ولكن في الوقت نفسه فقد نسبت كتب الفرق والمذاهب عقيدة التفويض ونفي القضاء والقدر الإلهي إلى هذه الفرقة.^١ والفرقة الثانية هي المعتزلة. وهذه الفرقة أيضاً لا تعدّ نفسها من المفوضة أو القدرية. كما يعتبر غالبية متكلمي الإمامية، أن المعتزلة من أتباع الاختيار وهم متفقون مع الإمامية في الرأي.^٢ ولكن التفويض يلزم بعض معتقدات المعتزلة. لقد أفرد القاضي عبد الجار المعتزلي، فصلاً مستقلاً ومفصلاً من كتاب المغني لهذا الموضوع تحت عنوان: «في استحالة مقدور لقادرين أو قدرتين»، ويذكر الأدلة المتعددة على إثبات هذه النظرية، ويدعمها ويزيدها بكلام أستاذه أبي علي الجبائي، وأبي هاشم الجبائي. وبناءً على هذه النظرية، بما أن الإنسان يقدر على أفعاله الاختيارية، فلا يقدر الله على أفعال الإنسان؛ حيث كان الأمر كذلك، يلزم منه تعلّق قادرين بمقدور واحد وهو محال.

وهذه النظرية تلازم ضعف الله وعجزه وتحديد سلطان الله؛ إذ وفقاً لهذه النظرية، لا يقدر الله على أفعال الإنسان الاختيارية ولا يستطيع أن يمنع صدور الأفعال الاختيارية من الإنسان، في حين أن المحدودية والضعف والعجز من خصائص

١. آشتايي با فرق و مذاهب إسلامي (التعرف على الفرق والمذاهب الإسلامية): ٤٥/٦؛ بسبب أن الكتب

المتعلقة للقدرين الأوائل ليست في متناول أيدينا، لا يمكن إبداء النظر القطعي في هذا الصدد.

٢. نهج الحق وكشف الصدق: ١٠١؛ أنوار الملكوت في شرح البياقوت: ١١٠؛ كشف المراد: ٣٠٨؛

النافع يوم الحشر: ٢٧ و ١٥٦؛ أوائل المقالات: ١٥.

المخلوقات ولا يمكن نسبتها إلى الخالق. يقول الإمام محمد الباقر عليه السلام:

لم يفوّض الأمر إلى خلقه وهناً منه وضعفاً ولا أجبرهم على معاصيه ظلماً.^١

وقد نُقل أنه دخل الشّام رجلٌ من القدرية ولم يقدر الناس على ردّ مزاعمه والمناظرة معه، فرأى عبد الملك بن مروان أن لا طريق لإفحامه والردّ عليه إلّا بواسطة الإمام محمد الباقر عليه السلام، فكتب إلى عامله رسالة يطلب فيها إحضار الإمام إلى دمشق. عرض حاكم يشرب على الإمام عليه السلام رسالة عبد الملك، فاعتذر الإمام (عليه السلام) عن السفر لأنّه شيخ لا طاقة له على عناء السفر، لكنّه أناب عنه ولده الإمام جعفر الصادق للقيام بهذه المهمة. فلما حضر القدري عند الإمام، قال للإمام «سل ما تشاء»، فأمره الإمام بقراءة سورة الفاتحة، فبهر القدري، وأخذ بقراءتها، فلما بلغ قوله: (إياك نعبد وإياك نستعين)، قال له الإمام ما مضمونه: «بمن تستعين وما حاجتك إلى المعونة إن كان الأمر قد فوّضَ إليك؟» فاحتار القدري ولم يطق جواباً.^٢

نظرية الأمر بين الأمرين

يعتبر الأئمة المعصومون عليهم السلام - بعد رفض نظرية الجبر من جهة، وردّ نظرية التفويض من جهة أخرى أنّ الحقيقة هي الأمر بين الجبر والتفويض. يقول الإمام جعفر الصادق عليه السلام: «لا جبر ولا قَدَرٌ ولكن منزلةٌ بينهما».^٣ فعلى أساس هذه النظرية، ليس الإنسان مجبراً على فعل شيء؛ حيث إنّهُ يملك القدرة والاختيار، هذا من جانب، ومن جانب آخر فحيث إنّ الله قادرٌ على مقدورات الإنسان (أي الأفعال التي يقدر الإنسان على إيجادها)، فإنّه لم يفوّض الأفعال إلى الإنسان، بل تكون قدرة الإنسان في طول قدرة الله. وبتعبير آخر، فإنّ الله له حصة أكثر من القدرة وهو أقدر عليها من الإنسان.

١. بحار الأنوار: ١٧/٥.

٢. المصدر: ٥٥.

٣. أصول الكافي: ١٥٩/١.

لذلك فهو تعالى، يستطيع في أي لحظة أن يحول دون تأثير هذه القدرة المعطاة، أو استخدامها من قبل الإنسان، أو أن يسلب عن الإنسان القدرة التي وهبها له. لقد جاء في رواية: «هو القادر على ما أقدرهم عليه»^١.

وقد تمّ في هذه النظرية الاعتراف باختيار الإنسان الذي يثبت بالوجدان والبداهة ويفسّر على أساسه العدل والنبوة والمعاد والتكليف، كما لا يحدّد سلطان الله. سنشرح هذه النظرية بالتفصيل في مبحث القضاء والقدر.

ملخص ما سبق

١. إن اختيار الإنسان يعني أن الإنسان يقدر على فعل شيء أو تركه بنسبة واحدة.
٢. على أساس نظرية الجبر، فالمُجبر هو الذي يقدر على فعل شيء ولا يستطيع تركه، أو بالعكس.

٣. ما يُطرح عن علاقة العدل الإلهي باختيار الإنسان، هو أن الإنسان إذا كان لا يملك اختياراً وحريةً في أفعاله، والله يجبره عليها، وسيعاقبه عليها، فإنّ هذا الإجبار والمعاقبة تتناقض مع العدل الإلهي.

٤. على أساس الآيات القرآنية والروايات الشريفة، يناط العدل الإلهي بعدم إجبار عباده على شيء؛ حيث إن إجبارهم على ارتكاب المعاصي ثمّ معاقبتهم عليها، يُعدّ اعتداءً على حقوق عباده وبالتالي فقد ارتكب ظلماً وسوءاً - تعالى عن ذلك -.

٥. إن أهمّ دليل يشهد باختيار الإنسان وينفي الجبر، هو الوجدان والعلم الضروري. فالإنسان إذا راجع نفسه، يجد أنّه مختار في أفعاله، ويستطيع أن يفعل أو يترك فعلاً بنسبة واحدة، وليس الاختيار إلّا الحرية في إتيان الفعل أو تركه.

٦. التفويض لغةً يعني جعل التصرف إلى المفوض في أمرٍ. يُقصد بالتفويض هنا،

التفويض التكويني إلى العباد في بعض الشؤون والأفعال، بمعنى: أن الله وهب الإنسان القدرة والاستطاعة على إتيان بعض الأفعال ويعطيه الاختيار. وبحسب هذه النظرية فإنه بالرغم من أن الإنسان حصل على القدرة على الأمور المفوضة من الله تعالى، إلا أنه مستقل في أفعاله بعد هذا العطاء، وليس تحقق هذه الأفعال منوطاً بالإذن التكويني من الله تعالى.

٧. انتسبت هذه النظرية في تاريخ علم الكلام والفرق والمذاهب إلى فرقتين.

الفرقة الأولى هي القديرون الأوائل، والثانية هي المعتزلة.

٨. نظرية التفويض - وفقاً لما يذهب إليه القاضي عبد الجابر المعتزلي في كتابه

المغني - تعني أن الإنسان يقدر على أفعاله الاختيارية، ولا يقدر الله على أفعال الإنسان؛ حيث إن كان كذلك، يلزم منه تعلّق قادرين بمقدور واحد وهو محال.

٩. نظرية التفويض تلزم ضعف الله وعجزه وتحديد سلطان الله، في حين أن

المحدودية والضعف والعجز من خصائص المخلوقات ولا يمكن نسبتها إلى الخالق.

١٠. على أساس نظرية الأمر بين الأمرين، ليس الإنسان مجبراً على فعل شيء؛

حيث إنه يملك القدرة والاختيار، هذا من جانب، ومن جانب آخر فحيث إن الله قادرٌ

على مقدورات الإنسان (أي الأفعال التي يقدر الإنسان على إيجادها)، فإنه لم يفوض

الأفعال إلى الإنسان، بل تكون قدرة الإنسان في طول قدرة الله. لذلك، يستطيع في أيّ

لحظة أن يحول دون تأثير هذه القدرة المعطاة، أو استخدامها من قبل الإنسان، أو أن

يسلب عن الإنسان القدرة التي وهبها له.

الأسئلة والبحوث

١. ماذا يُراد باختبار الإنسان؟
٢. ما هو معنى التفويض في اللغة؟
٣. اذكر رأي المعتزلة في التفويض وأدلتهم.
٤. كيف تدحض أدلة المعتزلة على إثبات التفويض بالاستفادة من خلال مطلقيه الله.
٥. ما هو اتجاه الإمامية في مسألة التفويض؟
٦. راجع كتاب «حكمة وأندیشه ديني» (الحكمة والفكر الديني) وللمؤلف، واستخرج المعاني المتعددة للتفويض.

القضاء والقدر والبداء

أهداف الدرس

- التعرّف على: ١. علاقة القضاء والقدر الإلهي بالعدل الإلهي. ٢. مفهوم القضاء والقدر. ٣. أقسام القضاء والقدر. ٤. مفهوم البداء ومعناه في الآيات والروايات. ٥. علاقة البداء بالعلم والقدرة الإلهيين.

نظرة خاطفة إلى المباحث السابقة

لقد قدّمنا في الدرس السابق، مسألة اختيار الإنسان ونظرية الجبر. وقد رُفِضت نظرية الجبر بعد اتّضح معنى الاختيار وعلاقته بالعدل الإلهي. ثمّ تعرّفنا على نظرية التفويض ومعناه وتعرّضنا إلى الاتجاهات والآراء المختلفة في هذا الشأن، وعالجنا في الختام نظرية «الأمر بين الأمرين» باعتبارها نظرية الشيعة. والآن نستعرض المباحث المتعلقة بالقضاء والقدر والبداء.

القضاء والقدر

علاقة القضاء والقدر بالعدل الإلهي

تعدّ مسألة القضاء والقدر - التي قد يُعبّر عنها بالمصير والقسمة والنصيب - من أهم المسائل المعقّدة والغامضة في الكلام والفلسفة. إنّ وظيفة هذا الموضوع في علم الكلام،

هو توضيح صلة القضاء والقدر بالعدل الإلهي وكيفية التلاؤم بين هذين الموضوعين. ولكن يجب أولاً للوصول إلى النتيجة المرجوة، دراسة مفهوم القضاء والقدر.

السؤال الرئيسي الذي يطرح هنا، هو: إذا قدر الله لعباده كافة الأمور بما فيها أفعالهم، فهل يبقى لاختيارهم مكان، وأساساً كيف يمكن الجمع بين التقدير والاختيار؟، هذا، ومن جهة أخرى فقد تقدّم إثبات أنّ نفي اختيار الإنسان يلازم الظلم من قبل الله تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً؛ فعليه لو كان التقدير يلازم نفي الاختيار، فينتج أنّ التقدير أيضاً سيكون ظلماً من الله - معاذ الله -.

وعلى أساس هذا الرأي، يتطرّق المتكلمون في ذيل البحث عن العدل الإلهي، إلى مسألة القضاء والقدر ويقدمون تفسيرات للقضاء والقدر، بحيث تتلاءم مع اختيار الإنسان، وبالتالي يتوافق مع العدل الإلهي.

الإيمان بالقضاء والقدر

يُعدّ القضاء والقدر من المسائل القطعية والمجمع عليها في الإسلام وأكد عليها القرآن الكريم والروايات الشريفة، واعتبر فيهما الإيمان بالقضاء والقدر واجباً. فقد جاء في القرآن الكريم: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾^١، وأيضاً: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ تَمُرُّونَ﴾^٢.

ويقول الإمام أمير المؤمنين عليه السلام:

الإيمان أربعة أركان: الرضا بقضاء الله، والتوكل على الله، وتفويض الأمر إلى الله، والتسليم لأمر الله^٣.

١. القمر: ٤٩.

٢. الأنعام: ٢.

٣. أصول الكافي: ٥٦/٢.

كما روي في حديث قدسي أنّ الله تعالى قال:
من لم يرض بقضائي ولم يؤمن بقدري، فلَيْتَمِس إِلَهَا غَيْرِي.^١

النهي عن التكلف في القضاء والقدر
لقد تمّ في الأحاديث النهي عن التكلف^٢ في القضاء والقدر، والسعي إلى فهم
حكمة القدر وكنهه. وعُبر عن القضاء والقدر بـ«السّر الإلهي»، و«طريق مظلم» و
«بحر عميق».

لقد سأل شخص الإمام علياً عليه السلام عن القدر، فأجاب الإمام عليه السلام بقوله:
طريق مظلم، فلا تسلكوه وبحر عميق فلا تلجوه وسرّ الله فلا تتكلفوه.^٣
كما روي عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام أنّه قال:

الناظر في القدر كالناظر في عين الشمس، كلما ازداد نظراً، ازداد حيرة.^٤
وروي أيضاً أنه سأل شخص الإمام أمير المؤمنين عليه السلام عن القدر، فحذّره الإمام من
التكلف فيه، ولكن بعد أن أصرّ على سؤاله، أجابه الإمام:
أما إذ أبيت فإنه أمر بين أمرين لا جبر ولا تفويض.^٥

ويمكن أن نستنتج من هذه الأحاديث أنّ حقيقة القضاء والقدر الإلهي، لا يمكن
معرفتها لعامة الناس على الأقل، لهذا يجب أن لا تُتعب أنفسنا في معرفتها. ولكن في
الوقت نفسه، إذا أردنا دراستها وفهمها، يجب أن نكتفي بقدر الضرورة ونفسرها بشكل
لا يؤدي إلى الجبر أو التفويض.

١. توحيد الصادوق: ٣٧١.

٢. إيقاع النفس في المشقة.

٣. نهج البلاغة، تصحيح صبحي صالح: الحكمة ٢٨٧.

٤. جامع بيان العلم: ٤١٨.

٥. كنز العمال: ٣٤٩/١.

يحكم علينا العقل - بما أنّ اختيار الإنسان وحرية أمر وجداني وبديهي، وأنّ مسألة القضاء والقدر الإلهي مسألة نظرية ومعقّدة - بأن نفسّر هذه المسألة على نحو يتوافق مع اختيار الإنسان ونحذر من تكلفه؛ حيث أثبت تاريخ الفكر البشري أنّ الذي سعى في كشف سرّ القدر الإلهي، انتمى إما إلى جانب الجبر أو إلى التفويض.

معنى القضاء والقدر

القضاء في اللغة له معانٍ متعددة، منها: الحكم والإحكام والإنقاع وإتمام الأمر^١. والقدر - لغةً - يدل: على تقدير الشيء وتحديد^٢. كما ذُكرت معانٍ متعددة للقضاء والقدر في الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة. وجاء في رواية عن الإمام علي عليه السلام عشرة معانٍ للقضاء والقدر في القرآن الكريم^٣. وندرس هنا طائفة من المعاني للقضاء والقدر التي ترتبط بأفعال الإنسان؛ بمعنى أنّه كل شيء يُخلق، يجتاز مراحل ومقدمات بما فيها المرحلتين المهمتين المتمثلتين في القضاء والقدر.

ويجب الإمام موسى الكاظم عليه السلام عن سؤال حول القدر بقوله: «تقدير الشيء من طوله وعرضه»^٤. كما يقول عليه السلام في مكان آخر وفي تفسير «القدر»: «هي الهندسة ووضع من الحدود والبقاء والفناء»^٥. ويقول الإمام الرضا عليه السلام في خصوص معنى «التقدير الإلهي»: «هو وَضْعُ الحدود من الآجال، والأرزاق، والبقاء، والفناء»^٦.

١. الصحاح: ٢٤٦٣/٦، مادة «قضاء».

٢. معجم مقاييس اللغة: ٦٢/٥، مادة «قدر».

٣. راجع: بحار الأنوار: ١٨/٩٣.

٤. أصول الكافي: ١٥٠/١.

٥. المصدر: ١٥٨/١.

٦. تفسير القمي: ٢٤/١.

فعلية، قبل أن يفعل الله عملاً ويخلق شيئاً، يحدد حدوده الزمنية والمكانية ويقدر خصائصه. وتُسمى هذه الخصائص بالقدر ويطلق على تحديد هذه الخصائص «التقدير». والقضاء يعني: الحكم بأداء فعل وخلق شيء. فبعد أن حدّد خصائص شيء، يحكم بإيجاده ثم يكون.

يقول الإمام الرضا عليه السلام: «القضاء هو الإبرام وإقامة العين»^١. كما نلاحظ أنّ القدر مقدّم على القضاء. بمعنى أن الله يقدر الأشياء ثم يخلقها؛ فعليه، من الأحسن أن يقال «القدر والقضاء» بدلاً عن «القضاء والقدر».

أقسام القدر والقضاء

حينما يُطرح القدر والقضاء الإلهي في خصوص أفعال الإنسان الاختيارية، يُستخدم بمعناه التشريعي، والتكويني معاً. ولذلك هناك أربع مسائل يمكن دراستها وهي: القدر التشريعي، والقضاء التشريعي، والقدر التكويني، والقضاء التكويني. هذا وأنّ القدر والقضاء الإلهي ينقسم باعتبار آخر إلى المحتوم وغير المحتوم.

القدر والقضاء التشريعيان

إنّ القدر التشريعي في أفعال الإنسان الاختيارية يعني أنّ الله يقدر ويحدّد أفعال الإنسان من الناحية التشريعية. وعلى هذا الأساس، تنقسم أفعال الإنسان على أساس مصالحها ومفاسدها إلى الواجبة والمحرمة والمستحبة والمكروهة والمباحة. والمعنى الآخر له هو أنّ الله يعيّن مقدار الثواب والعقاب للأعمال البشرية.

والقضاء التشريعي هو: الحكم بالأحكام الشرعية المحددة، والحكم بأنّ العباد ينالون الثواب والعقاب المحدد مقابل أعمالهم. لقد سأل رجل، الإمام علي عليه السلام عن

القدر والقضاء. فقال الإمام في جزء من إجابته:

الأمر بالطاعة والنهي عن المعصية ... الوعد والوعيد والترغيب والترهيب.^١

ويقول الإمام الرضا عليه السلام في تفسير القضاء:

الحكم عليهم بما يستحقونه على أفعالهم من الثواب والعقاب في الدنيا والآخرة.^٢

وعليه فقبول القدر والقضاء التشريعيان يعني الاعتقاد بالنبوة والشرعة. وبعبارة أخرى: فإن الله بعث الأنبياء لأجل بيان الشريعة، وحدد أفعال الإنسان من جانب الأحكام الشرعية والواجبات والمحظورات، وعين سبيل الوصول إلى الكمال الإنساني. ومن جهة أخرى، وضع ثواباً وعقاباً لأعمال العباد.

ومن الواضح أن هذا الفهم للقدر والقضاء لا يعني إجبار العباد على شيء. فالإيمان بهذه الحقيقة يُعدّ من ضروريات الإسلام وكلّ دين إلهي آخر؛ حيث توجد مفاهيم، كالشرعة، والواجب والمحرم، والثواب والعقاب في كافة الديانات السماوية. إن الاعتقاد بالقدر والقضاء التشريعيين، يقابل الاعتقاد بالإباحة أو تفويض الله التشريعي للإنسان. ونعني الإباحة: استباحة كافة الأفعال، أي: أن الله ترك الإنسان شأنه من دون أن يجعل شريعة له. وبعبارة أخرى، تنفي الإباحة، التكليف إطلاقاً. والتفويض التشريعي يعني أن للعباد تكليفاً، بلّا أنهم مختارون في تعيينه، ولا يحتاجون إلى الشرايع والأحكام الإلهية. وبحسب هذا ينتهي التفويض التشريعي إلى إنكار نبوة الأنبياء، ويؤدي القدر والقضاء التشريعيان إلى قبول الشرايع والديانات الإلهية.

القدر والقضاء التكوينيان وعلاقتهما باختيار الإنسان

التقدير التكويني لله فيما يتعلق بأفعال الإنسان الاختيارية، يعني أن الله تعالى أعطى

١. الاحتجاج: ٤٩٢/١؛ راجع: توحيد الصدوق: ٣٨٤؛ مصنفات الشيخ المفيد، تصحيح الاعتقاد: ٥٦/٥.

٢. عيون أخبار الرضا عليه السلام: ١٢٤/١.

الإنسان، القدرة المحدودة على الاختيار والقيام بالأعمال. فالإنسان له قيود ومحدوديات - في مختلف الجوانب كالخصائص الفردية والظروف العائلية والاجتماعية - ترجع إلى القدر التكويني، والقضاء التكويني هو الأمر الإلهي الذي يحكم بتنفيذ هذه التحديدات وإيجادها.

ومن ناحية أخرى فإن هذه القدرة المحدودة التي مُنحت للإنسان لا تمنع مالكية الله وسلطته على أفعال الإنسان، بل لله المالكية أيضاً على مقدار القدرة المعطاة للإنسان، بل حتى تعتبر مالكيته أكثر من مالكية الإنسان، ولذلك فهو تعالى متى أراد يستطيع أن يسلب عنه القدرة أو يحول دون تأثيرها أو يزيدها أو يقللها، فعليه تحتاج أفعال الإنسان الاختيارية إلى إذن الله وإمضائه.

