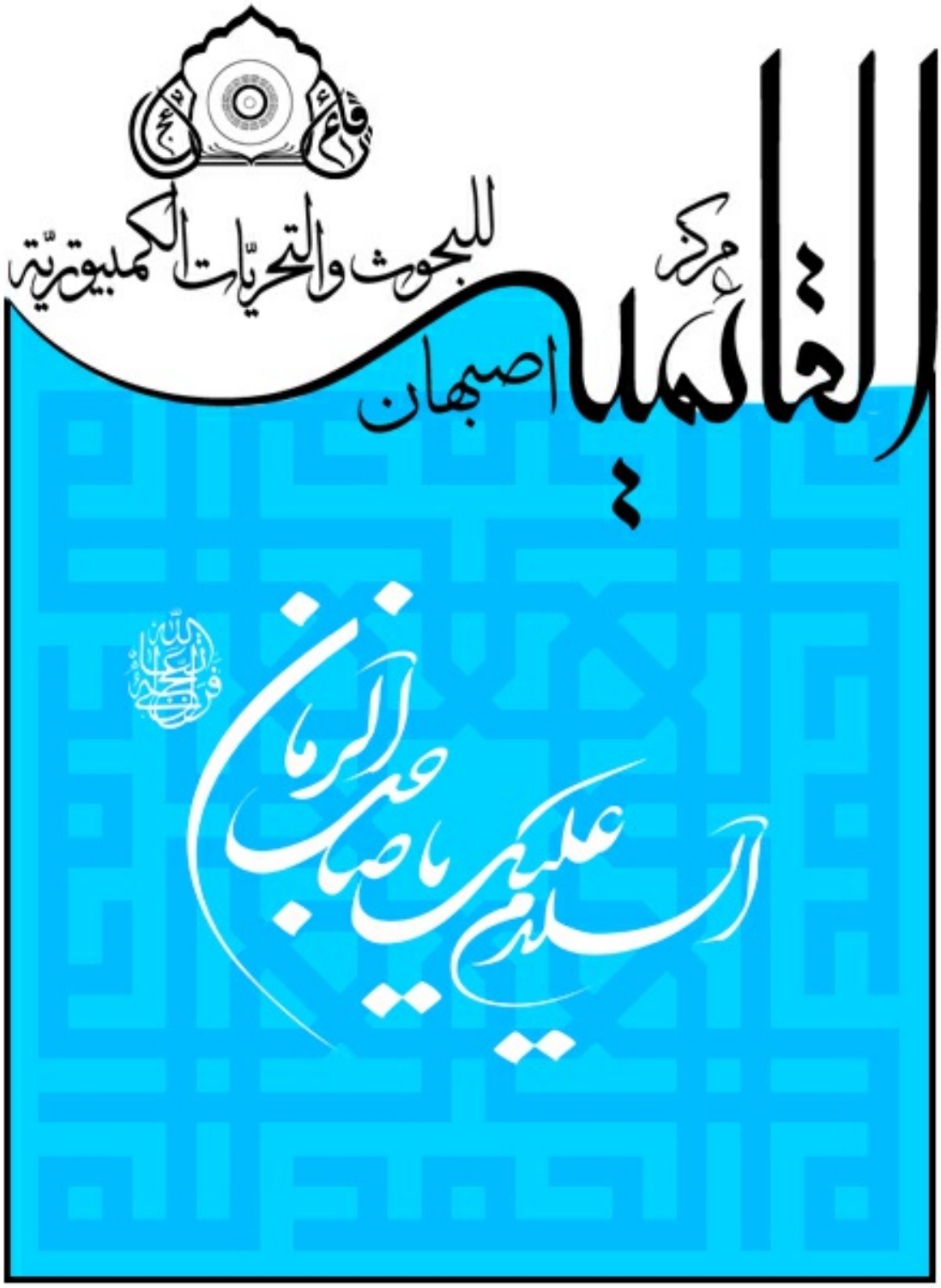

www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.ir

العقائد والكلام
التوحيد والعدل

بسم الله الرحمن الرحیم

الكلام والعقائد (التوحيد والعدل)

كاتب:

رضا برنجكار

نشرت فى الطباعة:

جامعة المصطفى (صلى الله عليه وآله) العالمية

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

الفهرس ----- ۵

الکلام والعقائد (التوحید والعدل) ----- ۱۴

اشاره ----- ۱۴

اشاره ----- ۱۵

کلمه الناشر ----- ۱۹

الفهرس ----- ۲۳

تصدیر ----- ۳۶

۱- المفاهیم العامّه فی علم الکلام (۱) ----- ۴۰

اشاره ----- ۴۰

تمهید ----- ۴۰

تعریف علم الکلام ----- ۴۰

الفرق بین علم الکلام والإلهیات ----- ۴۲

السبب فی تسمیه هذا العلم بالکلام ----- ۴۲

موضوع علم الکلام ----- ۴۳

اشاره ----- ۴۳

العقائد الدینیه ----- ۴۴

العقیده والعمل ----- ۴۴

العلاقه بین المعتقدات والأعمال ----- ۴۵

منهج علم الکلام ----- ۴۶

حالات توظیف العقل فی علم الکلام ----- ۴۷

الفرق بین المتکلّم والفیلسوف ----- ۴۷

أقسام المنقولات ----- ۴۸

ملخّص ما سبق ----- ۴۹

۲- المفاهیم العامّه فی علم الکلام (۲) ----- ۵۲

اشاره ---- ۵۲
نظره خاطفه إلی المباحث السابقه ---- ۵۲
هدف علم الکلام ---- ۵۲
الفرق بین الغایه والفائده ---- ۵۴
علم أصول الدین ---- ۵۴
منهجنا فی طرح المباحث الاعتقادیه ---- ۵۵
دور القرآن والحدیث فی علم العقائد ---- ۵۵
آثار معرفه الله وأهمیتها ---- ۵۸
ملخص ما سبق ---- ۶۰
۳- طرق معرفه الله (۱) ---- ۶۲
اشاره ---- ۶۲
نظره خاطفه إلی المباحث السابقه ---- ۶۲
طرق معرفه الله ---- ۶۲
المعرفه العقلیه ---- ۶۳
اشاره ---- ۶۳
العقل الفطری والعقل الریاضی ---- ۶۴
ثلاثه مواقف من وجود الله ---- ۶۵
دلیل الاحتیاط العقلی ---- ۶۶
التعارض الظاهری ---- ۶۷
البراهین العقلیه علی وجود الله ---- ۶۸
أ) السیر الأنفسی ---- ۶۸
ب) السیر الآفاقی ---- ۶۹
ملخص ما سبق ---- ۷۴
۴- طرق معرفه الله (۲) ---- ۷۸
اشاره ---- ۷۸
نظره خاطفه إلی المباحث السابقه ---- ۷۸

معرفه الله الفطریه والقلبیه (۱) ---- ۷۹
الفرق بین المعرفه العقلیه والمعرفه القلبیه ---- ۷۹
عدم جواز تشبیه الله بالمخلوقات ---- ۷۹
تحیُّر العقول فی معرفه الله ---- ۸۰
رؤیه الله (تعالی) ---- ۸۱
المعرفه الفطریه ---- ۸۲
معرفه الله القلبیه ---- ۸۴
المعرفه الفطریه مِن صنع الله ---- ۸۴
ملخص ما سبق ---- ۸۵
۵- طرق معرفه الله (۳) ---- ۸۸
اشاره ---- ۸۸
نظره خاطفه إلی المباحث السابقه ---- ۸۸
معرفه الله الفطریه والقلبیه (۲) ---- ۸۸
موقف ومکان إعطاء المعرفه القلبیه والفطریه ---- ۸۸
سبب نسیان عالم الذر ---- ۹۰
مواصفات المعرفه الفطریه ---- ۹۱
طرق تذکّر المعرفه الفطریه ---- ۹۲
والآن نستعرض الطرق الأساسیه للتذکّر والتنبّه. ---- ۹۴
۱. الرزایا والمصائب ---- ۹۴
۲. التدبّر فی الآیات الإلهیه ---- ۹۴
۳. العباده ---- ۹۵
۴. الدعاء وطلب المعرفه من الله سبحانه ---- ۹۶
۵. الالتزام بولایه الأئمه الأطهار وحبّهم(علیهم السلام) ---- ۹۷
ملخّص ما سبق ---- ۹۸
۶- الأسماء والصفات ---- ۱۰۲
اشاره ---- ۱۰۲

نظره خاطفه إلی المباحث السابقه ----- ۱۰۲
الأسماء والصفات ----- ۱۰۲
المفاهیم العامّه للأسماء والصفات ----- ۱۰۳
أولاً: معنی الاسم والصفه ----- ۱۰۳
اشاره ----- ۱۰۳
معنی الاسم والصفه فی علوم النحو والکلام والعرفان ----- ۱۰۴
معنی الاسم والصفه فی الروایات ----- ۱۰۵
لفظ الجلاله الله اسم أو صفه؟ ----- ۱۰۶
ثانیاً: تقسیم الأسماء والصفات الإلهیه ----- ۱۰۷
اشاره ----- ۱۰۷
۱. الصفات الذاتیه والصفات الفعلیه ----- ۱۰۷
۲. الصفات الثبوتیه والصفات السلبیه ----- ۱۰۹
ملخص ما سبق ----- ۱۰۹
۷- کیفیه استعمال الأسماء والصفات الإلهیه ودورها ----- ۱۱۲
اشاره ----- ۱۱۲
نظره خاطفه إلی المباحث السابقه ----- ۱۱۲
التعطیل والتشبیه والتنزیه ----- ۱۱۳
الخروج من حدّی التعطیل والتشبیه ----- ۱۱۳
التعطیل الأنطولوجی (الوجودی) والتعطیل الإبستمولوجی (المعرفی) ----- ۱۱۳
نفی التعطیل ----- ۱۱۴
نفی التشبیه ----- ۱۱۴
المعنی السلبی للصفات الثبوتیه ----- ۱۱۵
الصفات الفعلیه ----- ۱۱۷
وظائف الأسماء والصفات ----- ۱۱۷
اشاره ----- ۱۱۷
الوظائف المعرفیه للأسماء والصفات ----- ۱۱۸

نظریه توصیف الذات ---- ۱۱۹
نظریه التعبیر والتذکیر ---- ۱۱۹
اشاره ---- ۱۱۹
الفوائد العملیه للأسماء والصفات ---- ۱۲۰
ملخص ما سبق ---- ۱۲۲
۸- التوحید ---- ۱۲۶
اشاره ---- ۱۲۶
نظره خاطفه إلی المباحث السابقه ---- ۱۲۶
الشعار الرئیسی للدین ---- ۱۲۶
معنی التوحید ---- ۱۲۸
معنی الواحد والأحد ---- ۱۲۸
معنی «لا إله إلّا الله» ---- ۱۲۹
تفسیر سوره التوحید ---- ۱۳۰
معنی التوحید فی الروایات الشریفه ---- ۱۳۱
اشاره ---- ۱۳۱
الروایه الأولی: تنزیه الله عن مواصفات المخلوقات ---- ۱۳۲
الروایه الثانیه: معرفه الذات الإلهیه أعظم من الفهم البشری ---- ۱۳۲
الروایه الثالثه: المعانی الأربعه للتوحید ---- ۱۳۳
ملخص ما سبق ---- ۱۳۵
۹- مراتب التوحید ---- ۱۳۸
اشاره ---- ۱۳۸
نظره خاطفه إلی المباحث السابقه ---- ۱۳۸
مراتب التوحید ---- ۱۳۸
أوّلاً: التوحید الذاتی ---- ۱۳۹
اشاره ---- ۱۳۹
الأدله علی التوحید الذاتی ---- ۱۴۰

ثانياً: التوحيد فی الصفات ---- ۱۴۳
اشاره ---- ۱۴۳
أ) صفات الله عين ذاته ---- ۱۴۴
ب) إنّ الله واحد فی صفاته لا شبيه له ---- ۱۴۵
ثالثاً: التوحيد فی الأفعال ---- ۱۴۵
رابعاً: التوحيد فی العباده ---- ۱۴۷
معنی العباده وأهميتها ---- ۱۴۸
ملخص ما سبق ---- ۱۵۰
۱۰- سائر الصفات الإلهيه ---- ۱۵۲
اشاره ---- ۱۵۲
نظره خاطفه إلی المباحث السابقه ---- ۱۵۲
الصفات الإلهيه الأخری ---- ۱۵۳
اشاره ---- ۱۵۳
أ) العلم ---- ۱۵۳
ب) القدره ---- ۱۵۶
ج) الخَلْق ---- ۱۵۹
الصفات الرئيسيه للخَلْق ---- ۱۵۹
ملخص ما سبق ---- ۱۶۳
۱۱- العدل الإلهی ---- ۱۶۶
اشاره ---- ۱۶۶
نظره خاطفه إلی المباحث السابقه ---- ۱۶۶
العدل الإلهی ---- ۱۶۶
اشاره ---- ۱۶۶
معنی العدل الإلهی ---- ۱۶۸
المعانی الأخری للعدل ---- ۱۷۳
۱۲- الحسن والقبح العقليان ---- ۱۸۰

اشاره ---------- ۱۸۰
نظره خاطفه إلی المباحث السابقه ---------- ۱۸۰
الحسن والقبح العقلیان والعدل الإلهی ---------- ۱۸۰
اشاره ---------- ۱۸۰
أ) معانی الحسن والقبح ---------- ۱۸۱
ب) أدله العدلیه علی الحسن والقبح العقلیین ---------- ۱۸۲
ج) الدلیل علی العدل الإلهی ---------- ۱۸۴
ملخص ما سبق ---------- ۱۸۵
۱۳- نظریه الجبر والتفویض والأمر بین الأمرین ---------- ۱۸۸
اشاره ---------- ۱۸۸
نظره خاطفه إلی المباحث السابقه ---------- ۱۸۸
اختیار الإنسان ونظریه الجبر ---------- ۱۸۸
اشاره ---------- ۱۸۸
معنی الاختیار ---------- ۱۸۹
نظریه التفویض ---------- ۱۹۱
۱۴- القضاء والقدر والبداء ---------- ۱۹۸
اشاره ---------- ۱۹۸
نظره خاطفه إلی المباحث السابقه ---------- ۱۹۸
القضاء والقدر ---------- ۱۹۸
علاقه القضاء والقدر بالعدل الإلهی ---------- ۱۹۸
الإیمان بالقضاء والقدر ---------- ۱۹۹
النهی عن التکلّف فی القضاء والقدر ---------- ۲۰۰
معنی القضاء والقدر ---------- ۲۰۱
أقسام القدر والقضاء ---------- ۲۰۲
القدر والقضاء التشریعیّان ---------- ۲۰۲
القدر والقضاء التکوینیان وعلاقتهما باختیار الإنسان ---------- ۲۰۳

القدر والقضاء الحتميان وغير الحتميين ---- ۲۰۵
البداء ---- ۲۰۶
اشاره ---- ۲۰۶
معنی البداء لغةً ---- ۲۰۶
البداء وعلاقته بالدعاء ---- ۲۰۶
البداء والعلم الإلهی ---- ۲۰۶
البداء والقدره الإلهیه ---- ۲۰۷
البداء فی القرآن الکریم والروایات الشریفه ---- ۲۰۸
ملخص ما سبق ---- ۲۰۸
۱۵- الشرور والعدل الإلهی ---- ۲۱۲
اشاره ---- ۲۱۲
نظره خاطفه إلی المباحث السابقه ---- ۲۱۲
الشرور والعدل الإلهی ---- ۲۱۳
معنی الشرّ ---- ۲۱۳
الکمه من الشرور ---- ۲۱۶
اشاره ---- ۲۱۶
الشرور الناتجه عن الذنوب ---- ۲۱۶
الشرور غیر الناتجه عن الذنوب ---- ۲۱۹
ملخص ما سبق ---- ۲۲۱
۱۶- السعاده والشقاء ---- ۲۲۶
اشاره ---- ۲۲۶
نظره خاطفه إلی المباحث السابقه ---- ۲۲۶
سعاده الإنسان وعلاقتها بالعدل الإلهی ---- ۲۲۶
اشاره ---- ۲۲۶
۱. معنی السعاده والشقاء وأقسامهما ---- ۲۲۷
۲. تقدیر السعاده وعلاقته بالعدل الإلهی ---- ۲۳۳

ملخص ما سبق ---------- ٢٣٦
مصادر البحث ---------- ٢٣٨
تعريف مركز ---------- ٢٤٤

الکلام والعقائد (التوحید والعدل)

اشاره

سرشناسه:برنجکار، رضا، ۱۳۴۲ -

عنوان قراردادی:کلام و عقاید (توحید و عقل) .عربی

عنوان و نام پدیدآور:الکلام والعقائد (التوحید والعدل) [کتاب]/ رضا برنجکار ؛ تعریب عبدالکریم دارابی نجاد.

مشخصات نشر:قم : مرکزالمصطفی(ص) العالمی للترجمه والنشر، ۱۴۳۸ ق.= ۱۳۹۵.

مشخصات ظاهری:۲۲۴ص.

فروست:جامعهالمصطفی (ص) العالمیه / فرع العراق؛ ۸۳۵.

شابک:۱۳۰۰۰۰ریال: ۹۷۸-۹۶۴-۱۹۵-۹۱۵-۱

یادداشت:عربی.

یادداشت:چاپ دوم.

یادداشت:چاپ قبلی: مرکزالمصطفی(ص) العالمی للترجمه والنشر، ۱۴۳۵ ق. = ۱۳۹۳ (بدون فروست).

یادداشت:کتابنامه : ص. [۲۱۹]- ۲۲۴؛ همچنین به صورت زیرنویس.

موضوع:کلام

موضوع:* Islamic theology

موضوع:اسلام -- عقاید

موضوع:Islam -- Doctrines

شناسه افزوده:دارابی نژاد، عبدالکریم، ۱۳۵۹ -، مترجم

شناسه افزوده:جامعه المصطفی(ص) العالمیه. مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی(ص)

رده بندی کنگره:BP۲۰۳/ب۴ک۸۰۴۳ ۱۳۹۵

رده بندی دیویی:۲۹۷/۴

شماره کتابشناسی ملی:۴۹۶۵۸۳۷

ص :۱

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

ص :٢

الکلام والعقائد (التوحید والعدل)

رضا برنجکار

تعریب عبدالکریم دارابی نجاد.

ص :۳

کلمه الناشر

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمدلله رب العالمین والصلاه والسلام علی سیدنا ونبینا محمد وعلی آله الطیبین الطاهرین المعصومین. وبعد، إنّ التطوّر المعرفی الذی یشهده عالمنا الیوم فی مختلف المجالات، بخاصّه بعد ثوره الاتصالات الحدیثه التی هیأت فرصاً فریده للاطلاع الواسع، ودفعت بعجله الفکر والثقافه والتعلیم إلی آفاق واسعه.

وغدا الإنسان یترقّب فی کلّ یوم تطوّراً جدیداً فی البحوث العلمیه، وفی المناهج التی تنسجم مع هذا التطوّر الهائل. ومع کلّ ذلک بقیت بعض المناهج الدراسیه حبیسه الماضی ومقرراته.

وبعد أن بزغ فجر الثوره الاسلامیه المبارکه بقیاده الإمام الخمینی(قدس سره)، انبثقت ثوره علمیه وثقافیه کبری، مما حدا برجال العلم والفکر فی الجمهوریه الإسلامیه أن یعملوا علی صیاغه مناهج دراسیه جدیده لمجمل العلوم الإنسانیه، الإسلامیه بشکل خاص؛ فأحدث هذا الأمر تغییراً جذریاً وأساسیاً فی الکتب الدراسیه فی الحوزات العلمیه والجامعات الأکادیمیه.

وفی ظل إرشادات قائد الجمهوریه الإسلامیه الإمام الخامنئی(مدّظله)؛ أخذت

المؤسسات العلميه والثقافيه على عاتقها تجديد الكتب الدراسيه وتحديثها على مختلف الصعد، بخاصه مناهج الحوزه العلميه، التى هى ثمره جهود كبار الفقهاء والمفكرين عبر تاريخها المجيد.

من هنا بادرت جامعه المصطفى(صلى الله عليه و آله) العالميه إلى تبنّى المنهج العلمى الحديث فى نظامها الدراسى، وفى التأليف، والتحقيق وتدوين الكتب الدراسيه لمختلف المراحل الدراسيه ولجميع الفروع العلميه، ولشتى الموضوعات بما ينسجم مع المتغيّرات الحاصله فى مجمل دوائر الفكر والمعرفه.

فقامت بمخاطبه العلماء والأساتذه، ليساهموا فى تدوين كتب دراسيه على الأُسس المنهجيه الحديثه للعلوم الإسلاميه خاصّه، ولسائر العلوم الإنسانيه: كعلوم القرآن، والحديث والفقه، والتفسير، والأُصول، وعلم الكلام والفلسفه، والسيره والتأريخ، والأخلاق، والآداب، والاجتماع، والنفس، وغيرها، حملت هذه المناهج طابعاً أكاديمياً مع حفاظها على الجانب العلمى الأصيل المتّبع فى الحوزات العلميه فى مدرسه أهل البيت(عليهم السلام) الرساليه.

ومن أجل نشر هذه المعارف والعلوم، بادرت جامعه المصطفى العالميه(صلى الله عليه و آله) إلى تأسيس «مركز المصطفى(صلى الله عليه و آله) العالمى للترجمه والنشر» لتحقيق، وترجمه، ونشر كلِّ ما يصدر عن هذه الجامعه الكبيره، مما ألّفه أو حقّقه العلماء والأساتذه فى مختلف الاختصاصات وبمختلف اللغات.

والكتاب الذى بين يديك عزيزى القارئ، الكلام والعقائد هو مفرده من مفردات هذه المنظومه الدراسيه الواسعه، قام بتأليفه الأستاذ الفاضل الدكتور رضا برنجكار وترجمه إلى العربيه الاستاذ الفاضل: عبدالكريم دارابى نجاد.

ويحرص مركز المصطفى(صلى الله عليه و آله) العالمى على تسجيل تقديره لمترجمه الجليل

على مابذله من جهد وعنايه، كما يشكر كلَّ من ساهم بجهوده لإعداد هذا الكتاب وتقديمه للقراء الكرام.

وفى الختام نتوجّه بالرجاء إلى العلماء والأساتذه وأصحاب الفضيله. للمساهمه فى ترشيد هذا المشروع الإسلامى بما لديهم من آراء بنّاءه وخبرات علميه ومنهجيه، وأن يبعثوا إلينا بما يستدركون عليه من خطأ أو نقص يلازم الإنسان عاده، لتلافيهما فى الطبعات اللاحقه، نسأله تبارك وتعالى التوفيق والسداد، والله من وراء القصد.

مركز المصطفى(صلى الله عليه و آله) العالمى

للترجمه والنشر

ص:٧

الفهرس

تصدير ۱۷

۱. المفاهيم العامّه فى علم الكلام (۱) ۲۱

تمهيد ۲۱

تعريف علم الكلام ۲۱

الفرق بين علم الكلام والإلهيات ۲۳

السبب فى تسميه هذا العلم بالكلام ۲۳

موضوع علم الكلام ۲۴

العقائد الدينيه ۲۵

العقيده والعمل ۲۵

العلاقه بين المعتقدات والأعمال ۲۶

منهج علم الكلام ۲۷

حالات توظيف العقل فى علم الكلام ۲۸

الفرق بين المتكلّم والفيلسوف ۲۸

أقسام المنقولات ۲۹

ملخّص ما سبق ۳۰

۲. المفاهيم العامّه فى علم الكلام (۲) ۳۳

نظره خاطفه إلى المباحث السابقه ۳۳

هدف علم الكلام ۳۳

الفرق بين الغايه والفائده ۳۵

علم أصول الدين ۳۵

منهجنا فى طرح المباحث الاعتقاديه ۳۶

دور القرآن والحديث فى علم العقائد ۳۶

آثار معرفه الله وأهميتها ۳۹

ملخص ما سبق ۴۱

۳. طرق معرفه الله (۱) ۴۳

نظره خاطفه إلى المباحث السابقه ۴۳

طرق معرفه الله ۴۳

المعرفه العقليه ۴۴

العقل الفطرى والعقل الرياضى ۴۵

ثلاثه مواقف من وجود الله ۴۶

دليل الاحتياط العقلى ۴۷

التعارض الظاهرى ۴۸

البراهين العقليه على وجود الله ۴۹

أ) السير الأنفسى ۴۹

ب) السير الآفاقى ۵۰

ملخص ما سبق ۵۵

۴. طرق معرفه الله (۲) ۵۹

نظره خاطفه إلى المباحث السابقه ۵۹

معرفه الله الفطريه والقلبيه (۱) ۶۰

الفرق بين المعرفه العقليه والمعرفه القلبيه ۶۰

عدم جواز تشبيه الله بالمخلوقات ۶۰

تحيُّر العقول فی معرفه الله ۶۱

رؤيه الله (تعالی) ۶۲

المعرفه الفطريه ۶۳

معرفه الله القلبيه ۶۵

المعرفه الفطريه مِن صنع الله ۶۵

ملخص ما سبق ۶۶

۵. طرق معرفه الله (۳) ۶۹

نظره خاطفه إلی المباحث السابقه ۶۹

معرفه الله الفطریه والقلبیه (۲) ۶۹

موقف ومکان إعطاء المعرفه القلبیه والفطریه ۶۹

سبب نسیان عالم الذر ۷۱

مواصفات المعرفه الفطریه ۷۲

طرق تذکّر المعرفه الفطریه ۷۳

والآن نستعرض الطرق الأساسیه للتذکّر والتنبّه. ۷۵

۱. الرزایا والمصائب ۷۵

۲. التدبّر فی الآیات الإلهیه ۷۵

۳. العباده ۷۶

۴. الدعاء وطلب المعرفه من الله سبحانه ۷۷

۵. الالتزام بولایه الأئمه الأطهار وحبّهم(علیهم السلام) ۷۸

ملخّص ما سبق ۷۹

۶. الأسماء والصفات ۸۳

نظره خاطفه إلی المباحث السابقه ۸۳

الأسماء والصفات ۸۳

المفاهیم العامّه للأسماء والصفات ۸۴

أولاً: معنی الاسم والصفه ۸۴

معنی الاسم والصفه فی علوم النحو والکلام والعرفان ۸۵

معنى الاسم والصفه فى الروايات ٨٦

لفظ الجلاله الله اسم أو صفه؟ ٨٧

ثانياً: تقسيم الأسماء والصفات الإلهيه ٨٨

١. الصفات الذاتيه والصفات الفعليه ٨٨

٢. الصفات الثبوتيه والصفات السلبيه ٩٠

ملخص ما سبق ٩٠

٧. كيفيه استعمال الأسماء والصفات الإلهيه ودورها ٩٣

نظره خاطفه إلى المباحث السابقه ٩٣

التعطيل والتشبيه والتنزيه ٩٤

الخروج من حدّى التعطيل والتشبيه ٩٤

التعطيل الأنطولوجى (الوجودى) والتعطيل الإبستمولوجى (المعرفى) ٩٤

نفى التعطيل ٩٥

نفى التشبيه ٩٥

المعنى السلبى للصفات الثبوتيه ٩٦

الصفات الفعليه ٩٨

وظائف الأسماء والصفات ٩٨

الوظائف المعرفيه للأسماء والصفات ٩٩

نظريه توصيف الذات ١٠٠

نظريه التعبير والتذكير ١٠٠

الفوائد العمليه للأسماء والصفات ١٠١

ملخص ما سبق ١٠٣

٨. التوحيد ١٠٧

نظره خاطفه إلى المباحث السابقه ١٠٧

الشعار الرئيسى للدين ١٠٧

معنى التوحيد ١٠٩

معنى الواحد والأحد ١٠٩

معنى «لا إله إلّا الله» ١١٠

تفسير سوره التوحيد ١١١

معنى التوحيد فى الروايات الشريفه ١١٢

الروايه الأولى: تنزيه الله عن مواصفات المخلوقات ١١٣

الروايه الثانيه: معرفه الذات الإلهيه أعظم من الفهم البشرى ١١٣

الروايه الثالثه: المعانى الأربعه للتوحيد ١١٤

ملخص ما سبق ١١٦

٩. مراتب التوحيد ١١٩

نظره خاطفه إلى المباحث السابقه ١١٩

مراتب التوحيد ١١٩

أوّلاً: التوحيد الذاتى ١٢٠

الأدله على التوحيد الذاتى ١٢١

ثانياً: التوحيد فى الصفات ١٢٤

أ) صفات الله عين ذاته ١٢٥

ب) إنّ الله واحد فی صفاته لا شبیه له ١٢٦

ثالثاً: التوحید فی الأفعال ١٢٦

رابعاً: التوحید فی العباده ١٢٨

معنی العباده وأهمیتها ١٢٩

ملخص ما سبق ١٣١

١٠. سائر الصفات الإلهیه ١٣٣

نظره خاطفه إلی المباحث السابقه ١٣٣

الصفات الإلهیه الأخری ١٣٤

أ) العلم ١٣٤

ب) القدره ١٣٧

ج) الخَلْق ١٤٠

الصفات الرئیسیه للخَلْق ١٤٠

ملخص ما سبق ١٤٤

١١. العدل الإلهی ١٤٧

نظره خاطفه إلی المباحث السابقه ١٤٧

العدل الإلهی ١٤٧

معنی العدل الإلهی ١٤٩

المعانی الأخری للعدل ١٥٤

١٢. الحسن والقبح العقلیان ١٦١

نظره خاطفه إلى المباحث السابقه ۱۶۱

الحسن والقبح العقليان والعدل الإلهى ۱۶۱

أ) معانى الحسن والقبح ۱۶۲

ب) أدله العدليه على الحسن والقبح العقليين ۱۶۳

ج) الدليل على العدل الإلهى ۱۶۵

ملخص ما سبق ۱۶۶

۱۳. نظريه الجبر والتفويض والأمر بين الأمرين ۱۶۹

نظره خاطفه إلى المباحث السابقه ۱۶۹

اختيار الإنسان ونظريه الجبر ۱۶۹

معنى الاختيار ۱۷۰

نظريه التفويض ۱۷۲

۱۴. القضاء والقدر والبداء ۱۷۹

نظره خاطفه إلى المباحث السابقه ۱۷۹

القضاء والقدر ۱۷۹

علاقه القضاء والقدر بالعدل الإلهى ۱۷۹

الإيمان بالقضاء والقدر ۱۸۰

النهى عن التكلّف فى القضاء والقدر ۱۸۱

معنى القضاء والقدر ۱۸۲

أقسام القدر والقضاء ۱۸۳

القدر والقضاء التشريعيّان ۱۸۳

القدر والقضاء التكوينيان وعلاقتهما باختيار الإنسان ۱۸۴

القدر والقضاء الحتميان وغير الحتميين ۱۸۶

البداء ۱۸۷

معنى البداء لغةً ۱۸۷

البداء وعلاقته بالدعاء ۱۸۷

البداء والعلم الإلهى ۱۸۷

البداء والقدره الإلهيه ۱۸۸

البداء فى القرآن الكريم والروايات الشريفه ۱۸۹

ملخص ما سبق ۱۸۹

١٥. الشرور والعدل الإلهى ١٩٣

نظره خاطفه إلى المباحث السابقه ١٩٣

الشرور والعدل الإلهى ١٩٤

معنى الشرّ ١٩٤

الحكمه من الشرور ١٩٧

الشرور الناتجه عن الذنوب ١٩٧

الشرور غير الناتجه عن الذنوب ٢٠٠

ملخص ما سبق ٢٠٢

١٦. السعاده والشقاء ٢٠٧

نظره خاطفه إلى المباحث السابقه ٢٠٧

سعاده الإنسان وعلاقتها بالعدل الإلهى ٢٠٧

١. معنى السعاده والشقاء وأقسامهما ٢٠٨

٢. تقدير السعاده وعلاقته بالعدل الإلهى ٢١٤

ملخص ما سبق ٢١٧

مصادر البحث ٢١٩

تصدیر

یُعد علم الکلام وعلم العقیده من أهم العلوم الإسلامیه؛ حیث إنّ العقیده هی الأساس لکافه الأدیان والمذاهب بما فیها الإسلام؛ ولذلک یطلق علی علم الکلام، علم «أصول الدین» أیضاً، وقد استخدم تعبیر «أساس الدین» فی الروایات الوارده فی بعض التعالیم العقدیه کالتوحید والعدل. (۱)

یتمتّع علم العقیده بسابقه تاریخیه عریقه، وکان معروفاً فی الدیانات السماویه الأخری کالیهودیه والمسیحیه أیضاً، إلّا أنّه یحظی بخصائص متمیّزه فی الإسلام، ویُذکر له اسم خاص، وهو «علم الکلام».

من میزات علم الکلام اشتماله علی جانبین: النقلی والعقلی معاً. بعباره أخری، لا یتناول هذا العلم تبیان التعالیم العقدیه فی القرآن الکریم والروایات الشریفه فحسب، بل یقوم بالدفاع العقلانی عن هذه التعالیم والمبادئ ومقدماتها أیضاً، بید أنّ العلم المشابه للکلام - أی الإلهیات فی دیانات مثل المسیحیه والیهودیه - یطلق علی مجموعه من المعارف المقتبسه من النصوص المقدّسه. وتندرج المباحث الدفاعیه فی

۱- (۱) . معانی الأخبار:۱۱.

هذه الديانات تحت عنوان: «علم اللاهوت الدفاعی» أو الدفاعیات.

لقد ذکرت عده احتمالات فی سبب تسمیه هذا العلم بعلم لکلام. ومن أهم الاحتمالات هی: أنّ هذا العلم یدافع عن التعالیم العقدیه بالتکلّم والحوار مع المخالفین.

وتستفاد نقطتان هامتان من سبب التسمیه هذه:

الأولی: أهمیه الحوار والمحادثه فی الإسلام. وفی الحقیقه فقد أثبت علماء علم العقیده عملاً أنّهم مستعدّون دائماً للحوار مع المخالفین والدفاع عن المعتقدات الإسلامیه، وهذه المسأله بدورها تدلّ علی صلابه التعالیم الإسلامیه وثقه حملتها بحقّانیّه هذه التعالیم. وکلنا نعلم علم الیقین أنّ معجزه الإسلام الأساسیه والخالده، المتمثله فی القرآن الکریم، کلام إلهی وأنّ أوّل الآیات القرآنیه النازله تتحدّث عن القراءه والتعلیم والقلم.

والنقطه الثانیه هی: بالرغم من أنّ علم الکلام یهتم باستنباط المعتقدات الإسلامیه، إلّا أنّ الأهم من هذا، هو الجانب الدفاعی والعقلانی لهذا العلم. فهذه النقطه ترمز إلی أهمیه التعقّل والدفاع الفکری لدی المتکلّمین الإسلامیین ولا سیما متکلّمی الشیعه والمعتزله.

ومع هذا، حدت النقطه الأخیره - علی مدی الزمان - بالمتکلّمین أن یولو اهتماماً أکثر بالمباحث التی تجری بین الدیانات والمذاهب، وقلّما تعرضوا لمعارف أکثر عمقاً واختصاصاً. لذلک نری أنّ کثیراً من المباحث العقدیه المتعمّقه لم تُناقش فی الکتب الکلامیه، واکتفی المتکلّمون فی المباحث العقدیه بالحدّ الأدنی، فی حین تمت دراسه غالبیه المباحث الفقهیه ولا سیما فی مجال الأحکام الفردیه بصوره وافیه ومبسوطه.

إنّ الهدف الأسمی الذی ینشده هذا الکتاب، هو التبیان العقلانی للتعالیم العقائدیه فی مجال التوحید والعدل، وذلک وفقاً للآیات القرآنیه المبارکه والأحادیث النبویه وروایات الأئمه الأطهار(علیهم السلام). والغایه الرئیسیه هی إثبات أنّ معارف القرآن الکریم والسنّه فی ما یتعلّق بالتوحید والعدل، هی أکثر الآراء عقلانیهً وأقربها إلی الضمیر الإنسانی.

إنّ معارف الـدين، معارف عقلانيه، والعقل يـدرک صـحه کثير من هذه المعارف، قبل أن يبيّنها الدين أو بعده. وإنّما لا يدرک قسـماً من المعـارف الـدينيه المنـدرجه تحت عنوان «الغيب» وتسـمّى بالاُمور التعبـديه فحسب. وهـذه المعارف بالطبع تعـدّ عقليه أيضاً؛ إذ إنّ الإنسان حينما أثبت وجود الله المتعال والنبى بالعقل، يحکم العقل أيضاً بأنّ الأوامر التعبديه الصادره عن الله سـبحانه والرسول الأعظم(صلى الله عليه و آله) صحيحه، ويجب أن تُعتبر حقيقيةً ويُعتقد بها.

وإنّى لأـرجو من السـاده أصـحاب الاختصاص والباحثين والمحققين الأعزاء أن يتفضـلوا بإبـداء آراءهم حول الكتاب ويفيـدونى بنقـدهم ومقترحـاتهم وملاحظاتهم. ولا يفوتنى أن أتقـدم بجزيل الشـکر والتقـدير والعرفان لکلّ من ساهم فى تأليف وطبع هـذا الکتاب، وأخص بالـذکر والـدىّ، وزوجتى، وأساتذتى الأفاضل والمدراء الأعزاء لمؤسـسه البحوث وتدوين کتب العلوم الإنسانيه فى الجامعات (سمت) ومؤسسه دار الحديث الثقافيه.

رضا برنجکار

قم المقدسه، ۱۳۸۶/۱۰/۸ ه- . ش

المصادف ۱۸ ذى الحجّه ۱۴۲۸ ه- . ق

۱– المفاهیم العامّه فی علم الکلام (۱)

اشاره

أهداف الدرس

التعرّف علی:

۱. تعریف علم الکلام؛ ۲. موضوع علم الکلام؛ ۳. منهج علم الکلام.

تمهید

یختصّ علم الکلام بأهم المعتقدات الإسلامیه المتمثله فی التوحید والعدل. وبما أنّ هذا الدرس، هو الدرس الأوّل من مجموعه الدروس الکلامیه، فیجب بادئ ذی بدء أن نلمّ إجمالاً بعلم الکلام، وموضوعه، ومنهجه، وهدفه، وغایته.

تعریف علم الکلام

إذا أردنا – نظراً إلی موضوع علم الکلام– تقدیم تعریف بسیط وإجمالی لعلم الکلام، یجب أن نقول: «علم الکلام هو: علم المعتقدات؛ أی علم یتناول المعتقدات ویهتم بها». وإن أردنا تقدیم تعریف أشمل، یمکن القول: «علم الکلام یدرس المعتقدات الدینیه بمنهج عقلی و نقلی، ویقوم بتبیان وإثبات المعتقدات الدینیه، ویدافع عن هذه المعتقدات الدینیه فضلاً عن التصدّی لشبهات واعتراضات المخالفین». فهذا التعریف أشمل؛ حیث إنّه یشیر إلی الخصائص الثلاث الهامه لعلم

الكلام. ففی هذا التعریف یتطرّق إلی الموضوع (المعتقدات الدینیه)، الذی یعدّ أهم میزه لکلّ علم؛ کما أشیر إلی المنهج (العقلی - النقلی) أیضا، وینطوی علی الهدف والغایه اللذین یتلخّصان فی تبیان وإثبات المعتقدات الإسلامیه ودحض الشبهات التی یوردها المنکرون وأعداء الدین علی العقائد الإسلامیه.

قد یخطر سؤال ببال المخاطبین، وهو: هل سُمّی علم المعتقدات ب-«الکلام» فی الدیانه الإسلامیه فقط؟ أم لا تختص هذه التسمیه بها ویُستخدم نفس هذا الاسم فی الدیانات الأخری؟ والجواب: أنّ کافه الدیانات یوجد فیها علم المعتقدات وتشکّل المعتقدات أیضا أهم جزء للدیانات الإلهیه والتوحیدیه، ثمّ یحتلّ الفقه والأخلاق، الرتب الأخری، إلّا أنّ الدیانه الإسلامیه تفردت بإطلاق «الکلام» علی هذا العلم فحسب. وتم استخدام تعبیر «الثیولوجیا» (۱) - وهی تعنی معرفه الله (الإلهیات)- فی الدیانات الأخری کالیهودیه والمسیحیه. ولکن تجدر الإشاره إلی أنّ هناک فروقاً بین الثیولوجیا أو الإلهیات، وعلم الکلام؛

فالمراد بالإلهیات هی: مجموعه من المعارف - سواءً المعارف العقدیه والأخلاقیه أو العملیه- التی توجد فی دین واحد وتقتبس مباشره من النصوص المقدّسه لذلک الدین. فمن هنا، تختصّ الإلهیات بالمباحث النقلیه فقط ولا تندرج المباحث العقلیه والدفاع العقلانی عن التعالیم والمعارف الدینیه، تحت هذا العنوان. (۲) وتترتب المباحث الدفاعیه فی المسیحیه تحت عنوان «الدفاعیات» (۳) أو اللاهوت الدفاعی أی الاستدلالات العقلیه التی یستدلّ بها من أجل الدفاع عن المعتقدات المسیحیه.

۱- (۱) . ترکبت theology من کلمتی theos بمعنی الله و logy وهی تعنی المعرفه، وأخذت الأخیره من کلمه logos (بمعنی العقل والنطق والکلمه و...).

۲- (۲) . قد یتوسّع الیوم معنی الإلهیات أکثر من ذی قبل وتشمل کافه المباحث التی ترتبط بالأدیان بأی شکل من الأشکال.

۳- (۳) . apology تعنی «رساله التعریف» التی هیّئها المتهم حول نفسه وأعماله ویقرأها أمام المحکمه کالدفاع عن نفسه (دفاعیات المتهم).

الفرق بين علم الكلام والإلهيات

يظهر الفرق الأول بين هـذين العِلمين: فى أنّ علم الكلام يختصّ بالمعتقـدات فحسب، بيـد أنّ الإلهيات تتناول المعارف العقـديه والأخلاقيه والعمليه.

الفـارق الثـانى هو أنّ علم الكلاـم يسـتفيد من المبـاحث العقليه والنقليه، فى حين أنّ الإلهيـات تختص بالمعـارف النقليه فحسب. فهنـاك فارقـان بين الكلاـم والإلهيـات: الكلاـم من جـانب أعم من الإلهيـات، وفى نفس الوقت أنّ الإلهيات أعم من الكلام من جانب آخر؛ فالكلام أوسع من حيث المنهج؛ إذ يسـتفاد فيه من المنهج العقلى والنقلى معاً، فى حين أنّ الإلهيات إنّما تسـتفيد من المنقولات (النصوص المقـدّسه) فحسب. وأمّا الإلهيات فهى أعمّ من الكلام، لأنّها تشـمل المباحث العقـديه وغير العقـديه أيضاً، بينما الكلام يـدرس المعتقدات فقط. فعلى ذلك، يختص علم الكلام - الذى تمّ تبيين مفهومه إجمالاً- بالإسـلام، وفى الديانات الأـخرى تضـطلع الإلهيـات بجزء مـن وظيفه الكلاـم وتعالـج الـدفاعيات جزءاً آخر منهـا. وعليه فـإنّ علم الكلاـم يتكـوّن من كلا الجانبين اللفظى والمفهومى فى الإسلام، ولم يسبق له نظير قبله فى الديانات الأخرى.

السبب فى تسميه هذا العلم بالكلام

كمـا أسـلفنا القـول فـإنّ علم الكلاـم هـو علم المعتقـدات الإسـلاميه. وأمّـا السؤال الـذى يطرح نفسه هو: لمـاذا سُـمّى هـذا العلم ب-«الكلاـم»؟ ذكرت وجوه شتى فى الإجـابه عن هـذا السؤال، وعلى الرغم من أنّها ليست متساويه فى مـدى أهميتها، ولكن فى نفس الوقت من شأنها أن تكون صحيحه.

يذكر التفتازانى فى كتابه شرح المقاصد، خمسه أسباب لتعليل هذه التسميه و هى:

١. إنّ المباحث الكلاميه بـدأت فى كثير من الكتب الكلاميه بعبارات مثل «الكلام فى التوحيـد» و«الكلام فى النبوه» و«الكلام فى الإمامه»، فسّموا هذا العلم ب-«الكلام».

۲. إن أهمّ موضوع كان يبحثه المتكلّمون، هو مسأله «الكلام الإلهى»؛ فذهب المعتزله إلى حدوث الكلام الإلهى وخلق القرآن الكريم، بيد أنّ أهل الحديث اعتقدوا بقدم الكلام الإلهى (بلغت أهميه هذه المسأله إلى حدٍّ تدخّلت الحكومات فى هذه المناقشه وتعرّض البعض بسببها للتعذيب والقتل والاعتقال)، فسمّى هذا العلم ب-«الكلام»؛إذ إنّ أهم المباحث فى علم المعتقدات تمحورت حول مسأله الكلام الإلهى.

۳. إن علم الكلام يُقوّى لدى الإنسان القدره على التحدّث والمجادله والمناقشه والجدل، لذلك سمّى هذا العلم ب-«الكلام».

۴. لعلّ الوجه الرابع أهم من الوجوه الأخرى، وهو أنّ فى هذا العلم، يجرى الحوار والمحادثه مع الآخرين أكثر بالنسبه إلى العلوم الأخرى؛ يعنى أن القسم الأعظم من عمل المتكلّمين يتلخّص فى التكلّم والمناقشه. ومع أنّ المناقشه والمجادله والتكلّم توجد فى العلوم الأخرى أيضا، إلّا أنها أقل جداً مما يكون فى علم الكلام.

۵. الوجه الخامس لتعليل هذه التسميه، والذى قدّمه المتكلمون بأنفسهم، هو أن الكلام بمعناه الصحيح والتام هو الكلام الرصين والسديد، وهذا يختصّ بهذا العلم؛ وبعباره أخرى: يُعدّ هذا العلم كلاماً حقيقياً بسبب تمتعه بالاستدلالات المتينه قياساً بالعلوم الأخرى، وكأنّ العلوم الأخرى لا تتصف بكونها كلاماً مستدلّاً عليه وسديداً، مقارنهً بهذا العلم.

موضوع علم الكلام

اشاره

عرفنا أنّ موضوع علم الكلام يتمحور حول المعتقدات الدينيه. لقد تمّ تارهً تحديد موضوع علم الكلام فى تعابير فحول العلماء (۱) بأنّه اصول الدين، وموضوع علم الفقه بأنّه فروع الدين. المراد بأُصول الدين هنا، المعتقدات الدينيه والإسلاميه،

۱- (۱) . راجع: آشنايى با علوم أسلامى (التعرّف على العلوم الإسلاميه)، قسم الكلام والعرفان: ۱۶.

كما أنّ المقصود من فروع الدين، هو الأعمال الدينيه والإسلاميه. (۱) وهنا نستعرض العقائد الدينيه.

العقائد الدينيه

الاعتقـاد والعقيـده – لغةً – مأخوذ من العَقْـد، وهو: الجمع بين أطراف الشـيء على سبيل الربط والإحكام والتوثيق، (۲) ويستعمل أيضاً بمعنى الميثاق والعهد الذى يلتزم الشخص به. (۳)

ويقصـد بالعقائـد الـدينيه هنا، مجموعه من المعارف الـدينيه التى يجب الإقرار والاعتراف بها قلباً، والالتزام بها، بعد معرفتها، وإن كانت لها لوازم عمليه، يجب العمل بها.

العقيده والعمل

تتلخّص الغايه الرئيسيه للدين فى تقديم المعارف الاعتقاديه، فى الاعتقاد القلبى، بيد أنّ الهدف الأساسى من التعاليم العمليه، هو العمل بها. وطبعاً يمكن أن تكون للعقيـده آثار ولوازم عمليه أيضاً، كما تبتنى الأعمال على أساس المعتقـدات؛ فحينما نعتقد بالله تعالى ونقرّ بالتوحيـد، سيؤثّر التوحيـد فى أعمالنا. فيسـتلزم التوحيـد أن نعبـد الله ونخلص عباداتنا وأعمالنا له سـبحانه. وأمّا الغايه المرجوه والأساسيه من المعـارف التوحيـديه، فهى الاعتقـاد بالمعـارف هـذه، وإن كان الاعتقاد بها له لوازم عمليه أيضاً. كما أنّ إقامه الصـلاه تعـدّ عملاً بالجوارح، ولكن قبل أن نقيم الصـلاه، لا بـد أن نعتقد بها. وفى بعض الروايات، اعتبر الاعتقاد عملاً قلبياً فى مقابل العمل بالجوارح. والمراد بعمل الجوارح العمل الذى يفعله الإنسان بأعضائه وجوارحه، ويعنى بالعمل القلبى،

۱- (۱) . راجع: حاشيه فرائد الأصول: ۱۰۱.

۲- (۲) . معجم مقاييس اللغه: ۸۷/۴ ؛ المصباح المنير:۴۲۱ ؛ الصحاح:۵۱/۲.

۳- (۳) . ترتيب كتاب العين: ۵۶۲؛ المصباح المنير: ۴۲۱؛ النهايه: ۲۷۰/۳.

العمل الذى يفعله الإنسان بقلبه؛ أى فى عمليه الاعتقاد والإيمان، يفعل قلبنا عملاً ـ وهو عباره عن التسليم أمام ذلك المعتقَد وقبوله وتصديقه بكل وجوده. لقد جاء فى روايه عن الإمام جعفر الصادق(عليه السلام):

فَفُرِضَ على القلب غيرُ ما فُرِضَ على السمع، وفُرض على السمع غير ما فرض على العَينين... فأمّا ما فُرض على القلب من الإيمان، فالإقرار والمعرفه والعَقد والرضا و... فذلك ما فَرَضَ اللهُ على القلب من الإقرار والمعرفه وهو عمله. (۱)

وعليه، فللعمل القلبى والاعتقاد وأصول الدين، معنى واحد ومترادف، ولذلك تُطلق «اُصول الدين» على المعتقدات والأعمال القلبيه؛ حيث إنّ المعتقدات، هى أساس الدين ولا ـ يمكن العمل بالأحكام الدينيه دون الإيمان بالله. وحسب تعبير الإمام جعفر الصادق(عليه السلام):

هو (القلب) أمير بدنه الذى لا تَرِدُ الجوارح ولا تصدر إلّا عن رأيه وأمره. (۲)

والإنسان مختار فى كلا عملى الجوارح والقلب، كما أنّه يستطيع أن يقيم الصلاه أو لا يقيمها، فهو مخيّر - بعد معرفه الله - أن يسلم إليه تعالى أو يرفضه ولا يصدّق به. لقد جاء فى روايه أخرى:

يُسأل السمعُ عما سَمع والبصر عما نَظر إليه والفُؤاد عما عُقد عليه. (۳)

وعلى هذا الأساس، يُسأل القلب عن المعتقدات، وهذا السؤال أهم من الأسئله الأخرى.

العلاقه بين المعتقدات والأعمال

كما ذكرنا آنفا، يمكن أن تنتهى المعتقدات إلى العمل، والأعمال بدورها تعتمد على المعتقدات أيضا، ولكن الغايه الرئيسيه من المعتقدات، هى الالتزام والتصديق، فى

۱- (۱) . اصول الكافى: ۳۴/۲.

۲- (۲) . المصدر.

۳- (۳) . المصدر: ۳۷.

حين أنّ الغايه المنشوده من الأعمال، هى تحقّقها والقيام بها. فهذا معيار لتمايز الشؤون العمليه كالصلاه والصوم، عن الشؤون العقديه كالتوحيد والنبوه والمعاد. يقول الشيخ الأنصارى: «إنّ اصول الدين أو المعتقدات الدينيه هى: عباره عن المسائل التى تنتهى غايتها الرئيسيه إلى الاعتقاد القلبى والتدين الظاهرى؛ وإن يمكن أن تترتّب بعض الآثار العمليه على لزوم هذا الاعتقاد والتدين». (۱)

وعلى ذلك، يهتمّ علم الكلام بالمعتقدات الدينيه، أى المعارف التى تتحقق غايتها الذاتيه فى الاعتقاد والالتزام بها والتسليم القلبى أمامها.