وإنما يتحقق فعل الإنسان في حالة أجاز الله تنفيذه ولم يُرد منع صدوره، ولكن في الوقت نفسه، يختار الإنسان في النطاق المحدد - الذي أعطاه الله القدرة وأجاز له الله تنفيذ فعله بأمر تكويني - ويستطيع أن يفعل ما يشاء بحرية تامة، وفي المقابل، يحمل مسؤولية عمله وسيحاسب عليه وسينال العقاب أو الثواب. وعلى هذا النحو، لا ينفي القدر والقضاء التكويني، تفويض الأمر إلى الإنسان في نظام الكون مطلقاً، بل يطبقان سلطنة الله تعالى على أفعال الإنسان، وفي الوقت نفسه، لا يتعارضان مع حرية الإنسان واختياره. فالقضاء والقدر التكوينيان لا يستوجبان الجبر ولا التفويض.

وهناك كثير من الآيات القرآنية والروايات الشريفة تؤيد هذه المسائل. وعلى سبيل المثال، يقول الله تعالى في القرآن الكريم: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ...﴾. وبحسب هذه الآية المباركة فإن المشيئة الإلهية متقدمة على إرادة الإنسان. فمثلاً إن لم يهب الله للإنسان قدرة الرغبة في تحقيق «الألف»، لم يستطيع الإنسان إرادة «الألف».

يقول الإمام جعفر الصادق عليه السلام:

إِنَّ اللَّهَ (عَزَّ وَجَلَّ) خَلَقَ الْخَلْقَ فَعَلِمَ مَا هُمْ صَائِرُونَ إِلَيْهِ وَأَمَرَهُمْ وَنَهَاَهُمْ، فَمَا أَمَرَهُمْ بِهِ مِنْ شَيْءٍ، فَقَدْ جَعَلَ لَهُمُ السَّبِيلَ إِلَى الْأَخْذِ بِهِ وَمَا نَهَاَهُمْ عَنْهُ مِنْ شَيْءٍ، فَقَدْ جَعَلَ لَهُمُ السَّبِيلَ إِلَى تَرْكِهِ، وَلَا يَكُونُوا آخِذِينَ وَلَا تَارِكِينَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ.^١

كما روي عن الإمام الرضا عليه السلام أَنَّهُ قَالَ:

إِنَّ اللَّهَ (عَزَّ وَجَلَّ) لَمْ يُطْعَ بِإِكْرَاهٍ وَلَمْ يُعَصَّ بِغَلْبَةٍ، وَلَمْ يَهْمَلِ الْعِبَادَ فِي مَلِكِهِ. هُوَ الْمَالِكُ لِمَا مَلَكَهُمْ، وَالْقَادِرُ عَلَى مَا أَقْدَرَهُمْ عَلَيْهِ. فَإِنْ ائْتَمَرَ الْعِبَادُ بِطَاعَتِهِ لَمْ يَكُنْ اللَّهُ عَنْهَا صَادِقاً وَلَا مِنْهَا مَانِعاً، وَإِنْ ائْتَمَرُوا بِمَعْصِيَةِ فُشَاءٍ أَنْ يَحُولَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ ذَلِكَ فَعَلٌ، وَإِنْ لَمْ يَحُلْ وَفَعَلُوهُ فَلَيْسَ هُوَ الَّذِي أَدْخَلَهُمْ فِيهِ.^٢

القدر والقضاء الحتميان وغير الحتميين

إِنَّ الْقَدْرَ وَالْقَضَاءَ الْإِلَهِيَّانِ - سَوَاءٌ كَانَا تَشْرِيْعِيَيْنِ أَوْ تَكْوِينِيَيْنِ - يَنْقَسِمَانِ إِلَى الْحَتْمِيِّ وَغَيْرِ الْحَتْمِيِّ. فَالْقَدْرُ وَالْقَضَاءُ الْحَتْمِيَّانِ هُمَا مَجْمُوعَةٌ مِنَ التَّقْدِيرَاتِ وَالْأَحْكَامِ الْإِلَهِيَّةِ الَّتِي لَا تَغْيِيرَ. أَمَّا الْقَدْرُ وَالْقَضَاءُ غَيْرِ الْحَتْمِيَّانِ فَيُحْتَمَلُ فِيهِمَا التَّغْيِيرُ وَيُمْكِنُ أَنْ يَغْيِرَ اللَّهُ هَذِهِ التَّقْدِيرَاتِ وَالْأَحْكَامَ وَيَسْتَبْدِلَهَا بِتَّقْدِيرَاتٍ أُخْرَى، وَذَلِكَ بِسَبَبِ بَعْضِ الْأُمُور: كَالدَّعَاءِ، وَصَلَةِ الْأَرْحَامِ، وَالصَّدَقَةِ، وَغَيْرِهَا مِنَ الْحَسَنَاتِ. هَذَا التَّغْيِيرُ فِي الْقَدْرِ وَالْقَضَاءِ يُسَمَّى بِ«الْبَدَاءِ» وَنَسْتَعْرِضُهُ فِي مَا يَلِي:

يقول الإمام محمد الباقر عليه السلام:

مِنْ الْأُمُورِ أُمُورٌ مُحْتَمَةٌ كَانَتْ لَا مُحَالَةَ، وَمِنْ الْأُمُورِ أُمُورٌ مُوقُوفَةٌ عِنْدَ اللَّهِ، يُقَدَّمُ فِيهَا مَا يَشَاءُ وَيُمَحُّو مَا يَشَاءُ وَيُثَبَّتُ مِنْهَا مَا يَشَاءُ.^٣

١. توحيد الصدوق: ٣٥٩.

٢. المصدر: ٣٦١.

٣. تفسير العياشي: ٢/٢١٧.

البداء

كما تقدم آنفاً، فالبداء هو: التغيير في القدر والقضاء غير الحتميين. والآن تناول هذا الموضوع.

معنى البداء لغةً

كلمة «البداء» مشتقة من «بدو» بمعنى «الظهور»، وتُستعمل بمعنى ظهور الرأي الجديد.

البداء وعلاقته بالدعاء

إن البداء من المعتقدات التي تختص بالشيعة . والبداء يعني: «أن الله تعالى يغيّر بعض القضايات والأقدار».

وَنُكِرَ البعض البداء بسبب عدم معرفته، ولكن في الحقيقة، اعترف كل البشر بالبداء بشكل من الأشكال؛ حيث إن الدعاء ينشأ من الاعتقاد بالبداء، ولو اعتقدنا بأن التقديرات الإلهية لا تتغير أبداً، لكان الدعاء عديم الفائدة. فعلى سبيل المثال لو قدر الله لشخص أن يعمر ستين سنة، ولكنه قام ببعض الحسنات كصلة الأرحام والدعاء وغيرها من الأعمال المحببة إلى الله التي تزيد العمر، فلو اعتقد هذا الشخص بأن الدعاء لن يؤثر أبداً على طول العمر أو زيادة الرزق، وكان العمر والرزق محدّدين من قبل ولا يتغيران، فإنه لن يبقى هناك سبب وداع للدعاء. فعلى هذا الأساس، كل الأشخاص الذين يدعون الله بشيء يعترفون بأنهم يستطيعون أن يطلبوا من الله سبحانه تغيير تقديراتهم بالدعاء (والقيام بالأعمال الحسنة)؛ وهذا يعني أنهم في الحقيقة قبلوا البداء في قرارة أنفسهم.

البداء والعلم الإلهي

يذهب البعض إلى أن البداء يستلزم الجهل على الله سبحانه، وهو لا يتلاءم مع علم الله المطلق. فمثلاً في المثال السابق الذي ضربناه، لو علم الله أن ذلك الشخص يدعو الله

لاحقاً، لحَدّد عمره من البداية أكثر من ستين سنة، ويدل كون عمره في البداية ستين سنة، على أنّ الله يجهل بدعائه فيما بعد.

وينشأ هذا الإشكال عن تشبيه الله بالمخلوقات؛ حيث إنّ البشر - بعد ازدياد علمهم وحدوث التغير في معلوماتهم السابقة - يتخذون قرارات جديدة تختلف عن قراراتهم السابقة، ولذلك توهم البعض أنّ تغيير القضاء والقدر الإلهيين يلزم إضافة شيء إلى العلم الإلهي ويعني أنّ الله - والعياذ بالله - كان جاهلاً به قبله.

وهذا الرأي مردود، فإنّ التغير الذي يحدث في القضاء والقدر الإلهيين يدلّ على أنّ الله يحكم على الإنسان على أساس وضعيته الحالية، وتغير التقديرات الإلهية للإنسان بتغير الحالات والظروف؛ وبتعبير آخر: كان الله عالماً في الأزل بأنّ شخصاً يدعو الله في زمن خاص، ولكن الله أناط طول عمره بهذا الدعاء، بمعنى أنّ الله في البداية قدّر طول عمره بستين سنة، ولكن يطوّل عمره حينما يدعو الله بطول العمر، وإذا لم يدعُ الله به، يكون عمره كما كان محدداً من قبل. فعليه، لا يتعارض علم الله بالجزئيات قبل تحققها، مع البدء.

البدء والقدرة الإلهية

يُعدّ البدء إحدى الآيات الدالة على القدرة الإلهية؛ حيث إنّ الله تعالى يستطيع في كلّ لحظة أن يفعل ما يشاء وحتى يغير قراراته السابقة وليست يده مغلوله. يقول القرآن الكريم في هذا الخصوص: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ...﴾^١ لقد نزلت هذه الآية المباركة في شأن اليهود الذين كانوا يعيشون في زمن الرسول ﷺ ويعتقدون بأن الله قدّر جميع ماسيقع في العالم، ولم يعد يتمكن من إيجاد تقدير جديد أو إزالة تقدير سابق. فأجابهم الله

بقوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾، وإن استلزم هذا الإنفاق، تغيير التقديرات السابقة؛ إذ إن القدرة الإلهية مطلقة وغير متناهية.

البداء في القرآن الكريم والروايات الشريفة

لقد ثبت البداء في آيات عديدة من القرآن الكريم. يقول الله تعالى: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾^١ ويدل ظاهر هذه الآية على أن الله يمحو بعض الأمور ويحكم بعضها الأخرى. روي عن الإمام أبي محمد الحسن العسكري عليه السلام أنه قال في هذا الصدد:

هل يُمحو إلا ما كان؟ وهل يُثَبِّتُ إلا ما لم يكن؟^٢

كما تقدّم أن البداء لا يتعارض مع العلم الإلهي، وكان الله عالماً من الأزل بكافة هذه التغييرات، ولذلك قال الإمام محمد الباقر عليه السلام: «كان علي بن الحسين عليه السلام يقول: لولا آية من كتاب الله لحدثتكم بما يكون إلى يوم القيامة»، فقلت: آية آية؟ قال: «قول الله: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾»^٣. وعليه فإن علم الله مطلق وأن علوم الآخرين يمكن أن تخطئ.

ملخص ما سبق

١. إن وظيفة مبحث القضاء والقدر في علم الكلام، هو: توضيح صلة القضاء والقدر بالعدل الإلهي وكيفية التلازم بين هذين الموضوعين، والإجابة عن هذا السؤال: «إذا قدر الله كافة الأمور لعباده بما فيها أفعالهم، فهل يبقى لاختيارهم مكان؟».
٢. يُعد القضاء والقدر من المسائل القطعية والمجمع عليها في الإسلام وأكد عليها

١. الرعد: ٣٩.

٢. أصول الكافي: ١٤٧/١.

٣. بحار الأنوار: ١١٠/٤.

القرآن الكريم والروايات الشريفة، واعتبر فيهما الإيمان بالقضاء والقدر أمراً واجباً.

٣. لقد نهت الروايات عن التكلف في القضاء والقدر، والسعي إلى إدراك سرّ القدر.

٤. بناءً على ما تقدّم في الروايات التي تعالج القضاء والقدر، يمكن أن نستنتج منها

أن حقيقة القضاء والقدر الإلهيين، لا يمكن معرفتها - لعامة الناس على الأقل - ولكن في الوقت نفسه، إذا أردنا دراستها وفهمها يجب أن نكتفي بقدر الضرورة ونفسرها بشكل لا يؤدي إلى الجبر أو التفويض.

٥. القدر - لغةً - يدل على: تقدير الشيء ووضع الحدود له. ويعني القدر هنا: تقدير الحدود الزمنية والمكانية والخصائص الأخرى لشيء، والتي قدّرها الله تعالى قبل خلق ذلك الشيء. ويطلق على وضع هذه الحدود لشيء وتحديد خصائصه، «التقدير».

٦. القضاء في اللغة يعني: الحكم والإحكام والإنفاق وإتمام الأمر، ويراد به هنا: حكم الله تعالى بإيجاد فعل وخلق شيء.

٧. ينقسم القضاء والقدر إلى: القضاء والقدر التشريعيين والقضاء والقدر التكوينيين.

٨. لقد ذكر معنيان للقدر التشريعي: الأول هو: أن الله يقدّر أفعال الإنسان من الناحية التشريعية. فعلى هذا الأساس، تنقسم أفعال الإنسان على أساس مصالحتها ومفاسدها إلى الواجبة والمحرمّة والمستحبّة والمكروهة والمباحة. والمعنى الآخر له هو: أنه تعالى يعبّر مقدار الثواب والعقاب للأعمال البشرية.

٩. إن للقضاء التشريعي أيضاً معنيين: الأول: هو الحكم بالأحكام الشرعية المعيّنة، والثاني: هو الحكم بأن العباد ينالون ثواب وعقاب محدّدين لما فعلوا من الخير أو الشر.

١٠. إن الاعتقاد بالقدر والقضاء التشريعيين، يقابل الاعتقاد بالإباحية أو تفويض الله التشريعي للإنسان. والإباحية تعني أن للعباد تكليفاً، إلّا أنهم مختارون في تعيينه، ولا يحتاجون إلى الشرايع والأحكام الإلهية. وبحسب هذا ينتهي التفويض التشريعي بهذا المعنى إلى إنكار نبوة الأنبياء.

١١. إن تقدير الله التكويني فيما يتعلق بأفعال الإنسان، يعني: أن الله تعالى أعطى الإنسان، القدرة على اختيارها والقيام بها بمقدار محدود معين. والقضاء التكويني هو: الأمر الإلهي الذي يحكم بتنفيذ هذه التحديدات وإيجادها.

١٢. إن البداء من المعتقدات التي تختص بالشيعه، ويُستعمل البداء في اللغة بمعنى الظهور، ويراد به في المباحث الكلامية، التغيير في بعض الأقضية والأقدار غير الحتمية.

الأسئلة والبحوث

١. لماذا نهت بعض الأحاديث الإنسان عن السعي إلى كشف أسرار القضاء والقدر الإلهيين؟
٢. ماذا يعني القضاء والقدر في اللغة؟ اشرح معانيهما.
٣. اشرح القضاء والقدر التشريعيين في ما يتعلق بأفعال الإنسان الاختيارية.
٤. اشرح القضاء والقدر التكوينيّين في ما يتعلق بأفعال الإنسان الاختيارية.
٥. لماذا يعتبر البعض مسألة البداء متعارضة مع العلم الإلهي؟
٦. اذكر بعض النماذج من تأثير القضاء والقدر في حياتك الشخصية.
٧. استخرج تفسير الآية ﴿يُمُحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ﴾ من أحد الكتب التفسيرية للشيعّة وكذلك من أحد التفاسير لأهل السنة.

الشُرور والعدل الإلهي

أهداف الدرس:

١. معنى الخير والشر. ٢. الخير والشر بالمعنى السطحي والتعرف على: ٣. الخير والشر بالمعنى الصحيح والنهائي. ٤. الحكمة من الشرور. ٥. الشرور الناتجة عن الذنوب. ٦. الشرور غير الناتجة عن الذنوب.

نظرة خاطفة إلى المباحث السابقة

قدّمنا في الدرس الماضي، مفهوم القضاء والقدر، وعلاقتهما بالعدل الإلهي وضرورة الإيمان بهما، ثمّ أشرنا إلى أقسام القضاء والقدر الإلهيين وعلمنا أنّ القضاء والقدر إذا نظرنا إليهما باعتبار تعلّقهما بأفعال الإنسان الاختيارية فإنّهما ينقسمان إلى قسمين: الأول: القضاء والقدر التشريعيان. والثاني: القضاء والقدر التكوينيّان.

وكان موضوع البدء، المبحث الآخر الذي درسناه آنفاً، وتعرفنا من خلاله على مفهوم البدء، ثمّ أجبنا على الإشكالات التي وردت عليه، وفي النهاية عالجتا البدء من منظور الآيات القرآنية والروايات الشريفة.

ونستعرض في هذا الدرس، المباحث المتعلقة بالخير والشر.

الشُرور والعدل الإلهي

إن مسألة الشُرور هي إحدى الأسئلة التي شغلت أذهان الناس منذ العهود الغابرة وطُرحت بأشكال مختلفة في تاريخ الفكر البشري. ويُستشهد بها في الأزمنة الأخيرة للتشكيك في وجود الله تعالى. كانت تُطرح هذه المسألة في الفلسفة القديمة في مقابل نظرية الصدور التي تقول: بأنه لا يصدر من الخير إلّا الخير.

كما تُطرح في الكلام القديم كشبهة حول صفة العدل الإلهي وتارة حول الحكمة الإلهية. من هنا، يطرح المتكلمون الإسلاميون مبحث الشُرور تحت عنوان «في الألم ووجه حسنه» في مباحث العدل.^١ وفي هذا الكتاب يُنظر إلى الشُرور من هذه الزاوية أيضاً.

والسؤال الرئيسي الذي يُطرح هنا، هو: كيف تتلاءم مع العدل الإلهي الآلامُ والمشقاتُ المتمخضة عن الحوادث، والشُرور الطبيعية كالأعاصير والسيول والزلازل وبعض الأفعال البشرية (كالشُرور الأخلاقية) المتمثلة في الحرب والظلم والتمييز العنصري بين الناس؟ أليس من حق الإنسان البريء أن يتمتع بحياة بدون ألم ومشقة؟

معنى الشرّ

لقد استُعمل الشرّ في القرآن الكريم والروايات الشريفة بمعنىين:
 المعنى الأول: للخير والشر هو نفس المعنى الذي يطرح عادةً في شبهة الشُرور. وبحسب هذا المعنى فإنّه يدل الخير على الشيء المحبب إلى الإنسان، والشرّ على الشيء المكروه لدى الإنسان، والأخير له مصداقان: الأول: هو الألم والمشقة. والثاني: ما يسبب الألم والمشقة؛ كالأمراض والفقر والسيول والزلازل والحروب.

١. راجع: كشف المراد: ٣٢٩.

روي عن الإمام علي عليه السلام في تفسير الخير والشر الموجودين في الآية الشريفة ﴿...وَتَبْلُوكُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً...﴾^١ أنه قال: «فالخير: الصحة والغنى، والشر: المرض والفقر ابتلاء واختباراً»^٢.

المعنى الثاني للخير والشر: هو المعنى الصحيح لهما. فعلى أساس هذا المعنى، يراد بالخير الشيء المفيد الذي يؤدي إلى سعادة الإنسان في الدنيا والآخرة، الشر الشيء المضّر الذي يسبب الشقاء له في الدارين.

ونسَمي المعنى الأول المعنى السطحي والابتدائي للخير والشر، والمعنى الثاني لهما المعنى الصحيح والنهائي لهما. والسبب في هذه التسمية يرجع إلى أنه يمكن أن يبدو شيء بالنظرة الأولى خيراً ومفيداً للإنسان، ولكن يتضح بعد إمعان النظر والتأمل فيه، أنه مضّر في الحقيقة ويؤدي إلى الخسران والشقاء. وهكذا يشير القرآن الكريم إلى هذا المعنى للخير والشر: ﴿...وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئاً وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^٣.

إن الشيء الذي يكرهه الإنسان، كما تشير إليه كلمة «شيئاً» في عبارة «عسى أن تكرهوا شيئاً»، هو الشر بالمعنى الأول، ثم العبارة اللاحقة في هذه الآية، تعرّف هذا الشر بالمعنى الأول - بأنه الخير: «وهو خير لكم»، ويقصد بهذا الخير، الخير بالمعنى الثاني. وبحسب هذه الآية المباركة، ربّما هناك أمور تبدو للوهلة الأولى وبمنظرة سطحية وعابرة، أنها من الشرور، ولكن سرعان ما ينكشف للإنسان فائدتها من خلال التأمل فيها.

وقد أشير في الأحاديث الواردة إلى هذين المعنيين للخير والشر. يقول

١. الأنبياء: ٣٥.

٢. الجعفرات: ٢٣٣؛ الدعوات: ١٦٨؛ مجمع البيان: ٧٤/٧.

٣. البقرة: ٢١٦.

الإمام علي عليه السلام في وصيته لمحمد بن الحنفية:

ما خيرٌ بخيرٍ بعده النار، وما شرٌّ بشرٍ بعده الجنة^١.

وعلى ضوء هذا الحديث فإن الشيء الذي يُعدُّ خيراً بالمعنى الأول، ولكن يؤدي إلى النار، لا يُعدُّ خيراً بالمعنى الثاني الذي يكون خيراً بالمعنى الصحيح والحقيقي. كما يصدق هذا الكلام في مسألة الشر.