منهج علم الكلام

بما أنّ موضوع علم الكلام يتمحور حول المعتقدات الإسلاميه ويرجع مصدر هذه المعتقدات إلى النصوص الدينيه (القرآن الكريم والروايات الشريفه)، فيسلك علم الكلام منهجاً نقلياً - كمنهج علم الفقه-. ولكن نظراً إلى أنّه لا يمكن الاستناد إلى النصوص الإسلاميه فى معتقدات كالإيمان بالله تعالى ورسله، علينا قبل كلِّ شيءٍ أن نثبت وجود الله والرسول قبل القيام بالاجتهاد فى النصوص الدينيه، فلا بدّ للمتكلّم من استخدام المنهج العقلى. أضف إلى ذلك، يمكن أيضا دراسه بعض المعارف المذكوره فى النصوص الدينيه عقلاً. وفى الحقيقه فإنّ بعض الآيات القرآنيه والروايات الشريفه ولا سيما فى مجال المعتقدات ترشد إلى الأحكام العقليه. كما لا يمكن استنباط اللوازم العقليه للمعارف النقليه وعرضها معقولةً والدفاع العقلانى عنها إلّا بالمنهج العقلى.

۱- (۱) . فرائد الأصول (الرسائل): ۱۶۹. راجع حول تعاريف أصول الدين وأهم مصاديقها: بحث: «روش شناسى علم كلام؛ روش استنباط از متون دينى، برنجكار، رضا (منهجيه علم الكلام، منهج الاستنباط من النصوص الدينيه)»، مجله نقد ونظر، شتاء ۱۳۷۵ ه-.ش، ص ۱۱۱-۱۱۳.

حالات توظیف العقل فی علم الکلام

نظراً إلی ما قیل فإنّ توظیف العقل فی علم الکلام علی ثلاثه أقسام کالتالی:

۱. استخدام العقل فی المعتقدات التی یتوقف إثبات الدین علیها، فیجب أن لا یُستخدم القرآن الکریم والروایات الشریفه فی هذه المعتقدات ، بل یتوجب الاستفاده من العقل.

۲. استخدام العقل فی المعتقدات التی لها منطلقات عقلیه، ولکن بما أنّ إثبات الدین لا یتوقّف علیها، فیمکن الاستفاده من المنقولات أیضاً.

۳. توظیف العقل فی الاجتهاد فی المعتقدات الدینیه؛ فالاجتهاد فی القرآن الکریم والروایات الشریفه، أمر عقلی ولا ینبغی الجمود علی الألفاظ، فی تبیان المعتقدات الدینیه. فمقارنه الألفاظ مع بعضها، وأخذ العام والخاص والمطلق والمقید فی الحسبان، ودفع التعارض عن الروایات المتعارضه فی الظاهر، کلّها امور عقلیه. وفی ضوء ما تقدّم، یظهر أنّ منهج علم الکلام هو منهج عقلی - نقلی. وفی نفس الوقت یستطیع المتکلّم أن یستفید من المسلّمات التجریبیه والتاریخیه والعرفانیه أیضاً.

الفرق بین المتکلّم والفیلسوف

کما أسلفنا القول، فإنّه یلزم الاستفاده من المنقولات والمعقولات فی علم الکلام معاً؛ فإن لم یستخدم العالم إحداهما، فلیس هو بمتکلّم إسلامی. کما أنّه إذا وظّف العالِم، المعقولات دون المنقولات، فهو فیلسوف. إنّ المائز بین المتکلّم والفیلسوف یبرز فی أنّ الفیلسوف یعتمد علی العقل فحسب، وإنّما یستفید من المقدّمات العقلیه الخاصّه، وهو لا یستطیع إسناد موضوع إلی الروایات. وفی المقابل، فإنّ العالم الذی یعتمد علی المنقولات فقط، ولا یستخدم المعقولات، لیس بمتکلّم. فالمتکلم هو الذی یناقش ویجادل ویحاضر ویجیب عن الأسئله والشبهات؛ حیث إنّ الدراسه والاجتهاد والرد علی الشبهات، کلّها

أمور عقلانيه؛ فمثلاً إذا سُئل أحدٌ عن أدله وجود الله؟ وأجاب: «بأنّ القرآن الكريم قال هكذا»، فهذا الشخص لا يعدّ متكلماً؛ إذ يجب أولاً أن يبرهن على وجود الله تعالى ونبوه الرسول، ثمّ لا بأس أن يستشهد بالقرآن الكريم لإثباتهما. هذا ومن جانب آخر، فإنّ من لا يستخدم المنقولات، فهو أيضا ليس بمتكلّم.

أقسام المنقولات

إنّ كثيراً من المسائل التى وردت فى الروايات الاعتقاديه - ونعدّها من المنقولات - ترشد إلى حكم العقل. وفى الحقيقه فإنّ هذه الروايات تنهض بالعقل وهو بدوره يدرك المسائل. وتنقسم المنقولات إلى قسمين: القسم الأول: المنقولات التعبديّه والتى يستفاد مفهومها من القرآن الكريم أو الروايات الشريفه فحسب، ولأنّها جاءت من القرآن والروايات، نقبلها؛ كالآيات التى تصف يوم القيامه أو الجنه ونعيمها.

والقسم الآخر هى المنقولات التى ترشد إلى الحكم العقلى وتنهض بالعقل والضمير الإنسانى؛ فمثلا حينما يتطرّق القرآن الكريم إلى موضوع الجبر والاختيار، أو إلى المسائل المتعلّقه بالتوحيد والعدل، ندركها ونصدّق بها، وذلك بعد مراجعه الآيات المباركه والتعمّق فيها. مثلما نراجع معلّم الرياضيات وهو يعلّمنا كيفيه حل مسأله رياضيه، وبعد ذلك لا نحتاج إليه لحل هذه المسأله، ولكن فى نفس الوقت، لم نكن نستطيع حلّ المسأله دون ذلك المعلم. فبعد هذا، وإن شكّك المعلم فى حلّ المسأله وأورد إشكالاً عليها، فإنّنا نقول له: إنّ طريقه الحلّ صحيحه؛ إذ أوصلتنا إلى حلها. وكذلك الحال فى كثير من المسائل التى يشير إليها القرآن الكريم والروايات الوارده عن المعصومين(عليهم السلام)؛ يقول الإمام على(عليه السلام) فى الخطبه الأولى من نهج البلاغه، موضّحاً حكمه بعثه الأنبياء:

فَبعث فيهم رُسلَه، وواتَرَ إليهم أنبياءَه لِيَستأدوهم ميثاقَ فِطرَتِه، ويُذكِّروهم مَنسيَّ

نعمَتِه، ويَحتَجّوا عليهم بالتبليغ، ويُثيروا لهم دَفائن العقول. (۱)

والدفينه هى: الشىء الموجود ولكنّه مخفى. فالأنبياء كشفوا لنا عن الكنوز الموجوده فى عقولنا ونهضوا بالعقول؛ فعليه، لا تتمكّن عقولنا من الوصول إلى كنوزها من دون وجود الأنبياء. وقد بعث الله الأنبياء واحداً تلو الآخر حتى يذكّرونا ميثاق الفطره والنعم المنسيّه.

ملخّص ما سبق

۱. يبحث علم الكلام فى المسائل والأدله المتعلّقه بالمعتقدات الدينيه بمنهج عقلى نقلى، ويهتم بتبيان وإثبات العقائد الدينيه والدفاع عنها، فضلاً عن التصدّى للشبهات والردّ على المنكِرين.

۲. يختصّ علم الكلام بالدين الإسلامى فقط، ويختلف عن الثيولوجيا (الإلهيات). ويظهر الفارق الأوّل: بينهما فى أنّ علم الكلام يعالج المعتقدات فقط، بينما الإلهيات يعالج المعارف العقديه والأخلاقيه والعمليه.

والفارق الثانى: أنّ علم الكلام يستخدم المباحث النقليه والعقليه، بينها الإلهيات تستفيد من المعارف النقليه فقط.

۳. إنّ موضوع علم الكلام، يتمحور حول المعتقدات الدينيه والمراد بها: مجموعه من المعارف التى يجب أن نعترف ونقرّ بها بعد معرفتها، ونلتزم بها، والعمل بلوازمها.

۴. يسلك علم الكلام، المنهج (العقلى - النقلى) . فمنهجه نقلى من ناحيه؛ حيث إنّ موضوعه، المعتقدات الإسلاميه، وتكمن مصادر هذه المعتقدات، فى النصوص الدينيه (القرآن الكريم، والروايات الشريفه). وعقلى من ناحيه أخرى؛ لأنّ بعض المسائل العقديه كالاعتقاد بالله تعالى، يجب أن يستدل عليها بطرق عقليه، قبل الاجتهاد فى النصوص الدينيه.

۱- (۱) . نهج البلاغه: الخطبه۱.

الأسئله والبحوث

۱. ما هو تعريف علم الكلام؟

۲. ما هو الفارق بين علم الكلام والإلهيات؟

۳. ما هى الأوجه التى ذكرت لتعليل تسميه علم الكلام؟

۴. ما هى الفروق بين العقيده والعمل؟

۵. ما هى حالات استخدام العقل فى علم الكلام؟

۶. اذكر روايتين تتعلّق بالأمور التعبديه، وروايتين فى الشؤون الإرشاديه من المصادر الروائيه؟

۷. راجع المكتبات واذكر خمسه كتب كلاميه الّفت حتى القرن العاشر الهجرى.

الملحقات

۱. للاـستزاده فى التعاريف المتعدده لعلم الكلام، راجع: شرح المقاصد:۱۶۳/۱؛ شرح المواقف:۲۴/۱؛ كتاب التعريفات:۸۰ ؛ شوارق الإلهام:۵ ؛ مقدمه ابن خلدون:۵۰؛ گوهر مراد:۱۸ و ۲۰.

وحول مواصفات علم الكلام، راجع: آشنايى با علوم إسلامى (التعرّف على العلوم الإسلاميه)، الكلام، الفلسفه، العرفان:۱۱-۱۹.

۲. للاـستزاده فى الآراء المختلفه فى موضوع علم الكلام، راجع: شرح المقاصد:۱۷۳/۱ و ۱۷۶ و ۱۸۰؛ شرح المواقف: ۴۰/۱ و ۴۲؛ شوارق الإلهام:۵ ؛ كتاب التعريفات:۸۰ ؛ گوهر مراد:۱۸؛ مقدمه ابن خلدون:۵۱۶.

۲- المفاهیم العامّه فی علم الکلام (۲)

اشاره

أهداف الدرس:

۱) الهدف من علم الکلام؛ ۲) الغایه من علم الکلام؛ ۳) دور القرآن الکریم والروایات فی علم الکلام؛ ۴) آثار معرفه الله وأهمیتها.

نظره خاطفه إلی المباحث السابقه

کما مرّ بنا فی الدرس الماضی فی تعریف علم الکلام: فإنّه علم یتناول العقائد الإسلامیه ویستفید من المنهجین العقلی والنقلی، ویقوم بتبیان المعارف العقدیه للإسلام والدفاع عنها. وقد أشیر فی هذا التعریف إلی المواصفات الثلاث لهذا العلم وهی الموضوع والمنهج والغایه؛ فقمنا بتبیان الموضوع وأوضحنا المراد بالعقیده والمعتقدات. کما تمّ تبیین المنهج، بأنّ منهج علم الکلام عقلی ونقلی معاً. وهنا نستعرض الخاصّیه الثالثه وهی هدف علم الکلام وغایته.

هدف علم الکلام

یمکن تقسیم هدف ورساله علم الکلام، أو مهام المتکلّمین ونشاطاتهم إلی سته أقسام عامه هی کالتالی:

١. الاستنباط: الهدف الأول الذى يبحث عنه المتكلّم، هو استنباط المعارف الاعتقاديه للإسلام. فلا بدّ للمتكلّم قبل كلّ شىءٍ من استنباط واستخراج المعارف الدينيه من القرآن الكريم، والروايات، والعقل.

٢. التبيان: تتمثّل المهمه الثانيه للمتكلّم فى التبيان. فهو يبيّن المسائل التى استنبطها من القرآن الكريم، والروايات، والعقل، ويوضّح الخصائص المستنبطه للمخاطبين. كما يشرح المعارف فى هذه المرحله على قدر عقول المخاطبين بها وعلى مستوى أفهامهم.

٣. التصنيف: يصنّف المتكلّم فى هذه المرحله، المعتقدات المستنبطه المختلفه فى نظام منسجم؛ مثلا- يعتبر أصل التوحيد، الأساس، ثمّ أصل النبوه وسائر الاُصول على هذا المنوال، كما ينظم الفروع الاعتقاديه بنظم خاص؛ إذ يساعد هذا التصنيف والانتظام، الناس على تحسين فهمهم للمعارف الدينيه.

٤. الإثبات: يثبت المتكلّم فى المرحله الرابعه، المعارف الدينيه التى قام باستنباطها وتبيانها وتصنيفها.

٥. الردّ على الشبهات الوارده على الدين: فى هذه المرحله، يجيب المتكلّم عن الشبهات التى أوردها المخالفون والمنكرون على المعارف الدينيه والمعتقدات الإسلاميه ويتصدّى لها.

٦. الرد على المعتقدات والأفكار المعاديه للدين: فى نهايه المطاف، يقوم المتكلّم بنقد وتحليل الأفكار والمدارس المعاديه للدين، كالشيوعيه، والماركسيه، والديمقراطيه الليبراليه، والعلمانيه، وغيرها من المدارس التى تتعارض مع الإسلام.

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

الفرق بين الغايه والفائده

إضافه إلى ما تقدّم سابقاً، فإنّ لعلم الكلام فوائد أخرى بما فيها رفع مستوى قدره التفكير وتقويه قدره المناظره، والفرق بين الغايه والفائده يظهر فى أنّ الفائده يمكن تحصليها من ذات نفسها ومن دون إرادتها، بيد أنّ الغايه من أى علم هى شىءٌ يُقصد فى ذلك العلم؛ مثلاً ـ حينما يذهب شخص إلى السوق للشراء ويلتقى بصديقه فيها، فغايته من الذهاب إلى السوق هى الشراء وفائده ذهابه إلى السوق، الالتقاء بصديقه.

علم أصول الدين

قد يقال: إنّ علم الكلام هو علم أصول الدين. وفى مقابله يندرج علم فروع الدين. كما يعدّ علم الفقه، علم فروع الدين. ونستعرض هنا تعليل هذه التسميه. فالمراد بأصول الدين: المعتقدات، ولأنّ المعتقدات هى أهم من الأعمال وتُصنّف الأعمال فى الدرجه الثانيه من الأهميه، فيطلق على المعتقدات، «أصول الدين»، وعلى الأعمال، «فروع الدين». ومن الطبيعى أنّ الإنسان طالما لم يؤمن بالله ورسوله ولم يعتقد بهما، لايطيع أوامرهما ولا يعمل بهما.

ويُبنى أساس الدين على المعتقدات، وتعدّ العقائد: أصول الدين وأركانه. وقد يراد بأصول الدين، الأصول الخمسه وهى: التوحيد والنبوه والمعاد والعدل والإمامه. ويسعى المتكلّمون ولا سيما المتأخرون منهم فى إدراج كافه المعتقدات بأىّ شكلٍ من الأشكال، تحت هذه الأـصول الخمسه. فحينما يتحدّث المتكلّمون عن هذه الأـصول الخمسه، يلمّحون إلى كافه الفروع العقليه والعقديه ويقصدونها أيضاً؛ ولذلك حتى لو اعتبرنا أنّ موضوع الكلام يتمحور حول أصول الدين المتمثّله فى الأُصول العقديه الخمسه، فليس المقصود من الموضوع، هذه الأُصول الخمسه فحسب، بل يشمل فروعها؛ فمثلاً فى مبحث العدل، هناك بحوث كثيره: كالجبر، والاختيار، والشرور

والقضاء والقدر، والحسن والقبح العقليّين، والبداء، والسعاده والشقاء، وعدد من المباحث المتنوّعه الاُخرى.

منهجنا فی طرح المباحث الاعتقادیه

قبل الخوض فی الأصل الاعتقادی الأول - وهو التوحید - یلزمنا أن نحدّد منهجنا فی طرح المباحث الاعتقادیه.

یعتمد بعض المتکلّمین فی طرح المباحث العقدیه علی الاستدلالات العقلیه أکثر مما یعتمدون علی المنقولات، ویسلک البعض الآخر طریقاً معاکساً لذلک. ولکن کما أسلفنا القول: فإنّ منهج علم الکلام مزیج من المنهجین العقلی والنقلی، وبما أنّ کثیراً من المباحث التی ترتبط بموضوعنا هذا، عقلیه ونقلیه فی آن واحد، فنحاول - بعد الإتیان بالاستدلال والتبیین العقلی للمباحث - أنّ نستشهد بآیهٍ أو روایه علی الأقل، لنشیر إلی رأی الإسلام فی ذلک المبحث ونثبت أن کثیراً من المعارف العقدیه، موجوده أیضاً فی الإسلام العقلانی. کما توجد بعض المباحث التعبدیه فی العقائد الإسلامیه طبعاً.

دور القرآن والحدیث فی علم العقائد

جاءت الدیانات السماویه - وتحدیداً الدیانه الإسلامیه - لهدایه البشر. فالإنسان بعدما أثبت وجود خالقه بالعقل، یحاول معرفه الحقائق الأخری عن العالم والکون. فهو یجیب بعقله عن بعض الأسئله التی تراوده، وهی: من أین جاء؟ إلی أین یذهب؟ وأین هو الآن؟ ولماذا جاء إلی هذا العالم؟ ولکنّه لا یجد أجوبه لأسئلته الاُخری. ومن جانب آخر، فهو یهدف إلی إیجاد العلاقه مع خالقه لیعبده، إلّا أنّه لا یستطیع بعقله، الحصول علی کیفیه عباده خالقه وجلب مرضاته، لذلک یشعر بضروره الاستمداد من الله تعالی ورسوله، ویسعی فی البحث عن رسول الله لیرجع إلیه (أو إلی دینه) حتی یحلّ مشاکله.

وتؤكد النصوص الدينيه على هذه المسأله أيضا. فالقرآن الكريم يعرّف نفسه صراحةً بأنه هادى الناس، (۱) ودليل المسلمين، (۲) ومرشد المؤمنين والمتّقين والمحسنين إلى سبيل الحق، (۳) ومنقذ الإنسان من الظلمه إلى النور، (۴) ومزيل الخلافات. (۵) إنّه كتاب وُصف ب-«النور»، (۶) و«الحكمه» (۷) و«الذكر» (۸) وهو تبيانٌ لكلّ شيءٍ. (۹)

تعرّف الروايات الكثيره، القرآن الكريم بأنّه كتاب يتضمّن العلم بكافه الأخبار والحوادث التى وقعت وستقع؛ (۱۰) مع أنّ عقول البشر لا تستطيع استيعاب وفهم كافّه هذه العلوم، (۱۱) وتحتاج لدركها إلى مراجعه الرسول الأعظم(صلى الله عليه و آله) والأئمه الأطهار(عليهم السلام). من هنا، يحدد حديث الثقلين - الذى تتفق عليه المدرستان - سبيل التخلّص من الضلاله، وهو التمسك بالقرآن الكريم والعتره الطاهره، وأنّهما لا يفترقان، كما يعتبر الرجوع إلى أهل البيت الطاهرين(عليهم السلام) السبيل الآمن للوصول إلى الحقائق القرآنيه. (۱۲) وتصرّح الروايات بأنّ العلوم التى يحتاجها الإنسان موجوده عند الأئمه المعصومين

۱- (۱) . البقره: ۱۸۵.

۲- (۲) . النمل: ۸۹ و۱۰۲.

۳- (۳) . البقره: ۹۲؛ النحل: ۲ و ۷۷؛ القصص: ۳.

۴- (۴) . إبراهيم: ۱؛الحديد: ۱۰.

۵- (۵) . البقره: ۲۱۳؛ الشورى: ۸.

۶- (۶) . النساء: ۱۷۴؛ المائده: ۱۵؛ المنافقون: ۸

۷- (۷) . البقره: ۱۵۱؛ آل عمران: ۱۶۴؛النساء: ۱۱۴؛ الإسراء: ۳۹.

۸- (۸) . ص: ۴۹ و ۸۷ ؛ المدثر: ۳۱ و ۵۴ ؛ الإنسان: ۲۹؛ النازعات: ۲۷.

۹- (۹) . النحل: ۸۹ ؛ الأنعام: ۳۸ و ۵۹.

۱۰- (۱۰) . اصول الكافى: ۵۹/۱، باب الردّ إلى الكتاب والسنّه وأنّه ليس شىء من الحلال والحرام وجميع ما يحتاج الناس إليه إلاّ وقد جاء فيه كتاب أو سنّه.

۱۱- (۱۱) . المصدر: ۶۰؛ المصدر: ۱۵۸/۷؛ المحاسن: ۲۶۷.

۱۲- (۱۲) . على سبيل المثال راجع: سنن الترمذى: ۶۶۲/۵؛ ح ۳۷۸۶؛ أمالى المفيد: ۳۴۹.

ويتوجّب علينا أن نراجع كلماتهم، ونـدقق ونمعن النظر فيها، لكى ننقاد لأوامرهم. كما جاء فى الروايات بكلّ صراحه أنّ من لا يسلك هذا النهج ويتمنّى الهدايه من مصدر آخر، سيضلّ سواء السبيل. (۱)

وبالتالى، فالدور الأساسى للدين يتلخّص فى هدايه الإنسان وإيصاله إلى المعارف الحقيقه، ولهذا فإنّ الاعتقاد بأنّ الدين إنّما يبين الأحكام والقوانين العمليه فقط، ويترك الإنسان وشأنه يحصل على كافّه المعارف الاعتقاديه، فالعقل يستطيع بنفسه أن يكشف عن الحقائق، هذا الاعتقاد يتعارض مع النصوص الدينيه. والتاريخ يشهد أيضاً بأنّ البشر دون مراجعه الدين، كانوا ضالّين فى كثير من المسائل العقديه، وكانوا يعانون من تضارب الآراء وتشتّتها، والتشكيك كان الحصيله الأخيره التى اكتسبها المتفكّرون فى كل فتره زمنيه. (۲)

فالهدايه فى الدرجه الأولى هى مسأله عقديه وفى الدرجه الثانيه ترتبط بأعمال الجوارح. ويمكن أن نستدل على هذه المسأله هكذا: إن العقيده عمل قلبى والقلب أمير بدنه؛ من هنا، تلعب المعتقدات التى يلتزم بها الإنسان، دوراً متميزاً فى كافه حالاته وسلوكياته. يقول الإمام جعفر الصادق(عليه السلام):

فَمنها قَلبُه الذى به يَعقل ويَفقه ويَفهم، وهو أمير بدنه الذى لا تَردُ الجوارحُ ولا تَصدُر إلّا عن رأيه وأمره. (۳)

ولذلك، يجب الإيمان بالله تعالى ودينه أولاً، ثم يأتى بعد ذلك دور العبادات وأعمال الجوارح التى يوصى بها الدين. وهذا هو سبب تسميه العقائد بأُصول الدين،

۱- (۱) . بحار الأنوار: ج۲، الأبواب ۱۴ و۲۲-۲۶، ولا سيما ص۹۰-۹۵ وكذلك الآيات والأحاديث الوارده فى الباب الثالث من كتاب إثبات الهداه : ۱۰۷/۱ - ۱۱۸.

۲- (۲) . تاريخ الحضاره : ۲۷۰/۶.

۳- (۳) . اصول الكافى: ۳۴/۲

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

يَزيده الله فى حسناته على قدر صحّه إيمانه أضعافاً كثيرةً. (۱)

وفى روايه أخرى، صرّحت بأنّ معرفه الله تعالى هى أفضل الفرائض وأهمها:

إنّ أفضل الفرائض وأوجبها على الإنسان، معرفه الربّ والإقرار له بالعبوديه. (۲)

آثار معرفه الله وأهميتها

فى ضوء النقاط التى تقدّمت فى المبحث السابق، تتضح قيمه المعارف الإلهيه ولاسيّما أهميه معرفه الله. وفيما يلى نشير إلى بعض الآيات المباركه والروايات التى تتناول آثار المعارف الإلهيه و آثار معرفه الله:

يحدّد القرآن الكريم الحدود بين أبناء البشر على أساس الإيمان بالله والعمل بما يستلزمه الإيمان وهو إطاعه الله والانقياد لأوامره، كما يعلّق أى نوع من القيم الإنسانيه على هذه المسأله، فمن منظور القرآن، إنّما تشمل رحمهُ الله الرحيم (۳) وغفرانُه وثوابُه، من آمن بالله وعمل صالحاً وأولئك هم الذين يدخلون الجنه. (۴) فهؤلاء الأشخاص خير البريه وأحسن الناس عند الله، ولهم حسن العاقبه والمآب ويُخرجون من الظلمات إلى

النور ويهديهم الله ويجعلهم خلفاء ومفلحين، (۵) ويرتقون إلى الدرجات المرموقه

۱- (۱) . المصدر: ۲۷.

۲- (۲) . كفايه الأثر: ۲۵۸.

۳- (۳) . الجاثيه: ۳۰؛ الحج: ۵۰ ؛ العنكبوت: ۷ ؛ فاطر: ۷ ؛ آل عمران: ۵۷ ؛ الروم: ۴۵ ؛ الكهف: ۳۰ ؛ الانشقاق: ۲۵؛ التين: ۶؛ السبأ: ۳۷؛ القصص: ۸۰.

۴- (۴) . مريم: ۶۰؛ البقره: ۲۵ و ۸۲ ؛ النساء: ۵۷ و ۱۲۲؛ إبراهيم: ۲۳؛ الكهف: ۱۰۷؛ الحج: ۱۴، ۲۳ و ۵۶ ؛ العنكبوت: ۵۸؛ الروم: ۱۵؛ لقمان: ۸ ؛ السجده: ۱۹؛ الشورى: ۲۲؛ البروج: ۱۱.

۵- (۵) . البينه: ۷ ؛ الرعد: ۲۹؛ النور: ۵۵ ؛ يونس: ۹؛ البقره: ۲۵۷؛ الطلاق: ۱۱؛ القصص: ۶۷.

والسامیه. (۱) هـذا ومن جـانب آخر، یُبنی أسـاس الإیمان والعمل الصالـح علی معرفه الله. روی عن الإمام علی(علیه السـلام) أنه قال: «معرفه الله سبحانه أعلی المعارف». (۲) وکذلک قال(علیه السلام): «أول الدین معرفته». (۳)

کما نُقل أنّ أعرابیاً جاء إلی النبی(صلی الله علیه و آله)،

فقال: ما رأس العلم یا رسول الله؟»، فأجابه النبی(صلی الله علیه و آله): معرفه الله حق معرفته. (۴)

و فی روایه أخری، أن أعرابیاً جاء إلی النبی(صلی الله علیه و آله)، فقال:

یـا رسول الله، أی الأعمـال أفضل؟» فأجابه(صـلی الله علیه و آله): «العلم بالله»، فقیل له: «نسأل عن العمل وتجیب عن العلم»، فقال رسول الله(صلی الله علیه و آله): «إنّ قلیل العمل یَنفع مع العلم وإنّ کثیر العمل لا یَنفع مع الجهل. (۵)

وروی عن الإمام جعفر الصادق(علیه السلام) فی فضیله معرفه الله أنه قال:

لو یعلم النـاس مـا فی فضل معرفه الله (عزّ وجلّ)، ما مـدّوا أعینهم إلی ما متّع الله به الأعـداء من زهره هـذه الحیاه الـدنیا ونعیمها، وکانت دنیاهم أقل عنـدهم مما یطؤونه بأرجلهم، ولنعموا بمعرفه الله (عزّ وجلّ) وتلـذّذوا به تلذّذ من لم یزل فی روضات الجنات مع أولیـاء الله، إنّ معرفه الله (عزّ وجلّ) أنسٌ من کلّ وحشهٍ، وصاحبٌ من کلّ وحـدهٍ، ونورٌ من کلّ ظلمهٍ، وقوهٌ من کلّ ضـعفٍ، وشفاءٌ من کلّ سقم. (۶)

ومن الآثار التی ذکرت فی الروایات لمعرفه الله: الأمل فی الله، (۷) والدعاء وطلب

۱- (۱) . المجادله: ۱۱؛ طه: ۷۵.

۲- (۲) . غرر الحکم: ح ۹۸۶۴.

۳- (۳) . نهج البلاغه: الخطبه ۱.

۴- (۴) . بحار الأنوار: ۱۴/۳ و ۲۶۹.

۵- (۵) . جامع بیان العلم: ۴۵/۱.

۶- (۶) . اصول الکافی: ۲۴۷/۸.

۷- (۷) . ثواب الأعمال: ۱۶۳.

الحاجه من الله، (۱) والغنی عن الناس، (۲) والتسلیم والرضا بقضاء الله وقدره، (۳) وبذل الجهود من أجل الحیاه الأبدیه. (۴)

ملخص ما سبق

۱. لکلّ علم غایه ینتهی إلیها العلم، وأمّا الغایه الرئیسیه من علم الکلام هی: الدفاع عن المعتقدات الدینیه. تتحقق هذه الغایه الکلیّه عبر المراحل الست کالتالی:

۱. استنباط المعتقدات الدینیه من مصادرها، وتبیان المسائل المستنبطه، وتصنیف العقائد فی نظام منسجم، وإثباتها والردّ علی شبهات المخالفین والمنکرین، ونقد الأفکار والمدارس المعادیه للدین.

۲. تعتبر المعتقدات أساس الأعمال ورکنها؛ ولذلک سمّی علْم الکلام بأصول الدین؛ حیث إنّ موضوعه یتمحور حول المعتقدات الدینیه.

۳. إنّ المنهج الذی نعتمده فی طرح المباحث الاعتقادیه، هو المنهج العقلی والنقلی. ففی کلّ مبحث نطرح الاستدلال العقلی أولاً ثمّ نستشهد بآیه أو روایه علیها، لکی نثبت تلاؤم المعقولات مع المنقولات.

۴. یتلخّص الدور الرئیسی للدین فی هدایه البشر، والهدایه فی الدرجه الأولی، أمر اعتقادی، ثمّ فی الدرجه الثانیه ترتبط بالأعمال.

۱- (۱) . غرر الحکم: الحکمه ۳۲۶۰.

۲- (۲) . المصدر: الحکمه۸۸۹۶.

۳- (۳) . اصول الکافی: ۶۰/۲ و ۶۲.

۴- (۴) . غرر الحکم: الحکمه۶۲۶۵.

الأسئله والبحوث

١. ما هی مهامّ الكلامی؟

٢. ماذا يراد بعلم اصول الدين، حينما يُطلق على علم الكلام؟

٣. هل تعتبر الهدايه فی الدرجه الأولی، أمراً اعتقادياً أو عملياً؟ ولماذا؟

۴. اذكر آيه مباركه وروايه شريفه، وأثبت عقليّتها.

۵. اذكر آثار معرفه الله والإيمان بالله فی حياتك الشخصيه؟

۳- طرق معرفه الله (۱)

اشاره

أهداف الدرس:

التعرف على:

۱. معرفه الله العقليّه؛ ۲. دليل الاحتياط العقلى؛ ۳. البراهين العقليّه على وجود الله.

نظره خاطفه إلى المباحث السابقه

ذكرنا فى المباحث السابقه، غايه علم الكلام ورسالته أو وظائف المتكلّمين ونشاطاتهم. كما أشرنا إلى منهجنا فى طرح المباحث العقديه، وقلنا: «إنّ المباحث الاعتقاديه المختلفه بما فيها معرفه الله تعالى، والعدل، والجبر والاختيار، والقضاء والقدر، وغيرها من المباحث، نطرحها على نحو يصدّقها العقل وإن لم توجد روايه أو آيه فيها، ونستشهد على قدر المستطاع، بآيه مباركه أو روايه شريفه لكلّ مبحث». وتطرّقنا إلى دور القرآن الكريم والحديث فى علم العقيده أيضاً، كما أسلفنا القول عن آثار معرفه الله وقيمتها. وفى ما يلى نستعرض طرق معرفه الله.

طرق معرفه الله

ذُكرت طرق متعدده لمعرفه الله تعالى فى الآيات القرآنيه والروايات الشريفه.

ويمكن تقسيم هذه الطرق باعتبارات مختلفه. فإذا نظرنا إليها من منطلق العوامل التى ترشد الإنسان إلى معرفه الله، رأينا: أنّ الله تعالى وأنبياءه وأوصياءه(عليهم السلام) هم طرق معرفه الله؛ حيث يقول الله(تعالى) فى محكم كتابه:

إِنَّ عَلَيْنا لَلْهُدى ١ ، كما يقول فى مكان آخر من القرآن الكريم: وَ ما أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلاّ نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلاّ أَنَا فَاعْبُدُونِ. ٢

وروى عن الإمام محمد الباقر(عليه السلام) أيضا:

بِنا عُرِف اللهُ وبنا وُحِّد اللهُ تبارك وتعالى. (١)

وأمّا من جانب المعرفه البشريه، فيعدّ: العقل، والفطره، والقلب. طرق معرفه الله تعالى. ونتناول فى هذه الدروس تلك الطرق فى مبحثى المعرفه العقليه والمعرفه الفطريه، ويتخللهما المباحث الأُخرى.

المعرفه العقليه

اشاره

إنّ العقل أحد القوى الإدراكيه للإنسان وله دور مميّز فى معرفه الله (تعالى) أيضاً. ومن الواضح أنّ العقل من مصادر المعرفه وطرقها وهو أحد الحجج، وحجيته ذاتيه وليست اكتسابيه؛ أى ليس الأمر هو أن تُثبت روايهٌ أو آيهٌ حجّيهَ العقل حتى نقبلها. بل العقل أساساً يُرى الإنسان الحقيقهَ ولا يمكن أن يقال لأحد أدركَ الحقيقهَ بعقله: «إنّ فهمك خطأ وغير صحيح». وتعترف الآيات القرآنيه والروايات الشريفه بحجيه العقل؛ حيث إنّ المعارف الإسلاميه تتلاءم مع العقل، كما تثبتُ حقّانيه الإسلام بالعقل؛ فلذلك لا يمكن إنكار الأساس المتمثّل فى العقل. إنّ الله يدعو المشركين والكفار والمنافقين

١- (٣) . اصول الكافى: ١۴۵/١.

إلى التعقّل والتفكير بعبارات مثل أفلا تَعقلون ويعاتبهم على الإهمال فى ذلك. وقد روى عن الإمام جعفر الصادق(عليه السلام) أنّه قال عن دور العقل فى معرفه الله تعالى:

بالعقل عَرَفَ العبادُ خالقَهم وأنّهم مخلوقون، وأنّه المُدبِّر لهم وأنّهم المُدبَّرون، وأنّه الباقى وهم الفانون، واستدلّوا بعقولهم على ما رأوا من خَلقه، من سمائه وأرضه وشمسه وقمره وليله ونهاره، بأنّ له ولهم خالقاً ومُدبِّراً لم يَزل ولا يَزول. (۱)

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

إنّ الأدله العقليه على وجود الله متعدده ومتنوعه جداً. بعضها إمّا لم يتعرض لها القرآن الكريم والروايات الشريفه إطلاقاً، وإنّما اشير فيهما إليها فحسب، كما أنّ بعضها الآخر ذُكر كثيراً فى الآيات القرآنيه ولا سيما فى الروايات الشريفه. وطبعاً فإننا لا ننوى فى هذه الدروس، طرح كافه الأدله العقليه، بل إنّما نقتطف من خلال الأدله المتنوعه والمتعدده التى طرحها المسلمون والمسيحيون واليهود، الأدلّهَ التى تمّ الاهتمام الأكثر بها فى الآيات والروايات.

العقل الفطرى والعقل الرياضى

إنّ الأدله العقليه التى تمّ التأكيد عليها فى الآيات القرآنيه والروايات الشريفه، هى الأدله التى تخاطب العقل السليم والفطرى؛ أى العقل الذى يتمتّع به كلّ إنسان، ولا يراد به العقل الرياضى أو المنطقى والفلسفى الذى يختص ببعض الأشخاص ولا يتقبّل إلّا البديهيات الأوليه التى يكون احتمال الخطأ والخلاف فيها صفراً. وبعباره اخرى، فالمراد بالعقل هنا، هو الذى يعدّ من شروط التكليف ويتمتّع كلّ إنسان عادةً به فى سن البلوغ أو قبله بقليل، وبالتالى يصبح مخاطباً بالتكاليف الإلهيه من الأوامر والنواهى.

۱- (۱) . المصدر: ۲۹.

فهذا العقل حينما ينظر إلى الكون، يدرک حدوثه ونظمه ويبرهن من خلال (وجود النظم)، على ضروره وجود الناظم، فی حين أنّ العقل الرياضی، منذ اللحظه الأولی يشکّ فی وجود العالم؛ حيث يحتمل أنّ کل ما يُرى، هو توهمات لا تمتّ للحقيقه بصله، فالعقل الرياضی ما دام لم يُخفِّض احتمال الخطأ والخلاف إلى الصفر، فإنّه لا يقبل وجود الکون؛ کما أن مسأله «۴ ۲*۲» يستحيل فيها احتمال الخطأ. فکثير من المسائل التی تُقبَل بمنزله الأمور العقليه والبديهيه، هی من البديهيات عند العقل السليم وليس عند العقل الرياضی والمنطقی. ويُعدّ الاستدلال بوجود المصنوع على وجود الصانع وکذلک کثير من المباحث القرآنيه والروائيه من هذا القبيل، ولذلک يمکن استيعابها للجميع. ولذا فإنّ ثمره الاستدلال بوجود المخلوق على وجود الخالق، هی اقتناع العقل السليم بوجود الله؛ مع أنّ العقل الرياضی والمنطقی يستطيع أن يستشکل على هذا الاستدلال ويورد عليه هذا الاستشکال ويواصل البحث. کما لا يزال بحث الأدله على وجود الله مستمرّاً حتى يومنا هذا، ويورد المنکرون إشکالات عليها ويردّ المؤمنون بدورهم على. هذه الإشکالات، والردود خارجه عن مرتبه العقل المشترک وتندرج تحت الجدل العقلی، والأخير لا يرتبط بموضوع بحثنا هذا.

ثلاثه مواقف من وجود الله

إنّ الإنسان عند مواجهه أیّ قضيه بما فيها «الله موجود»، يمکن أن يتخذ ثلاثه مواقف: موقف القبول، موقف الإنکار، موقف التعليق (أی لا يتخذ موقف القبول أو الإنکار)؛ فإذا اقيم دليلٌ على قبولها، يحکم العقل بقبولها، وإن کانت هناک أدلّه لردّها، وانکارها فسوف يرفضها العقل، وإن لم يکن دليل على قبولها أو ردّها، فالعقل يحکم بالصمت ولا يميل إلى طرف. وعليه فمن لا يمتلک أدله على وجود الله(تعالى)، يجب أن لا ينکر وجوده، بل عليه أن يعلّق الحکم ويبحث عن أدله. کان أحد المنکرين ينکر وجود الله؛ لأنّه لم يکن يستطيع

إقامه دليل على وجود الله، فجاء إلى الإمام جعفر الصادق (عليه السلام)، فقال له الإمام:

«هل يَجحَدُ العاقلُ ما لا يَعرِفُ؟» (۱)

دليل الاحتياط العقلى

إذا افترضنا عدم امتلاكنا لدليل يثبت وجود الله أو عدمه، فالعقل أيضا يمتلك دليلاً يحكم بوجود الله تعالى معتمداً عليه. وهذا الدليل هو «الاحتياط العقلى فى الأمور المهمه والمصيريه». ولهذا الدليل بضع مقدّمات، وهى كما يلى:

الأولى: إنّ الله إمّا موجود وإمّا غير موجود وليس هناك احتمال ثالث.

الثانيه: فيما يتعلّق بالله، لا بدّ أن يُختار أحد الطريقين: إمّا أن يؤمن العبد بالله، وإمّا أن لا يؤمن به. والاحتمال الثانى له وجهان: الأوّل إنكار وجود الله، والثانى تعليق الحكم إثباتاً أو نفياً. والنتيجه فى كلتا الحالتين واحده؛ أى لا يومن العبد بالله ولابدينه ورسله، ولا يؤدى الأعمال والفرائض الدينيه فى كلتا الحالتين، فحينئذ إن كان الله موجوداً -وهو موجود حقّاً - فالشخص الذى لم يؤمن بالله تعالى، يشقى ولا يسعد، وسيكبّ يوم القيامه على وجهه فى النار، سواء أنكر الله أو لم يؤمن به.

الثالثه: أنّ حاصل التقسيمات المذكوره هى أربع حالات كما يلى:

۱. إن الله موجود ويؤمن الإنسان به. وبهذا سينال السعاده الأبديه والخالده، إزاء تحمّل المتاعب الدنيويه المحدوده والمؤقته.

۲. إنّ الله موجود، ولكنّ الإنسان لا يؤمن به، وحينئذ يتخلّص من المتاعب الدنيويه، إلّا أنّه سيصاب بالعذاب الأبدى والخالد.

۳. إنّ الله ليس موجوداً، والإنسان يؤمن به. وبهذا إنّما يتحمّل المشقّات الخفيفه ويتعب قليلاً.

۱- (۱) . المصدر: ۷۳.

۴. لیس الله بموجود ولا یؤمن الإنسان به، فعندئذ یتخلّص من المتاعب المؤقته.

فبناءً علی المقدّمات المذکوره، حینما یدرس العقل هذه الاحتمالات الأربعه ویقیّمها، یستنتج أنّ فوائد الإیمان أکثر بکثیر من فوائد عدم الإیمان. وبعباره أخری: إذا آمنّا وکان الله موجوداً، نصل إلی السعاده الأبدیّه، فی مقابل تحمّل المتاعب المؤقته. وإن لم یکن الله موجوداً، فقد تحمّلنا المشقات التافهه فحسب؛ ولکن إن کان الله موجوداً ولم نؤمن به، فستکون جهنم والعذاب الخالد بانتظارنا، بینما إن لم یکن الله موجوداً، فقد أدّینا العبادات المحدوده التی لیس فیها مشقه کبیره. هذا وأنّ المشقات والأنغاب هذه، هی عین الرحمه والخیر والفائده التی یکتسبها الإنسان فی هذه الدنیا، وهی أکثر بکثیر من تحمل متاعبها. فالعقل یحکم بالاحتیاط فی حالات کهذه، والإیمان بالله یلازم الاحتیاط. کما روی أنّه دخل رجل من الزنادقه علی الإمام أبی الحسن الرضا(علیه السلام)، وعنده جماعه، فقال له:

أیها الرَجُل، أرأیتَ إن کان القولُ قولَکم - ولیس هو کما تقولون - ألسنا وإیّاکم شَرعاً سَواء، لا یَضرّنا ما صلّینا وصُمنا وزکّینا وأقرَرنا؟ فسکت الرجل، ثمّ قال أبو الحسن(علیه السلام): وإن کان القول قولَنا - وهو قولنا - ألستُم قد هَلَکتُم ونَجَونا. (۱)

التعارض الظاهری

حینما نقرأ الآیات القرآنیه والروایات الشریفه التی تتحدّث عن الهدایه ومعرفه الله، نلاحظ فیها الإشاره إلی قدره العقل فی معرفه الله من جانب، ومن جانب آخر نری فی بعضها الآخر أنّ الهدایه بید الله فقط. وتدلّ الروایه التالیه علی القسم الأول: «بالعقل عَرَفَ العبادُ خالقَهم»، (۲) وتدل هذه الآیه المبارکه: إِنَّ عَلَیْنا لَلْهُدی ، (۳) وکذلک

۱- (۱) . الکافی: ۷۸.

۲- (۲) . المصدر: ۲۹.

۳- (۳) . اللیل: ۱۲.

الروايه «لا تُدرَک معرفه الله إلّا بالله» (۱) على القسم الثانى.

ويتصوّر احتمالان للجمع بين هاتين المجموعتين من الآيات القرآنيه والروايات الشريفه كالتالى:

الأوّل: هو أنّ هذه الآيات والروايات المستند إليها فى الاستنتاج الثانى، تشير إلى المعرفه الفطريه والقلبيه التى وهبها الله للإنسان، فى حين أنّ الروايات المذكوره فى الاستنتاج الأول، تتناول معرفهَ الله العقليه.

الثانى: أن نقول: إنّ المعرفه العقليه رغم أنّها عمل عقلى، إلّا أنّ الله يعرّف نفسه للعقول من خلال مخلوقاته، بعباره أخرى فقد جعلَ الله المخلوقات، آياتٍ وعلاماتٍ تدلّ عليه سبحانه، ويكون العقل على نحو يقرّ بالخالق عبر رؤيه مخلوقاته وآياته، ويهدى الإنسانَ إلى وجود الله ويذكّره به. يقول الإمام على(عليه السلام) فى هذا الصدد: «بها تجلّى صانعُها للعقول». (۲)

وعليه، فالعقل يستطيع أن يستدل بالمخلوقات على وجود الخالق. وقد أشارت هذه الروايه إلى هدايه الله والمعرفه العقليه معاً.

البراهين العقليه على وجود الله

أ) السير الأنفسى

لقد أشير فى عديد من الروايات الشريفه، بما فيها هذه الروايه المشهوره:

من عَرَفَ نفسَه، عرف ربَّه، (۳)

إلى الطريق الأنفسى بغيه إثبات وجود الله(تعالى). فالنفس البشريه هى إحدى

۱- (۱) . التوحيد،الشيخ الصدوق: ۱۴۳.

۲- (۲) . نهج البلاغه: الخطبه۱۰۸.

۳- (۳) . بحار الأنوار: ۳۲/۲؛ غرر الحكم: الحكمه ۴۶۳۷.

المخلوقات، وأنّ الله كما تجلّى للعقول من خلال الآيات الآفاقيه، فقد ظهر للعقول أيضاً عبر الآيات الأنفسيه. ولكن بما أنّ النفس هى أقرب الموجودات إلى خالقها، فيعدّ الاستدلال بالنفس على وجود الله، من أقوى البراهين العقليه على وجود الله. فالإنسان بعد التخلّص من التعلّقات الدنيويه والتحرر من شرنقه أفكاره وهمومه، وبعد العوده إلى ذاته، يتمكّن من إدراك روحه ونفسه. فإذا أدرك نفسَه بالعلم الحضورى ووجدها، يرى فى نفسه التغيّر والتحوّل والتعلّق، ويلمس بالحس الباطنى، فقره وحاجته. وبتعبير آخر، يدرك أنّه مصنوع ومخلوق، ويستدل العقل بالمصنوع على وجود الصانع. ويبدو أنّ روايه «عَرفتُ اللهَ بفَسخ العَزائم، وحَلّ العُقود، ونقض الهِمَم» (۱) والروايات المشابهه لها، (۲) تلمح إلى هذا التفسير للسير الأنفسى. ويشير الإمام على(عليه السلام) فى هذه الروايه، إلى أنّه عزمتُ تاره على إنجاز فعل، ولكن انفسخ عزمى وحصل انفصال بينى وبين إرادتى، فعرفت أنّ المدبِّر هو شخص آخر. فعليه، يبرهن الإنسان من خلال تقلّباته النفسيه وفقره وحاجته، على وجود الصانع ومدبّر النفوس الذى يتمثّل فى الله سبحانه.

ويتميّز السير الأنفسى عن سائر الطرق لإثبات وجود الله بأننا فى هذا الطريق ندرك بالعلم الحضورى، المخلوقيه بوضوح أكثر؛ لذلك، من يستدلّ بهذا الطريق على وجود الله سبحانه، يعترف بوجوده بشدّه أكثر.

ب) السير الآفاقى

حينما يأتى الكلام فى القرآن الكريم، عن الآيات والأدله على وجود الله، يشير غالباً إلى الظواهر الكونيه المتعدده، والآيه المباركه التاليه هى مصداق لهذه الحقيقه:

۱- (۱) . نهج البلاغه: الحكمه ۲۵۰.

۲- (۲) . على سبيل المثال، راجع: التوحيد، الصدوق: ۲۸۸.

إِنَّ فِی خَلْقِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ اخْتِلافِ اللَّیْلِ وَ النَّهارِ لَآیاتٍ لِأُولِی الْأَلْبابِ. ۱

یعّرف الإمام علی(علیه السلام) منهج أنبیاء الله فی معرفه الله، بأنه الاستدلال بالآیات التکوینیه علیه تعالی ویقول:

الذی سُئلت الأنبیاء عنه، فلم تَصِفه بِحَدٍّ ولا ببعضٍ، بل وَصفتَه بِفِعالِه ودلّت علیه بآیاته. (۱)

وکذلک نقل عنه(علیه السلام):

هل یکون بِناءٌ من غیر بانٍ أو جِنایهٌ من غیر جانٍ. (۲)

وروی عن الإمام جعفر الصادق(علیه السلام):

وجود الأفاعیل دلّت علی أنّ صانعاً صَنعها، ألا ـ تری أنّک إذا نَظرتَ إلی بناءٍ مُشَیَّدٍ مبنیٍّ، علمتَ أنّ له بانیاً، وإن کنتَ لم ترَ البانیَ ولم تُشاهده. (۳)

وکما تلاحظون، یتلخّص أساس الاستدلال بالآیات التکوینیه فی أنّ العقل یبرهن بالمصنوع علی وجود الصانع. وبعباره أخری، عندما ینظر العقل إلی ظاهره یوجد فیها علامات المصنوع، یثبت وجود الصانع، کما أنّه حینما یری بناء مشیّد ومرتفع، یدرک أنّ له بانیاً، وإن لم یُرَ البانی، وبالتالی، فالعقل عندما یدقق فی الکون وظواهره الموجوده، یقیم دلیلاً علی أنّ الکون کبناءٍ مصنوع، بحاجه إلی صانع.

وتوجد فی الکون والعالم میزات متعدده تدل علی المصنوعیه ویمکن جعل هذه المیزات نقطه البدایه للاستدلال علی وجود الله. وبین هذه المیزات، هناک میزتان أهم من المیزات الأخری وهی حدوث الظواهر، والنظم، وربما یمکن إرجاع سائر المیزات إلی هاتین المیزتین:

۱- (۲) . اصول الکافی: ۱۴۱/۱.

۲- (۳) . نهج البلاغه: الخطبه۱۸۵.

۳- (۴) . اصول الکافی: ۸۱/۱.

۱. حدوث الظواهر

إنّ الموجود الحادث، من منظور العقل بحاجه إلی مُحدِث. حینما ننظر إلی الکون وظواهره وما وردت فیه من أدله، نشاهد آثار الحدوث فیه وتدل علی أنه مُحدَث، ویعطینا الدلیل علی أنّه بحاجه إلی مُحدِث قدیم أزلی قائم بنفسه، ولا یحتاج هو إلی مُحدِث آخر.