لقد جاء في رواية عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام أن الخير والشر إنما يتضحان في الآخرة؛ حيث إن الخير كله بدخول الجنة، وكافة الشرور تنتهي إلى النار:

لن ترى الخير والشر إلا بعد الآخرة؛ لأن الله (جل وعز) جعل الخير كله في الجنة، والشر كله في النار؛ لأنهما الباقيان.^٢

كما تُعرف الآية التالية الحرب والقتل - اللذين يتراءيان للإنسان بالنظرة الأولى أنهما من الشرور - إن كانا في سبيل الله، بأنهما خير؛ إذ ينتجان السعادة الخالدة: ﴿وَلَيَسِّرْ لَّكَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْسَطَ مَظْهَرٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَحْمَةً خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ﴾.^٣

كما تُعتبر في الآية الآتية الثروة الطائلة - التي تبدو بالنظرة الأولى أنها خير - هي شرٌّ على المترفين: ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرًا لَّهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَّهُمْ...﴾.^٤ ففي هذه الآيات والروايات لا يُعدُّ - بصورة عامة - الخير والشر بالمعنى الأول، خيراً وشرّاً مقارنةً بالخير والشر بمعناهما الثاني؛ حيث لا تقاس اللذة والألم المحدودين باللذة والألم الأبديين، ولكن في الوقت نفسه، إذا نظرنا إلى الألم واللذة المحدودين، فإنهما يُعدّان شيئاً ولذلك نعتبرهما خيراً وشرّاً.

١. من لا يحضره الفقيه: ٣٩٢/٤؛ راجع: نهج البلاغة: الحكمة ٣٨٤.

٢. تحف العقول: ٣٠٦.

٣. آل عمران: ١٥٧.

٤. آل عمران: ١٨٠.

وعلى أساس هذا التفكيك، يمكن أن نرد على شبهة الشرور هكذا: «إن المهم من الخير والشر هو النهائي والأبدى واللذان يؤديان إلى سعادة أو شقاء الإنسان، وهذان يرجعان إلى اختيار الإنسان؛ حيث إن الله تعالى أوضح سبيل السعادة والشقاء للإنسان عبر العقل البشري وعبر أنبيائه ﷺ؛ ولذلك بيدنا أن نختار الخير والشر الحقيقيين والأبديين بعد انتخاب سبيل الهداية أو الضلالة.

وفيما يلي نعالج الشرور بمعناها السطحي؛ حيث لا يزال يُطرح هذا السؤال، وهو: لماذا خلق الله هذه الشرور؟

الحكمة من الشرور

قدّمنا أن الشرور بمعناها الحقيقي ناتجة عن الطريق الخطأ الذي يختاره الإنسان، وكذلك الحال في غالبية الشرور بمعناها السطحي؛ إذ إن كثيراً منها يرجع إلى الأعمال السيئة التي يرتكبها الإنسان. ونسمي هذه الشرور بالشرور الناتجة عن الذنوب، وفي مقابلها الشرور التي يُبتلى بها الإنسان لاختباره وكمالهِ، ونطلق عليها بالشرور غير الناتجة عن الذنوب.

الشرور الناتجة عن الذنوب

من منظور القرآن الكريم فإنّ هذه الشرور هي نتيجة الذنوب التي يرتكبها الإنسان، حيث يقول: ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ﴾^١، وأيضاً: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ...﴾^٢، وعليه فإنّ هذه الشرور والكوارث الطبيعية كالمجاعات والسيول والزلازل تنتج عن الذنوب التي

١. الشورى: ٣٠.

٢. الروم: ٤١.

يرتكبها العباد، ولو لم يرتكبوها، لثلثت الأرض والسماء بالبركات الإلهية: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ
الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ...﴾^١

إن الأشخاص الذين يُبتلون بهذه الشرور، على صنفين: الصنف الأول: وهم الذين
غضب الله عليهم، فيعاقبهم الله على ما فعلوه ويعاملهم على أساس عدله، كالأقوام
السابقة على مر التاريخ، التي عذبها الله عذاباً شديداً. يقول القرآن الكريم بعد التطرق
إلى عاقبة بعض الأقوام: ﴿فَكَلَّا أَخَذْنَا بِذُنُوبِهِ فَمِنْهُمْ مَّنْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِ حَاصِبًا وَمِنْهُمْ مَّنْ أَخَذَتْهُ
الصَّيْحَةُ وَمِنْهُمْ مَّنْ خَسَفْنَا بِهِ الْأَرْضَ وَمِنْهُمْ مَّنْ أَغْرَقْنَا وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا
أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾^٢

والصنف الثاني: الذي يصاب بالشرور الناتجة عن الذنوب، هم الذين ابتلاهم الله
بالمصاعب والشدائد فضلاً منه ورحمةً، ليؤدبهم وينقذهم من الشقاء والشرور الحقيقية،
ويذكرهم الله حتى ينصرفوا إلى سبيل الهداية، أو نزلت عليهم هذه المصاعب لتظهر نفوسهم
وأرواحهم من أرجاس الذنوب، ليدخلوا الجنة بنفوس طاهرة. يقول القرآن الكريم في هذا
الصدد: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ
يَرْجِعُونَ﴾^٣ فتبين هذه الآية المباركة أن حكمة الشرور والكوارث الطبيعية هي رجوع العباد
إلى سبيل الحق. كما يعتبر الإمام علي عليه السلام أن حكمة البلاء هي تأديب الظالم، حيث يقول:
«البلاء للظالم أدب»^٤ ويقول عليه السلام حول الدور التربوي الذي تؤدبه مصاعب الحياة:

إن الله يبتلي عباده عند الأعمال السيئة بنقص الثمرات، وحبس البركات، وإغلاق
خزائن الخيرات؛ ليتوب تائب ويُقْلَع مُقْلَع، ويتذكر مُتَذَكِّر، ويزدجر مُزْدَجِر.^٥

١. الأعراف: ٩٦.

٢. العنكبوت: ٤٠.

٣. الروم: ٤١.

٤. بحار الأنوار: ١٩٨/٨.

٥. نهج البلاغة: الخطبة ١٤٣.

إذن تكمن حكمة الشور الناتجة عن الذنوب، في صرفهم عن الخطايا والمعاصي ورجوعهم إلى الله والتذكير به تعالى والإقلاع عن الذنوب - إن كانت تتوفر فيهم هذه القابلية - . وبتعبير آخر فإن الله يتلهم بهذه الشور فضلاً منه ورحمة؛ ليخلصهم من التورط في الشور الحقيقية والعذاب الخالد، وهؤلاء يختلفون عن الصنف الأول الذي يصيبهم الله بالعذاب من باب عدله وسخطه.

يقول الإمام جعفر الصادق عليه السلام في هذا الصدد:

إن الله إذا أراد بعيد خيراً، فأذن ذنباً، أتبعه بنقمةٍ ويذكره الاستغفار.^١

كما جاء في روايات عديدة أن حكمة الشدائد التي تنزل على المؤمنين هي تطهيرهم من أرجاس الذنوب والآثام. لقد روي عن الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله أنه قال: ما يصيب المؤمن من وصبٍ، ولا نصبٍ، ولا سقم، ولا حزن، حتى الهم بهمه إلا كفر به من سيئاته^٢

ويقول الإمام محمد الباقر عليه السلام أيضاً:

إن الله (عز وجل) إذا كان من أمره أن يُكرم عبداً وله ذنب، ابتلاه بالسقم، فإن لم يفعل ذلك له ابتلاه بالحاجة، فإن لم يفعل به ذلك شدد عليه الموت ليكافيه بذلك الذنب.^٣

وعليه فإن المصائب والشدائد تطهر المؤمنين من الذنوب، ليدخلوا الجنة في يوم القيامة، جزاء معتقداتهم الصحيحة وأعمالهم الحسنة. يقول الإمام علي عليه السلام: الحمد لله الذي جعل تمحيص ذنوب شيعتنا في الدنيا بمعنهم، لتسلم لهم بها طاعاتهم ويستحقوا عليها ثوابها.^٤

١. أصول الكافي: ٥٢/٢.

٢. صحيح مسلم: ١٩٩٣/٤؛ راجع: تحف العقول: ٣٨.

٣. أصول الكافي: ٤٤٤/٢.

٤. بحار الأنوار: ٢٣٢/٦٧.

الشُرور غير الناتجة عن الذنوب

حينما ندرس حياة أنبياء الله وأوليائه الصالحين، نرى أنهم عاشوا في المصائب والشدائد، وكانوا أشد الناس بلاءً، وبما أنهم معصومون عن الذنوب، فلا يعود سبب هذه الشُرور إلى جزاء الذنوب وتطهيرهم من الأرجاس. والسؤال الذي يطرح نفسه هو: «ما هي حكمة هذه الشُرور غير الناتجة عن الذنوب؟».

تشير الأحاديث الشريفة إلى أن حكمة هذه الشُرور هي كمال الإنسان والأخذ بيده إلى الدرجات الرفيعة. عن علي بن رثاب، قال:

سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ﴾، أرأيت ما أصاب علياً وأهل بيته من بعده هو بما كسبت أيديهم، وهم أهل بيت طهارة معصومون؟ فأجابه الإمام: «إن رسول الله صلى الله عليه وآله كان يتوب إلى الله عز وجل ويستغفره في كل يوم وليلة مائة مرة من غير ذنب، إن الله (عز وجل) يختص أوليائه بالمصائب ليأجرهم عليها من غير ذنب»^١.

كما نقل عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام أيضاً:

إن في الجنة منزلاً لا يبلغها عبدٌ إلّا بالابتلاء في جسده^٢.

فيتلى أولياء الله بهذه الشُرور والشدائد من باب فضله ورحمته عليهم؛ حيث إن هذه الشُرور والمصائب المحدودة تسبب وصولهم إلى الخير الأبدي، لذلك كلما كان العبد محبوباً عند الله، ابتلي بالشُرور غير الناتجة عن الذنوب. يقول الإمام جعفر الصادق عليه السلام:

إن أشد الناس بلاء الأنبياء ثم الذين يلونهم، ثم الأُمثَل فالأُمثَل^٣.

كما جاء في حديث آخر:

إنما يتبلي الله تبارك وتعالى عباده على قدر منازلهم عنده^٤.

١. أصول الكافي: ٤٤٩/٢. ٤٥٠.

٢. المصدر: ٢٥٥.

٣. المصدر: ٢٥٢/٢.

٤. أمالي المفيد: ٢٤.

وجدير بالذكر أن كل إنسان - سواء كان معصوماً أو غير معصوم - إذا صبر أمام هذه الشور والشدائد (بمعناها السطحي)، واتخذ موقفاً صحيحاً حيالها فإن هذه الشور المحدودة تتغير في النهاية لصالحه إلى الخير اللا متاهي والمستديم. وعليه فلا تنحصر هذه الشور في المعصومين عليه السلام، ولا تختص بهم. ولكن يمتاز المعصوم عن غيره بأن كافة الشور التي تصيب المعصومين عليه السلام، هي شور غير ناتجة عن السيئات والذنوب، في حين أن الشور التي يعاني منها الآخرون، يُحتمل أنها تنتج عن الذنوب أو غير ناتجة عنها. وفي ملاحظة أنواع الشور (بالمعنى السطحي والابتدائي)، يتضح أن هذه الشور تندرج تحت العدل أو الفضل والإحسان. ومصادق القسم الأول هو الشور التي تنشأ عن الذنوب التي ارتكبتها العباد، ومصادق القسم الثاني هو مجموعة الشور الناتجة عن الذنوب وغير الناتجة عنها وتصيب العباد من أجل تأديبهم وتذكيرهم. فعليه، لا يصدق عنوان الظلم على أي نوع من أنواع الشور؛ حيث لا يُعتدى فيها على حقوق العباد إطلاقاً. هذا وأن كل شرٍ يكمن فيه حكمة وفلسفة خاصة. فيتضح مما تقدم أن خلق الشور لا يتعارض مع الحكمة الإلهية أبداً.

والنقطة المهمة التي تطرح حول الشور هي أن كافة الشور (بالمعنى السطحي) من شأنها أن تتغير على أساس اتخاذ الموقف من قبل الإنسان، إلى الخير الأبدى أو الشر المستديم، فإن صمد واستقام الإنسان أمام الشور والشدائد المحدودة واتخذ موقفاً صحيحاً فإنه ينال الخير المستديم، وإلا يُصاب بالشر الأبدى، ولذلك، يتعلّق الخير والشر الأبديان وبمعناها الصحيح، بإرادة الإنسان واختياره، وإنما الإنسان يختار الخير والشر الدائميين له.

وذكر بعض الملحدّين المعاصرين: ^١ أن الله قادر مطلق ومحّب مطلق للخير، وعليه فإن وجود الشور يتعارض مع هذه الصفات لله تعالى. فإنهم يعتقدون بأنه إذا وُجد شرٌ

١. راجع: مكّي، جي، إل، مقال: «شرٌ و قدرت مطلق (الشر والقدرة المطلقة)»، ترجمة محمدرضا صالح نجاد، مجلة كيان، الرقم ٣، ص ٥.

واحد في العالم، فهذا دليل على أن الله إما أن يكون عاجزاً أو أنه ليس محباً للخير - معاذ الله - في حين أن الله قادر محبٌ للخير.

وعلى ضوء ما تقدم حتى الآن، يتضح الجواب على هذه الشبهة كما يلي: ١. إن وجود الشر لا يتنافى مع كون الله محباً للخير؛ حيث إن الشرور المحدودة بإمكانها أن تكون مقدمة للخيرات اللامتناهية؛

٢. إن محبة الله للخير إذا فسرناها بأنه تعالى يجب عليه أن يوجد كافة اللذات والمتع للعباد، فهذا ما لا يمكن ولا يجب. فلا يمكن لأنه كلما تتوفر اللذات وأسباب الترفيه، يمكن من منظور العقل، تصوّر حالة أشد لذة منها؛ إذ ليست للذات حدود، ومهما كان عددها ومقدارها، يمكن أيضاً تصور الأكثر منها. ولا يجب؛ حيث إن إيجاد اللذات والمتع يندرج تحت عنوان الفضل والإحسان، لا العدل. إن تمتع العباد باللذات والمتع، ليس من الحقوق الواجبة للعباد على الله تعالى، بل يُعدّ خلق اللذة والمتعة تفضلاً وإحساناً من الله يمن بهما على عباده، وعلى العباد أن يشكروا الله على ما أعطانا الله، ولا ينبغي لهم أن يقولوا: «لماذا لم تتوفر لنا اللذات الأخرى؟».

إن المباحث التي تقدمت تشمل كافة أقسام الشرور، سواء كانت الشرور الناشئة عن العوامل الطبيعية كالسيول والزلازل، أو الشرور التي تنتج عن الظلم والتجاوزات التي يرتكبها كل إنسان في حق الآخر (الشرور الأخلاقية).

ملخص ما سبق

١. إن السؤال الرئيسي الذي يطرح في ما يتعلق بعلاقة مسألة الشرور مع العدل الإلهي هو: «هل يتلاءم مع معايير العدل الإلهي وجود الآلام والمشقات المتمخضة عن الكوارث والشرور الطبيعية؟».

٢. يُطلق الخير والشر (بمعناهما السطحي)، على الشيء المحبب إلى الإنسان،

والشيء المكروه له، والأخير له مصداقان: الأول: هو الألم والمشقة. والثاني: ما يسبب الألم والمشقة؛ كالأمرض والفقر والسيول والزلازل والحروب.

٣. يُراد بالخير والشر - على أساس المعنى الصحيح لهما - الشيء المفيد الذي يؤدي إلى سعادة الإنسان في الدنيا والآخرة، والشيء المضر الذي يسبب الشقاء له في الدارين.

٤. بناءً على تقسيم الخير والشر باعتبار معانها السطحي والحقيقي، لا يُعدّ الخير والشر بالمعنى الأول - بصورة عامة - خيراً وشرّاً مقارنةً بالخير والشر بمعانها الثاني؛ حيث لا يُعدّ باللذة والألم المحدودين قياساً على اللذة والألم الأبديين.

٥. يمكن الإجابة عن شبهة الشور هكذا: «إنّ المهم من الخير والشر بمعانها السطحي والحقيقي، هو الخير والشر الأبديان واللذان يؤديان إلى سعادة أو شقاء الإنسان، وهذان يرجعان إلى اختيار الإنسان؛ حيث إن الله تعالى أوضح سبيل السعادة والشقاء للإنسان عبر العقل البشري ورسله ﷺ، ولذلك بيدنا أن نختار الخير والشر الحقيقيين والأبديين بعد انتخاب سبيل الهداية أو الضلالة.

٦. تنقسم الشور إلى قسمين: الأول: هو الشور الناتجة عن الذنوب التي يرتكبها الإنسان وعن الطريق الخطأ الذي يختاره.

والثاني: هو الشور التي تصيب الإنسان لاختباره وكماله.

٧. إن الأشخاص الذين يُبتلون بهذه الشور، على صنفين: الأول: هم الذين غضب الله عليهم، فيعاقبهم الله على ما فعلوه ويعاملهم على أساس عدله.

والصنف الثاني: هم الذين يتليهم الله بالمصائب والشدائد فضلاً منه ورحمةً، ليؤدّبهم وينقذهم من الشقاء والشور الحقيقيين، ويذكرهم الله حتى ينصرفوا إلى سبيل الهداية، أو ينزل عليهم هذه المصائب لتطهّر نفوسهم وأرواحهم من أرجاس الذنوب، ليدخلوا الجنة بأرواح مطهرة.

٨. قد تصيب الشرور التي ليست ناتجة عن الذنوب، أولياء الله وليس هو إلا فضل من الله ورحمة لهم، ولكن لا تختص هذه الشرور بالمعصومين عليه السلام. ولكن يمتاز المعصوم عن غيره بأن كافة الشرور التي تصيب المعصومين عليه السلام، هي شرور غير ناتجة عن السيئات والذنوب، بينما الشرور التي يعاني منها الآخرون، يحتمل أن تكون ناتجة عن الذنوب أو أنها غير ناتجة عنها.

٩. تندرج أقسام الشرور تحت مسألة العدل أو الفضل والإحسان. مصداق القسم الأول هو الشرور التي تنشأ عن الذنوب التي ارتكبتها العباد، ومصداق القسم الثاني هو مجموعة الشرور الناتجة عن الذنوب وغير الناتجة عنها، وتصيب العباد من أجل تأديبهم وتذكيرهم. وعليه فلا يصدق عنوان الظلم على أي نوع من أنواع الشرور؛ حيث لا يعتد فيها على حقوق العباد إطلاقاً.

الأسئلة والبحوث

١. اذكر المعاني المتعددة للخير والشر؟
٢. ما هو معيار سعادة وشقاء الأشخاص الذين حُرِّموا من هداية الأنبياء؟
٣. عرّف الشرور الناتجة عن الذنوب والشرور غير الناتجة عنها؟
٤. إلى كم صنف ينقسم الأشخاص الذين يُبتلون بالشرور الناتجة عن الذنوب؟ اشرح ذلك.
٥. من أي نوع تُعتبر الشدائد والشرور التي يُبتلى بها أنبياء الله وأوليائوه؟ وما هي حكمتها؟
٦. أجر تحقيقاً ميدانياً وابحث في التأثيرات الإيجابية والسلبية للشرور على حياة الناس العامة، وقدم إحصائيات في هذا المجال.

السعادة والشقاء

أهداف الدرس:

التعرّف على

١. معنى السعادة والشقاء؛ ٢. أقسام السعادة والشقاء؛ ٣. تقدير السعادة وعلاقته بالعدل الإلهي.

نظرة خاطفة إلى المباحث السابقة

قدّمنا في الدرس الماضي، بيان موضوعات من قبيل: «الشور والعدل الإلهي»، و«معنى الشر» وأقسام الخير والشر. ثمّ أجبنا من خلال تعيين حكمة الشور في شتى أقسام الشرّ عن الأسئلة المطروحة والشبهات الواردة في خصوص الشور. وفي هذا الدرس نستعرض المبحث الأخير والمهم من مباحث العدل الإلهي وهو مسألة سعادة الإنسان وشقائه.

سعادة الإنسان وعلاقتها بالعدل الإلهي

إن مسألة السعادة كانت موضع اهتمام المفكرين منذ العهود الغابرة. وقدّم فيثاغورس طريقاً للوصول إلى السعادة على أساس الرياضات. كما اعتبر سقراط وأفلاطون: أن اكساب الحكمة أي: العلم بالكليات والتعاريف الكلية هو سبيل الوصول إلى السعادة.

وطرح أرسطو نظرية (الحذّ الوسط) أو الاعتدال بين الإفراط والتفريط بغية الوصول إلى السعادة. وظنّ إبيقوريون: أنّ السعادة ليست سوى اللذة، ويرى الرواقيون: أنّ السعادة تكمن في العيش المتناغم مع الطبيعة، والذي يؤدي في نهاية المطاف إلى الاستغناء عن الدنيا. ولا تزال هذه المسألة تراود أذهان المفكرين في عصرنا هذا. فطرح اسينيوزا نظرية صيانة الذات واعتبر نيتشه: أنّ القدرة هي الكمال البشري.^١

إنّ الغاية الرئيسية من طرح مبحث السعادة - كالمباحث السابقة - هي علاقته بالعدل الإلهي. ولكن قبل كلّ شيءٍ حرّينا أن نتحدّث قليلاً حول معنى السعادة والشقاء وندرسهما من منظور القرآن الكريم والروايات الشريفة.

١. معنى السعادة والشقاء وأقسامهما

السعادة - في اللغة - تعني: الخير والسرور والفرح، والبركة واليمن والشقاء ضدها.^٢ ويعتبر العرف أنّ السعيد هو: الذي يتمتّع بالخيرات والحسنات - حسب رؤيته -، وبعبارة أخرى فإنّ السعادة هي حالة يحظى بها صاحب الخيرات والحسنات. ولكن السؤال الرئيسي الذي يُطرح في هذا الخصوص، هو: «ما هي الخيرات والحسنات؟»، والإجابة عن هذا السؤال يوضّح تفسيرنا للسعادة، فإذا حصّرنّا جميع الخيرات في اللذات المادية، فالسعادة هي: حالة يمتلكها المتمتّع بهذه اللذات المادية فحسب، وإن اعتبرنا الخير مساوياً للفضائل الأخلاقية والملكات الحميدة، فإنّنا نعدّ المتخلّق بهذه الصفات الطيبة، سعيداً.

كما تعرّضنا في مبحث الشرور، للخير والشر، واتضح أنّ الخير والشر بمعناهما

١. حول النظريات المذكورة أعلاه، راجع المجلد الأول والرابع من كتاب تاريخ فلسفه لفريدريك كويلستون.

٢. معجم مقاييس اللغة والصحاح؛ لسان العرب: مادة «سعد».

السطحي هو: اللذة والألم، ولكن بمعناها الحقيقي: عبارة عما ينفع الإنسان أو يضره، ويجب لتعيين الخير والشر أن نأخذ الحياة الأبدية والأخروية في الاعتبار، فضلاً عن الحياة الدنيوية المحدودة. وتتناول هنا هذه المسألة من زاوية أخرى.

إن المشكلة الموجودة التي تعاني منها الآراء المتعلقة بالسعادة والفضيلة، هي أنها جميعاً تنظر إلى جانب من جوانب الحياة البشرية، وتسلب الضوء عليه وتغفل عن الجوانب الأخرى، في حين أن الله (تعالى) يهتم بكافة الأبعاد الوجودية للإنسان؛ ولذلك يطرح في كافة المباحث - بما فيها مبحث السعادة والشقاء - مشروعاً جامعاً وشاملاً للإنسان. وفي ضوء التأمل في الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة المتعلقة بالسعادة والشقاء، نلاحظ أن الإسلام لا يقترح الرياضات المعتمدة على ترك الدنيا، ولكن في الوقت نفسه لا يعدّ التمتع بالذات الدنيوية السبيل الوحيد لامتلاك السعادة. فالإسلام يضع اللذات المادية في مكانة معينة، وكذلك الحال في اللذات المعنوية. ويشمل مشروع الإسلام للسعادة البشرية، جسم الإنسان وروحه، والدنيا والآخرة.

وبصورة عامة كل ما يطلق عليه الخير والسعادة حسب رؤية الأعراف العامة، وكذلك عند المفكرين، ولكن لا يجتمع ذلك بصورة مشوشة وفوضوية؛ حيث إن الإسلام يعتبر لكل جانب من جوانب الحياة البشرية، خيراً وسعادة معينة ويقول بأن أهمية كل منها يعود إلى الأهمية التي يحظى كل جانب من الحياة البشرية بها. من هنا فكما لا تقاس أهمية الدنيا بالآخرة، فإن ثقل الخير الدنيوي ليس بشيء في المقارنة مع الخير الأخروي.

ويعتبر الإسلام الإنسان مركباً من الروح والجسم وأنهما يتمتعان بالحياة الدنيوية والأخروية، لذلك يجب البحث عن سعادة الإنسان وشقائه في أربعة مجالات:

الأول: الجسمي الدنيوي.

الثاني: الروحي الدنيوي:

والثالث: الجسمي الأخرى.

والرابع: الروحي الأخرى.

وإذا أردنا أن نصنف هذه السعادات الأربع حسب أهميتها، فالمعيار هو درجات الخيرات كمّاً ونوعاً التي ينتفع الإنسان بها. وعليه فإن أعلى السعادات، هي التي تفيد الإنسان خيراً أكثر وأشدّ. ويجب الالتفات إلى أن الخيرات واللذات التي يحظى بها الإنسان في الآخرة، مستديمة وأبدية لا تقاس بالخيرات واللذات الدنيوية والمحدودة. ويمكن أن نستنتج مما تقدّم، أن السعادات الأخروية أهم من السعادات الدنيوية. وعلى سبيل المثال، فمن الكمالات التي تؤدي إلى سعادة الإنسان: اكتساب العلم والمعرفة، وهذه تحصل في الآخرة بصورة أبدية، في حين أنها تحصل في الدنيا في زمن محدود وعلى قدر قليل جداً؛ حيث إن الدنيا فانية وليست دار الإنسان الأبدية، بل هي مقدّمة للوصول إلى الحياة الأبدية والنهائية. ولذلك، تعتبر الآيات القرآنية والروايات الشريفة أن السعادة والشقاء الحقيقيين هما السعادة والشقاء الأخرويين. يقول الله سبحانه في القرآن الكريم: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا فَيُنَالُونَ حَالِدِينَ فِيهَا...﴾^١ وكذلك يقول في آية أخرى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَيُنَالُونَ حَالِدِينَ فِيهَا...﴾^٢ كما روي عن الإمام علي عليه السلام أنه قال:

الذي يستحق اسم السعادة على الحقيقة سعادة الآخرة، وهي أربعة أنواع: بقاء بلا فناء، وعلم بلا جهل، وقدرة بلا عجز، وغنى بلا فقر.^٣

ويقول أيضاً:

حقيقة السعادة أن يُختم الرجل عمله بالسعادة، وحقيقة الشقاء أن يختم المرء

عمله بالشقاء.^٤

١. هود: ١٠٨.

٢. هود: ١٠٦ و ١٠٧.

٣. شرح نهج البلاغة: ٣٠٦/٢٠.

٤. الخصال: ٥.

إن المراد بالسعادة الحقيقية أو حقيقة السعادة هي السعادة الرئيسية والأساسية؛ إذ - كما سنلاحظ لاحقاً - فقد استُخدم في الروايات، كلمة السعادة للسعادات الدنيوية أيضاً. وأما بين السعادات الجسمية والروحية - سواء كانت في الدنيا أو في الآخرة - فتكون السعادات الروحية أهم من السعادات الجسمية؛ حيث إنها من جهة أشدّ وأكثر دواماً، ومن جهة أخرى فإنّ السعادة الروحية في الدنيا تضمن للإنسان السعادة الجسمية والروحية في الآخرة، ولذلك فإنّ كثيراً من الآيات والروايات المتعلّقة بالسعادة والشقاء، والتي تذكر مبادئهما، تشير إلى السعادة الروحية وأسبابها وطرق نشوء هذا القسم من السعادة. وأما في ما يتعلّق بالسعادات الدنيوية - جسمية كانت أو روحية - فقد رُويت الأحاديث التالية عن الرسول الأعظم ﷺ وينبغي الالتفات إليها:

١. من سعادة المرء المسلم: الزوجة الصالحة، والمسكن الواسع، والمركب الهنيء والولد الصالح.^١

٢. خمسة من السعادة: الزوجة الصالحة، والبنون الأبرار، والخلطاء الصالحون، ورزق المرء في بلده، والحب لآل محمد ﷺ.^٢

٣. من سعادة المرء حسن الخلق.^٣

كما روي عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام في هذا الشأن:

من سعادة المؤمن دابة يركبها في حوائجه ويقضي عليها حقوق إخوانه.^٤

كما ورد كثير من الروايات المشابهة للروايات المذكورة أعلاه وجاءت روايات عديدة أيضاً في خصوص الشقاء. وأشارت بعض هذه الروايات إلى السعادات الجسمية والدنيوية وتعرّضت بعضها الآخر للسعادات الروحية والدنيوية،

١. الجعفریات: ٩٩؛ بحار الأنوار: ١٥٥/٧٦.

٢. دعائم الإسلام: ١٩٥/٢؛ راجع: أصول الكافي: ٢٥٧/٥ و ٢٥٨ و ٥٢٥.

٣. مسند الشهاب: ١٩٩/١؛ تنبيه الخواطر: ٢٥٠/٢.

٤. أصول الكافي: ٥٣٦/٦.

وقد ترمز بعضها إلى السعادة المركبة منهما. فعلى سبيل المثال، يشير المسكن الواسع، والمركب الهنيء إلى السعادة الجسمية فحسب، والخُلُق الحسن والحبُّ لآل محمد ﷺ إلى السعادة الروحية فقط. بيد أن الزوجة الصالحة، والبنين الأبرار، والخلطاء الصالحين، والدابة التي يخدم المؤمن بها إخوانه في الدين، كلّها تشير إلى كلا الجانبين.

وكما تقدّم فإن كثيراً من الآيات والروايات الواردة في خصوص السعادة والشقاء، تتناول مبادئهما، وهذه الآيات والروايات كلّها تقريباً تعرّض للشؤون الروحية والمعنوية. إنّ بعض هذه المبادئ المتعلّقة بالسعادة هي كالتالي: المعرفة والإيمان، وولاية أهل البيت ع، والتوفيق الإلهي، والأخلاق والمحاسبة، وجهاد النفس، والإخلاص والتقوى والزهد، والعمل الصالح، واتباع القرآن الكريم والحقّ، وطاعة الله (عز وجل). وفي المقابل فإنّ بعض مبادئ الشقاء عبارة عن: الجهل، والكفر، والرذائل الأخلاقية، والأعمال السيئة، ومعصية الله تعالى.^١

وتعدّ هذه الحالات المذكورة إمّا كمالات ونقائص روحية أو آثارهما روحية، وتكمن أهميتها في أنّها تدلّ على السعادة والشقاء الروحيين في الدنيا، فضلاً عن تأثيرها في السعادات والشقاوات الثلاث الأخرى - أي الجسميّة الدنيوية والجسميّة الآخروية والروحية الآخروية - إنّ تأثير السعادة والشقاء الروحيين الدنيويين في السعادة والشقاء الآخرويّين واضح؛ حيث إنّ الله تعالى يعيّن مكان كلّ فرد في الجنة أو النار على أساس أمور كالإيمان والكفر، والطاعة والمعصية، والفضائل والرذائل واتباع الحق أو الباطل - والتي هي من السعادات الروحية الدنيوية - وهذه الأمور ليست عديمة التأثير في جسم الإنسان. فالفرد المؤمن الذي يتحلّى بالأخلاق الفاضلة

١. راجع: دانشنامه عقائد إسلامی (موسوعة العقائد الإسلامية): ٤٣٧، ٣٦٩/٩.

والأعمال الحسنة، يكون أقلّ عرضة للأمراض الجسمية بالنسبة إلى الآخرين، والناس يثقون به أكثر من ثقتهم بالآخرين. فالصالحون - بصورة عامة - يتمتعون حتى في هذه الحياة الدنيوية، بحياة أحسن من حياة الأشرار.

وفيما يلي نذكر آية وبضعة أحاديث حول مبادئ السعادة والشقاء:

١. ﴿... فَمَنِ اتَّبَعَ هَذَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى﴾.^١

٢. يقول الإمام جعفر الصادق عليه السلام:

لا ينبغي لمن لم يكن عالماً أن يكون سعيداً.^٢

٣. قال الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم للإمام علي عليه السلام:

إِنَّ السَّعِيدَ حَقُّ السَّعِيدِ مَنْ أَحْبَبَكَ وَأَطَاعَكَ.^٣

٤. يقول الإمام أمير المؤمنين عليه السلام في هذا الخصوص أيضاً:

مَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا، تَتَحَقَّقُ شِقْوَتُهُ.^٤

٥. قال الإمام جعفر الصادق عليه السلام في تفسير هذه الآية الشريفة ﴿قَالُوا رَبَّنَا عَلَبَتْ

عَلَيْنَا شِقْوَتُنَا...﴾: «بأعمالهم شقوا».^٥

٦. يقول الإمام علي عليه السلام في رسالته إلى مالك الأشتر - بعد وصيته باتباع القرآن

الكريم وخطاباته وأحكامه -:

لا يسعد أحد إلا باتباعها ولا يشقى إلا مع جحودها وإضاعتها.^٦

١. طه: ١٢٣.

٢. تحف العقول: ٣٦٤.

٣. أمالي الطوسي: ٤٢٦.

٤. نهج البلاغة: الخطبة ١٦١.

٥. المؤمنون: ١٠٦.

٦. توحيد الصدوق: ٣٥٦.

٧. نهج البلاغة: الرسالة ٥٣.

٢. تقدير السعادة وعلاقته بالعدل الإلهي

تشير بعض الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة المتعلقة بسعادة الإنسان، إلى أن الله تعالى يعين تقدير سعادة الإنسان، وحتى تذكر بعض الأحاديث أن زمان هذا التقدير يرجع إلى قبل ولادة الإنسان. كما جاء في القرآن الكريم أن النبي عيسى عليه السلام - لما كان طفلاً - تكلم بإذن الله، وعرف نفسه في إحدى عباراته: ﴿...وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا﴾^١. ويستفاد من هذه الآية المباركة أن الشقاء والسعادة تعودان إلى التقدير الإلهي، ولذلك قال النبي عيسى: «ولم يجعلني شقياً». كما نُقل في الكتب الحديثية للشيعة والسنة عن الرسول الأعظم ﷺ:

السعيد مَنْ سَعِدَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ وَالشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ.^٢

ويقول الإمام جعفر الصادق عليه السلام:

إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ السَّعَادَةَ وَالشَّقَاءَ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ خَلْقَهُ.^٣

إن السؤال الرئيسي الذي يُطرح حول هذه الأحاديث هو: إذا عيّن الله تعالى سعادة الأفراد وشقاءهم قبل خلقهم، فكيف يمكن أن نعتبر الأفراد مختارين وأحراراً؟^٤ ويمكن طرح هذه الشبهة حول العدل الإلهي فيقال: إن تقدير سعادة العباد وشقائهم بيد الله تعالى، يلزم إجبارهم على السعادة والشقاء المقدّرين وهو يتعارض مع العدالة؛ حيث إن إجبار العبد على الشقاء ومعاقبته بسبب شقائه، يُعدّ ظلماً سافراً في حقه.

ومما تقدم في المباحث المتعلقة بالقضاء والقدر، يتضح الرد إجمالاً على هذه الشبهة، ولكن نظراً إلى أهمية هذه المسألة، يجب أن نفصلها أكثر قليلاً لتزول هذه الشبهة.

١. مريم: ٣٢.

٢. تفسير القمي: ٢٢٧/١؛ سنن ابن ماجه: ١٨/١.

٣. أصول الكافي: ١٥٢/١.

ويمكن ذكر ثلاثة ردود، على الأقل، على هذه الشبهة المطروحة. ولكن قبل أن نتعرض لها، ينبغي الإشارة إلى أن مسألة تقدير السعادة والشقاء يجب أن لا تفسَّر بصورة تؤدِّي إلى الجبر؛ حيث إنَّ الجبر ينافي العلم الحضورى للإنسان بنفسه، ويلزم منه عدم فائدة الدين والنبوة والمعاد والعدل. حتى إذا افترضنا فقدان تفسير متناغم مع الاختيار للأحداث المتعلقة بمسألة تقدير السعادة والشقاء فإنَّه يجب أن نضعها جانباً. مع أنَّه لا يصحَّ هذا الافتراض، وهناك تفاسير متلائمة مع اختيار الإنسان لتقدير السعادة والشقاء.

وفيما يلي نذكر بعض التفاسير المتعلقة بتقدير السعادة والشقاء:

١. إنَّ تحديد سعادة العباد وشقائهم قبل ولادتهم، يعني أنَّ الله تعالى عالم بسعادة وشقاء عباده ويعلم أنَّهم ماذا سيفعلون في المستقبل. فعلى أساس هذا العلم، يكتب الله في اللوح المحفوظ السعادة لمن سيسعد باختياره لاحقاً، والشقاء لمن سيختار القيام بالأعمال السيئة والشريرة. وبناءً على ذلك، يقدر الله معتمداً على علمه باختيار الإنسان، وهذا لا يستلزم الجبر والظلم. لقد سئل الإمام موسى الكاظم (عليه السلام) عن معنى قول الرسول الأعظم (صلى الله عليه وآله): «السعيد من سعد في بطن أمه، والشقي من شقي في بطن أمه»، فقال الإمام (عليه السلام):

الشقي من علم الله وهو في بطن أمه أنَّه سيعمل أعمالاً شقياء، والسعيد من علم الله وهو في بطن أمه أنَّه سيعمل أعمالاً السعداء.^١

٢. لقد فسَّر في بعض الأحاديث، تقدير السعادة والشقاء بمعنى: أنَّ الله تعالى قدر السعادة لمن يؤمن، والشقاء لمن يُنكر. يقول الرسول الأكرم (صلى الله عليه وآله):

سبق العلم، وجفَّ القلم، ومضى القدر بالسعادة من الله لمن آمن وأتقى، وبالشقاء لمن كذَّب وكفر.^٢

١. توحيد الصدوق: ٣٥٦.

٢. المصدر: ٣٤٣.

وبحسب هذه الرواية فإنه على الرغم من أن الله يقدر السعادة والشقاء، إلا أن هذا التقدير يعيّن على أساس الإيمان والكفر، وهما حصيلة أعمال الإنسان الاختيارية. وهذا التفسير الثاني يفسّر تقدير السعادة والشقاء - كالتفسير الأول - على أساس العلم الإلهي بأعمال العباد الاختيارية. أضف إلى ذلك أن هذه الأعمال الاختيارية التي تسبب السعادة أو الشقاء، مقدرة أيضاً. وعليه فإن الإيمان والتقوى يؤديان في المستقبل إلى تقدير السعادة، والإنكار والكفر، إلى تقدير الشقاء.

٣. ينتهي التفسير الثالث لتقدير السعادة والشقاء على وجود العوالم السابقة. فعلى أساس الأحاديث المتعلقة بهذه العوالم، أختبر العباد قبل الدخول في هذا العالم المادي وتمثلت النتيجة في السعادة والشقاء.^١ وعليه فكل إنسان قبل ولادته وفي بطن أمه، إما أن يكون سعيداً أو يكون شقياً. ولكن في الوقت نفسه فقد انبنت هذه السعادة أو الشقاء على أساس إرادة العباد واختيارهم ومدى نجاحهم في الامتحان الإلهي، ولذلك فإن سعادة الإنسان أو شقاءه في بطن أمه لا تلازم الجبر.

إن النقطة المهمة في هذا التفسير هي: أن السعادة أو الشقاء في العوالم السابقة والتي تمت على أساس اختيار العباد، لا تؤدي إلى عجزهم وتسييرهم على نحو لا يقدرّون على تغيير مصيرهم. فبناءً على التفسير الثالث، ترجع سعادة الإنسان وشقاؤه في بطن أمه إلى أعماله السابقة. ومن هنا، يمكن أن يغيّر الإنسان في هذا العالم سعادته أو شقاءه المحددة سابقاً بسبب القيام بأعمال متفاوتة مع أعماله التي فعلها في العوالم السابقة. كما نقول في فرد كان مؤمناً في هذا العالم المادي ويفعل الخير: «هو سعيد». ولكن هذا القول لا يعني أنه لا يمكن أن يصبح كافراً في المستقبل وأن يفعل الشر فيصبح شقياً.

١. راجع: أصول الكافي: ٧/٣٢.

ملخص ما سبق

١. أقسام السعادة والشقاء عبارة عن:

(أ) الجسمية الدنيوية. (ب) الروحية الدنيوية. (ج) الجسمية الأخروية. (د) الروحية الأخروية.

٢. إنّ السعادة والشقاء الأخرويَّين أهم من السعادة والشقاء الدنيويَّين؛ حيث إنّهما

أشد وأبقى.

٣. يمكن تقديم التفسير التالية لتقدير سعادة العباد وشقائهم قبل خلقهم:

(أ) يعني هذا التقدير أنّ الله تعالى عالم بسعادة العباد وشقائهم وقد كتبه في

اللوحة المحفوظ.

(ب) قدّر الله السعادة للمؤمنين، والشقاء للمنكرين في المستقبل.

(ج) يتمّ تقدير سعادة العباد وشقائهم على أساس الامتحانات التي اجتازوها في

العوالم السابقة، ولكن في الوقت نفسه، يستطيع العباد أن يغيروا تقديراتهم في هذا

العالم المادي بالقيام ببعض الأعمال الحسنة أو السيئة.

الأسئلة والبحوث

١. ما هي أقسام السعادة وأقسام الشقاء؟
٢. أي قسم من السعادة والشقاء أهم؟ ولماذا؟
٣. كيف لا يؤدي تقدير السعادة والشقاء قبل الخلق، إلى نظرية الجبر؟
٤. راجع المجلد الثامن من *دانشنامه عقائد اسلامي* (موسوعة العقائد الإسلامية) واستخرج عوامل ومبادئ السعادة والشقاء مع الأحاديث المتعلقة بها.
٥. أجر تحقيقاً حول الآراء المختلفة في سعادة الإنسان.