من منظور الإمام علی(علیه السلام)، فإنّ الله أعطانا الدلیل علی وجوده وقدمه بحدوث مخلوقاته، حیث یقول(علیه السلام):

الدالّ علی قِدَمه بحدوث خلقه، وبِحدوث خَلقه علی وجوده. (۱)

النقطه الهامه فی برهان الحدوث تکمن فی السؤال التالی: ما هی علامات الحدوث؟، فقال الإمام الرضا(علیه السلام) فی الردّ علی سؤال سائل طرح هذا السؤال:

أنت لم تکن، ثمّ کنتَ، وقد علمتَ أنّک لم تُکوِّن نفسَک ولا کوَّنک مَن هو مثلُک. (۲)

کما روی عن الإمام محمد الباقر(علیه السلام) فی هذا الصدد:

کلّ مُتجزِّئٍ أو مُتوهَّمٍ بالقلّه والکثره، فهو مخلوق دالّ علی خالقٍ له. (۳)

وبالتالی، إذا نظرنا إلی أیّ مخلوق فی الکون، نشاهد أنّ فیه قابلیه التجزئه والتحلیل والزیاده والنقص والتغیّر والتبدّل والعدم، وکلّ موجود کهذا، لا یکون إلّا محدَثاً ومخلوقاً ومفتقراً إلی وجود أحدثه وصنعه وهو یدبّر أموره. (۴)

۲. نظم الظواهر الکونیه

النظم هو: أحد مواصفات الکون، وأوضح دلیل وأبلغ شاهد علی أنّ العالم مخلوق

۱- (۱) . نهج البلاغه: الخطبه ۱۸۵.

۲- (۲) . عیون أخبار الرضا(علیه السلام): ۱۳۴/۱.

۳- (۳) . اصول الکافی: ۱۱۶/۱.

۴- (۴) . راجع: نفس المصدر: ۷۷؛ الاحتجاج: ۷۹/۲.

لخالق عالِم؛ حيث إنّ النظام الدقيق السائد فى كلّ ظاهره كاشف عن دخاله قدره كبرى. فهذا الكون بإبداعه ونظامه يحمل الدلائل على قدره المبدع، ولا يمكن أن نعتبر وجود هذا التناسق العجيب بين أجزاء الكون صدفةً. وعليه فالعقل يبرهن بهذا النظم الباهر على وجود الصانع الذى يكون فى قمّه العلم والحكمه والقدره اللا نهائيه. وفى الحقيقه فالأمر كما يقول الإمام على(عليه السلام):

ظَهرَ فى العقول بما يُرى فى خلقه من علامات التدبير. (١)

يعتبر الإمام جعفر الصادق(عليه السلام)، استدلالَ العقل الدليلَ الأول على وجود الله، ويقول:

أوّل العِبَر والأدلّه على البارئ (جلّ قُدسه) تهيئه هذا العالم وتأليف أجزائه ونظمها على ما هى عليه. (٢)

وتجدر الإشاره - فى خاتمه بحث المعرفه العقليه- إلى نقطه وهى أنّ نتيجه الاستدلالات العقليه على وجود الله، تظهر فى إثبات خالق الكون أنّه يتّصف بصفات: العلم، والحكمه، والقدره، والقِدم، والأزليه. ومع هذا - كما أشار الإمام جعفر الصادق(عليه السلام) فى حديثه عن مبحث السير الآفاقى - فإنّ الإنسان فى هذا الطريق لا يرى الخالق ولا يوفَّق إلى معرفه الله مباشرةً والحضور فى محضره المقدّس. فكلّ شخصٍ يدرك من خلال رؤيه بناء مرتفع جميل، وجودَ بنّاء محترف، ولكن لا يوفَّق فى الحوار المباشر مع بنّائه ليستطيع من خلاله التعرف على البنّاء مباشره، على نحو يقوم البنّاء بتعريف نفسه. فالله سبحانه كما غاب عن العيون، احتجب عن العقول أيضاً؛ حيث روى عن المعصوم(عليه السلام):

إنّ الله احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار. (٣)

١- (١) . أصول الكافى: ١٤١/١؛ نهج البلاغه: الخطبه١٨٢.

٢- (٢) . بحار الأنوار: ٦١/٣.

٣- (٣) . تحف العقول: ٢٤٥.

وفی وضعیه کهذه والتی فیها لا ـ نستطیع إنکار الله من جهه ولا ـ نتمکن من رؤیه الله بصوره مباشره من جهه أخری، نتحیّر فی الذات الإلهیه المقدسه؛ إذ تحصل الحیره فی شیء یتضح لنا من جهات، ویبهم علینا من جهات أخری؛ أی لا نکون جهلاء بکافه أبعاد الشیء ولا علماء بها تماماً. فالتدبّر والتأمّل الأکثر فی ظواهر الکون، لا یقلل من هذا التحیر، بل یزید علیه أکثر من ذی قبل؛ حیث ندرک بإمعان النظر فی المصنوعات، أنّ الصانع یستحیل أن یکون نظیراً وشبیهاً لها. فالمصنوع، له لون وتحیّز وکمیّه وکیفیّه و...، بید أنّ الصانع ینزَّه عن الاتصاف بهذه الصفات. والخلاصه فإنّ الله لا یشبه المخلوقات فی شیء من الصفات، وإذا اتصف بصفات المخلوقات، فإنّ الخالق یصیر مخلوقاً أیضاً.

فالله منزّه عن کافّه صفات المخلوقات التی یعرفها الإنسان، وهناک تباین بین الخالق والمخلوق فی الذات والصفات. یقول الإمام الرضا(علیه السلام):

فکلّ ما فی الخَلق لا یُوجد فی خالقه، وکلّ ما یمکن فیه، یمتنع من صانعه. (۱)

کما روی عن الإمام علی(علیه السلام) أنه قال:

مُباین لجمیع ما أحدث فی الصفات، (۲)

ویقول الإمام محمد الباقر(علیه السلام) أیضاً:

وهو خلاف ما یُعقَل (۳)

وکذلک یقول:

إنما یُعقل ما کان لصفه المخلوق، ولیس الله کذلک. (۴)

۱- (۱) . توحید الصدوق: ۴۰.

۲- (۲) . المصدر: ۶۹.

۳- (۳) . اصول الکافی: ۸۲/۱.

۴- (۴) . المصدر: ۱۰۸.

فهذه النقاط أعلاه، هی ما یصطلح علیه فی الروایات الوارده عن المعصومین(علیه السلام) ب-«الإخراج عن الحدّین»، (۱) والمقصود منها، هو إخراج الله تعالی عن النفی والتشبیه. الإخراج الذی ینتهی إلیه الطریق العقلی، وتتجلّی إحدی نتائجه فی التحیّر فی الذات الإلهیه، والشعور بالحاجه إلی معرفه الخالق القلبیه بشکل مباشره وسنشرح هذا النوع من المعرفه فی المباحث اللاحقه، وتحدیداً فی بحث المعرفه الفطریه.

ملخص ما سبق

۱. تعددت الطرق إلی معرفه الله، وأشیر إلی بعضها فی القرآن الکریم والروایات الشریفه.

۲. المصادر المعرفیه التی تهدی الإنسان إلی الطریق، هی عباره عن: العقل والقلب (الفطره)، وعلی هذا الأساس یمکن تقسیم طرق معرفه الله إلی قسمین: الطرق العقلیه، والطرق القلبیه (الفطریه).

۳. أوّل دلیل عقلی - فی فرض عدم أی دلیل آخر - یثبت الإیمان بالله، یسمی بالاحتیاط العقلی أو برهان الرهان.

۴. بناءاً علی دلیل الاحتیاط العقلی، یحکم العقل بأنّ الإنسان یجب أن یؤمن بالله؛ وذلک لأنّه لو لم یکن موجوداً لا یضرّه إیمانه وأعماله العبادیه ضرراً کبیراً. وإن کان الله موجوداً، فکفره وإنکاره یجرّانه إلی الخسران الدائم والشقاوه الأبدیه.

۵. تتم دراسه البراهین العقلیه علی وجود الله فی مجموعتین: الأولی: السیر الأنفسی، والثانیه: السیر الآفاقی.

۱- (۱) . راجع: المصدر: ۸۲، ۸۴ و ۸۵.

۶. فی السیر الأنفسی، یدرک الإنسان وجود الله سبحانه من خلال التأمل فی الآیات الکامنه التی یشاهدها فی نفسه.

۷. فی السیر الآفاقی، یثبت الإنسان وجود الله سبحانه، وذلک عبر إمعان النظر فی الآفاق والمخلوقات وملاحظه ما یحیط به فی هذا الکون.

بما أنّ السیر الأنفسی هو مقدمه لأثبات وجود الله، وعلم الإنسان بنفسه علم حضوری، فهو أقوی وأکثر تأثیراً من السیر الآفاقی.

ص:۵۶

الأسئله والبحوث

١. على أساس المصادر المعرفيه للإنسان، ماهى أقسام طرق معرفه الله ؟

٢. ما هو الفارق بين العقل الفطرى، والعقل الرياضى، والمنطقى والفلسفى؟

٣. اشرح دليل الاحتياط العقلى.

۴. ما هى الفروق بين السير الأنفسى والسير الآفاقى؟

۵. اشرح برهان الحدوث.

۶. كيف يمكن اعتبار نظم الظواهر كدليل على وجود الله؟

٧. اكتب مناظره افتراضيه بين مؤمن وكافر، بحيث يرشد المؤمن، فى نهايه المطاف، الكافر للحق، وذلك على أساس إقامه أحد الأدله العقليه على وجود الله.

٨. راجع المكتبه وابحث عن خمسه كتب تتضمّن إثبات وجود الله سبحانه، واذكر أسماءها.

۴- طرق معرفه الله (۲)

اشاره

أهداف الدرس

التعرّف على:

۱. ضروره المعرفه الفطريه لله تعالى؛

۲. معنى الفطره فى القرآن والروايات؛

۳. المعرفه الفطريه والمعرفه القلبيه هما على السواء.

نظره خاطفه إلى المباحث السابقه

قدّمنا فى الدروس الماضيه طرق معرفه الله ، وذكرنا أنّ طرق إثبات وجود الله بإمكانها أن تنقسم إلى قسمين وهما: الطرق العقليه، والطرق القلبيه.

والطرق العقليه بدورها تتحقق بطريقتين: السير الآفاقى والسير الأنفسى.

نبدأ فى السير الأنفسى من أنفسنا وننتهى إلى إثبات وجود الله، فى حين أنّنا فى السير الآفاقى نستدل على وجود الله بالمخلوقات الأخرى، حيث كلّ مخلوق يحمل بذاته أبلغ الأدله على وجود الله (سبحانه)؛ وعليه سوف نبرهن فى القسمين المذكورين بالمخلوق على الخالق، أو بالفعل الإلهى على الفاعل، أو بالمعلول على العله.

ونستعرض فى هذا الدرس، المباحث المتمحوره حول الطرق القلبيه لمعرفه الله.

معرفه الله الفطريه والقلبيه (۱)

الفرق بين المعرفه العقليه والمعرفه القلبيه

إنّ المعارف العقليه دائماً على نحو يثبت بها وجود الذات الإلهيه بصوره عامه، وفى بعض الحالات، إضافه إلى ذلك، تثبت بعض الصفات الإلهيه كالعلم والقدره وغيرها من الصفات أيضاً، إلّا أنّها لا تقام فيها علاقه مباشره مع الله، مثلاً حينما نرى دخاناً من بعيد، نتوصّل به إلى وجود النار. ففى هذا المثال، يكون الدخان وسيله وواسطه لمعرفه النار، رغم أننا لم نر النار عن كثب ومباشرةً. كما يدل بناءٌ مشيَّدٌ على أنّه بحاجه إلى بانٍ، مع أننا لم نر البانى. فعليه، يتم إثبات وجود الله بالعقل ومع الواسطه، إلّا أنّ هناك معرفه تثبت وجود الله دون أيه واسطه وهى المعرفه القلبيه وفيما يلى نتطرق إليها.

عدم جواز تشبيه الله بالمخلوقات

كما تقدم فإنّنا نستدل على وجود الله بالمخلوقات. والسؤال الذى يطرح هنا، هو: هل يمكننا أن نستنتج من مشاهده صفات المخلوقات ومواصفاتها، وجود نفس هذه الصفات والمواصفات لله؟، بمعنى أننا بمشاهده الأبعاد المكانيه الثلاثه للمخلوقات - وهى الطول والعرض والارتفاع- نحكم بأن الله يمتلك هذه المواصفات أيضاً؟ والجواب هو: أنّ العقل يحكم بخلاف هذا الافتراض؛ إذ لو كانت لله صوره وحجم، ولو كان حادثاً، اعتبر مخلوقاً أيضاً، وما استطاع أن يكون خالقاً، لذلك لا يمكن من خلال تشبيه الله بالمخلوقات، استحصال صفات الله ومواصفاته.

روى عن الإمام الرضا(عليه السلام):

فكلُّ ما فى الخلق لا يُوجد فى خالقه، وكلّ ما يمكن فيه، يَمتنع مِن صانعه، (۱)

۱- (۱) . توحيد الصدوق: ۴۰.

كما يقول الإمام على(عليه السلام) أيضا:

مُباينٌ لجميع ما أحدث فى الصفات. (۱)

تحيُّر العقول فى معرفه الله

رغم أنّ العقل يتمكّن من إثبات الذات الإلهيه وبعض صفاته، كالنظم، والعلم، والقدره، وغيرها من الصفات الأخرى، إلا أنّه يتحيّر فى معرفه الذات الإلهيه، فالعقل يدرك أنّ الله موجود، ولكن فى نفس الوقت، يستحيل أن يتصف بصفات الأجسام كالصوره والحجم والوزن واللون والرائحه وغيرها من الصفات؛ إذ إنّ هذه الصفات تختص بالمخلوقات والله منزّه عن صفات المخلوقات.

ففى هذه الظروف، يتحيّر العقل؛ حيث إنّه يقيم الأدله على وجود الله، ولكن يتحير فى كيفيه معرفه ذاته. فتقع الحيره عندما يعرف الإنسان شيئاً من جانب، وفى الوقت نفسه، يكون جاهلاً به من جانب آخر. فإن لم نعرف أىّ شىءٍ عنه، لم نتحيّر فيه؛ حيث - كما قلنا - إننا لا نعلم شيئاً عنه. وكذلك إذا عرفنا شيئاً بشكل تام فإنّنا لن نتحيّر فيه، بل تأتى الحيره عندما نتمكّن من إثبات وجود شىءٍ ولا نستطيع معرفه المزيد عنه.

ففى مثال النار، حينما نتنبّه إلى وجود النار من خلال رؤيه الدخان، نتحيّر فى النار، ولكن بعد مشاهدتها مباشرةً، تزيل عنا الحيره. كما تذهب هذه الحيره عنّا، عندما نشاهد البنّاء الذى أشاد البناء، فماذا علينا أن نفعل من أجل إزاله الحيره عنا فى المقام؟

والجواب: هو أنّ الطريق الوحيد لإزاله الحيره فى معرفه الله، يتلخّص فى معرفه الله مباشرةً ودون أيه واسطه. يجب أن نطلب من الله أن يعرّفنا نفسه. كما روى عن الأئمه المعصومين فى مختلف الأدعيه: «اللهمّ عرّفنى نفسك».

۱- (۱) . المصدر: ۶۹.

فالإنسان يدرک وجود الله بالمعرفه العقليه، ولکن يريد أن يدرکه مباشره. ولا يمکن تحقق هذا الشهود والمعرفه إلا بالقلب والذی يعبّر عنه بالمعرفه القلبيه أو الفطريه.

وقد تقدّم فی مبحث المعرفه العقليه أنّ الإنسان يستدلّ من خلال المخلوقات علی وجود الله. والآن نتحدّث عن معرفه يتجلّی الله بها لقلب الإنسان وروحه ولا تلعب الاستدلالات العقليه والاستدلال بالمخلوقات دوراً فی حصول هذه المعرفه. ويُطلق فی الآيات القرآنيه والروايات الشريفه، مصطلحات «المعرفه القلبيه أو المعرفه الفطريه أو الشهود القلبی أو الفطری»، علی هذه المعرفه. روی أن رجلا جاء إلی أميرالمؤمنين، فقال:

يا أميرالمؤمنين هل رأيت ربَّکَ حين عبدتَه؟»، فأجابه الإمام(عليه السلام): «ما کنتُ أعبدُ ربّاً لم أرَه،

وفی الأجابه عن هذا السؤال وهو کيف رأيتَه؟»، يقول الإمام(عليه السلام):

لا تُدرکه العيون فی مشاهده الأبصار ولکن رأتْه القلوب بحقائق الإيمان. (۱)

رؤيه الله (تعالی)

يتمّ التعبير عن المعرفه القلبيه بالرؤيه؛ حيث إنّ المعرفه القلبيه تتحقق مباشرةً ودون أيه واسطه، وتحصل المعرفه فی الرؤيه، مباشرةً ودون أيه واسطه أيضاً، کما يمکن المعرفه بوجود النار مباشرةً من خلال مشاهدتها المباشره. طبعاً يجب الانتباه إلی أنّه يستحيل رؤيه الله بالبصر؛ حيث إنّها يلزم منها الجسميه والتحيّز والصوره، وهذا ممتنع فی حقّ الله تعالی. يقول الإمام محمد الباقر(عليه السلام): «فَطَرَهم علی معرفته أنّه ربّهم»، (۲) وکذلک يقول الإمام الحسين(عليه السلام) فی دعاء عرفه: «أوجبْتَ علیَّ حُجَّتک بأن ألهَمْتَنی معرفتک». (۳)

۱- (۱) . اصول الکافی: ۹۸/۱؛راجع: نهج البلاغه، الخطبه ۱۷۹.

۲- (۲) . المحاسن: ۲۴۱/۱.

۳- (۳) . إقبال الأعمال: ۳۴۰.

المعرفه الفطريه

قبلّ كلّ شيءٍ يجب أن نعلم السبب فى تسميه هذه المعرفه (القلبيه) بالمعرفه الفطريه. لقد جاء فى القرآن الكريم: فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللّهِ الَّتِى فَطَرَ النّاسَ عَلَيْها لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللّهِ ذلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ.... ١

فتدعو هذه الآيه المباركه الناس إلى الدين الحنيف، وتعتبره «فطره الله»، وتبيّن بأنّ الإنسان خُلق على هذه الفطره وأنّها لا تتبدّل ولا تتغيّر، وأنّ الدين الصحيح والذى لا عوج فيه، هو الدين الفطرى.

«الحنف» يعنى: الميل إلى جهه، و«الحنيف» يعنى «الطريق المستقيم» ويطلق على الذى يميل عن الباطل إلى الدين الحق.

و «الفطر» لغةً: أول الشيء وبدايته، ولذلك استعمل بمعنى «الخَلْق»؛ حيث إنّ خلق شيءٍ يعنى: إيجاده وبدايه وجوده وتحقيقه.

يقول ابن عباس: «كنت لا أدرى ما « ...فاطِرِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ... »، (١) حتى أتانى أعرابيان يختصمان فى بئر ، فقال أحدهما لصاحبه: «أنا فطرتها، أنا بدأتها». (٢) فعليه، يعنى «الفطر» الابتداء والاختراع، و«الفطره» تُطلق على حاله من الابتداء. وبما أنّ معرفه الإنسان القلبيه والمعرفه التى وهبها الله للإنسان، هى المعرفه الابتدائيه التى يعرف الله بها، وتكون مع الإنسان منذ ولادته وقبل اكتساب أيه معرفه أخرى، فإنّه يُطلق عليها «المعرفه الفطريه». وفى الحقيقه فإنّ الله خلق الإنسان على نحو يعرف الله قلباً وجعل فى نفسه معرفه كامنه لله. والمعرفه الفطريه، هى مبدأ تنطلق منه معارف الإنسان القلبيه لله. لقد فُسّرت «الحنيفيه» فى

١- (٢) . فاطر: ١.

٢- (٣) . راجع: معجم مقاييس اللغه: ۵۱۰/۴؛ النهايه: ۴۵۶/۳؛لسان العرب: ۵۶/۵.

الروایات الشریفه، بالفطره والمعرفه الفطریه لله، حیث روی:

ما الحنیفیه؟ قال: هی الفطره التی فَطَرَ الناسَ علیها، فطر الله الخلقَ علی معرفته. (۱)

سأل زراره، الإمام جعفر الصادق(علیه السلام) عن تفسیر الآیه المبارکه فِطْرَتَ اللّهِ الَّتِی فَطَرَ النّاسَ عَلَیْها. فأجابه الإمام:

فَطَرَهم علی التوحید عند المیثاق علی معرفه أنّه ربّهم. (۲)

وکذلک یقول الإمام محمد الباقر(علیه السلام) فی تفسیر آیه الفطره:

فَطَرَهم علی أنّه ربَّهم، ولولا ذلک لم یَعلموا، إذا سُئِلوا مَن ربَّهم ولا مَن رازقَهم. (۳)

وإحدی النقاط التی تستفاد من هذه الروایه الشریفه، هی أنّ المعرفه المعطاه للإنسان فی بدء خلقه، لیست المعرفه العقلیه؛ إذ إنّ الإنسان یحصل علی المعرفه العقلیه من خلال التفکیر والسیر الآفاقی والأنفسی. بل هی المعرفه الفطریه التی وهبها الله للإنسان. وتصرّح هذه الروایه بأنّه لولا هذه المعرفه المعطاه، لم یستطع الإنسان معرفه ربّه. وطبعاً لا تنفی هذه الروایه، إثبات الذات الإلهیه، بل هی تقول: إنّ الإنسان دون المعرفه الفطریه وإن کان یشعر بالحاجه والفقر إلی غیره وهو یثبت أصل وجود الله تعالی، إلّا أنّه لا یعرف من هو ربّه ولیس له معرفه شهودیه ومباشره به.

فیطلق علی هذه المعرفه «المعرفه الفطریه»؛ لأنّ الله تعالی أودع هذه المعرفه فی نفس الإنسان وروحه، عندما کان فی العالم الذی سبق عالم الدنیا ویعرف بعالم الذر، واختلطت خلقتنا الأولی بهذه المعرفه؛ حیث إن «فَطَر» یعنی الخلقه الأولی.

۱- (۱) . المحاسن: ۲۴۱/۱.

۲- (۲) . توحید الصدوق: ۳۳۰.

۳- (۳) . المحاسن:۲۴۱/۱.

معرفه الله القلبیه

لا یراد بالقلب فی مصطلح «معرفه الله القلبیه» هو القلب المادی وتلک القطعه اللحمیه التی تقع فی الجانب الأیسر من الصدر، بل المقصود به الروح الطاهره الإنسانیه والسالمه من کلّ دنس.

تقع المعرفه القلبیه فی مقابل المعرفه العقلیه. فالانسان فی المعرفه العقلیه یستدلّ بمعونه عقله علی وجود الخالق، بینما فی المعرفه القلبیه، تحصل الروح - دون وساطه العقل والمخلوقات - علی درجه من معرفه الله. وبعباره أخری، یُقصد بالمعرفه القلبیه، معرفه تدرک موجوداً دون أی نشاط فکری (لا یحتاج إلی البرهنه علیه) ویحصل لها الکشف بالعلم الحضوری. ولا یرید الإمام علی(علیه السلام) بقوله «رأتْه القلوبُ...»، هو أن وجود الخالق یَثبت بالتأمل فی المخلوقات وإقامه الاستدلال، بل یقصد به أنّ شهود الله یحصل بالقلب والروح. فعلیه، یظهر الفارق بین المعرفه العقلیه والمعرفه القلبیه فی أنّ الأخیره تتحقق من دون توسط التفکیر والاستدلال بالمخلوقات. والفارق الآخر هو أن العقل رغم أنّه یثبت خالق الکون، إلّا أنّه لا یتمکّن من رؤیه الخالق مباشرهً؛ فی حین أنّ الله یُری وتُشاهد الذات الإلهیه نفسها فی المعرفه القلبیه، و«أراهُم نفسَه» ولیس أراهم آیاته، علی حدّ تعبیر الإمام محمد الباقر(علیه السلام). وأمّا فی المعرفه القلبیه، فالعقل یلزم العاقل، الإیمان بخالق الآیات وصانعها. ویتضح من هذه النقاط، أفضلیه المعرفه القلبیه علی المعرفه العقلیه.

المعرفه الفطریه مِن صنع الله

تُعدّ فی بعض الآیات القرآنیه والروایات الشریفه، الهدایهُ ومعرفهُ الله من أفعال الله ومصنوعاته؛ فعلی سبیل المثال، لقد جاء فی القرآن الکریم: إِنَّکَ لا تَهْدِی مَنْ أَحْبَبْتَ وَ لکِنَّ اللّهَ یَهْدِی مَنْ یَشاءُ... ، (۱) وروی عن الإمام جعفر الصادق(علیه السلام):

۱- (۱) . القصص: ۵۶.

ليس لله على خلقه أن يَعرِفوا، وللخلق على الله أن يُعرّفهم، ولله على الخلق إذا عرَّفهم أن يَقبلوا. (۱)

لما سُئل أميرالمؤمنين(عليه السلام) «بمَ عرفتَ ربَّك؟»، أجاب الإمام(عليه السلام): «بما عرَّفنى نفسَه».

فليست هذه بالمعرفه العقليه, كما أسلفنا القول عنه فى المباحث الماضيه، إذ لو كانت المعرفه العقليه، لأجاب الإمام: «لقد توصّلت إلى الله بالتدبّر فى السماوات والأرض وبالسير الآفاقى والأنفسى». فمراد الإمام على(عليه السلام) بهذا الكلام، هو المعرفه القلبيه والمباشره - من دون أى توسط-، ولذلك قال(عليه السلام): «بما عرَّفنى نفسَه»، أى عرفت الله بتلك المعرفه حيث أظهر نفسه لى، وما توصّلت إلى معرفته بالتفكير العقلى. ذكرنا فى المباحث السابقه وعند البحث عن «التعارض الظاهرى»، تلاؤم هذه الآيات والروايات مع المعرفه العقليه، وأما المفهوم الدقيق لهذه الآيات القرآنيه والروايات الشريفه، فهو معرفه الله القلبيه والفطريه. وفى هذه المعرفه يعرّف الله نفسَه - مباشرةً ومن دون أى توسط - لنفوس البشر وقلوبهم.والقلوب إنّما هى أوعيه المعرفه وظروفها، وليست خالقه المعرفه. فما يحدث فى المعرفه القلبيه، هو أنّ الله يبيّن نفسه لقلوب البشر، والإنسان يرى الله بقلبه. ولكن يجب الالتفات إلى هذه النقطه وهى: «ليست الرؤيه بالقلب كالرؤيه بالعين». (۲)

ملخص ما سبق

۱. تتم الطرق العقليه لإثبات وجود الله سبحانه، غير مباشره ومع الواسطه.