مصادر البحث

١. آشنایی با علوم اسلامی (التعرف على العلوم الإسلامية)، الشيخ مرتضى المطهري، قم، صدرا، ١٣٧١ هـ.ش.
٢. آشنایی با فرق ومذاهب اسلامی (التعرف على الفرق والمذاهب الإسلامية)، رضا برنجکار، قم، کتاب طه، ١٣٨٥ هـ.ش.
٣. إثبات الهداة، محمد بن الحسن (الحر العاملي)، بيروت، الأعلمي، ١٤٢٥ هـ.ق.
٤. الاحتجاج، أحمد بن علي الطبرسي، تحقيق: إبراهيم البهادرى تحت إشراف جعفر السبحاني، قم، أسوة، ١٤١٣ هـ.ق.
٥. أصول الدين، محمد بن عمر الفخر الرازي، القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث، ١٤٢٤ هـ.ق.
٦. أصول عقائد (أصول العقائد، خمسون درساً)، الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، قم، مدرسة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، ١٣٧٤ هـ.ش.
٧. أصول الكافي، محمد بن يعقوب الكليني، طهران، دار الكتب الإسلامية، بلا تاريخ.
٨. إقبال الأعمال، السيد علي ابن طاوس، تحقيق: جواد قيومي، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤١٤ هـ.ق.
٩. الملل والنحل، محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، تحقيق: محمد سيد الجيلاني، بيروت، دار المعرفة، بلا تاريخ.
١٠. الأمامي، محمد بن علي بن الحسين بابويه القمي (الشيخ الصدوق)، قم، مؤسسة البعثة، ١٤٠٧ هـ.ق.

١١. *الأمالى*، أبو جعفر، محمد بن الحسن (الشيخ الطوسي)، قم، مؤسسة البعثة، دار الثقافة، ١٤١٤ هـ.
١٢. *الأمالى*، محمد بن محمد بن النعمان العكبري (الشيخ المفيد)، تحقيق: حسين أستاذولي وعلي أكبر الغفاري، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٤ هـ.
١٣. *الإنصاف فيما يجب اعتقاده*، محمد بن طيب الباقلائي، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، بيروت، عالم الكتب، ١٤٠٧ هـ.
١٤. *أنوار الملكوت في شرح الباقوت*، الحسن بن يوسف الحلّي (العلامة الحلّي)، قم، منشورات الرضي، ١٣٦٣ هـ.
١٥. *أوائل المقالات*، الشيخ محمد بن محمد بن النعمان (المفيد)، تحقيق: إبراهيم الأنصاري، بيروت، دار المفيد، ١٤٠٤ هـ.
١٦. *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*، محمد باقر بن محمد تقي المجلسي، بيروت، مؤسسة الوفاء، ١٤٠٣ هـ.
١٧. *البلد الأمين*، إبراهيم بن علي الكفعمي، مكتبة الصدوق، طهران، ط ١٣٨٣ هـ.
١٨. *تاريخ جامع أديان* (التاريخ الجامع للأديان)، جان بايرناس، ترجمة: علي أصغر حكمة، طهران، شركة المنشورات العلمية والثقافية، ١٣٨١ هـ.
١٩. *تحف العقول عن آل الرسول*، حسن بن علي ابن شعبة، تصحيح: علي أكبر الغفاري، قم، جماعة المدرسين في حوزة قم المقدسة، ١٤١٦ هـ.
٢٠. *ترتيب كتاب العين*، خليل بن أحمد الفراهيدي، قم، أسوة، ١٤١٤ هـ.
٢١. *تصحيح الاعتقاد*، الشيخ محمد بن محمد بن النعمان العكبري (المفيد)، تحقيق: حسن محققين، بيروت، دار المفيد، ١٤١٤ هـ.
٢٢. *تفسير العياشي*، محمد بن مسعود العياشي، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية، قم، مؤسسة البعثة، ١٤٢١ هـ.
٢٣. *تفسير القمي*، علي بن إبراهيم القمي، تصحيح: طيب الموسوي الجزائري، قم، مؤسسة دار الكتاب، ١٤٠٤ هـ.
٢٤. *تمهيد الأصول*، الشيخ محمد بن الحسن الطوسي، تصحيح: عبد المحسن مشكوة الدين، طهران، جامعة طهران، بلا تاريخ.

٢٥. تنبيه الخواطر ونزهة النواظر، أبو حسين، ورام: بن أبي فراس المالكي، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط ٢، ١٣٦٨ هـ.
٢٦. التوحيد، محمد بن علي بن الحسين بابويه القمي (الصدوق)، قم، جماعة المدرسين في حوزة قم العلمية، ١٣٩٨ هـ.
٢٧. التوحيد، محمد بن علي، تحقيق: السيد هاشم الحسيني، قم، منشورات إسلامي، ١٣٥٧ هـ.
٢٨. تهذيب الأحكام، أبو جعفر محمد بن حسن الطوسي، تحقيق: السيد حسن الموسوي الخراساني، بيروت، دار صعب؛ دار التعارف، ١٤٠١ هـ.
٢٩. ثواب الأعمال، محمد بن علي بن بابويه (الصدوق)، تصحيح: علي أكبر الغفاري، طهران، مكتبة الصدوق، بلا تاريخ.
٣٠. جامع بيان العلم، يوسف بن الله النمري بن عبد البر، بيروت، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٩٨ هـ.
٣١. الجعفریات، عبدالله بن جعفر الحميري، تصحيح: أحمد الصادقي الأردستاني، طهران، مؤسسة الثقافة الإسلامية لكوشانور، ١٤١٧ هـ.
٣٢. حاشية فرائد الأصول، الشيخ محمد كاظم الآخوند الخراساني، قم، بصيرتي، قم، ١٤٠٦ هـ.
٣٣. خاتمة مستدرک الوسائل، حسين بن محمد تقي النوري، تحقيق مؤسسة آل البيت ع، قم، مؤسسة آل البيت ع، ١٤١٥ هـ.
٣٤. خدا از دیدگاه قرآن (الله من منظور القرآن الكريم)، السيد محمد الحسيني البهشتي، طهران، بعثة، ١٣٥٢ هـ.
٣٥. الخصال، محمد بن علي بن الحسين بابويه القمي (الصدوق)، تصحيح: علي أكبر الغفاري، قم، جماعة المدرسين في حوزة قم العلمية، ١٤١٤ هـ.
٣٦. دانشنامه جهان اسلام (موسوعة العالم الإسلامي)، مؤسسة دائرة المعارف الإسلامية، تحت إشراف: مصطفى مدرس سليم، طهران، مؤسسة دائرة المعارف الإسلامية، ١٣٧٥ هـ.
٣٧. دانشنامه عقاید اسلامی (موسوعة العقائد الإسلامية)، محمد محمدي ري شهري، قم، دار الحديث، ١٣٨٥ هـ.
٣٨. القاضي النعمان: دصائم الإسلام، أبو حنيفة، النعمان بن محمد بن حيون، تحقيق: آصف بن علي أصغر الفيض، مصر، دار المعارف، ١٣٨٩ هـ.

٣٩. *الدعوات*، سعيد بن هبة الله القطب، الراوندي، تحقيق: مدرسة الإمام المهدي (عج)، قم، مدرسة الإمام المهدي عليه السلام، ١٤٠٧ هـ.ق.
٤٠. *رسائل الشريف المرتضى*، الشريف المرتضى: علي بن الحسين الموسوي علم الهدى، تقديم وإشراف: السيد أحمد الحسيني، إعداد السيد مهدي رجائي، بيروت، مؤسسة النور للمطبوعات، بلا تاريخ.
٤١. *سنن ابن ماجة*، محمد بن يزيد ابن ماجة، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٥ هـ.ق.
٤٢. *شرح أسماء الله الحسنى*، فخر الدين الرازي، طهران، ١٣٦٤ هـ.ش (طبعة الأوفست من نسخة مكتبة الكليات الأزهرية).
٤٣. *شرح أسماء الله الحسنى*، هادي بن مهدي السبزواري، تحقيق: نجف علي الحسيني، طهران، منشورات جامعة طهران، ١٣٧٣ هـ.ش.
٤٤. *شرح الأصول الخمسة*، القاضي عبد الجبار بن أحمد المعتزلي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٢ هـ.ق.
٤٥. *شرح المواقف*، علي بن محمد الجرجاني، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٩ هـ.ق.
٤٦. *شرح جمل العلم والعمل*، علي بن الحسين علم الهدى (الشريف المرتضى)، تصحيح: يعقوب الجعفري، دار الأسوة، ١٤١٤ هـ.ق.
٤٧. *شرح فصوص الحكم*، مؤيد الدين الجندي القيصري، تعليق وتصحيح، جلال الدين الآشتياني، مشهد، منشورات جامعة طهران، بلا تاريخ.
٤٨. *شرح نهج البلاغة*، عز الدين عبد الحميد المدائني ابن أبي الحديد، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٣٨٥ هـ.ق.
٤٩. *الصالح*، إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبدالعزيز عطار، بيروت، دار العلم للملاطين، ١٩٩٠ م.
٥٠. *صحيح البخاري*، محمد بن إسماعيل البخاري، بيروت، دار الكتب العلمية، بلا تاريخ.
٥١. *صحيح مسلم*، مسلم بن الحجاج النيسابوري، بيروت، دار الفكر، بلا تاريخ.
٥٢. *الصحيفة السجادية*، الإمام زين العابدين علي بن الحسين عليه السلام، تحقيق: السيد محمد باقر الأبطحي، قم، مؤسسة الإمام المهدي، ١٤١١ هـ.ق.
٥٣. *عدل إلهي (العدل الإلهي)*، الشيخ مرتضى المطهري، طهران، صدرا، ١٣٧١ هـ.ش.

٥٤. العقائد الإسلامية، محمد حسين الشيرازي، قم، پرهيز كار، ١٤٢٣ هـ.ق.
٥٥. عيون أخبار الرضا عليه السلام، محمد بن علي بن بابويه (الصدوق)، طهران، منشورات الأعلمي، بلا تاريخ.
٥٦. غرر الحكم، عبد الوهاب بن محمد (الآمدي)، تصحيح: جلال الدين الأرموي، طهران، جامعة طهران، ١٣٧٣ هـ.ش.
٥٧. الفقيه، محمد بن إبراهيم بن أبي زينب النعماني، تصحيح: علي أكبر الغفاري، طهران، مكتبة الصدوق، بلا تاريخ.
٥٨. فرائد الأصول (الرسائل)، الشيخ مرتضى بن محمد أمين (الأنصاري)، قم، مؤسسة مطبوعات ديني، ١٣٧٩ هـ.ش.
٥٩. القضاء والقدر، محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٤٢٢ هـ.ق.
٦٠. كتاب العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي، قم، مؤسسة دار الهجرة، ١٤٠٩ هـ.ق.
٦١. كشف المراد، الحسن بن يوسف (العلامة الحلي)، تصحيح: حسن حسن زاده الآملي، قم، جماعة المدرسين في حوزة قم العلمية، ١٤١٩ هـ.ق.
٦٢. كفاية الأثر، علي بن محمد الخراز الرازي، تحقيق: عبد اللطيف الحسيني، قم، بيدار، ١٤٠١ هـ.ق.
٦٣. كنز العمال، علي بن حسام الدين المتقي الهندي، بيروت، مؤسسة الرسالة، بلا تاريخ.
٦٤. لسان العرب، محمد بن مكرم ابن منظور، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤١٢ هـ.ق.
٦٥. متافيزيك (ما وراء الطبيعة)، أرسطو، ترجمة: شرف الدين خراساني شرف، طهران، گفتار، ١٣٦٦ هـ.ش.
٦٦. مجمع البيان، الطبرسي، أبو علي، الفضل بن الحسن (ت ٥٤٨هـ)، تحقيق: لجنة من العلماء، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ١٤١٥ هـ.ق.
٦٧. المحاسن، أحمد بن محمد البرقي، تحقيق: محمد الرجائي، قم، المجمع العالمي لأهل البيت، ١٤١٣ هـ.ق.
٦٨. مسند الشهاب، محمد بن سلامة القضاعي، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥ هـ.ق.
٦٩. المصباح المنير، أحمد بن محمد الفيومي، قم، دار الهجرة، ١٤١٤ هـ.ق.
٧٠. معاني الأخبار، الشيخ محمد بن علي بن بابويه (الصدوق)، قم، جماعة المدرسين في حوزة قم العلمية، مكتب نشر إسلامي، ١٣٦١ هـ.ش.

٧١. معجم الفروق اللغوية، أبو هلال العسكري، قم، بصيرتي، ١٣٥٣ هـ.ش.
٧٢. معجم مقاييس اللغة، أحمد ابن فارس بن زكريا أبو الحسين، قم، مركز النشر، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٤ هـ.ق.
٧٣. مفاتيح الجنان، الشيخ عباس القمي، تصحيح: حسين أستاذ ولي، طهران، مؤسسة منشورات پیام محراب، ١٣٧٥ هـ.ش.
٧٤. من لا يحضره الفقيه، الشيخ محمد بن علي بن بابويه (الصدوق)، تصحيح: علي أكبر الغفاري، قم، جماعة المدرسين في حوزة قم العلمية، ١٣٩٢ هـ.ق.
٧٥. النافع يوم الحشر، المقداد بن عبد الله السيوري، تحقيق مهدي محقق، طهران، مؤسسة جامعة مالك غيل للمطالعات الإسلامية، ١٣٦٥ هـ.ش.
٧٦. النهاية، مبارك ابن أثير: المبارك بن محمد، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٨ هـ.ق.
٧٧. نهج البلاغة، تصحيح: صبحي صالح، قم، دار الحديث، ١٤٢٤ هـ.ق.
٧٨. نهج الحق وكشف الصدوق، العلامة الحلي، الحسن بن يوسف، تحقيق: عين الله حسين الأرموي، قم، دار الهجرة، ١٤١٤ هـ.ق.

۱. اصول و روش های آموزش مفاهیم دینی به نوجوانان / حمید الله رضایی
۲. آشنایی با شاسی فرهنگی با رویکرد تبلیغ بین الملل / محمد رضا آقایی
۳. آشنایی با جوامع جدید شیعه و اهل سنت / علی نصیری / ج ۱
۴. آشنایی با صحیفه منجیدیه / محمد علی مجید قنبری / ج ۱
۵. آشنایی با عالم ربانی / سید محمد نجفی وادی
۶. آموزش ترجمه و مفاهیم قرآن / ج ۱ / علی بیان ملک احمدی
۷. آموزش ترجمه و مفاهیم قرآن / ج ۲ / علی بیان ملک احمدی
۸. آموزش ترجمه و مفاهیم قرآن / ج ۳ / علی بیان ملک احمدی
۹. آموزش ترجمه و مفاهیم قرآن / ج ۴ / علی بیان ملک احمدی
۱۰. آموزش ترجمه و مفاهیم قرآن / ج ۵ / علی بیان ملک احمدی
۱۱. آموزش ترجمه و مفاهیم قرآن / ج ۶ / علی بیان ملک احمدی
۱۲. آموزش فلسفه به فقهی (کتاب کار ۱۶۱) / ناصر فردی، احمد زهرایی، جعفر موسی / ج ۱
۱۳. آموزش فلسفه به فقهی (کتاب کار ۷) / ناصر فردی، احمد زهرایی، جعفر موسی / ج ۲
۱۴. آموزش فلسفه به فقهی (مقدمه ۱۷۱) / ناصر فردی، احمد زهرایی، محمد نامانی / ج ۱
۱۵. آموزش فارسی به فارسی کتاب چهارم / ناصر فردی، احمد زهرایی / ج ۱
۱۶. آموزه های بیادین علم اخلاق / احمد فتاحی خانی / ج ۱
۱۷. برداشت های مختلف از تفریق مذاهب اسلامی / محمد طاهر اقلی
۱۸. بررسی تاریخ فکری محمد عبید الجباری / سید محمد علی نوری
۱۹. بررسی کلیات علم خلیف از دیدگاه ابن سینا، شیخ اشراق و ملاصدرا / محمد خان کفلی
۲۰. پیرو یوشن ج ۳ / مجمع آموزش عالی فقه
۲۱. تاریخ تشکیلات در اسلام / محمد رضا نهیدی یاک
۲۲. تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی / محمد رضا کاشفی / ج ۱
۲۳. آثار شمس پیامبر افراسی / در عالم وجود (با رویکرد به مسئله تبیین معصومیت کلی کلی)
۲۴. تبیین عقلی از دیدگاه علامه طباطبائی و رشید رضا در البیان و المنار / سید یحیی مقلبی
۲۵. تحلیل ادبی نهج البلاغه و صحیفه منجیدیه / محمد عشاری مفرد
۲۶. جایگاه عرف در استنباط و تفریق الکفائی
۲۷. جعفر صادق معرفتی جهان اسلام (مجموعه مقالات شانزدهمین جشنواره بین المللی شیخ موسی امجدی مازنی)
۲۸. چند مقاله علمی-مذهبی علی اخلاق و اقتصاد اسلامی / انجمن اقتصاد اسلامی حوزه علمیه
۲۹. چهلچهار نماز جمعه (چهل حدیث نماز جمعه) / محمد عارف حیدر قریشی
۳۰. چهار مقاله و مرزبان نامه / محمد رضا یوسفی، رفیع ابراهیمی شهرآباد
۳۱. حکایت و حکمرانی در نهج البلاغه / محمد مهدی بابایور کل افشاری
۳۲. حدیث و علوم جدید (اصول فقه احادیث علی) / محمد علی رضایی اصفهانی
۳۳. درآمدی به شیعه شناسی / علی ربانی گلپایگانی / ج ۱
۳۴. درس نامه تاریخ تشیع / سید لطف الله جلالی
۳۵. درس نامه حقوق بشر از دیدگاه اسلام / عبد العظیم سلیمی
۳۶. درسنامه تاریخ تحلیلی اهل بیت علیه السلام / سعید حیدری نیک
۳۷. درسنامه روش آموزش و مهارت های کلاس درس / داری کریم / دست عبدی / ج ۱
۳۸. درسنامه مبانی و قواعد تفسیر اسلام (فهم احادیث علی) / محمد علی رضایی اصفهانی
۳۹. درسنامه مفردات قرآن / سعید / غلامعلی هاشمی / ج ۳
۴۰. درسنامه مساجد / محمد حسن / سید فلاح زاده
۴۱. راهکارهای ضروری رفعت از معادلات ربوبی / غلام مرتضی انصاری
۴۲. ریاضی و علم سیاست و جیش های اسلامی معاصر / عبد الوهاب قرانی / ج ۲
۴۳. سبب و کار بانگداری آزادی / محمد مراد توکل
۴۴. شخص اسراف و معیاری آزادی / سید محمد کاظم رجایی، مهدی خطایی
۴۵. شرح و بررسی صفات فعلی حق در زیارات عاشورا / سید زهرا احمدی
۴۶. شرح و ترجمه کتاب حلقه ثالثه حضرت آیت الله العظمی سید محمد باقر صدر، ج ۱ / احمد مراد خانی
۴۷. ضرورت حکومت اسلامی در عصر غیبت / اسم الله حسینی
۴۸. علوم قرآن ۲ (تفسیر قرآن در علوم طبیعی و انسانی) / محمد علی رضایی اصفهانی
۴۹. قرآن و مذاهب کلامی / علی ربانی گلپایگانی / ج ۱
۵۰. فقه القرآن ۲ (الاحکام تعلیمی / محمد فاکر مبینی / ج ۳
۵۱. فلسفه اخلاق / احمد فتاحی خانی / ج ۱
۵۲. فلسفه تاریخ / اجزاد سلیمانی
۵۳. مادلز چهارده معصومین / سعید / مجید مظفری / دوس / ج ۲
۵۴. مبانی فراجم شناسی تاریخ در قرآن / آقبر علی صدیقی
۵۵. مسائل حقوقی در مازامان / امجد مقلبی