۲. تتمثل طريقه معرفه الله مباشرةً فى المعرفه الشهوديه والقلبيه والرجوع المباشر إلى الله.

۱- (۱) . اصول الكافى: ۱۶۳/۱.

۲- (۲) . توحيد الصدوق: ۱۱۷.

۳. یمکن القول – وفقاً لآیه الفطره – بأن الدین الحنیف والحقیقی هو الفطره الإلهیه والتی خلق الله البشر علی أساسها.

۴. تشیر الروایات المرویه عن الأئمه الأطهار(علیهم السلام) إلی أنّ المقصود من الفطره، هو: الدین الحنیف، والتوحید، ومعرفه الله.

۵. یُطلق علی المعرفه القلبیه، «المعرفه الفطریه» أیضا. والسبب فی تعلیل هذه التسمیه هو أنّ الإنسان یدرک الله بهذه المعرفه، مباشرةً ومن خلال القلب (الروح والنفس).

۶. سبب الحاجه إلی المعرفه الفطریه هو أنّ المعرفه العقلیه لا تتمکّن من تعریف الله للإنسان مباشرةً ومن دون الواسطه، بل تبرهن بأدله علی وجوده سبحانه.

الأسئله والبحوث

١. ما هو الفارق بين المعرفه العقليه والمعرفه القلبيه؟

٢. لماذا يتحيّر العقل فى الذات الإلهيه؟

٣. لماذا تسمّى المعرفه القلبيه بالمعرفه الفطريه؟

۴. اشرح العوامل والحالات - بالتأمل فى حياتك الشخصيه - التى سبّبت تقرّبك وتوجّهك إلى الله، وشعورك بالحضور أمام الله سبحانه.

۵. اذكر - من خلال مطالعه حياه العلماء الكبار - بعض الموارد من شهود الله تعالى.

ص:۶۸

۵- طرق معرفه الله (۳)

اشاره

أهداف الدرس

التعرّف على:

۱. زمان ومكان إعطاء المعرفه القلبيه والفطريه للإنسان؛

۲. ميزات المعرفه الفطريه؛

۳. طرق تذكّر المعرفه الفطريه.

نظره خاطفه إلى المباحث السابقه

طرحنا بحثاً فى الدرس السابق حول معرفه الله الفطريه وسجّلنا نقاطاً من خلال دراسه معنى الفطره لغةً، وماهى استخدامات هذا المصطلح فى القرآن الكريم والروايات الشريفه؟ منها أنّ المعرفه القلبيه هى المعرفه الوحيده الفطريه وهى - خلافاً للمعارف العقليه - تحصل بالشهود المباشر ودون أىّ واسطهٍ. هذا وأن المعرفه الفطريه من صنع الله، وهبها الله سبحانه للعباد، ومن هنا، لا تؤثر الاستدلالات العقليه فى تحصيلها.

معرفه الله الفطريه والقلبيه (۲)

موقف ومكان إعطاء المعرفه القلبيه والفطريه

من الأسئله المهمه التى تُطرح حول المعرفه الفطريه، هو أنّ الإنسان - للمره

الأولى - كيف ومتى وأين حصل على هـذه المعرفه؟ طبعاً وإن لم نسـتطع الإجابه على هـذا السؤال، إلا أنّه لا يتزعزع وجود هذه المعرفه ولا نسـتطيع أن ننفى أساسها؛ حيث إنّها معرفه وجدانيه وشهوديه، والمهمّ هو أنّها تذكّر الإنسان بالله. والأسئله حول مكان منح هذه المعرفه، تندرج فى الدرجه الثانيه من الأهميه. ومع هذا، فهناك كثير من الآيات القرآنيه والروايات الشـريفه نتناول هذه الأسـئله ونشـير تحديـداً إلى مكان منـح المعرفه الفطريه. يقول القرآن الكريم فى هـذا الصـدد: وَ إِذْ أَخَـذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِى آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلى أَنْفُسِهِمْ أَ لَسْتُ بِرَبِّكُمْ قالُوا بَلى شَهِدْنا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيامَهِ إِنّا كُنّا عَنْ هذا غافِلِينَ. ١

تتطرق هـذه الآـيه المباركه إلى مرحله من مراحل خلق البشـر، وهى المرحله التى أخـذ الله من بنى آدم الإقرار بربوبيته والشـهاده بهـا، وتمّ أخـذ هـذا الإـقرار، لئلاـ يسـتطيع الكفـار والمشـركون أن يحتجّوا بأننا كنا غافلين عن الله، أو لأنّ آبائنا كانوا مشـركين، فأصبحنا على منهجهم مشركين أيضاً.

ويسـتفاد مـن هـذه الآـيه الشـريفه، أنّ الله تعـالى جمع بنى آدم فى مرحله خـاصّه، ووهب معرفته لهم وأخـذ من الجميع الإـقرار بربوبيته، والبشـر بـدورهم اعترفوا بالربوبيه الإلهيه. وتُعـدّ هـذه المعرفه والإقرار حجّه بالفعل على كافه البشـر، وتتضـح هذه الحجّه على نحو لاـ تتمكن الظروف العائليه والبيئه الاجتماعيه المحاطه بالكفر، من إزالتها تماماً، لـذلك، فإنّ الله يحتـجّ يوم القيامه على المشركين والكفار بها، ولا يقبل ذريعه غفلتهم أو شرك آباءهم. (١)

فإذا أضـفنا هذه الآيه إلى آيه الفطره - التى سـبق ذكرها - نسـتنتج أنّ تلك الفطره، هى معرفه الله؛ حيث - وفقاً لآيه الفطره - إنّ الله تعالى أودع معرفته فى قراره النفس

١- (٢) . راجع: خدا از ديدگاه قرآن (الله من منظور القرآن الكريم): ۴٧.

الإنسانيه وخلق الإنسان على هذه المعرفه، فهو مفطور على معرفه الله. من هنا، يمكن القول بأنّ هذه المعرفه القلبيه التى تحققت فى عالم الذر، هى المعرفه الفطريه التى فُطر الإنسان عليها.

يقول زراره:

سألتُ الإمام محمد الباقر(عليه السلام) عن آيه الميثاق»، فأجاب الإمام: «قال: أخرَجَ مِن ظهر آدمَ ذُرِّيَّته إلى يوم القيامه، فخرجوا كالذَّرّ فَعرَّفهم وأراهم نفسَه ولولا ذلك، لم يَعرِف أحدٌ ربَّه. (۱)

سبب نسيان عالم الذر

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

فى البدايه يجب القول بأننا يمكن أن ننسى الأعمال التى فعلناها قبل أسبوع؛ وعليه، فمن الطبيعى أن ننسى عالماً لا يُعلم متى وقع، وكم سنةً مضت عليه. ولكن الروايات الشريفه تعطى جواباً آخر على هذا السؤال؛ حيث روى عن الإمام جعفر الصادق (عليه السلام):

ثَبتت المعرفه فى قلوبهم ونَسَوا الموقف، سيَذكرونه يوماً ما، ولولا ذلك، لم يَدرِ أحدٌ مَن خالقه ولا مَن رازقه. (۲)

وكذلك نقل عن الإمام جعفر الصادق(عليه السلام) فى شرح آيه الميثاق:

كان ذلك معاينهَ الله فأنساهم المعاينه وأثبتَ الإقرار فى صدورهم، ولولا ذلك، ما عَرف أحدٌ خالقه ولا رازقه وهو قول الله: وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللّهُ.... ۳

۱- (۱) . اصول الكافى: ۱۳/۲.

۲- (۲) . المحاسن: ۲۴۱/۱.

وفقاً لما جاء فی الآیات القرآنیه فإنّه إذا سُئل الکفار عن خالقهم، فإنّهم یقولون: «الله».

طبعاً یجب أن نلتفت إلی أنّ الکفار ینکرون الله بألسنتهم، ولکن فی نفس الوقت، یؤمنون به فی قراره أنفسهم؛ إذ أودع الله هذه المعرفه حتی فی قلوب الکفار.

هذا وإنّ الروایه وظّفت تعبیر «فأنساهم المعاینه»؛ وهذا التعبیر یرمز إلی أنّ شدّه المعرفه قد زالت؛ بحیث لو کانت تلک الشده باقیهً، لم نستطع أبداً أن نواصل الحیاه فی هذا العالم الدنیوی. فلا یزال أساس المعرفه موجوداً فی قلوبنا ونحن نتذکّرها حتی فی هذا العالم.

مواصفات المعرفه الفطریه

یمکن استنباط نقاط عدیده من آیه المیثاق والروایات الوارده فیها، منها:

۱. ترجع خلفیه المعرفه الفطریه والمعرفه القلبیه إلی قبل هذا العالم، حیث رأی بنو آدم الله تعالی بقلوبهم للمرّه الأولی فی عالمٍ سبَقَ هذا العالم المادی.

۲. تمّت معرفه الله فی الموقف الأوّل بکلّ وضوح وبمنتهی الشدّه، علی نحو عُبِّرَ التعبیر عنها بالرؤیه والمعاینه.

۳. لقد نسی البشر موقف رؤیه الله ومکانها، کما نسوا هذه المعرفه، وأنساهم الله هذه المعرفه، ولکن فی الوقت نفسه، بقی أساس هذه المعرفه والإقرار بالله فی روح الإنسان ونفسه. فالإنسان یتذکّر المعرفه هذه فی هذا العالم الدنیوی، وطبعاً تختلف درجات هذا التذکّر فی الإنسان، بحیث یمکن إدراک المعرفه فی منتهی الوضوح، کما وُفّق الأئمه الأطهار(علیهم السلام) وبعض المؤمنین لإدراک هذه المعرفه. سُئل الإمام جعفر الصادق(علیه السلام) عن الله تعالی:

هل یراه المؤمنون یوم القیامه؟ قال(علیه السلام): نعم، وقد رأوه قبل یوم القیامه، فقیل: متی؟

قال: حين قال لهم أَ لَسْتُ بِرَبِّكُمْ قالُوا بَلى

،ثمّ سكت ساعةً، ثم قال: وإنّ المؤمنين لَيَرونَه فى الدنيا قبل يوم القيامه ... وليست الرؤيه بالقلب كالرؤيه بالعين. (۱)

فعلى الرغم من أنّ البشر نسوا منذ الولاده المعرفه الفطريه والمعاينه، إلا أنّها بقيت فى أرواحهم وأنفسهم، وهى تُعدّ أساس المعارف القلبيه التى تحصل فى هذا العالم المادى. لقد جرت سنه الله أن يذكّر الإنسان بهذه المعرفه مراراً، وأتمم حجته عليه ليس فى مجال العقل فحسب، بل فى مجال القلب أيضاً. فالله يذكّر الإنسان بالمعرفه الفطريه من خلال الطرق المختلفه بما فيها الرزايا والمشاكل.

لاحظنا فى الآيه - محل البحث - أنّ سبب إعطاء المعرفه الفطريه للبشر وأخذ الإقرار منهم، هو عدم تمكينهم من التمسّك بذريعه يوم القيامه فيقولوا: «كنا غافلين عن الله ، وحيث إنّ آباءنا كانوا مشركين، فأصبحنا نحن مشركين أيضاً». وبالتالى فالآيه تبيّن أنّ معرفه الله القلبيه حجّه على الإنسان؛ لذلك لا تؤثر الظروف العائليه والاجتماعيه فى إزاله هذه المعرفه.

۴. انّ المعرفه الفطريه والقلبيه عامه، بحيث تشمل كافه البشر. وتتمحور الآيه المذكوره حول بنى آدم ولا يلاحظ فيها أىّ تخصيص، كما تُصرّح الآيه وعديد من الروايات الشريفه بهذه الحقيقه، منها الروايات التى استخدم فيها تعبير: «لولا ذلك لم يَعرف أحدٌ ربّه». وكذلك نقلت روايات عن الرسول الأعظم(صلى الله عليه و آله) تدلّ على فطره الإنسان الإلهيه، وعلى سبيل المثال نذكر إحداها: «كلُّ مولودٍ يُولَد على الفطره» يعنى: المعرفه بأنّ الله (عزّ وجلّ) خالقُه، كذلك قوله وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللّهُ. ۲

طرق تذكّر المعرفه الفطريه

لا تُعدّ المعرفه الفطريه والقلبيه كطريق لإثبات وجود الله (تعالى)، وفى الحقيقه

۱- (۱) . توحيد الصدوق: ۱۱۷.

نتسامح فی تسمیه هذا الطریق بالدلیل القلبی والفطری علی وجود الله؛ حیث إنّ إثبات وجوده (تعالی) عمل عقلانی ویتحقق بطرق عقلیه. والمنهج الذی یجب أن نسیر علیه هو السعی فی سبیل تجلّی المعرفه الفطریه الکامنه فی قلب الإنسان. بتعبیر أدق: یجب أن نتذکّر مرّه اخری المعرفه التی غفلنا عنها.

ویعتبر القرآن الکریم والروایات الشریفه أنّ المهمّه الرئیسیه للأنبیاء والکتب السماویه هی تذکیر الإنسان بمعرفه الله. یقول الله (تعالی) فی محکم کتابه: فَذَکِّرْ إِنَّما أَنْتَ مُذَکِّرٌ ، (۱) ویقول فی وصف القرآن الکریم: ...إِنْ هُوَ إِلاّ ذِکْرٌ وَ قُرْآنٌ مُبِینٌ. ۲

ویشرح الإمام علی(علیه السلام) - فی الخطبه الأولی من نهج البلاغه - رساله الأنبیاء کما یلی: فَبَعثَ فیهم، رسلَه وواتَرَ إلیهم أنبیاءَه لِیَستأدوهم میثاقَ فِطرَته، ویُذکّروهم مَنسیَّ نعمَته. (۲)

ویصف الإمام علی(علیه السلام) معرفه الله بأنّها نعمه منسیّه، ویذکر أنّ الأنبیاء جاءوا لتذکیر العباد بهذه النعمه الإلهیه. فنحن قطعنا میثاقاً وعهداً مع الله تعالی، فیجب أن یذکّرنا أحدٌ بذلک المیثاق، فبُعث الأنبیاء لإنجاز هذه المهمه.

وینقل المؤرخ الشهیر، المسعودی فی کتابه مروج الذهب، خطبه متینه جداً عن أمیرالمؤمنین(علیه السلام). وقد جاء فی هذه الخطبه - ضمن التطرّق إلی عظمه الرسول الأعظم (صلی الله علیه و آله)- بأنّ الرسول کان ینبّه الناس علی العهد والمیثاق الذی اخِذَ منهم فی عالم الذر:

فضّل محمداً(صلی الله علیه و آله) فی ظاهر الفَتَرات، فدعی الناسَ ظاهراً وباطناً، ونَدَبَهم سِرّاً وإعلاناً، واستدعی(صلی الله علیه و آله)، التنبیه علی العهد الذی قدّمه إلی الذَّرِّ قبل النسل. (۳)

۱- (۱) . الغاشیه: ۲۱.

۲- (۳) . نهج البلاغه: خطبه ۱.

۳- (۴) . بحار الأنوار: ۲۱۴/۵۴؛ خاتمه مستدرک الوسائل: ۱۲۱/۱.

والآن نستعرض الطرق الأساسيه للتذكّر والتنبّه.

١. الرزايا والمصائب

إحدى الطرق التى يتذكّر الإنسانُ فيها اللَه (سبحانه)، هى وابتلائه بالمصائب والمشاكل المعقّده، ففى اللحظات التى تُحيط بالإنسان الأخطار والرزايا، تخيبُ ظنونه فى غير الله، وينقطع أمله عن غيره، ولا يولى اهتماماً بالشؤون الدنيويه والأسباب الظاهريه، ولذلك تزول الحجب المانعه عن المعرفه الفطريه وتتصل القلوب بربّ الأرباب، ويُشرق نور الله فى قلب الإنسان.

جاء رجل إلى الإمام جعفر الصادق(عليه السلام) وقال له:

يابن رسول الله دُلَّنى على الله ما هو؟ فقد أكثر علىّ المجادلون وحيّرونى». قال(عليه السلام) له: «يا عبد الله هل ركبتَ سفينه قط؟» قال: نعم، قال (عليه السلام): «فهل كُسِّرَت بك حيث لا سفينه تنجيك ولا سباحه تغنيك؟» قال: نعم، قال (عليه السلام): «هل تعلّق قلبك هنالك أنّ شيئاً من الأشياء قادر على أن يخلّصك من ورطتك؟» قال: «نعم» . قال الإمام الصادق(عليه السلام):

فذلك الشىء هو الله القادر على الإنجاء حيث لا منجى، وعلى الإغاثه حيث لا مغيث.

كما أشير فى كثير من الآيات القرآنيه إلى هذه المسأله، منها:

وإذا مَسَّكم الضُّرُّ فى البحر، ضلَّ مَن تَدعونَ إلّا إياه، فلمّا نجّاكم إلى البرّ أعرضتُم وكان الإنسان كفوراً. (١)

٢. التدبّر فى الآيات الإلهيه

ومن الطرق الأُخرى للتذكير بالمعرفه الإلهيه التفكّر فى المخلوقات والتدبّر فى النظم السائد فى عالم الكون، والذى يُعبَّر عنه فى المصطلحات القرآنيه بالآيات

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

والعلامـات الإلـهيه، فهى تـذكّر الإنسـان بـالمعرفه القلبيه، فضـلاً عن كونهـا حججاً عقليةً على وجود الله. وربّما يمكن أن يعترف الإنسـان بوجود الله ، من خلال التفكّر فى مخلوقاته، ويتوصل بهـذا الطريق إلى المعرفه العقليه لله تعالى، ولكنّه يسـتطيع أن يجتاز هـذه المرحله ويعرف الله بـالمعرفه القلبيه أيضـاً، بحيث يشـعر بـالحضور فى محضـر الله، ويتوجّه إليه تعالى. ويشـعر بانكسار قلبه، ويرافق الخضوع والخشوع هذاالشـعور المعنوى، ويكون فى مراحله العـاليه مصـحوباً بالبكـاء والمناجـاه والتوسّل والتوجّه إلى الله. فهذه الحاله هى: حاله تذكّر بالله تعالى وتوجّه العبد إليه بالمعرفه القلبيه.

٣. العباده

من أهمّ الطرق التى تـذكّر الإنسـان بالمعرفه القلبيه لله (تعالى)، هى العباده والمناجاه. ويختصّ هـذا الطريق بالمؤمنين، ويمكن أن تُنتج العبادةُ أعلى درجات تذكّر المعرفه الفطريه لله سبحانه.

ويكمن الأـثر الأهم للعبادات وغايتها العاليه فى التـذكير بالله تعالى، كما يصف الله الصـلاه بأنّها: ذكر الله، حيث يقول فى محكم كتابه: ...وَ أَقِمِ الصَّلاةَ لِذِكْرِى. ١ ونقل عن الرسول الأعظم(صلى الله عليه و آله) أيضا:

الصـلاةُ مِن شـرايع الله، وفيها مرضاةُ الربِّ (عزّ وجلّ)، وهى منهاج الأنبياء، وللمُصـلّى حبّ الملائكه وهدىً وإيمانٌ ونورُ المعرفه. (١)

وليس المراد – فى هذه الروايه الشريفه– بنور المعرفه الدليل العقلى على وجود الصانع والخالق، بل المقصود منها، المعرفه القلبيه لله تعالى.

١– (٢) . الخصال: ٥٢٢/٢.

ویحاول بعض أن یعرّف العبادات بأنّها عدیمه الأهمیه. فهم یقولون: «إنّ المهمّ هو الاعتقاد بالله وتذکّره تعالی ولا یحتاج إلی القیام بالأعمال العبادیه». وطبعاً ینبثق هذا الرأی من سوء الفهم؛ إذ یعتبر الله تعالی أنّ تحصیل المعرفه والتنبّه الحقیقی بها یتحقق من خلال العبادات ویعدّها کوسیله للتذکیر بالله سبحانه. بید أنّ البعض یترکون القیام بالأعمال والعبادات التی أمر الله بها، ویسعون فی ذکر الله من خلال الأعمال التی یرونها صحیحه، وإن تکن هذه الأعمال منهیّه عنها من قِبل الله تعالی. وفی الحقیقه أصیب هؤلاء الأشخاص بنوع من التناقض والتضاد؛ حیث یبحثون عن معرفه الله ورضوانه عبر طریق یرفضه الله وینهی عنه.

۴. الدعاء وطلب المعرفه من الله سبحانه

ومن وسائط تحصیل معرفه الله القلبیه، هی طلب المعرفه من الله (سبحانه). وکما أسلفنا القول، فإنّ المعرفه موهبه إلهیه وهبها الله للإنسان، فعلیه، یکون تذکّر هذه المعرفه بید الله أیضاً، ویجب أن ندعو الله أن یعطیها لنا مره اخری ویوجّهنا إلیها ویذکّرنا بها. کما یشاهد فی الأدعیه کثیراً، أنّ الأئمه الأطهار(علیهم السلام) یطلبون من الله أن یهبهم معرفه الله، فعلی سبیل المثال، ورد فی الروایات الشریفه: «اللهم عرِّفنی نفسَک». (۱)

ویمکن اندراج طریقه الدعاء تحت الطریقه السابقه (العباده)؛ إذ إنّ الدعاء من أقسام العباده أیضا. روی عن الإمام الرضا(علیه السلام) فی تفسیره للآیه المبارکه

اِهْدِنَا الصِّراطَ الْمُسْتَقِیمَ

:«استزادهٌ فی المعرفه بربِّه وبعظمته وکبریائه». (۲)

وللمعرفه والهدایه درجات ومراتب أیضاً، وفی الحقیقه نطلب الهدایه

۱- (۱) . کتاب الغَیبه، الشیخ الطوسی: ۳۳۳.

۲- (۲) . بحار الأنوار: ۵۴/۸۲.

والمعرفه الأكثر من الله عبر الـدعاء، حيث إنّ الهدايه يجب أن تُعطى للإنسان دائماً، وإذا حُرم منها لحظةً سيقع الإنسان فى دوّامه الضلاله والظُلمه، كمصباح يحتاج للإضاءه إلى اتصاله دائماً بالكهرباء، فإذا انقطع هذا التيار الكهربائى المستمر، ينطفئ المصباح.

۵. الالتزام بولايه الأئمه الأطهار وحبّهم(عليهم السلام)

يتمثّل أحد الطرق للتذكير بالمعرفه القلبيه فى الالتزام بولايه أهل البيت والعصمه(عليهم السلام) ومحبّتهم. روى عن الإمام الرضا(عليه السلام) فى هذا الصدد:

مَن سرَّه أن ينظر إلى الله بغير حجاب، وينظر الله إليه بغير حجاب، فليتولّ آلُ محمد وليتبرّأ مِن عدوّهم. (۱)

فهم خلفاء الله (تعالى) فى الأرض، ومن هنا لا يمكن تصوّر العداوه لخليفه الله وفى الوقت نفسه، أنّ يعطى الله له معرفته. فهذه ليست من السنن الإلهيه، حيث لا يعطى الله أفضل موهبته المتمثله فى المعرفه القلبيه والشهوديه، للذى يعادى خليفته، بل يهبها للذى يرضى عنه. وطبعاً يجب أن لا ننسى أنّ الله تعالى أعطى شيئاً من المعرفه الشهوديه، حتى للأعداء والكفّار، ليتمّ الحجّه عليهم، ولكن يعطى الدرجات العليا من المعرفه لأحبّائه.

وأشارت الروايات الشريفه والأدعيه الوارده عن الأئمه المعصومين(عليهم السلام)، إلى هذه المسأله؛ فعلى سبيل المثال، جاء فى زياره الجامعه الكبيره: «مَن أراد اللهَ بدأ بكم». (۲)

وطبعاً لا يراد بالمعرفه هنا، إثبات وجود الله سبحانه، بل المقصود منها الدرجات

۱- (۱) . المحاسن: ۱۳۳/۱.

۲- (۲) . مفاتيح الجنان، زياره الجامعه الكبيره.

العـاليه من المعرفه القلبيه، فمن يريـدها، يجب عليه أن يتوسـل بالأـئمه المعصومين(عليهم السـلام) إلى الله تعـالى ويتولّاهم، لكى يمنّ الله عليه بالمعرفه هذه.

وتختلف معرفه الله الفطريه والقلبيه عن الطرق الأخرى لمعرفه الله (تعالى). ولا يمكن القول بأنّ من اتّصف بـذكاء أعلى، يحصـل على معرفه أكثر لله، بـل يكمن أهمّ طريق لاكتسـاب معرفه الله ، فى نيـل رضوان الله، وهو لا يحصل إلّا بإطاعه الله والعمل بأوامره وولاء الأئمه المعصومين(عليهم السلام)، والدعاء وغيرها من الأعمال التى تؤدّى إلى رضوانه تعالى.

ملخّص ما سبق

١. وفقـاً لآـيه الميثـاق، جمع الله فى موقـف خـاص، بنى آدم برمّتهم وأعطـاهم معرفته، وأخـذ من جميعهم الإـقرار بربوبيته، وهم شهـدوا بربوبيته أيضاً. هـذه المعرفه والإقرار حجّه على كافه البشـر، وقد بلغت كمال وضوحها، بحيث لا تسـتطيع الظروف العائليه والبيئه الاجتمـاعيه المحـاطه بـالكفر، إزالتها تماماً، وعليه، فإنّ الله يحتـجّ يوم القيامه على المشـركين والكفار بها، ولا يقبل ذريعه غفلتهم أو شرك آبائهم.

٢. تتلخّص أهم ميزات المعرفه الفطريه فيما يلى:

- ترجع خلفيه المعرفه الفطريه والقلبيه إلى ماقبل العالم الـدنيوى، والإنسان رأى الله للمره الأولى من خلال القلب، فى عالم سـبقَ هذا العام.

- فكانت معرفه الله واضحه تماماً فى الموقف الأول، على نحو عُبّر عنها ب-«الرؤيه والمعاينه».

- قد نسـى بنو آدم بمشـيئه الله موقفَ رؤيته وشدّه معرفته أيضاً، رغم أنّ أساس المعرفه والإقرار بالله بقى فى أرواحهم وأنفسـهم. فالإنسان يتذكّر هذه المعرفه فى هذا العالم المادى ولكن يتم هذا التذكّر، بدرجات مختلفه من حيث الشدّه والضعف حتّى

يصل إلى درجه يمكنه فيها أن يدرك المعرفه بكل وضوح.

ويتمتّع الجميع بالمعرفه الفطريه والقلبيه وتشمل كافه البشر.

٣. إنّ طرق تذكّر المعرفه الفطريه هى ما يلى:

ابتلائه بالمصائب والمشاكل، التدبّر فى الآيات الإلهيه، العباده، الدعاء وطلب المعرفه من الله سبحانه، الالتزام بولايه الأئمه الأطهار(عليهم السلام) ومحبّتهم.

ص:٨٠

الأسئله والبحوث

١. متى كان موقف إعطاء المعرفه القلبيه للإنسان؟

٢. لماذا لا نتذكّر هذا الموقف؟

٣. ما هى مميزات المعرفه القلبيه التى تُستفاد من آيه الميثاق والروايات الوارده فيها؟

۴. ما هى طرق تذكّر المعرفه الفطريه؟

۵. أجْرِ تحقيقاً ميدانيّاً وحدّد أكثر طرق تذكّر المعرفه الفطريه، تأثيراً ورواجاً.

ص:٨١

۶- الأسماء والصفات

اشاره

أهداف الدرس

التعرّف على:

۱. معنى الاسم والصفه؛ ۲. الصفات الذاتيه والصفات الفعليه؛ ۳. الصفات الثبوتيه والصفات السلبيه.

نظره خاطفه إلى المباحث السابقه

تطرّقنا فى الدروس السابقه إلى مصدر، ومواصفات، وموقف المعرفه الفطريه المعطاه، واستنتجنا منها أنّ كافه البشر يتمتّعون بهذه المعرفه، إلّا أنّ الحجب الدنيويه تسبب غفلتهم عنها. من هنا، لا يحتاج الإنسان إلى إقامه البراهين العقليه على وجود الله تعالى، بل يتذكّر اللَه بعد رفع هذه الحجب الماديه. ومن العوامل التى تؤثّر فى ازدهار هذه المعرفه، وقوع الإنسان فى الحالات الحرجه والصعبه. هذا وإنّ التأمّل فى الآيات الأنفسيه، والعلامات الآفاقيه، والعباده تجعل القلوب تتوجّه إلى هذه المعرفه. ونستعرض فى هذا الدرس، مبحثاً جديداً فى مجال معرفه الله يتعلّق بالأسماء والصفات.

الأسماء والصفات

يمكن تقسيم المباحث المتمحوره حول الأسماء والصفات إلى قسمين:

۱. المباحث العامه حول أسماء الله تعالی وصفاته، من دون التلميح إلی صفه أو اسم خاص.

۲. المباحث المتمحوره حول الأسماء والصفات الخاصه.

ويطرح فی القسم الأول مباحث عامّه كمعنی الاسم والصفه، وتقسيم الصفات الإلهيه، والتشبيه، والتنزيه، وتوقيفيه الأسماء الإلهيه والتی نطلق عليها «المفاهيم العامّه للأسماء والصفات». وندرس فی القسم الثانی، مباحث: كالتوحيد، والعدل، والعلم، والقدره الإلهيه.

المفاهيم العامّه للأسماء والصفات

أولاً: معنی الاسم والصفه

اشاره

معناهما لغةً:

تضاربت آراء اللغويين فی أصل مفرده «اسم». فذهب الكوفيون إلی أنّها مشتقه من «وسم» وتعنی العلامه، ومال اللغويون البصريون إلی أنّ أصلها يرجع إلی «سموّ» وهی تعنی العلوّ والرفعه. وكلٌّ من هاتين الفئتين يستدلّون بأدله علی آرائهم، إلّا أنّ كليهما يتّفقان علی هذه النقطه وهی أنّ «الاسم» تعنی العلامه. ف-«الاسم» هو كلمه تدلّ علی المسمّی، أی تطلق علی الإنسان أو الحيوان أو الأشياء، وتكون علامه لها.

ولفظه «الصفه» أصلها «وصف»، ثمّ تحوّلت إلی هذه الصوره. كما أنّ أصل «عدّه»، كان «وعد». وعليه، «الصفه» مصدر تعنی: الوصف والتوصيف. ومع هذا، تستعمل الصفات - فی كثير من المباحث، بما فيها مبحث الأسماء والصفات - فی معنی اسم المصدر.

والاسم - فی اللغه العربیه - یدلّ علی المسمّی، والصفه تدلّ علی الموصوف؛ وطبعاً یصدق الاسم علی أیّه علامه، إلّا أنّ الصفه علامه تبیّن حاله خاصّه من حالات الموصوف، لذلک، فالنسبه بین الاسم والصفه، العموم والخصوص المطلق؛ أی یُعتبر کلّ صفه اسماً، ولا یعدّ کل اسمٍ صفهً. وعلی سبیل المثال فإنّ الأعلام والأسماء الخاصّه کزید وبکر، تکون اسماً ولیست صفهً. (۱)

معنی الاسم والصفه فی علوم النحو والکلام والعرفان

إنّ الاسم والصفه لهما مصطلحات شتی فی مختلف العلوم، کالنحو والکلام والعرفان. ففی علم النحو، «الاسم» هو کلمه تدلّ علی معنی فی نفسها، دون أن تقترن بزمن خاص. والصفه هی اسم له معنی وصفی ویصف شیئا أو شخصاً معیناً ویکون تابعاً لکلمه أخری فی الجمله. (۲) فعلی ذلک، تعدّ الأعلام والمصادر والمصطلحات (کالعلم والقدره) أسماءً لا صفات، فی حین أنّ مشتقات کالعالم والقادر، تکون أسماءً وصفات فی آن واحد. وتسمّی الذات الإلهیه فی العرفان النظری - ملازمهً لصفه معینه فی الأغلب-، وفی مرحله تجلّی الکمالات الذاتیه ب-«الاسم». من هنا، فإنّ مشتقات کالعالم والقادر - وهما عباره عن الذات المتصفه بالعلم والقدره- تعدّ أسماءً، بینما نفس التجلّی والکمال (کالعلم والقدره) - دون أخذ الذات فی الحسبان- تسمّی بالصفات. (۳)

ویعتقد الفخر الرازی بأنّ کل ماهیه فی مصطلح المتکلّمین، فی نفسها أو بما أنّها

۱- (۱) . راجع: الإنصاف: ۶-۱۶؛ معجم الفروق اللغویه: ۳۱۴؛ ومعاجم اللغه.

۲- (۲) . راجع: شرح الکافیه: ۹ و ۳۰۱.

۳- (۳) . راجع: شرح فصوص الحکم: ۳۴/۱.

توصف بصفه خاصّه، ملفته للنظر. فالقسم الأول - كالسماء والأرض والمرء والجدار - هو اسمٌ. والقسم الثانى - كالخالق والرازق والطويل والقصير - يُعدّ صفةً. (۱)

معنى الاسم والصفه فى الروايات

ذكرت للاسم والصفه فى الاصطلاحات المختلفه فروق لم تتطرّق إليها الروايات، فأُطلق الاسم والصفه على نفس الكمالات كالعلم والقدره، وكذلك على الذات المتصفه بالكمالات كالعالم والقادر. وعلى سبيل المثال، يُعدّ «السميع» و«البصير» فى بعض الأحاديث كصفه، (۲) وفى بعضها الأخرى كاسم، (۳) حتى سمّيت - فى روايه - كلتا كلمتى «العالم» و«العلم»، بالاسم. كما صرّح فى بعض الروايات بوحدانيه الاسم والصفه، واستفيد من كلمه الصفه لتفسير الاسم. روى عن الإمام محمد الباقر(عليه السلام) فى هذا الصدد: «إنّ الأسماء صفاتٌ وَصفَ بها نفسَه». (۴)

ولمّا سأل محمدبن سنان الإمام الرضا(عليه السلام) عن «الاسم ما هو؟»، أجاب الإمام: «صفةٌ لِموصوف». (۵)

بناءً على ذلك، فكلّ أسماء الله هى صفات، وفى الوقت نفسه فإنّ كلّ صفات الله أسماءٌ أيضاً.

ونستعرض هنا - على أساس المعنى اللغوى للاسم والصفه - هذا الأصل الروائى. وكما تقدّم آنفاً فإنّه يستخدم الاسم والصفه كلاهما بمعنى العلامه والآيه. إلّا أنّ الصفه

۱- (۱) . شرح أسماء الله الحسنى: ۲۷.

۲- (۲) . توحيد الصدوق: ۱۴۶.

۳- (۳) . المصدر: ۱۸۷.

۴- (۴) . اصول الكافى: ۸۸/۱.

۵- (۵) . المصدر: ۱۱۳.

علامه تبيّن صفةً من صفات الموصوف، فی حين أنّ الاسم من شأنه أن يكون مبيّناً لصفه، أو لا يكون كذلك. ولذلك، فالصفه هی نفس الاسم، إلا أنّها داله علی وصف. وبحسب المعنی اللغوی للاسم والصفه، والمستفاد من روايات الأئمه المعصومين(عليهم السلام) الذين يعرّفون أسماء الله بأنها صفاته تعالی، نستنتج أنّ الأسماء الإلهيه من جنس الصفات، والله ليس له اسم يخلو من صفه. من هنا، ليس لله تعالی اسم علم جامد يشير إلی علامه فقط ولا يدل علی المعنی الوصفی. وبعباره اخری، فإنّ أسماء الله مقيّده، وكونها علامه تعنی أنّ الأسماء تدلّ علی الذات الإلهيه مع صفه خاصّه. وعليه تكون أسماء الله وصفاته بمعنی واحد دائماً.

لفظ الجلاله الله اسم أو صفه؟

الاسم الوحيد بين الأسماء الإلهيه الذی اعتبره البعض أنّه علم، هو لفظ الجلاله «الله»، ولكن فی الوقت نفسه، تمّ تعريف هذا الاسم فی الروايات المتعدده بأنّه مشتق يحمل المعنی الوصفی أيضاً، وذكر له عده جذور. إنّ اشتقاقيه لفظ الجلاله كانت واضحه لدی أصحاب الأئمه المعصومين(عليهم السلام)، لذلك سألوهم عن جذوره بدلاً عن جموده واشتقاقه. وعلی سبيل المثال، فقد بدأ هشام بن الحكم – الذی يُعدّ متكلماً شهيرا– سؤاله من الإمام الصادق(عليه السلام) بالنحو التالی: «الله ممَّ هو مشتقّ؟». (۱)

إن أهمّ سؤال يطرح فی هذا الموضوع، هو أنّ لفظ الجلاله «الله»، إن يكن مشتقاً وصفه كسائر الأسماء، فلماذا لا يظهر مثلها فی موضع الصفه، ويُستعمل فقط موصوفاً. وعلی سبيل المثال فنحن نستطيع أن نقول «الله العالِم»، ولا نستطيع قول «العالِم الله». يردّ سيبويه إمام النحاه – الذی ذهب أيضا إلی أنّ لفظ الجلاله مشتق

۱– (۱) . اصول الكافی: ۸۷/۱.

وصفه- على هذا الإشكال ويقول إنّ «الله» مشتق، ولكن بعد دخول الألف واللام على «إله» أو «لاه»، أصبحت كلمه «الله» جاريه مجرى الاسم العلَم، مع أنّه يختلف عن أسماء العلَم؛ لكونه صفه. ولعلّ السبب فى أنّ هذه الكلمه إنّما أصبحت جاريه مجرى العلَم، يعود إلى - وفقاً لقول الإمام على(عليه السلام)- أنّ لفظ الجلاله «الله» هو أهم الأسماء الإلهيه. (۱)

لقد ذكرت فى الروايات الشريفه ومعاجم اللغه، جذور متعدده ومعانٍ مختلفه للفظ الجلاله «الله»، ولا يتسع المجال لطرحها، وإنّما نكتفى هنا بذكر روايه عن الإمام على(عليه السلام) الذى أشار فيها إلى معانٍ متعدده للفظ «الله»، حيث روى عنه:

«الله معناهُ المعبود، الذى يَأْلَه فيه الخلقُ ويُؤلَه إليه، والله هو المستور عن درك الأبصار، المحجوب عن الأوهام والخطرات». (۲)

ثانياً: تقسيم الأسماء والصفات الإلهيه

اشاره

ذكرت تقسيمات شتى فى الكتب الكلاميه للصفات الإلهيه، إلّا أنّ هناك تقسيمين أكثر رواجاً من التقسيمات الأخرى، وقد أشارت إليهما الروايات أيضاً:

۱. الصفات الذاتيه والصفات الفعليه

إنّ الصفات الذاتيه كعلم الله هى صفات تدلّ على كمال فى الذات الإلهيه. وفى الواقع فإنّ هذا النوع من الصفات يختصّ بالذات الإلهيه ولا ينفكّ عنه أبداً، بمعنى أنّ الله عالم وقادر أزلاً وأبداً. وأما الصفات الفعليه كالرازقيه، فهى تتعلّق بالإراده الإلهيه وتدلّ على صفات فعل يفعلها سبحانه متى شاء بإرادته، وتُنتزع من الفعل وعلاقته بالله

۱- (۱) . المصدر: ۸۷ و ۱۱۴.

۲- (۲) . توحيد الصدوق: ۸۹.

تعالی. ومن هنا، لیست هذه الصفات ملازمه لذاته ولا أزلیه، بل تحدث بحدوث الفعل. لقد أشیر فی الروایات الشریفه إلی هذه التقسیم أیضاً، وعلی سبیل المثال روی أبوبصیر عن الإمام جعفر الصادق(علیه السلام):

سَمِعتُ أبا عبدالله(علیه السلام) یقول: لم یَزل الله (عزّ وجلّ) ربَّنا والعِلم ذاتُه ولا معلوم، والسمع ذاته ولا مسموع، والبصرُ ذاته ولا مُبصِر، والقدره ذاته ولا مقدور. (۱)

لقد عُدّ فی هذه الروایه الشریفه، العلم والسمع والبصر والقدره من الصفات الذاتیه والأزلیه لله سبحانه. یسأل أبوبصیر - بعد استماع هذه الروایه - الإمامَ: «لم یزل الله متکلماً؟» (أی هل صفه الکلام لله أزلیه؟)، فأجابه الإمام: «إن الکلام صفه مُحدَثه لیست بأزلیّه کان الله عزّ وجلّ ولا متکلّم». (۲)

وعلیه فلیست صفه الکلام لله کصفه علمه؛ إذ إنّه سبحانه عالم أزلاً وأبداً، ولیس هو متکلّماً دائماً، بل یحدث کلامه وهو صفه فعلیه لا ذاتیه.

وتحدّثت بعض الروایات عن مشیئه الله وإرادته وبعض صفاته الفعلیه، فمثلاً یصرّح الإمام الرضا(علیه السلام) بأنّ المشیئه والإراده من الصفات الفعلیه:

المشیئه والإراده من صفات الأفعال، فمَن زَعم أنّ الله تعالی لم یَزل مُریداً شائیاً، فلیس بمُوحِّد. (۳)

کما یصرّح الإمام جعفر الصادق(علیه السلام) بأن العلم وبعض الصفات الأُخری هی من الصفات الذاتیه لله تعالی، حیث یقول(علیه السلام):

ربّنا نوریّ الذات، حیّ الذات، عالِم الذات، صمدیّ الذات. (۴)

۱- (۱) . اصول الکافی: ۱۰۷/۱.

۲- (۲) . المصدر.

۳- (۳) . توحید الصدوق: ۳۳۸.

۴- (۴) . المصدر: ۱۴۰.

۲. الصفات الثبوتیه والصفات السلبیه

إنّ الصـفات الثبوتیه تثبت کمالاً لله (عزّ وجل)، بید أنّ الصـفات السـلبیه تنفی عن الله تعالی ما لا یلیق به من النقائص. فعلی سبیل المثال، تبیّن هذه الآیه المبارکه عدداً من الصفات الثبوتیه: هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظّاهِرُ وَ الْباطِنُ وَ هُوَ بِکُلِّ شَیْ ءٍ عَلِیمٌ. ۱

والآیات الشریفات التالیه تتطرّق إلی الصفات السلبیه:

...لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْ ءٌ... ، (۱)لَمْ یَلِدْ وَ لَمْ یُولَدْ * وَ لَمْ یَکُنْ لَهُ کُفُواً أَحَدٌ. ۳

وتجدر الإشاره إلی أنّ فی بعض الروایات الوارده، تبیّن الصفات الثبوتیه من خلال الصفات السلبیه، فعلی سبیل المثال:

قولُک: عالِمٌ. إنّما نَفیتَ بالکلمهِ الجهلَ وجَعلتَ الجهلَ سِواه ... وکذلک سَمّیناه بصیراً لأنّه لا یَخفی علیه ما یُدرَک بالأبصار... . (۲)

ولعل استخدام هذا الأسلوب فی البیان یرجع إلی أنّ فیه لا یُطرح تشبیه الخالق بالمخلوق. سنشرح هذه المسأله فی الدرس التالی.

ملخص ما سبق

۱. الاسم مشتق من «وسم» بمعنی العلامه أو من «السموّ» بمعنی العلو والارتفاع، ویستخدم کثیراً ما، بما فی ذلک فی مبحث الأسماء والصفات بمعنی اسم المصدر.

۲. النسبه بین الاسم والصفه، هی العموم والخصوص المطلق؛ أی تعتبر کلّ صفهٍ اسماً، ولکن لیس کلّ اسم صفهً.

۱- (۲) . الشوری: ۱۱.

۲- (۴) . اصول الکافی: ۱۱۶/۱.

۳. لم یذکر فی الروایات، أیَّ فرق بین الاسم والصفه، واستخدم فی بعض الأحیان کلّ منهما فی موضع الآخر، وعلیه یمکن القول بأنّ أسماء الله – وفقاً للروایات الشریفه – هی من جنس الصفات ولیس لله تعالی اسم یخلو من الوصف والصفه.

۴. إنّ أهم التقسیمات التی ذکرت للأسماء والصفات، فی الکتب الکلامیه، کما یلی: أ). الصفات الذاتیه والصفات الفعلیه؛

ب). الصفات الثبوتیه والصفات السلبیه.

۵. أمّا الصفات الذاتیه فیراد بها الصفات اللازمه لذاته تعالی، التی لم یزل ولا یزال متصفاً بها، وهی تبین کمالاً فی الذات الإلهیه. وأمّا الصفات الفعلیه فهی التی تُبیّن فعلاً من أفعال الله تعالی، وتُنتزع – بعد أن یفعل الله تعالی فعلاً – من الفعل وارتباطه بالله تعالی. فهذه الصفات لیست لازمه لذاته تعالی ولا أزلیهً.

۶. إنّ الصفات الثبوتیه هی صفات تثبت کمالاً لله تعالی، وفی المقابل تنفی الصفات السلبیه عن الله سبحانه ما لا یلیق به من النقائص.

ص:۹۱

الأسئله والبحوث

١. ماذا يعنى الاسم والصفه فى اللغه؟

٢. هل لله اسم يخلو من الوصف أو لا؟ ولماذا؟

٣. عرّف الصفات الذاتيه والصفات الفعليه؟

۴. اذكر خمس صفات ثبوتيه وخمس صفات سلبيه من القرآن الكريم والروايات الشريفه، مع ذكر الآيه والروايه.

۷- کیفیه استعمال الأسماء والصفات الإلهیه ودورها

اشاره

أهداف الدرس

التعرّف علی: ۱. حدّ التعطیل وحدّ التشبیه؛ ۲.طریقه الخروج من حدّ التعطیل والتشبیه؛ ۳. الوظائف المعرفیه والعملیه للأسماء والصفات.

نظره خاطفه إلی المباحث السابقه

لقد أسلفنا القول فی الدرس السابق بأنّ مباحث الصفات الإلهیه یمکن تقسیمها إلی مجموعتین:

۱. المفاهیم العامّه للأسماء والصفات

۲. دراسه بعض الأسماء والصفات کالتوحید والعدل

من المباحث العامه المتعلّقه بالأسماء والصفات، والتی تقدّم ذکرها فی الدرس الماضی، هو مبحث المعنی اللغوی والاصطلاحی للاسم والصفه وانقسام الصفات الإلهیه إلی الصفات الذاتیه والفعلیه والثبوتیه والسلبیه. ونستعرض فی هذا الدرس حدود التعطیل والتشبیه والتنزیه والوظائف المعرفیه للأسماء والصفات الإلهیه.

ص:۹۳

التعطيل والتشبيه والتنزيه

الخروج من حدّى التعطيل والتشبيه

إنّ الأصل الأهم فى كيفيه وصف الله وتفسير صفاته، هى إخراجه تعالى من حدّى التعطيل والتشبيه. وقد تمّ التأكيد فى القرآن الكريم على وجود الله سبحانه ومعرفته من جهه، ومن جهه اخرى ينفى القرآن أىّ تشابه بين الله ومخلوقاته. وردّ الأئمه المعصومون(عليهم السلام) فى الأحاديث المتعدده على هذا السؤال وهو «هل الله شىءٌ وهل يمكن أن يُسمّى بشىءٍ؟» بقولهم: «... نعم، يُخرجه من الحدّين: حدّ التعطيل وحدّ التشبيه». (۱)

فإذا أخرجنا الله من حدّى التشبيه والتعطيل، يمكن أن نسمى الله شيئاً. ولكن جدير بالذكر أنّ الله ليس كسائر الأشياء؛ كما ورد فى الروايات الشريفه أيضا: «شىءٌ لا كالأشياء».

انقسم الناس فى بعض الروايات من حيث معرفتهم لله والتوحيد إلى ثلاث فئات. روى عن الإمام الرضا(عليه السلام):

للناس فى التوحيد ثلاثه مذاهب: نفى وتشبيه، وإثبات بغير تشبيه، فمذهب النفى لا يجوز ومذهب التشبيه لا يجوز، لأنّ الله تبارك وتعالى لا يُشبهه شىءٌ، والسبيل فى الطريقه الثالثه إثبات بلا تشبيه. (۲)

التعطيل الأنطولوجى (الوجودى) والتعطيل الإبستمولوجى (المعرفى)

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

والتعطيل الإبستمولوجى الذى يحكم باستحاله معرفه الله.

۱- (۱) . اصول الكافى: ۸۲/۱ و ۸۵؛توحيد الصدوق: ۲۴۴.

۲- (۲) . توحيد الصدوق: ۱۰۷؛ راجع: اصول الكافى: ۱۰۰/۱.

والقسم الثانی أیضا له حالتان: فالحاله الأولی تذهب إلی استحاله معرفه الله إطلاقاً، مما یؤدّی إلی عدم إثبات الله تعالی، وفی الحاله الثانیه أیضاً یُحکم باستحاله معرفه الله سبحانه بتاتاً، علی الرغم من إثابت وجود الله تعالی.

وعلی أساس الروایتین المنقولتین یُستفاد من «النفی والتشبیه» أو «التعطیل والتشبیه» لتفسیر الحدّین المرفوضین، وقد یستعمل «الإبطال» بدلاً عن «النفی» وهو مرادف للنفی فی المعنی، (۱) وکلاهما یدلان علی التعطیل الأنطولوجی، أی نفی وجود الله، فی حین أن کلمه «التعطیل» بإمکانها أن تشمل کافه التعطیل بأنواعها، مع أنّه یُفهم غالباً «التعطیل الأنطولوجی» من هذه الکلمه. والآن نستعرض کیفیه الخروج من حدّی التعطیل والتشبیه.

نفی التعطیل

لاحظنا فی مبحث المعرفه العقلیه والقلبیه أنّ الإنسان یقیم الأدله العقلیه ویستدل من خلال التأمل فی الآیات الآفاقیه والأنفسیه علی وجود الله تعالی. کما یتوصّل عبر التفکیر فی هذه الآیات إلی وجود خالق الإنسان والکون، والنظم السائد فی الأکوان. وفی الحقیقه یجب أن یکون هذا الخالق عالِماً قادراً حیّاً وأن یکون بیده الرزق والرحمه والشفاء وسائر النعم الأُخری. هذا فضلاً عن أنّ الله أعطی لکافه البشر، معرفه عالیه عن نفسه سبحانه، وقد یُعبّر عنها بالرؤیه والمعاینه، ولذلک لا یبقی مجال للتعطیل.

نفی التشبیه

والمراد به توحید الله بتنزیهه تعالی عن مشابهه المخلوقات بأیّ جهه من الجهات. فعلیه، ینبثق نفی التشبیه من التوحید. إنّ المقصود من نفی التشبیه فی مبحث الأسماء

۱- (۱) . راجع: توحید الصدوق: ۸۱.

والصفات الإلهيه، هو أنّه لا ينبغى إسناد صفات المخلوقات إلى الله، فلا توجد مشابهه بين الخالق والمخلوق فى الصفات أبداً. يقول الله فى الآيه الحاديه عشره من سوره الشورى: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَیْ ءٌ ، كما ورد فى الروايات الشريفه: «مُبايِن لجميع ما أحدَثَ فى الصفات»، (۱) وفى روايه أخرى: «فكلّ ما فى الخلق لا يوجَد فى خالقه، وكلّ ما يمكن فيه يَمتَنِعُ مِن صانعه». (۲) وكذلك: «فمعانى الخلق عنه منفيّه». (۳)

وعلى أساس هذه الروايات، فالنسبه بين الخالق والمخلوقات من حيث الصفات، هى نسبه التباين، لذلك، فكلّ صفه توجد فى المخلوقات أو يمكن وجودها فى المخلوقات، لا يمكن تواجدها فى الخالق. فلا يليق بالله تعالى كلّ مفهوم ومدلول ينتزع من المخلوقات. لقد صرّحت بعض الروايات بأنّه ليس هناك صوره ذهنيه تشبه الله تعالى وتنطبق عليه (لا يُشبِهُهُ صَورةٌ) (۴) ويجب أن لا يُقاس الله بشىء (لا يُقاسُ بشىء). (۵) وعليه فإنّ النقطه المهمه فى معرفه الله وأسمائه وصفاته، هى تنزيهه تعالى عن جميع صفات المخلوقات.