۵۶. مستشرقان و پیام اعظم / احسن عبدالمحمدی
۵۷. مسله وحی و پاسخ به شبهات آن / احسن علوی مهر
۵۸. مستور جمهوری اسلامی ایران / مجموعه مقالات
۵۹. مقل تفسیر قرآن ۱ (مبانی و قواعد تفسیر قرآن) / محمد علی رضایی اصفهانی / ج ۱
۶۰. مقل تفسیر قرآن ۲ (روش ها و گرایش های تفسیری قرآن) / محمد علی رضایی اصفهانی / ج ۱
۶۱. مقل تفسیر قرآن ۳ (روش تحقیق در تفسیر و علوم قرآن) / محمد علی رضایی اصفهانی / ج ۱
۶۲. مقل تفسیر قرآن ۴ (باحث جدید داشت تفسیر) / محمد علی رضایی اصفهانی
۶۳. مقل تفسیر قرآن ۵ (قرآن و علوم طبیعی و انسانی) / محمد علی رضایی اصفهانی
۶۴. نگارش پیشرفته از یادگراف ۶ مقاله / احمد بصویان
۶۵. نوسون از دیدگاه اسلام / ابن الله نوروزی
۶۶. نهضت قرآنی و وظیفه همدانی / علیرضا عروسی
۶۷. واز شناسی قرآن / سعید نهیدی / غلامعلی هاشمی / ج ۳
- عربی**
۶۸. الآداب الإسلامية / ج ۱ / محمد عبدلیب کسل السید / ج ۱
۶۹. الآداب الإسلامية / ج ۲ / محمد عبدلیب کسل السید / ج ۱
۷۰. افوار الانجناد / عبد الله الشیخه الامامیه / عدنان فرحان نهجانی / ج ۱
۷۱. الاصول الشخصية (الکتاب) / السید محمد الجفیی البزیدی / ج ۲
۷۲. الاسرار فی السیوة للنسب لعلی و اهل البیت / عبد الله بن عبد الله کسل الحزبوی
۷۳. الامامة / عبد الله و الحلی و القرطبی / بن الحسن و الاخیار / عبد الله بن عبد الله شرارة
۷۴. البرامع الدیوبی / الحلقه الثانیة / ج ۱ / محمود العبدانی
۷۵. البرامع الدیوبی / الحلقه الثانیة / ج ۲ / محمود العبدانی
۷۶. السنن الامامیه الانجنادیه فی القرآن / احمد مراد خانی الطهرانی / السید عبد الامیر الوردی، السید عبد الکرم الحیدری
۷۷. السید علی تاریخ الفقه و المفسرین / انشایی با تاریخ تفسیر و مفسرین / احسن علوی مهر / جعفر الخراسانی
۷۸. السطاعة و الصورس العربیه / البحر المظنن / بهاء السید عبد الهادی الترفی
۷۹. الهیروز / الجبرید / عمریم فی القرآن / الکرم / عمریم علی حسن البهتشی
۸۰. الهدایة فی السور / تصحیح و تعلیق / حسن بنو افکن / ج ۲۲
۸۱. الرمز فی تاریخ الاسلام / الجزء الاول / السید منذر حکیم / تلخیص / محمود السیف
۸۲. الرمز فی تاریخ الاسلام / الجزء الثالث / السید منذر حکیم / تلخیص / محمود السیف
۸۳. الرمز فی تاریخ الاسلام / الجزء الثاني / السید منذر حکیم / تلخیص / محمود السیف
۸۴. الرمز فی تاریخ الاسلام / الجزء الرابع / السید منذر حکیم / تلخیص / محمود السیف
۸۵. الوقف فی الشرعیه الاسلامیه / دراسة فقهیه مقارنة علی المذاهب الفقهیه / السید عارف الموسوی الخراسانی
۸۶. بداية التوفیق / السید رضا یسریور
۸۷. تاریخ الثقافت و الحضارة الاسلامیه / محمد رضا کاشفی / انور الرضایی
۸۸. تاریخ الفسرة و تعلیقها / محمد حسین خلیق
۸۹. تغیر فقه الصلوات الروقیه / دراسة مقارنة بین الفقه الامامی و المذاهب الاربعة / یوسف عبد الصمد / الداعر
۹۰. جهره / الخلقه / فی معرفة العقاید / الحق / محمد مهدی حارثی یوز، مهدی یوسفیان / محمد امین بالانستان / دعد کاظم عبد
۹۱. دراسات تنهیدیه فی الفقه الامامیه / السید محمد الجفیی البزیدی
۹۲. دروس تنهیدیه فی اصول الفقه / السید محمد الجفیی البزیدی / ج ۱
۹۳. دروس تنهیدیه فی الفقه الاستدلالی / ج ۱ / العبدات / السید باقر الاویانی / ج ۱۰
۹۴. دروس تنهیدیه فی الفقه الاستدلالی / ج ۲ / عتود / السید باقر الاویانی / ج ۱
۹۵. دروس تنهیدیه فی الفقه الاستدلالی / ج ۳ / عتود ۲ و الاذاعت / السید باقر الاویانی / ج ۱
۹۶. دروس فی البلاغه / شیع من فقهی العبدانی / ج ۱
۹۷. دروس فی الشیعه و الشیع / علی ربانی گلپایگانی / انور الرضایی / ج ۳
۹۸. دروس فی علوم القرآن / ذکری الحسینی
۹۹. ضوابط الرضاع / الجزء الاول / السید محمد باقر الداماد / تصحیح / سید معنی میرداماد
۱۰۰. ضوابط الرضاع / الجزء الثاني / السید محمد باقر الداماد / تصحیح / سید معنی میرداماد
۱۰۱. کتاب الطریق / شاکر محمود افضل / مینم الریعی / ج ۲
۱۰۲. کتاب الطریق / شاکر محمود افضل / مینم الریعی / ج ۱
۱۰۳. کتاب الطریق / شاکر محمود افضل / مینم الریعی / ج ۱
۱۰۴. کتاب اللغة العربیه / شاکر محمود افضل / مینم الریعی
۱۰۵. کتاب اللغة العربیه / شاکر محمود افضل / مینم الریعی
۱۰۶. کتاب اللغة العربیه / شاکر محمود افضل / مینم الریعی

انٹرنیٹ

۱۵۳. پرتو پوروش ج: اجتماع آموزش عالی فقه اہل کمال

پیشگو

۱۵۴. چشم اندازی به حکومت مہدی: ۱۰۰ نجم الدین طوسی سرفراز علی مہدی

ترکی استانبولی

۱۵۵. چشم اندازی به حکومت مہدی: ۱۰۰ نجم الدین طوسی سرفراز علی مہدی

۱۵۶. شمس ولایت عبداللہ جوادی آملی فادری چلیک

۱۵۷. مثل های آموزنده قرآن: جعفر سبحانی تریزی رضا کزراف

روسی

۱۵۸. فقه و عقل: ابوالقاسم علی دوست یوسف آقاری

فارسی

۱. اسلام و اصلاح فرهنگ: مولفہ: زکی میلادست: آیت الہ خراسی

۲. آثار تربیتی جلوبہای و اخلاقی قیام عاشور: محمد عارف صادقت

۳. آشنایی با اصیل و روش های ترجمه قرآن (خلاصہ کتاب معلق ترجمہ قرآن): محمد علی رضائی اصفہانی

۴. آشنایی با تاریخ و منابع حدیث: علی نصیری: ج ۲

۵. آموزش احکام خوار با استقامت مقام معلّم رغبی مدللہ العالی: محمد حسین فلاخ زاد: ج ۷

۶. آموزش فارسی به غیرفارسی زبانان: فاطمہ اکبری

۷. آموزش فارسی به فارسی کتب ج: ۱۰ احمد زہرایی و اصغر فردی

۸. آموزش فارسی به فارسی کتب ج: ۲۰ احمد زہرایی و اصغر فردی

۹. آموزش فارسی به فارسی کتب کار ج: ۱۰ مرکز آموزش زبان و معارف اسلامی: ج ۳

۱۰. بیا بیا (ترجمہ ہائے ادبی ہفتم صفحہ صحابہ): حبیب مگہ چی

۱۱. پرتو پوروش شماره ۹۱ ۹۱

۱۲. التزام با کزیر تحلیل و زاہدیری ابالات متحدہ امریکا در مواجهہ با یساراد

۱۳. حقوق اہل بیت: در تفاسیر اہل سنت: احمد یعقوب بشوی: ج ۲

۱۴. درآمدی بر علم کلام اسلامی: عزالدین زہرادراد

۱۵. درآمدی بر لیبرالیسم برسی و نقد مبانی: علی الہی تبار

۱۶. درآمدی بر مسائل و روایات و دولت اسلامی با تاکید بر دیدگاه امام خمینی: علی معصومی

۱۷. درآمدی به تاریخ علم اصول: مہدی علی پور: ج ۳

۱۸. دردی (مجموعہ سرودہ های شاعران پارسی گو: خراسان بزرگ دربارہ حادثہ عاشورا): سید حسن اسعدی بزاد بلخی بلخا

۱۹. درسامہ تفسیر تریزی ج: ۱۰ احمد حسین محمدی

۲۰. درسامہ درایۃ الحدیث: سید رضا موبہ: ج ۳

۲۱. درسامہ عقاید: علی شیروانی: ج ۷

۲۲. رھائی به معلومہ فکری حضرت امام خمینی: و رھبر معلّم انقلاب در حوزہ فرھگ و تربیت: جمعی از محققان دفتر فرھگی فخر الانسہ به سفارش جامعہ المصطفیٰ نرق: ج ۲

۲۳. شکوہ کلام در نهج البلاغہ: حسن امیر انصاری

۲۴. علم درایۃ تعلیمی: سید محمد رضا موبہ: ج ۲

۲۵. فضلمہ اطلاع رضائی

۲۶. فلسفہ اشک: سید عبداللہ حبیبی

۲۷. قرآن و امام حسین: تحلیل استنباطات قرآنی و روایات تفسیری امام حسین: حسین مطہری محب

۲۸. کوثر معارف شماره ۲۲

۲۹. مبانی کلامی فارسی اعجاز قرآن: روح اللہ رضوانی

۳۰. مجموعه مقالات شہاب بین السطی قرآن و مستشرقان: جمعی از مؤلفان

۳۱. معلق ترجمہ قرآن: محمد علی رضائی اصفہانی: ج ۲

۳۲. معلق مذماتی: ابوالفضل رومی: ج ۲

۳۳. نشرہ پرتو شماره ۴۲

۳۴. ویرہ نامہ اشتراکی: جمعی از مؤلفان

عربی

۳۵. ولایت الفقیہ والحکومتہ الاسلامیہ فی عصر الفیہ: اودیع الحدادی

۳۶. القدس فی الشعر العربی الحدیث فی سورۃ ولایت و فلسطین: جہاد فیض الاسلام

۳۷. دراسات الاسلامیہ فیعلم نفس السور مرحلۃ الطفولۃ مراحل السور ومفومت الزبیر: سعید کمال الحدادی

۳۸. النحو الجامع: سید حیدر الجزایری: ج ۲

۱۰۷. من جہاد الی جہاد: سید حسن فیروز آبادی: عبد الکرم الحدادی

۱۰۸. معلق تفسیر القرآن: ۱ (اصطی و قواعد التفسیر): محمد علی الرضائی

الصفہانی: احمد الأزرقی و ہاشم ابو حسیں

۱۰۹. نافذۃ علی اہم القری و الشذاب الاسلامی: شکیب بن بدیر: المللی

۱۱۰. نیراس الاذعان فی اصیل الفقه المغانر: الجزء الاول: السید مرتضی الحسینی الکرکاتی

۱۱۱. نیراس الاذعان فی اصیل الفقه المغانر: الجزء الثاني: السید مرتضی الحسینی الکرکاتی

انگلیسی

۱۱۲. پامدارتی از مرقد پامدار: جعفر سبحانی تریزی فرید مہادی دامغانی

فرانسوی

۱۱۳. اصیل کافی ج: ۱ محمد بن یعقوب کلیبی فرید مہادی دامغانی

۱۱۴. اصیل کافی ج: ۲ محمد بن یعقوب کلیبی فرید مہادی دامغانی

۱۱۵. اصیل کافی ج: ۳ محمد بن یعقوب کلیبی فرید مہادی دامغانی

۱۱۶. التبلیغ ماہیجہ و اسالیب: جعفر الحدادی: تب مالہ لیلکی

۱۱۷. به سورہ قرآن ازوانضائی و انس قرآن: ابوالفضل خوش مش

۱۱۸. تاریخ فرھگ و تمدن اسلامی: محمد رضا کاشفی: ہارون مکرمہ

۱۱۹. قرآن و مذہب کلامی: علی ربانی کلیپاکانی: ابراہیم مونو بنو

۱۲۰. نافذۃ علی الفلفیہ: صادق ماعذی: ابراہیم مونو بنو

ایتالیایی

۱۲۱. صفحہ مبارکہ صحابہ (آشنایی با صحیفہ صحابہ): امام زین العابدین: شذہ

فرید مہادی دامغانی: ج ۲

اردو

۱۲۲. احکام ازواج دالم و موقت مطابق با فتاویٰ مراجع عظام: سید حبیب موسوی

خوبی افروز علی بامری

۱۲۳. احکام حجاب و عفت: احمد جالبانی: سید ہادی حسن رضوی

۱۲۴. آزادی و دین: سالتی: جعفر سبحانی تریزی: سید مراد رضا رضوی

۱۲۵. پلہ پلہ تا آسمن: علم (آسمن) علم تک: قدم بہ قدم: محمد: عابدی: سید وجیہ

کیرڈی

۱۲۶. تاریخ و سوت معصومین ج: ۲: سید ماز: حکیم: سید اسغر زیدی

۱۲۷. خطبہ حضرت زبیر در کاخ بزرگ: سید نور علی عباس کاشفی

۱۲۸. درسامہ تاریخ عصر غیبت: محمد پورسید آقایی: محمد رضا جباری: حسن

عاشوری: سید ماز: حکیم: اخلاقی: حسین بنگھاروی

۱۲۹. شعبہ ششاس: علی ربانی کلیپاکانی: سید مطر صادق زیدی

۱۳۰. صفحہ شہادت فرمودات امام حسین: شذہ: احمد: صادق نجسی: سید حسن

مہادی حبیبی: سید حسن اختر رضوی: اعظمی

۱۳۱. قانون عقل و وحی: احسن مہادی زاد: اخلاقی: حسین بنگھاروی

۱۳۲. کلیات فقه اسلامی: احسن قاسمیان: سید حیدر رضوی

تاجیکی

۱۳۳. آشنایی با صحیفہ صحابہ: علی ابن الحسن: الیاس: قاسم اف

۱۳۴. تحکیم خانوادہ از نگاہ قرآن و حدیث: محمد زیدی: شہری: حکیم: جان: کسل اف

۱۳۵. جایگاہ اہل بیت: از دیدگاه امام ابو حیفہ: محمد شفی خواتی: حکیم: جان: کسل اف

۱۳۶. حکمت نامہ پامیر اعلم: ۱ (محمد محمدی ری شہری: حکیم: جان: کسل اف

۱۳۷. حکمت نامہ پامیر اعلم: ۲ (محمد محمدی ری شہری: حکیم: جان: کسل اف

۱۳۸. حکمت نامہ لکمان: محمد محمدی ری شہری: حکیم: جان: کسل اف

۱۳۹. سن الی: امیر: محمد حسین طیلانی: حکیم: جان: کسل اف

۱۴۰. نرد حق و باطل: شہید مرتضی مطہری: احبب: اللہ: مان

۱۴۱. نظریہ به نظام اقتصاد: در اسلام: شہید مرتضی مطہری: سید برہان اکبر

۱۴۲. نهج البلاغہ: سید رضی: الیاس: قاسم اف

فولانی

۱۴۳. اخلاقی اہل بیت: شذہ: سید محمد مہادی: صدر: محمد: باری

۱۴۴. پرتو پوروش ج: ۱ (اجتماع آموزش عالی فقه: محمد: باری

۱۴۵. تاریخ اسلام: از جاہلیت تا رحلت پامیر اسلام: ارمہدی: پشوری: محمد: باری

۱۴۶. نشانہ ہائے از دولت موعود: نجم الدین طوسی: محمد: باری

بنگالی

۱۴۷. پرتو پوروش ج: ۱ (اجتماع آموزش عالی فقه: محمد: میر: حسین: خان

۱۴۸. چشم اندازی به حکومت مہدی: ۱۰۰ نجم الدین طوسی: محمد: عبد القیوم

۱۴۹. چہل حدیث میر: نبوی: اجواد: محمدانی: سید: شہر: بانو: زیدی

۱۵۰. سہروردی: ابراہیم: امیر: محمد: عبد القیوم

۱۵۱. ولایت فقیہ (مختار: حکومت اسلامی): امام خمینی: محمد: عبد القدوس

آذری

۱۵۲. آیت ولایت در قرآن: ناصر مکارم شیرازی: امجدان: زلف اف

إصدارات مركز المصطفى ﷺ العالمي للترجمة والنشر

٣٠. بکچیدہ بیان نامعانی کارنامہ ایشاد، ج ١، ٢، معونت آموزش
٣١. حقون بین السلال اسلامی، عبد الحکیم سلسی
٣٢. حقون بین السلال خصوصی، محمد مهدی کریمی نیا
٣٣. ٥٠٠ سالگرد فرهنگ ملل، ج ١، پژوهشگاه بین السلالی المصطفیٰ ﷺ
٣٤. درسنامه اخلاق، جواد محمدی
٣٥. درسنامه روش‌های تفسیر قرآن، دکتر محمد علی رضایی اصفهانی
٣٦. درسنامه وضع حدیث، ناصر رفیعی محمدی
٣٧. دستور زبان فارسی، حمید نصیریان
٣٨. دعای مکرم اخلاق (در پرتو قرآن و حدیث)، حاجت مگه چی
٣٩. دقایق قرآن، محسن قرانی
٤٠. طریقه باخته، حاج میرزا عبد الحسین قاسم
٤١. دیدگاه مذاهب اسلامی در مورد تقویت بدن و مرد و اولاد آنها، محمد یاسین احسانی
٤٢. رابطه قدرت و عدالت در فقه سیاسی، غلام مراد اخلاقی
٤٣. ریاضی مقدسی، غلامرضا صفایی صادی
٤٤. زبان در افغانستان، محمد آصف محسنی (حکمت)
٤٥. سیر اخلاقی و تربیتی معصومین علیهم السلام، محمد احسانی
٤٦. شیواتی نو در آموزش عروض و قافیه، محمد رضا نیکزاد
٤٧. عقل و ایمان از دیدگاه ابن رشد، صدر الشاهین شیواتی و یاسینوبل کانت
٤٨. علامه الدین ملکاف
٤٩. فرهنگ اصطلاحات اصول، امجدی ملکی اصفهانی
٥٠. فرهنگ واژه‌گان فارسی به انگلیسی، مرکز آموزش زبان و معارف اسلامی
٥١. فرهنگ واژه‌گان فارسی به چینی، مرکز آموزش زبان و معارف اسلامی
٥٢. فرهنگ واژه‌گان فارسی به روسی، مرکز آموزش زبان و معارف اسلامی
٥٣. فرهنگ واژه‌گان فارسی به عربی، مرکز آموزش زبان و معارف اسلامی
٥٤. فرهنگ واژه‌گان فارسی به فرانسه، مرکز آموزش زبان و معارف اسلامی
٥٥. فرهنگ واژه‌گان فارسی به مالایو، مرکز آموزش زبان و معارف اسلامی
٥٦. قیام مهدی، منظر ماست، اسید حسن فیروز آبادی
٥٧. کتاب شاسی تعلیم و تربیت در اسلام، بهروز رفیعی
٥٨. کتاب کار دستور زبان فارسی، حمید نصیریان
٥٩. کتاب درس زبان روسی، علی مدو و چهار بری
٦٠. الگوریتم قرآنی، معونت پژوهش
٦١. مبانی فقهی انقلاب اسلامی در اندیشه امام خمینی، علی اکبر صاری
٦٢. مجموعه مقالات چهاردهمین همایش بین السلالی پژوهشی شیخ موسی، ج ١، ٢، ٣
٦٣. جمعی از مؤلفان، پژوهشگاه بین السلالی المصطفیٰ ﷺ، پژوهشگاه انقلاب اسلامی
٦٤. مجموعه مقالات نخستین همایش اندیشه سیاسی اجتماعی امام خمینی، ج ١، ٢
٦٥. نخستین آموزش عالی امام خمینی، ج ١، ٢
٦٦. مجموعه مقالات همایش زبان در افغانستان، ج ١، ٢، جمعی از مؤلفان
٦٧. مشاهیر شیخ در افغانستان، ج ١، ٢، عبدالمجید دود نامری
٦٨. معرفت شاسی، حسن معلی
٦٩. معرفت شاسی، یوز جی، از دیدگاه شهید مطهری و آکون پلینگ، علامه الدین ملکاف
٧٠. مقایسه تطبیقی اندیشه مهدویت در اسماعیلیه و امامیه، قدیر محمد فاضل
٧١. مشور فضل، از دیدگاه جمعی از مؤلفان
٧٢. نقد نظریه تجربه جی، از ناکید بر قرآن، شیرعلی شجاع
٧٣. ویرنامه اختر تبار، جمعی از مؤلفان
٧٤. ویرنامه همایش دین، فرهنگ و رسالت علمای افغانستان، نمایندگان
٧٥. المصطفیٰ ﷺ در افغانستان
٧٦. ویرنامه همایش شیخ موسی، پژوهشگاه بین السلالی المصطفیٰ ﷺ
٧٧. همایش حوزه‌های علمی افغانستان، نمایندگان، جامعه المصطفیٰ ﷺ در افغانستان
٧٨. بهرودیت، محمد حسین طاهری آکریدی

عربی

١٩. معونت پژوهش، ج ٢

٢٠. پژوهشی تطبیقی در روایات تفسیری قرطبی، مهدی رستم نژاد

٢١. پژوهشی در علم رجال، اکبر تازی

٢٢. پژوهش در حدیث، موسی اوامهی

٢٣. پیوندهای نماز، محسن قرانی

٢٤. تاریخ فلسفه اسلامی (پرواست جدید)، جمعی از مؤلفان

٢٥. تاریخ فلسفه غرب ١، مهدی باهی

٢٦. تاریخ قرآن، محمد حسین محمدی

٢٧. تجزیه جهان اسلام پیرامون پیامدها، علی اصغر رجاء

٢٨. تمدن و فرهنگ شیعیان افغانستان، عبدالغفور آبی

٢٩. جایگاه مردم در نظام سیاسی دینی، از منظر آیت الله نایبی و شهید صدر، میرزا

حسین فاضلی

٣٩. الفرائد والأحرف المبهجة، عبد الرسول الحفاری
 ٤٠. الفرائد والاساطفة، مولف میثم الربیع، محمد الحیدری، شاکر افضل
 ٤١. التعلیم المصنوع، مولف میثم الربیع، محمد الحیدری، شاکر افضل
- ### انگلیسی
٢٢. نهج البلاغه، مؤلفه سید رضی، سید علی رضا
 ٢٣. کتاب احادیث (چهل حدیث)، مؤلفه سید علی لؤسانی، سید علی فرید محمدی
- ### فرانسوی
٢٤. امام اخلاق سیاست، مؤلفه سید حسن اسلامی، ابنه ابراهیم مونو
- ### اردو
٢٥. قرآن و امام حسین علیهما السلام، مؤلف محسن قرانی، سید نصرت علی جعفری، ج ٢
- ### پنجابی
٢٦. آشنایی با احکام، ابنه منظر داکلاس بگالین
 ٢٧. شیعه پاسخ می‌گوید، ابنه منظر داکلاس بگالین
- ### پشتو
٢٨. شفاعت، مؤلف: سید حسن طاهری خرم آبادی، سرفراز علی محمدی
 ٢٩. رویکرد اخلاقی بر بزه‌های واهییت، مؤلفه سید حسن طاهری خرم آبادی، ابنه محمد رحیم درانی
- ### اویغوری
٥٠. نهج البلاغه، مؤلف سید رضی، آ عبد الرحمن (ما موهای ماق)، آ سامسان (ما سرفیا)
- ### اندونزی
٥١. شفاعت، مؤلفه: حسن طاهری خرم آبادی، ابنه احمد مرزوقی امین
 ٥٢. رویکرد عقلانی بر بزه‌های واهییت، نجم الدین ملیسی، ابنه حسن تونو
- ### تایلندی
٥٣. جایگاه زن از دیدگاه امام خمینی، مؤلفه محمد شریف کت سیمپین
- ### فارسی
١. اسلام در هند، دکتر محمد رضا محمدی
 ٢. اعجاز قرآن، سید رضا موهب
 ٣. اعجاز قرآن و مصونیت از تحریف، محمد مهدی اسکندری
 ٤. انقلاب اسلامی ایران در زمینه‌ها و فرآیند شکل‌گیری، محمد مهدی بابایور
 ٥. آداب و اخلاق پزشکی در اسلام، ابنه محمد رضا صالح
 ٦. آشنایی با اندیشه سیاسی شهید صدر، علی رضا یی‌نایز، محمد مهدی بابایور، مصور میر احمدی
 ٧. آشنایی با اندیشه سیاسی شهید مطهری، علی رضا یی‌نایز، محمد مهدی بابایور، مصور میر احمدی
 ٨. آشنایی با آموزه‌های اسلام (اولی راه‌های)، علی بنان ملک احمدی
 ٩. آشنایی با آموزه‌های اسلام (دوم راه‌های)، علی بنان ملک احمدی
 ١٠. آشنایی با آموزه‌های اسلام (سوم راه‌های)، علی بنان ملک احمدی
 ١١. آشنایی با آموزه‌های اسلام (اولی دیرستان)، علی بنان ملک احمدی
 ١٢. آشنایی با آموزه‌های اسلام (دوم دیرستان)، علی بنان ملک احمدی
 ١٣. آشنایی با آموزه‌های اسلام (سوم دیرستان)، علی بنان ملک احمدی
 ١٤. آشنایی با متون حدیث و نهج البلاغه، مهدی مهریزی
 ١٥. آشنایی با متون روای معارف، عبدالمجید زهات
 ١٦. آموزش احکام (همراه با استشارات مقام معظم رهبری)، محمد حسن فلاح‌زاد
 ١٧. آموزش فارسی به فارسی‌کتاب کار چهارم، مرکز آموزش زبان و معارف اسلامی
 ١٨. بررسی اصول فرزندان امام موسی کاظم علیه السلام و نقش آنها در تاریخ تشیع، اسید یاسین زاهدی
 ١٩. پرتو پژوهش، ج ٢، معونت پژوهش مجتمع عالی فقه
 ٢٠. پژوهشی تطبیقی در روایات تفسیری قرطبی، مهدی رستم نژاد
 ٢١. پژوهشی در علم رجال، اکبر تازی
 ٢٢. پژوهش در حدیث، موسی اوامهی
 ٢٣. پیوندهای نماز، محسن قرانی
 ٢٤. تاریخ فلسفه اسلامی (پرواست جدید)، جمعی از مؤلفان
 ٢٥. تاریخ فلسفه غرب ١، مهدی باهی
 ٢٦. تاریخ قرآن، محمد حسین محمدی
 ٢٧. تجزیه جهان اسلام پیرامون پیامدها، علی اصغر رجاء
 ٢٨. تمدن و فرهنگ شیعیان افغانستان، عبدالغفور آبی
 ٢٩. جایگاه مردم در نظام سیاسی دینی، از منظر آیت الله نایبی و شهید صدر، میرزا حسین فاضلی

شماره ١٣٩٠

١٤١. جسيم انگازي خدا از نگاه شيعه و سني است: حسين مهدي اف
١٤٢. حكمت نامه زانان : توفيق احمد افو افضل الدين رحيم اف
١٤٣. حيات پيامبر اسلام حضرت محمد ﷺ است: علاء الدين ملكاف
١٤٤. خصائص اميرالمؤمنين ﷺ است: جبريل ابي اف
١٤٥. زندگي دو پرتو اخلاص است: رضا شكر يگلي
١٤٦. سيرت دو صحيحين است: رشاد اكبر اف
١٤٧. شفاعت است: الملن اقام اخلاف
١٤٨. حد و پيچاد درس زندگي است: اسماعيل اسماعيل اف
١٤٩. عقل، ايمان و انسان شامي است: علاء الدين ملكاف
١٥٠. گفتار مدهودت زيان آفری است: علاء الدين ملكاف

اردو

١٥١. آداب دعا: ارجب علي حيدري
١٥٢. پرتو پروهش، ج ١: سيد حبيد اختر رضوي
١٥٣. تعليمات قرآن: موسي قرآن و عزت
١٥٤. تفسير القرآن وهو المهدى والفرق: سيد محمد عباس رضوي
١٥٥. معارف قرآن وعزت: موسي قرآن وعزت

استنبولي

١٥٦. پرتو پروهش، ج ١: است: رسول نور
١٥٧. عدل الهي از ديگاه امام خميني ﷺ: گوژاويژ: بحري اكيلي

هوسايي

١٥٨. التريه الدينية است: محمد مير

ایتاليائي

١٥٩. صحيفه سنجابه: افریداه مهدي دامغانی

فولاني

١٦٠. تاريخ اسلام زندگي حضرت زهرا ﷺ است: محمد بازي
١٦١. مير پيتوايلن است: محمد بازي

پشتو

١٦٢. پرتو پروهش، ج ١: است: محمد رحيم دراني

فارسي

١. از سي مرغ تا سيمرغ: امجدنوشا يوسفي
٢. از قاديان تا يمينگان: امجدنوشا يوسفي، رقيه ابراهيمي شهرآباد
٣. آئين شامي شاعر اسلامي: عليترت عالي
٤. آئيني به تاريخ تفسير و مفسران: احسن علي مهر
٥. آئيني به صحيفه سنجابه: امجد علي مجد فقهي
٦. آموزش فارسي به فارسي اكتب كتاب ٤، ٥، ٦، ٧، ٨: اصغر فردي، احمد زهرايي، جعفر مقبضي
٧. آموزه هاي با دين علم اخلاص، ج ٢: امجد فتحعلي خاني
٨. به نور قرآن هدايت شدم است: امجد قاسم احمدی
٩. بدياه السبدي، ج ١: اميد يونس استروشي، قمرالدين افضل
١٠. واقع جهان شاستي از ديگاه ابن عرب و ابن عربي و اگوياس: حبيد زكي
١١. پرتو پروهش، ج ١: امعوت پروهش مجتبع آموزش عالي فقه
١٢. تاريخ پيامبر و اهل بيت، ج ١: اعلی ملك بمن احمدی
١٣. تاريخ تحليلي آندلس: امجدرضا شهيدی پاك
١٤. تاريخ تحليلي مغرب: امجدرضا شهيدی پاك
١٥. تاريخ حديث: اميدرضا مودب
١٦. تفسير تقليبي (اوسمي تقليبي مباني تفسير قرآن و ...) :فتح الله نجارزادگان
١٧. جاياگاه جامعه المصطفیٰ ﷺ العالمية دو بعثت جهاني: اداره كل دفتر رياست جامعه المصطفیٰ ﷺ العالمية
١٨. جهاني دو خلوت: امرتضي طاهلي
١٩. چهل حديث دو مورد اسهام اسلامي: جيسي از مولفان مجتبع امام خميني ﷺ
٢٠. حفظ موضوعي قرآن كريم: علي ميرداماد نجف آبادي
٢١. خلوص كامياب: عبدالحسن طاهلي، مرتضي طاهلي
٢٢. درامدي و سيرة اهل بيت: احسن عبدالمحمدي
٢٣. درسامه ايت الاحكام جزايي: امجداه مهدي كريس نيا
٢٤. درسامه صرف: اعلی عرب خراساني
٢٥. درسامه عقايد: اعلی شيرازي
٢٦. ديكتري فارسي - انويزي: يانور قيری ز
٢٧. رهايي به معلومه فكري امام خميني ﷺ و مقام معلّم رهبري: جيسي از محققان دفتر فرهنگي فخر الاسلامه ﷺ

٨٦. الحقوق الزوجية: اموسين علي حسين (ادارس)

٨٧. الحكومة الاسلامية في رؤية الامام خميني ﷺ: است: محسن زين العابدين
٨٨. الحكومة الاسلامية في الرؤية الفقهية في رؤية الامام خميني ﷺ: است: محسن زين العابدين
٨٩. الدرر الباهر في مقتضيات الجواهر، ج ١: السيد جمال الدين دين پروز
٩٠. دراسة أدلة اثبات وجود الواجب في ضوء الحكمة المتعاليه: السيد احمد السيد صلاح الموسوي
٩١. دراسة تطبيقية مبدئية للكافور في الترجمة (من الفقه إلى العربية): انور يام الرصافي
٩٢. دروس تهديديه في الفقه الاستدلالي، تاليفي ج ٢٩: الشيخ باقر الايرواني
٩٣. دروس تهديديه في الفقه الاستدلالي، ج ١: الشيخ باقر الايرواني
٩٤. دروس تهديديه في الفقه الاستدلالي، ج ٢: الشيخ باقر الايرواني
٩٥. دروس في الاصول الفقه السقانون: امجد السبي
٩٦. دروس في التاريخ الفقه و اقواله: آية الله جعفر السجاني
٩٧. دروس في علم الدوايه: است: قاسم الفياض
٩٨. دروس في نصوص الحديث و نهج البلاغه: است: انور الرصافي
٩٩. شفاي الرجل: اعان الجريعل الساسي
١٠٠. علم الدوايه السقانون: است: انور الرصافي
١٠١. الفقه السقانون (المبادئ والاساس الشخصية): اميد كاتلم مصطفي
١٠٢. القواعد الفقهية: القاعدة (لشعر: حجة اليقوت...) :سيد محمد كاتلم المصطفي
١٠٣. قيام المهدي امامنا المستظر ﷺ: السيد حسن فيروز آبادي
١٠٤. ماني نقد متن الحديث: قاسم الفياض
١٠٥. الجرم الزاهرة في اثبات خلافة الأنسة الطاهرة: السيد خليل الشوكي

انكليسي

١٠٦. آئيني به تاريخ تفسير و مفسران: امجد حسين وقار
١٠٧. آئيني به صحيفه سنجابه: است: حامد حسن وقار
١٠٨. حفظ موضوعي قرآن كريم: است: حامد حسن وقار
١٠٩. خاطرات اميرالمؤمنين ﷺ: است: علي فريد محمدي
١١٠. در آستان رحمت: افریداه مهدي دامغانی
١١١. در آغوش نور ولايت: اميد علي فريد محمدي
١١٢. قيام مهدي ﷺ: معطر مامست است: مركز بين المللي ترجمه و نشر المصطفیٰ ﷺ
١١٣. نگاهي دوباره به نظريه شفاعت: است: سلام جودي

فرانسوي

١١٤. آموزش احكام است: اليزه كايا
١١٥. پيام نور رحمت: افریداه مهدي دامغانی
١١٦. در آستان رحمت: افریداه مهدي دامغانی
١١٧. سرودهاي عاشورايي: افریداه مهدي دامغانی
١١٨. فلسفه اخلاص: است: اراهيم متونين
١١٩. نامه هاي اميرالمؤمنين ﷺ: افریداه مهدي دامغانی

تلجيكی

١٢٠. اهل بيت ﷺ دو قرآن و مست: است: حكيم جان كمالی
١٢١. بعثتكم پيرامين اسلام: احكيم جان كمالی
١٢٢. پرتو پروهش، ج ١: است: حكيم جان كمالی
١٢٣. تفسير سرور عكرت: است: شهر الدين محمد امين
١٢٤. چهل حديث مقام زور دو روايات: امجد رحيمي
١٢٥. حكمة سجن كمالی: احكيم جان كمالی
١٢٦. حكمت نامه كوكب: است: حكيم جان كمالی
١٢٧. دنيا و آخرت: است: حكيم جان كمالی
١٢٨. سيد جمال الدين مصنف شرق: است: سيد اكر مهرز
١٢٩. شرح چهل حديث خداشاسي: بحر الدين قربان
١٣٠. مسئله حجاب: است: اكرم خان زياد الله
١٣١. ميراث والدين دو قبل قرندان: است: محمد الله حليم اف
١٣٢. مقام و منزلت از ادواج: امجد رحيمي
١٣٣. نگاهي به مسيحيت: است: محمد الله حليم اف

افزوي

١٣٤. اهل بيت ﷺ دو قرآن و مست: است: رضا شكراف
١٣٥. آداب معاشرت (از نگاه محسرين): است: محمد خليل اف
١٣٦. پرتو پروهش، ج ١: است: رضا شكراف
١٣٧. پرتو پرتو فضائل اميرالمؤمنين ﷺ: است: علاء الدين ملكاف
١٣٨. پلوراليسم دين، حقيقت و كذرت: است: علاء الدين ملكاف
١٣٩. پيامبر ﷺ از نگاه قرآن و اهل بيت ﷺ: است: علاء الدين ملكاف
١٤٠. توحيد و زيارت: است: محمد خليل اف

إصدارات مركز المصطفى ﷺ العالمي للترجمة والنشر

٨١. قصص هادي قرآني - قرآن قصص / صالح قادى

تركي استانبولى

٨٢. عقائد اسلامي در پرتو قرآن حديث وعقل / است: بحري اكيول

بنگلادى

٨٣. چهل حديث اسراف / است: محمد ابوسعيد

هوسايى

٨٤. رايحه والدين با فرزندان / حافظ محمد سعيد

٨٥. زندگى زناشويى / حافظ محمد سعيد

ايتاليايى

٨٦. صفات شيعة / است: عباس ديپالسا

تركي

٨٧. آموزش مفاهيم قرآن كريم / است: شويعلراف

هندي

٨٨. ترجمه كزيده غرر الحكم / ميد قس غازي

فارسي

١. اسراف و تبذير، تباهي سرمايه‌ها / ناصر رفيعي محمدي

٢. اندیشه‌های قرآنی شهید مطهری / ج ٢ / جمعی از مؤلفان

٣. آزادی در مکتب فکری عاشورا / علوشا محمدي، اسماعيل دانش، غلام‌مخى حليى

٤. آسیب‌های دنيوي عزاداري / اسيد محمد علي موسوي

٥. آشنایی با استشراف و اسلام‌شناسي غريبان / احمد حسن زمايى

٦. آشنایی با علوم قرآن / محمد باقر سعیدی روشن

٧. آموزش صرف / جمعی از مؤلفان

٨. آموزش علوم قرآن / محمد باقر سعیدی روشن

٩. آموزش فارسي به فارسي کتاب‌کار / ١ / اسفندقه، احمد زهرايى، جعفر مقبى

١٠. بازخوانی تأثیرات انقلاب اسلامي ايران و بيداري مسلمانان / اسيد مهدي طاهري

١١. بررسی واقعه عاشورا در تاريخ طبری / زهرا محمدي

١٢. بررسی تحريفات قيام عاشورا از ديگاه تحريف‌پيستان / آينه احسانى، جسيه

احمدى، كريمة گل‌گل

١٣. بررسی مآذ و مستدني‌سى واقعه عاشورا / اسيد حسن سجادي، ميد مثالب گكي

١٤. بررسی مستند حيات حضرت زيب سدا و نقش او در نهضت عاشورا / اسيد

عليشاه عالى

١٥. تاريخ آموزش در اسلام / حسن حسين دانشانه‌چي

١٦. تجزيه و تركيب / حسن شوافكن

١٧. تصميم‌گيري شوراي / معاون پرويش

١٨. تطور عاشورا نگارى در ميان اهل سنت / حبيب الله صالحى (روحانى)،

غلام‌حسن موزى

١٩. جلوه‌ها و الكوها اخلاقي قيام عاشورا / محمد عارف سادات، حبيدالله شرفي

٢٠. چالش‌های زيب‌آيند قيام حسيى / مصطوره گل كايى، تقوا كاسي

٢١. چكيده اندیشه‌های آيه الله سيد مجتبی موسوي نای / حسن ابراهيم‌زاده

٢٢. حقوق اساسي جمهوري اسلامي افغانستان با تاكياد بر قانون اساسي / عبيد

محمد / سعیدی و قاسم علي صادقات

٢٣. حقوق غو ايرانيان در جمهوري اسلامي / افرج الله هدايت‌نا

٢٤. خردناب، ج ٢-١ / معاون پرويش

٢٥. دكترين مهاديت، ج ١: ١ / انهي و تالوين / موسسه آياد روشن

٢٦. رايحه دالكيكي عاشورا با برهانى محملى / محمد قاسم عرفاني، قرعلى تاش

٢٧. رلال اندیشه / معاون پرويش

٢٨. سروش آسماني / ج ١: ١ / محمدرضا افضل

٢٩. سنت‌ها و آيين‌های يادگذاشت عاشورا در ميان اهل سنت / محمد شريف

حيدري، محمد جيله شيخ‌زاده

٣٠. سيره اهل بيت / در جاذب مخاطبان / اسيد محسن مهدي زبدي

٣١. سيره عالى پيامبر صلى و اهل بيت / در خانواده / محمد جمعه شيخ‌زاده

٣٢. سيره و دانش‌پژده بندگان الهدي / است: نجيب الله نوري

٣٣. عاشورا تجليگه عزت اسلامي / علوشا محمدي، اسماعيل دانش، غلام‌مخى حليى

٣٤. فرهنگ تصويبي افعال / مركز آموزش زبان و معارف اسلامي

٣٥. فلسفه سياسى فارابي و ارتباط آن با ولايت فقيه / محمد حسين حبيبي

٣٦. كارنامه مجمع علماء مطلاب جافغوري / مجمع علماء مطلاب جافغوري

٣٧. مجموعه مقالات حكومت ديني / جمعی از مؤلفان

٣٨. مجموعه مقالات هيايت اندیشه‌های قرآني شهید مطهری / ج ١ / جمعی از مؤلفان

٣٩. مجموعه مقالات هيايت دين و بيداري در عصر جديد / مجمع علماء مطلاب جافغوري

٢٨. شناخت استعمار / مصطفی اسكندري

٢٩. قرآن كتاب رشد و تعالى / روح الله دهقاني

٣٠. قصص‌های قرآنی / صالح قادى

٣١. مبانی و روش‌های تفسیری / محمد كاظم شاکر

٣٢. مبانی و اصول طراحی كتاب درسی / محمد شرفي نيا

٣٣. مجموعه مقالات برتر سيزدهمين جشنواره شيخ مطهری / جمعی از مؤلفان

٣٤. مجموعه مقالات نخستين هيايت اندیشه سياسى امام خمينى / ج ١ و ٢

مجمع آموزش عالمي امام خمينى

٣٥. مجموعه مقالات هيايت زبان در افغانستان، ج ١: ١ / استاد و گزيدي هيايت

٣٦. مقام محبت الهی از منظر حڪمت و عرفان طهري و عسلي / محمد حسين خليلي

٣٧. دستور جامعه المصطفی تربیة العالمية

٣٨. معلق پيشرفته / عسکري سليمان اميرى

٣٩. مهاديت در اديان آسماني / ابراهيم كوتري

٤٠. مهادسي لوقات فراغت / محمد علي متوليان، احمد هوشد

٤١. نخل نسم / حسن ابراهيم‌زاده

٤٢. نظام حقوقی اسلام / جليل قوتايى

عربي

٤٣. بحوث في علم الرجل / آية الله محمد آصف المحسنى

٤٤. تاريخ الحديث / اسيد رضا مودب

٤٥. التعرف على خط النبي / مرضي الشبانى

٤٦. دروس تمهيدية في السيرة القادة الهادى، ج ١-٢ / اسيد مذر حڪيم

٤٧. دروس في الفقه المعاملات (البيع) / اسيد محمد كاظم المصطفوي

٤٨. دروس في المسيحية / اعلى الشيخ

٤٩. دروس في السماع والاحتجاجات و التفسيرية للقرآن / است: قاسم اليونس

٥٠. دروس في علوم القرآن / حسين جويل ازمنة

٥١. دروس في فقه الاسلامي، ج ١-٢ / عبد الكريم كنجف

٥٢. دروس موجزة في علم الرجل والديانة / آية الله جعفر سبحاني

٥٣. العلم في ابطار الدين / عبد الكريم الجبالي

٥٤. قرآن الحسين و حدة السج و الهدف / اسيد ليث الحيدري

٥٥. السمكة و المشابه / عبد الرسول غفاري

٥٦. المراه في الاسلام / عبد الرسول غفاري

٥٧. معجم الاقوال المتداولة و موازين استعمالها / اسيد محمد الحيدري

٥٨. معرفة ابواب الفقه / محسن القضيبي

٥٩. السخ بين التفسيرين / عبد الرسول غفاري

٦٠. رعاية الحكمة في شرح نهاية الحكمة / حسين عسافي الانصافاني

انكليسي

٦١. اشعار عاشورايى، ج ٢-١ / محمد رضا فخر روحاني

فرانسوي

٦٢. سخاير حسين بن علي / شيعه اكرلا / است: فيداد مهادوي / دمعاني

تجلیکی

٦٣. اربيعين مولانا جامي / داستان حق تعالی

٦٤. پاد و مالد و معلم من را خوب تربيت كن / است: امين الله با بايوف

٦٥. پيامبر اعظم / تربيت / ارجب جمعه خان

٦٦. تفسير سورة محمد / تربيت / محسن قراس

٦٧. حرمت شراب / روح الله قلندر

٦٨. فضيلت صدقة / مصطفی علی

٦٩. مقام پاد و مالد / محمد رحبي

٧٠. مقام قرآن كريم / اسماعيل محي الدين

٧١. مقام نماز / عبدالحاشم ميرزا

آذري

٧٢. حجاب پروا چگونہ / است: جليل الدين شكارف

٧٣. دعاء و توسل / حسن طاهري خرم آبادي

٧٤. سرنوشت از ديگاه علوم فلسفه / است: رضا شكارف

٧٥. قرآن كريم چنانكه هست / ايلغار اسماعيل زاده

اردو

٧٦. آداب اسلامي، ج ١-٢ / محمد عديلي

٧٧. تاريخ شيعيان / غلام محمد گلزار

٧٨. تعريف قرآن كى بطلان كاتيلجايى جائز / است: عارف حسين مبارك پوري

٧٩. ترجمه كزيده غرر الحكم و درر الكلم / است: محمد فاضل باقري

٨٠. چگونہ قرآن را حفظ كيم / شهريار پرهيزگار

- سنة الفيل ١٣٨٦

۱. اسماعیلیه از ایندانا حلقه محمد معید بهمن پور

۲. اعجاز قرآن از دیدگاه مشرقیان: درپیش علم شاهد.
۳. آشنایی با ادیان بزرگ: حسین توفیق.
۴. آموزه های گام به گام تعلیمی: حسن آهنگران.
۵. دین، پله تا آسمان: علم (عبدالمجید عباسی).
۶. تاریخ تشیع در افغانستان: عبدالمجید ناصری درویش.
۷. حقیقت محمدی و افراد انسان از این تا یاد: در مکتب.
۸. درآمدی بر برنامه ریزی آموزش عالی دین: است. نورالله.
۹. درآمدی بر ترویج احکام: سید محمد مصطفی.
۱۰. آشنایی با احکام: علم (قرآن از احمد و احمد).

- عربي
٥٢. تاريخية منهجه في الحديث : البرمحد العيسى
 ٥٣. اعجاز القرآن : قاسم اليحياى
 ٥٤. التبليغ : مساهجه واساليه : جعفر المجارى
 ٥٥. ترجمه قرآن كريم : محمد على رشدى اسفهانى
 ٥٦. تعريف دروس في وضع الحديث : ناصر رقيقى المحدثى
 ٥٧. القيمة في المجتمع الإسلامى ادلة وآثار : محمد جواد فضل موسى
 ٥٨. تہذيب جواهر البلاغة : تہذيب وتلخيص : امير الامسى
 ٥٩. الحياة الجسدية بين الاستقامة والشذوذ : سيد كاظم العوادى
 ٦٠. حياى السياسة الامامية : عصمى البانى
 ٦١. دروس في تاريخ الاديان : ائمة النور الرضاوى
 ٦٢. دروس في مبائى الفقه ومعرفة ايوام : حسن الرضاى
 ٦٣. دروس في وضع الحديث : سيد عبدالكريم حيدرى و عبدالامير الوردى
 ٦٤. الدين وعصبية العولمة : ائمة : عبدالكريم الحباى
 ٦٥. القواعد الفقهية لوبراس جديد : : السيد محمد الحسبى المزوىسى
 ٦٦. كتاب الطليبين : شاكرو محمود افندى
 ٦٧. اللغة العربية : شاكرو محمود افندى
 ٦٨. المدخل الى تاريخ علم اسبق : مهدى على يوز. على مظهر
 ٦٩. نافذة على الفلسفة : صادق الشاعدى
 ٧٠. المحرر الجامع : احمد جزائرى
 ٧١. نحو القرآن : حسن الرضاى

۷۴. معاد از دیدگاه قرآن و علوم است: زین العابدین ایوبی
۷۵. یک گام بسوی ظهور: مدرسه امام خمینی (ره)

- فرانسوی
۷۶. غدیر از دیدگاه اهل سنت است؛ قولنامه نصرالله

۷۷. احکام اسلامی : الیاس قاسم اف

۷۸. امام علی (ع) و پروانش! الیاس قاسماف

۷۹. امامت و ولایت در قرآن: ت: رضا شگرف

۸۰. آشنایی با رهبران سابق و هایت الیاس قاسم اف
۸۱. پرسش و پاسخ در مورد عاشورا افضل الدین رحیم اف و توفیق امداد
۸۲. حکایتنامه کدک: احسان الدین شکوفه

٤٣

۸۴. اندیشه سیاسی شهید مطهری: ات: عوز علی کریمی
۸۵. مصونیت قرآن از تحریف: ات: عارف حبیبی
۸۶. مفاهیم اساسی نظریه ولایت فقیه: امحسن رضا جعفر

٨٧، مسيرہ السبويه؛ ات: عرفان الخريزى

- فارسی
در اسلام: آنچه بعد از انقضا: عدالت و نماز

إصدارات مركز المصطفى ﷺ العالمي للترجمة والنشر

١٨. فضولت زن از دیدگاه فقه شیعه امید محمد یعقوب موسوی
١٩. مبانی جامعه شناسی امجد کافی
٢٠. مفاهیم اخلاقی / صالح قادق
٢١. نقش حسابداری در توسعه اقتصادی / احمد صادق گلستان. محسن پروانه
- عربی**
٢٢. اسب البرق القرآنی / تاریخ و حقایق / حسن محسن حیدر
٢٣. تاریخ اسلام ج ١:١ / امید سادر حکیم
٢٤. قواعد الاملاء / عبدالهادی شریفی
٢٥. مصادر السنة الشریفة / امید محمد جواد جلالی
٢٦. نظریة المعرفة بین الشریعة والقانون / السید نذیر الحسی
- انگلیسی**
٢٧. اصول الفقه / امجد علی شمالی
- تاجیکی**
٢٨. تفسیر سوره فرقان است: جمعی از مترجمان
٢٩. دوسو از کتاب سنت است: حکیم جلال شمالی
٣٠. مودة القرین و اهل العبا است: الیاس قاسم

آذری

٣١. الهیات تطبیقی: اسلام و مسیحیت / توفیق اسدوف / افضل الدین رحیم اف
٣٢. میره یوشاویل است: مایس خوروف اف
- اردو**
٣٣. اسرار نماز / از رجعی حیدری مظفر بگری
٣٤. تعلیمات بھج البلاغہ / سعید و احسان / موسی فکر اسلامی انگلستان
٣٥. جوابات سخنان سید صاحب است: سید ابو محمد نقوی
٣٦. سیری در صحیحین است: محمد میر خان
٣٧. نقش فقیہ در غیبت امام زمان: / امید شمسداد حسین رضوی

بنگلایی

٣٨. شیعه شناسی در تاریخ اسلام / حیدر علی بگالی

سنة الفوج ١٣٨٤

فارسی

١. اهل بیت ﷺ از دیدگاه اهل سنت / امید ابوالحسن یاقی
٢. آموزش فارسی به فارسی (کتاب چهارم و پنجم) / مرکز آموزش زبان و معارف اسلامی
٣. آموزش فارسی به فارسی (کتاب دوم و سوم) / مرکز آموزش زبان و معارف اسلامی
٤. تفسیر تطبیقی آیه مژمت / فدا حسن عابدی
٥. تفسیر مذهبانی قرآن کریم / امجد علی رضایی اسفهان
٦. حجتون اهل بیت ﷺ در حق تاسیر اهل سنت / امجد یعقوب بشوی
٧. در چیست وجوب حق حیدر مظفری و رسی
٨. راز آفرینش اهل بیت ﷺ / امید محمد علی موسوی
٩. رنگ ها (زبان تصویر ٢) / مرکز آموزش زبان و معارف اسلامی
١٠. سفر (زبان تصویر ٥) / مرکز آموزش زبان و معارف اسلامی
١١. فلسفه اخلاق / حسن معلمی
١٢. میراث تفسیری اهل بیت ﷺ / امید حسین هاشمی
١٣. نقد احادیث مهاویت از دیدگاه اهل سنت / امجد یعقوب بشوی
١٤. پاس های وحشی (زبان تصویر ٤) / مرکز آموزش زبان و معارف اسلامی

عربی

١٥. الاحوال الشخصية (الطلاق) / السید محمد کامل المصطفوی
١٦. تحریر الاملاء للعلوم من دارالین الشیوخ ج ١-٣ / علی الشیروانی
١٧. دروس فی الاحکام الاسلامیة ج ١-٢ / شیخ عبدالکریم فیف
١٨. دروس فی الاحکام الاسلامیة ج ١-٢ / عبدالکریم بهنامی
١٩. کیف حفظ القرآن / شهریار پریهزگار

تاجیکی

٢٠. منارشات پیامبر اکرم ﷺ به دختران و زنان / اکرم خان زیاده الله
٢١. یوسف قرآن (تفسیر سوره یوسف) است: امام الله بابایی

آذری

٢٢. معصومان امت اسلامی (تفسیر تطبیقی آیه تطهیر) / بافتار اسماعیل داد: ٨٤

اردو

٢٣. علوم قرآنی / حسین جوان آراسته

بنگلایی

٢٤. تفسیر آیات ولایت است: محمد مسیح الحی
٢٥. داستان های بهار الانوار است: محمد علی مرتضی

١١. سیر تائوین و نظریه تفسیر علی قرآن / ناصر رفیعی محمدانی
١٢. مبانی جهاد و مجاهدان در قرآن (تفسیر سوره انفال) / علی شیروانی
١٣. مکه در ستر تاریخ / نعمت الله صفری فروشانی
١٤. مطلق ترجمه قرآن / امجد علی رضایی اسفهان
١٥. مطلق مذهبانی / ابو الفضل روسی

عربی

١٦. التفسیر البیور / امید محمد شاهدی
١٧. التفسیر و التفسیرون / امید محمد شاهدی
١٨. التلخیص الصاعی بین العلوم الشریعة / امید کامل المذاری
١٩. الجیر و الاختیار است: حسین الموملی
٢٠. دروس فی التاريخ عصر النبی: / تعزیز: انور الرضایی
٢١. روایات سهر الی الاکرمین: ... / قصر السیمی
٢٢. نقد آراء ذهی فی کتاب التفسیر و التفسیرون / قاسم البیضانی

انگلیسی

٢٣. درآمدی بر فلسفه اسلامی / عبدالرئوف

تاجیکی

٢٤. این است دین اسلام / امید یونس استروش
٢٥. تفسیر سوره نور است: عبدالحکیم کمالی
٢٦. زهرا است: و توتین بانوی جهان است: جمعی از مترجمان
٢٧. گزیده تحف العقول است: عبدالحکیم کمالی
٢٨. گزیده شهاب الاخبار است: عبدالحکیم کمالی
٢٩. گزیده غرر الحکم و درر الکلم است: عبدالحکیم کمالی

اردو

٣٠. امام حسن و امام حسین ﷺ از نظر اهل سنت / امید محمد علی موسوی
٣١. اهل بیت ﷺ سفینه النجاة / زاهد فخر الدین نجفی
٣٢. اهل بیت ﷺ کشتی نجات / امجد باقر مقدسی
٣٣. آثار و برکات نماز / از رجعی حیدری مظفر بگری
٣٤. بررسی و تحلیل وجود حق و کارکردهای آن / امید مراد رضا رضوی
٣٥. تعلیمات علوی / موسی فکر اسلامی

٣٦. من الی نبی ﷺ است: کرار حسین المظفری مبارک پور هادی

٣٧. من رشی / زیدکی / کارنامه / زاهد علی هادی

٣٨. مسیح انتظار است: اخلاق حسین

٣٩. غایب شناسی و پاسخ به شبهات است: افشین حیدر حیدری

٤٠. از رعب العتیدة ج ١-٣ است: شاه مظفر حسین

٤١. الگوهای فضیلت / ابراهیم امینی

٤٢. مفاهیم اعتقادی / صالح قادق

بنگلایی

٢٢. تاریخ سرگذشت حدیث / مطیع الرحمن

روسی

٢٤. داستان های قرآن به قلم روان است: محمد حسین اف

سنة الفوج ١٣٨٥

فارسی

١. احکام و مقررات شکار و صید / علی اکبر صادقی
٢. اخلاق تبلیغ در سیره رسول الله ﷺ / امید مرتضی حسینی
٣. اصول تائوین ضوابط و مقررات / دفتر هیود ووشا و برنامه ریزی سازمانی گپرو
٤. قوانین و مقررات
٥. آداب اسلامی ج ١-٢ / محمد عدلیب
٦. کتابی با تاریخ و منابع حدیثی / اعلی نصیری
٧. مطلق قرآن از دیدگاه شیعه و اهل سنت / امید حیدر طباطبایی
٨. پاس به سوی ساحل (زبان تصویر ١) / مرکز آموزش زبان و معارف اسلامی
٩. حکومت دینی در اندیشه امام خمینی (ره) / ابو الانعالی مودودی / ضامن علی حبیب
١٠. خدا و صفات خدا در مکتب امامیه و مکتب اهل بیت / حیات الله مطلق
١١. در انتظار نورشید / جمعی از مولفان
١٢. درآمدی بر مباحث اداری حکومت اسلامی / عبدالعلی محمدی
١٣. رابطه قرآن و عزت از دیدگاه شیعه و اهل سنت / فدا حسن عابدی
١٤. سیره تبلیغی پیامبر اعظم ﷺ / اسارا رضایی
١٥. شرح مولد / الی است: جمعی از مولفان
١٦. شناخت ادیان ٢ / امید احمد محمودی
١٧. شناخت مذاهب اسلامی ج ١-٢ / امید احمد محمودی
١٨. صف و ساد در سازمان / گروه امور سازمانی دفتر هیود ووشا و برنامه ریزی سازمانی

هوساين

٢٦. وهابيت: مانی فکری و کارنامه عقلی است: یونس محمدنایی

تامیلی

٢٧. اعتقاد ما است: محمد عظام الدین

سنة الطبع ١٣٨٣

فارسی

١. آموزش فارسی به فارسی (کتاب ششم) : مرکز آموزش زبان و معارف اسلامی
٢. تشرین کتاب ششم : مرکز آموزش زبان و معارف اسلامی
٣. گره های غنچه در پیوند دین و فلسفه : امید محمد هادی افشاری
٤. ولایت در پرتو آیات : علی جان محمدی (اقرباغی)

عربی

٥. الأخلاق السیاسية فی المسیح الاسلامی : شهاب الدین الحسینی
٦. الأخلاق والحضارة : علی حسن البامری
٧. الخلود فی جهنم : محمد عبدالخالق کاطم
٨. دیوس فی علم الانس : امید محمد باقر حکیم
٩. فلسفة المریة فی الاسلام : السید ذبی الحسینی
١٠. فی الأخلاق المطریة : السید عبدالهادی الشریفی
١١. القصص القرآنی : امید محمد باقر حکیم
١٢. التزاهد الفقهیة : سید کاطم مصطفوی، سید عبدالهادی شریفی
١٣. السعادات الجسمانی : شاکر علی السعادی
١٤. الموجز فی تاریخ الادب العربی : امید عبدالهادی شریفی

انگلیسی

١٥. انسان و مریئیت است: محمد اشرف شجاع
١٦. خدمات مقابل اسلام و ایران است: میا بیکار، ادریس نیجاس سمدی
١٧. رساله های کوه در باب ضیافت الهی : محمد دم، خاقان
١٨. عقل الهی است: شجاع علی میرزاوو...

آذری

١٩. اعتقاد ما است: افضل الدین رحیم پاف
٢٠. منجی امام مهدی: : از دیدگاه قرآن و حدیث : ایقان اسماعیل زاک

اردو

٢١. تاریخ فاذک : اوزیر عباس حیدری مظفر بکری

ترکی استانبولی

٢٢. جلوه مراد حضرت فاطمه زهرا (س) است: محمد امین

روسی

٢٣. در جست و جوی فرقه مایه : ناطم زبیر نو

آلمانی

٢٤. بر درگاه دوست است: محمد ابریش والدمن

هندی

٢٥. اعتقاد ما است: میدافسر غازی اهدی

سنة الطبع ١٣٨٢

فارسی

١. تفسیر تعلیقاتی بر تعلیم از دیدگاه اهل بیت (ع) و اهل مسجد: ایقان اسماعیل زاک
٢. جاتی یاق آفتاب : امید علی فی میرحسینی
٣. زمار دین گسر در تاریخ اسلام : مظاهر روحانی
٤. شخصیت و حقوق زن در اسلام، ج ٢-٣ : جمعی از مولفان
٥. شناخت ادیان ١ : امید محمد محمودی
٦. علم الدرایة تعلیقاتی : امید رضا مروتی
٧. مجموعه مقالات سمینار افغانسان و قانون اساسی آید، ج ٢-١ : مجمع محققین و طلاب افغانسان

زبان عربی

٨. حوزة الحقيقة فی ضوء بویة الواحد الدینی الثقافي : تحسین البهاری
٩. العدالة الاجتماعية فی الاسلام : امید فاضل موسوی جابری
١٠. قسمت من سیرة القائد الهاد، ج ٢-١ : امید مازر حکیم
١١. محاضرات فی علوم القرآن : محمد علی تسخیری

انگلیسی

١٢. مصنف امیرالمومنین (ع) است: عبداللہی احمد زنگو

زبان اردو

١٣. آفتاب فطانت : محمد یعقوب شوی

ترکی استانبولی

١٤. بازگشت به عصر است: ادریس قادری چلیک

زبان بنگلایی

١٥. آموزش سزا : محمد زین العابدین ابوی

سنة الطبع ١٣٨١

فارسی

١. آذری نواد ایران در کلام اسلامی : مظاهر روحانی - حلیمه حبیبی
٢. روش نادرین : حسین میری
٣. روزیویں تمان اسلام و مادیات : امید محمد عارف حبیبی
٤. علم و عقل از دیدگاه مکتب تفکیک : امید عباس مرتضوی
٥. مفاهیم اعتقادی : صالح قادی

عربی

٦. الإمام علی (ع) و تیسة نقطة اهل الکوفة : محمد العبادي
٧. الدولة الإسلامية من التوحيد الى المדיة : اوزار عبادي
٨. علم الکلام المعاصر : احسان حب الله
٩. الفتحة السعادت : امید کاطم مصطفوی

سنة الطبع ١٣٨٠ - ١٣٧٦

فارسی

١. آموزش معلل : غریبان : ٨٠
٢. علوم قرآنی : محمد جواد اسکندریلو : ٨٠
٣. آموزش کلام اسلامی ٢ : امید سعیدی مهر : ٧٨
٤. جغرافیای سیاسی جهان اسلام : عزت الله عزیزی : ٧٨
٥. سیرة اهل بیت (ع) : عبدالرحمان عبدالخالق : ٧٨
٦. علم حدیث و درایة : نوروز شاه امیرخل : ٧٨
٧. مبانی مطالعات سیاسی - اجتماعی : ج ٢-١ : محمدرضا حاضلیا : ٧٨
٨. اصیل دین در قرآن کریم : موسسه معارف اسلامی : ٧٧
٩. درآمدی بر نظام تربیتی اسلام : امید علی حاجی دهانی : ٧٧
١٠. شرح مطبوعه بر قضاای از قضایاء فرزاد : جوهری امروشسی، سید فرخزاد، تحقیق و تعلیل : ملا معروف جان امروشسی : ٧٧

زبان عربی

١١. آداب المأذرة (اوزیاء) : محمد غلامی : ٧٨
١٢. بداية المبدأ : امید یونس امروشسی : ٧٨
١٣. تاریخ الادب العربی : عبدالهادی شریفی : ٧٨
١٤. موجز الادب العربی و تاریخه : محمد علی آذر شب : ٧٨
١٥. فضل القرآن : محمد غلامی : ٧٦

زبان تاجیکی

١٦. احکام روزہ : کتبه فرهنگي نهضت اسلامي تاجیکستان : ٧٧
١٧. احکام زکات : کتبه فرهنگي نهضت اسلامي تاجیکستان : ٧٧
١٨. احکام کناح و طلاق : کتبه فرهنگي نهضت اسلامي تاجیکستان : ٧٧
١٩. آموزش سزا : کتبه فرهنگي نهضت اسلامي تاجیکستان : ٧٧
٢٠. چرا از اسلام روزگراس : کتبه فرهنگي نهضت اسلامي تاجیکستان : ٧٧
٢١. چهل حدیث : کتبه فرهنگي نهضت اسلامي تاجیکستان : ٧٧
٢٢. بگای به زندگانی پیامبر (ص) : کتبه فرهنگي نهضت اسلامي تاجیکستان : ٧٧