المعنى السلبى للصفات الثبوتيه

إنّ السؤال الرئيسى الذى يطرح فى مبحث الأسماء والصفات الإلهيه، هو: أنّه إذا كان لا يجوز تشبيه صفات الله تعالى بمخلوقاته، فلماذا نسند الصفات المشتركه كالعلم والقدره، والسمع والبصر، إلى الخالق والمخلوق معاً؟. هذه المسأله كانت سؤالاً أساسياً

۱- (۱) . توحيد الصدوق: ۶۹.

۲- (۲) . المصدر: ۴۰.

۳- (۳) . المصدر: ۷۹.

۴- (۴) . اصول الكافى: ۸۶/۱.

۵- (۵) . المصدر: ۷۸.

يراود أصحاب الأئمه المعصومين(عليهم السلام) الذين كانوا سمعوا كثيراً من الروايات المتمحوره حول نفى التشبيه وبيّنته بأشكال مختلفه.

فقيل فى الرد على هذا السؤال: إنّ هذه الصفات وإن استخدمت ألفاظها للخالق والمخلوق معاً، إلّا أنّ المفهوم الذى يستنبط من علم المخلوق أو قدرته، لا يليق بالله تعالى. فعندما نسمّى الله بالعالم، لا يعنى أنه يعرف الأشياء بآلات لا يعرفها من قبل، بل لأنّه لا يجهل شيئاً من الأشياء، فنسمّيه عالماً، وكذلك الحال فى الصفات المشتركه الأُخرى. روى عن الإمام الرضا(عليه السلام):

إنّما سُمّى الله عالماً؛ لأنّه لا يجهل شيئاً، فقد جَمَعَ الخالقُ والمخلوقُ اسمَ العِلم واختلف المعنى على ما رأيتَ، وسُمّى ربّنا سميعاً لا بجزء فيه يسمع به الصوت ... ولكنه أخبر أنّه لا يخفى عليه الأصوات، ليس على حدّ ما سُمّينا نحن، فقد جمعنا الاسم بالسميع واختلف المعنى، وهكذا البصر لا بجزءٍ به أبصر... ولكنّ الله بصير لا يجهل شخصاً منظوراً إليه، فقد جمعنا الاسم واختلف المعنى. (۱)

وروى عن الإمام جعفر الصادق(عليه السلام):

إنما سُمّى عليماً لأنّه لا يجهل شيئاً من الأشياء. (۲)

وروى أنّه سأل رجلٌ الإمام محمد الباقر(عليه السلام)

كيف سمّينا ربّنا سميعاً؟» فقال(عليه السلام) فى جوابه: «لأنّه لا يخفى عليه ما يُدرَك بالأسماع ... وكذلك سمّيناه بصيراً؛ لأنه لا يخفى عليه ما يُدرَك بالأبصار. (۳)

وفى الحقيقه، لا يمكن للإنسان إدراك صفات الله الذاتيه، والمخلوق لا يحيط بها علماً؛ إذ هناك تباين بين الخالق والمخلوق، ولذلك لا يستطيع المخلوق أن يدرك ذات

۱- (۱) . توحيد الصدوق: ۱۸۸ ؛عيون أخبار الرضا(عليه السلام): ۱۴۷/۱.

۲- (۲) . بحار الأنوار: ۱۹۴/۳.

۳- (۳) . اصول الكافى: ۱۱۷/۱.

الخالق. كما روى عن الإمام محمد الباقر(عليه السلام) أنه قال:

إنما يُعقل ما كان بصفه المخلوق وليس الله كذلك. (۱)

فعلى ما تقدّم، يتضح دليل الأئمه المعصومين(عليهم السلام) على تبيان الصفات الذاتيه لله تعالى من خلال توضيح الصفات السلبيه. ففى جمله «الله عالم»، إذا أردنا أن نبيّن علم الله عبر المفاهيم المُثبته، سنستفيد طوعاً أو كرهاً من مفاهيم اكتسبناها من خلال مشاهده أنفسنا ومخلوقات أمثالنا، وليس عبر مشاهده الخالق المتعال، وبالتالى سنشبّه الخالق بالمخلوق. وأما إذا وضّحنا ذلك بالصفات السلبيه كنفى الجهل فإننا لا نقع فى التشبيه.

الصفات الفعليه

ما تجدر الإشاره إليه هو أنّ هذه المباحث المطروحه تتمحور حول الصفات الذاتيه ولا ترتبط بالصفات الفعليه؛ إذ إنّ أفعال الله تعالى مخلوقه وبالتالى ليس هناك مشكله لتبيان الصفات الثبوتيه الفعليه. لقد وُصف الله تعالى فى القرآن الكريم كثيراً ، من خلال أفعاله. يقول الإمام على(عليه السلام) فى هذا الصدد:

الذى سُئلت الأنبياء عنه، فلم تَصِفهُ بحدّ ولا ببعض، بل وَصَفتَه بِفِعالِه. (۲)

وجدير بالذكر أنّ أفعال الله تعالى تختلف عن أفعال المخلوقات؛ وإن كانت نتيجه أفعال الله - كأفعال المخلوقات - مخلوقه. وقد نهت الروايات العديده عن التفكّر فى ذات الله تعالى ودعت المؤمنين إلى التأمل فى أفعاله سبحانه.

وظائف الأسماء والصفات

اشاره

إن ما تهتمّ به فى المدارس البشريه حول الأسماء والصفات، هو الجانب الذهنى

۱- (۱) . المصدر: ۱۰۸.

۲- (۲) . المصدر: ۱۴۱.

للصفات الإلهيه وكشف مفاهيم الأسماء الإلهيه عن الذات الإلهيه. ولاحظنا فى المبحث السابق أنّ هذه الرؤيه تنبثق من إحاطه الإنسان علماً بالذات الإلهيه ويلزم منه تشبيه الخالق بالمخلوقات. وأمّا الأسماء والصفات الإلهيه فى الديانات السماويه ولاسيما فى مدرسه أهل البيت(عليهم السلام) فلها دور مهم، حيث تصبّ فى سياق سدّ الاحتياجات المعرفيه والقلبيه والعمليه للإنسان وترقيه حياته الماديه والمعنويه.

ويتلاءم مبحث الأسماء والصفات فى هذه الرؤيه تماماً مع ما تقدّم شرحه فى مبحث معرفه الله.

الوظائف المعرفيه للأسماء والصفات

لقد أسلفنا القول فى مبحث معرفه الله بأنّ الله عرّف نفسه للإنسان، وبالتالى فإنّ كلّ إنسان يملك حصةً من المعرفه القلبيه لله تعالى. ونظراً إلى أنَ كثيراً من البشر يغفلون عن هذه المعرفه، إلّا أنّ سنّه الله جرت على أنّه يذكّر الإنسان بتلك المعرفه. ومن طرق التذكير بالمعرفه القلبيه والتوجّه إلى الله الأسماء الإلهيه. قال الإمام الرضا(عليه السلام) فى الخطبه الشهيره التى ألقاها فى مجلس المأمون - بعد تبيان اصول المعارف التوحيديه - فى توضيح وظائف الأسماء الإلهيه: «فأسمائه تعبير». (۱) و«التعبير» - لغةً - يعنى: النفوذ والمضى فى الشيء أو العبور من مكان إلى مكان آخر، (۲) والمراد بتعبيريه الأسماء الإلهيه، هو أنّ هذه الأسماء تذكّر الإنسان بالمعرفه القلبيه وبالتالى تهديه إلى المعرفه العاليه بالله تعالى. ويحسن هنا أن نستعرض - قبل أىّ توضيح حول الدور التعبيرى للأسماء والصفات- الرأى المقابل لهذه النظريه والذى يطلق عليه «توصيف الذات».

۱- (۱) . عيون أخبار الرضا(عليه السلام): ۱۵۱/۱.

۲- (۲) . معجم مقاييس اللغه: ۲۰۷/۴.

نظریه توصیف الذات

وهی نظریه تفترض بدایهً أنّ الذات الإلهیه مجهوله أو غائبه علی حدٍّ تعبیر بعض الروایات الشریفه، ثمّ یسعی العقل البشری عن طریق بناء المفاهیم الذهنیه فی الکشف عن الذات الإلهیه. وعلیه فإنّ المراد بالتوصیف هنا، لا یشمل کافّه أقسام التوصیف، بل یقصد به الکشف عن الذات المجهوله والغائبه بالمفاهیم الذهنیه للصفات. فعلی سبیل المثال، حینما نقول فی تعریف شخص مجهول الحال: «هو یدرس فی المدرسه أو الجامعه الفلانیه»، «هو رجل عالم وقادر»، «هو حساس وعصبی المزاج»، «هو رجل طویل القامه وأسمر» وغیرها من الصفات الأخری، نعرّف الشخص المجهول إلی المخاطب عن طریق تصویر المفاهیم المذکوره للمخاطب وعبر تزویده بالمعلومات المقدَّمه وتقدیم مفاهیمها لذهن المخاطب. ویطلق علی هذا النوع من التعریف، «التعریف التوصیفی»، وعلی النظریه التی تعتقد بهذا المنهج لتعریف الله تعالی، نظریه «التوصیف الذاتی». وتتمتع هذه النظریه بمیزتین:

الأولی: أنّ الذات الموصوفه، مجهوله قبل وصفها؛

الثانیه: أنّ الذات المجهوله، یُکشَف عنها بالمفاهیم الذهنیه للصفات.

ومن لوازم هذه النظریه هی أنّه کلّما تتشکّل مفاهیم أکثر لله تعالی فی الذهن، تُعرَف الذات الإلهیه أحسن. وعلیه فکلّ شخص یکون أقوی فی تصویر المفاهیم الذهنیه، سیصل إلی درجات أعلی من المعرفه الإلهیه.

نظریه التعبیر والتذکیر

اشاره

لقد طرح الأئمه المعصومون(علیهم السلام) نظریه تعبیریه وتذکیریه الأسماء والصفات، فی مقابل النظریه الآنفه الذکر. یقول هذا الرأی إنّ الذات الإلهیه کانت معلومه أو حاضره - علی حدّ تعبیر بعض الروایات الشریفه- قبل استخدامها للأسماء والصفات؛ حیث إنّ

الله تعالى عرّف نفسه لجميع البشر، وإنّما تجعل هذه الأسماءُ والصفاتُ الإنسانَ يعبر ويتوجّه إلى الذات الإلهيه، وتذكّره بالمعرفه القلبيه؛ وبعباره أخرى، تقوم الأسماء الإلهيه بتذكير الإنسان بالله المعروف والمعلوم ولا تعرّف إلهاً مجهولاً وغير معروف. فعلى سبيل المثال، لنفترض أنّ المخاطلب كان قد تعرّف على شخص سابقاً، والآن لا يتذكّره تماماً، ونحن نذكّره فنقول: «إننا كنّا زملاء فى المدرسه الفلانيه»، «إنّه كان حساساً وعصبى المزاج»، «كان طويل القامه وأسمر» ويتمتّع بصفات أخرى كذلك، فبعد هذه الجمل، يقول المخاطب: «الآن تذكّرت مَنْ قصدتَه». تختلف هذه الحاله تماماً عن حاله المخاطب فى المثال السابق، حيث فى المثال السابق تتمتع مفاهيم الجمل بالموضوعيه والمحوريه، وأدّت هذه المفاهيم إلى تعرّفنا على شخصٍ، وكوّنت معرفتنا له، فى حين أنّه فى المثال الأخير، ليس للجمل ومفاهيمها أىّ موضوعيه، وإنّما الهدف هو التذكير بالمعرفه المحصّله سابقاً؛ فعليه، نستنتج أنّ الأسماء والصفات إنّما تشيران إلى الذات الإلهيه المعروفه وترشدنا إليها ولا تتمتعان بالموضوعيه.

إنّ للأسماء والصفات وظائف معرفيه عقليه أيضاً والتى تقدّم ذكرها فى مستهلّ هذا الدرس تحت عنوان «المعنى السلبى للصفات الثبوتيه».

وما ذكرناه حتى الآن، تمحور حول الدور المعرفى للأسماء والصفات وكيفيه دلالتهما على الذات الإلهيه المقدّسه، ولكنّ للأسماء الإلهيه وظائف اخرى تظهر من خلالها الفروق بين وجهه النظر الدينيه حول الأسماء والصفات، والآراء البشريه، أكثر من قبل.

الفوائد العمليه للأسماء والصفات

يبيّن القرآن الكريم أنّ الغايه من خلق الإنسان هى عباده الله (عزّ وجلّ) والارتباط به. فالذى آمن بالله، يحتاج إلى وسائط ليتكلّم معه ويتضرّع إليه ويبرز له أسراره وما

خفی فی قلبه من المصاعب والآلام، ویستنجد بالله من خلال البوح بمشاکله، ویعظّمه بشکر نعمائه ویعبده. فمن وظائف الأسماء الإلهیه سدّ مثل هذه الاحتیاجات. یقول الإمام محمد الباقر(علیه السلام) عن مکانه الأسماء الإلهیه وحکمه وضعها:

کان اللهُ ولا خلقٌ، ثمّ خلقها [الأسماء] وسیلةً بینه وبین خلقه، یتضرّعون بها إلیه ویعبدونه وهی ذکرُه. (۱)

فتعتبر الأسماء وسیلةً لبناء العلاقه بین الخالق والمخلوق، واستخدام عباد الله لهذه الأسماء الحسنی، یذکّرهم بالله تعالی فیعبدونه بها ویطلبون حوائجهم منه.

وجاء فی روایه عن الإمام الرضا(علیه السلام):

...فلیس یحتاج أن یسمّی نفسه، ولکنّه اختار لنفسه أسماء لغیره یدعوه بها؛ لأنّه إذا لم یُدعَ باسمه لم یُعرَف. (۲)

وبناءً علی هذه الروایه الشریفه، لا یحتاج الله تعالی إلی تسمیه نفسه، وإنّما اختار لنفسه أسماءً لیستفید البشر منها، لتکون وسیله لعبودیه الله والطلب منه، وواسطةً لمعرفه الله. ولقد أسلفنا القول فی مبحث المعرفه القلبیه بأنّ عباده الله تُعدّ من أهم الطرق للتذکیر بالمعرفه القلبیه. ولکن فی الوقت نفسه، تتحقق عباده الله - التی یشکّل الدعاء جزءاً منها - عن طریق استخدام الأسماء والصفات الإلهیه. ومن هنا فإنّ توظیف الأسماء والصفات الإلهیه فی العباده، هو من طرق تذکّر معرفه الله.

وعلیه فإنّ الأسماء والصفات الإلهیه تلعب دوراً ممیزاً فی المعتقدات والأعمال وکذلک فی معرفه الله وعبادته والتضرع إلیه. إنّ تکرار الأسماء والصفات الإلهیه فی القرآن الکریم والروایات الشریفه والأدعیه وعدّ الفضائل العظیمه والثواب الکثیر للأذکار والعنایه بها، کلّها ترمز إلی هذا الدور الشامل والمهم للأسماء والصفات

۱- (۱) . اصول الکافی: ۱۱۶/۱.

۲- (۲) . المصدر: ۱۱۳.

الإلهيه. ولقد أشارت الأحاديث المتعدده إلى أنّ «لله تعالى تسعه وتسعين اسماً، من أحصاها دخل الجنه». (۱)

ملخص ما سبق

۱. إنّ أهم أصل فى كيفيه وصف الله وتفسير صفاته، هو إخراجه سبحانه عن حدّى التعطيل والتشبيه.

۲. التعطيل على قسمين: الأول هو التعطيل الأنطولوجى وهو يعنى نفى وجود الله؛ والثانى هو التعطيل الإبستمولوجى الذى يحكم باستحاله معرفه الله تعالى.

۳. يستدلّ الإنسان على وجود الله بالاستدلالات العقليه ومن خلال التفكّر والتأمّل فى الآيات الآفاقيه والأنفسيه وبالتالى يدرك بعض صفاته. هذا وإنّ الله تعالى منح البشر بأجمعهم معرفه نفسه، معرفه ممتازه وعاليه، وقد يعبّر عنها بالرؤيه والمعاينه، من هنا، لا يبقى مجال للتعطيل أبداً.

۴. إنّ المراد بنفى التشبيه، هو أن نوحّد الله بعدم تشبيهه بمخلوقاته وننزّهه عن التشبيه. فعليه، ينبثق نفى التشبيه من التوحيد.

۵. السبب فى أنّ الأئمه المعصومين(عليهم السلام) بيّنوا الصفات الذاتيه لله تعالى من خلال الصفات السلبيه، يكمن فى أننا إذا أردنا توضيح العلم الإلهى بالمفاهيم المُثبته، سنستفيد طوعاً أو كرهاً من المفاهيم التى حصلنا عليها عبر مشاهده أنفسنا والمخلوقات أمثالنا، وليس مشاهده الخالق المتعال، وبالتالى نشبّه الخالق بالمخلوق، وأما إذا وضّحنا العلم الإلهى من خلال الصفات السلبيه كنفى الجهل، فإنّنا لا نقع فى مأزق التشبيه. ويجب الالتفات إلى أنّ هذه المباحث إنّما تصدق على الصفات الذاتيه فحسب؛ حيث إن أفعال الله مخلوقه وبالتالى ليس هناك مشلكه لتوضيح الصفات الثبوتيه الفعليه.

۱- (۱) . المصدر: ۱۹۴ و۱۹۵.

۶. إن نظريه «توصيف الذات» هى نظريه يُفترض فيها فى البدايه، أنّ الذات الإلهيه مجهوله أو غائبه - حسب تعبير بعض الروايات - ثمّ يسعى العقل البشرى من خلال بناء المفاهيم الذهنيه فى الكشف عنها. ولهذه النظريه ميزتان:

الأولى: إنّ الذات الموصوفه - قبل وصفها- مجهوله.

الثانيه: يُكشف عن الذات المجهوله من خلال بناء المفاهيم الذهنيه للصفات.

ومن لوازم هذه النظريه هى أنّه كلّما تتشكل مفاهيم أكثر حول الله فى الذهن، تُعرف الذات الإلهيه أحسن.

۷. لقد طرح الأئمه المعصومون(عليهم السلام) نظريه التعبير عن الأسماء والصفات والتذكير بها، فى مقابل نظريه توصيف الذات. يعتقد هذا الرأى بأنّ الذات الإلهيه قبل استخدامها لهذه الأسماء والصفات، معلومه، أو شاهده على حدّ تعبير بعض الروايات الشريفه؛ حيث إنّ الله تعالى عرّف نفسه لعباده، وإنما تجعلُ الأسماءُ والصفاتُ الإنسانَ يعبّر ويتوجّه إلى الذات الإلهيه ويتذكّره بالمعرفه القلبيه. وبعباره اخرى: تؤثر الأسماء الإلهيه فى التذكير بالله المعروف، ولا تعرّف إلهاً مجهولاً.

۸. إحدى الوظائف العمليه للأسماء والصفات الإلهيه هى أنّها تستطيع أن تتوسّط بين الخالق والمخلوق، فيتذكّر العبادُ من خلال استخدام هذه الأسماء اللَه تعالى ويعبدونه ويطلبون منه حوائجهم.

الأسئله والبحوث

١. ما هى أقسام التعطيل فى معرفه الله؟

٢. كيف يتحقق نفى التعطيل؟

٣. ما هو دليل التفسير السلبى للصفات الثبوتيه؟

٤. اذكر الوظائف المعرفيه للأسماء والصفات الإلهيه؟

٥. ما هى الفروق بين نظريه التوصيف ونظريه التعبير عن الأسماء والصفات الإلهيه؟

٦. ما هى الوظائف العمليه للأسماء والصفات الإلهيه؟

٧. أجْرِ تحقيقاً ميدانيّاً وبيّن الاسم الإلهى الذى يستخدمه معظم الناس بشكل أكثر من غيره.

۸- التوحید

اشاره

أهداف الدرس

التعرّف علی: ۱. معنی التوحید؛ ۲. معنی «لا إله إلا الله» وسوره التوحید؛ ۳. معنی الروایات التوحیدیه.

نظره خاطفه إلی المباحث السابقه

إنّ مبحث التعطیل والتشبیه الذی تقدّم طرحه فی الدرس السابق، هو من أهمّ المباحث المتمحوره حول الأسماء والصفات الإلهیه. وتوصّلنا من خلال دراستها وإمعان النظر فیها إلی هذه النتیجه وهی أنّه یجب لأجل الخروج عن حدّی التشبیه والتعطیل، أن نفسّر الصفات الإلهیه الثبوتیه عن طریق الصفات السلبیه. وکذلک یمکن الاستفاده من الصفات الفعلیه لمعرفه الله، ثمّ فی نهایه البحث، تطرّقنا إلی الفوائد المعرفیه والعملیه للأسماء والصفات الإلهیه. ونستعرض فی هذا الدرس أیضاً، مسأله التوحید التی تُعتبر من أهم الأسماء الإلهیه.

الشعار الرئیسی للدین

تُعتبر مسأله التوحید، أهمّ رکیزه للمعارف الدینیه والإسلامیه ولا سیما لمعارف

أهـل البيت(عليهم السـلام)، وتلعب دوراً محوريـاً فى المعـارف الإلهيه الأخرى. تبتنى المباحث التى تقـدّم ذكرها حول المفاهيم العامّه للأسماء والصفات، على مسأله التوحيد وتكشف عن دورها الأساسى.

وكما تعلمون فإنّ الأنبياء برمّتهم كانوا يـدعون الناس إلى توحيد الله، يقول القرآن الكريم حول الأنبياء قبل الإسـلام: وَ ما أَرْسَـلْنا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلاّ نُوحِى إِلَيْهِ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلاّ أَنَا فَاعْبُدُونِ. ١

ومما لا شكّ فيه، فأنّه لم يكن هناك دين أكد على التوحيد، كما أكد الإسـلام عليه، حتى اعترف غير المسلمين أيضاً أنّ الميزه الأولى والرئيسيه للديانه الإسلاميه، تتلخص فى التوحيد. (١) ويكفى فى أهميه التوحيد فى الإسلام، أنّ الشعار الأول الذى أطلقه رسول الله(صـلى الله عليه و آله) كـان كلمه «لاـ إله إلاـ اللهـ» التى تـدل على التوحيـد. كما أنّ الشـرط الأول لاعتناق الإسـلام، هو الإـقرار بشـهاده التوحيـد ونبـوّه الرسـول الأـعظم(صـلى الله عليـه و آلـه). قـال جبرئيـل(عليـه السـلام) عـن الله(عزّوجـلّ) للرسـول الأعظم(صلى الله عليه و آله):

يا محمد! إن لكلّ دين أصلاً ودعامهً وفرعاً وبنياناً، وإنّ أصل الدين ودعامته قول: لا إله إلّا الله. (٢)

ويفسّـر الجوهرى «الدعامه» ب-«عماد البيت»، (٣) واعتبرهـا الفيومى أنّها «ما يسـتند عليه الحائط إذا مال». وعليه فالتوحيـد دعامه يبتنى عليهـا دين الإسـلام ويحول دون وقوع الاـنحراف والاعوجـاج فى الإسـلام. من هنـا، يتوجّب علينـا أن نتعرّف على مختلف أبعاد هذا الأصل، ونحفظ أنفسنا من التورط فى الانحراف والسقوط، وذلك من خلال

١- (٢) . راجع: تاريخ جامع أديان (التاريخ الجامع للأديان): ٧٠۴.

٢- (٣) . بحار الأنوار: ٢۴٧/٢٣.

٣- (۴) . الصحاح: ١٩١/٥.

الاهتمام والتمسّک به فی مختلف المباحث العقدیه والدینیه.

ویعتبر أمیر المؤمنین(علیه السلام) التوحید بأنّه «حبل الله المتین»، (۱) ویقول الإمام جعفر الصادق(علیه السلام) أیضا فی هذا الصدد: «إنّ أساس الدین التوحیدُ والعدل». (۲)

معنی التوحید

إنّ کلمه «التوحید» مصدر من باب التفعیل، وترجع - لغهً - إلی لفظه «وحد»، وتعنی توحید الله تعالی. وتستخدم کلمات «واحد» و«أحد» و«لا إله إلّا الله» عادهً للدلاله علی وحدانیه الله، کما جاء فی القرآن الکریم: وَ إِلهُکُمْ إِلهٌ واحِدٌ لا إِلهَ إِلّا هُوَ الرَّحْمنُ الرَّحِیمُ. ۳

معنی الواحد والأحد

إنّ لفظه «وحد» أصل کلمتی «أحد» و«واحد» وتعنی الانفراد والتفرّد. لقد تضاربت آراء اللغویّین والمفسّرین حول وجود الاختلاف بین «الواحد» و«الأحد»، وطرحوا مباحث شتی فی هذا المجال. ولکن ما أجمع علیه الجمیع هو أنّ «الواحد» اسم الفاعل و«الأحد» هو الصفه المشبهه، وبالتالی یحمل «الأحد» تأکیداً أشدّ من «الواحد» علی معنی الانفراد والوحدانیه.

ولا یظهر الفرق المعنوی بین «الأحد» و«الواحد» دون أخذ هذه النقاط فی الحسبان. حتی صرّح الجوهری بأن «الأحد بمعنی: الواحد». (۳) یقول الإمام محمد الباقر(علیه السلام) فی هذا الصدد:

۱- (۱) . بحار الأنوار: ۲۷۹/۳.

۲- (۲) . معانی الأخبار: ۱۱ ؛ توحید الصدوق: ۹۶.

۳- (۴) . الصحاح: ۴۴۵/۲.

الأحـد والواحـد بمعنى واحـد، وهو: المتفرّد الـذى لا نظير له، والتوحيـد: الإقرار بالوحده وهو الانفراد، والواحد: المتباين الذى لا ينبعث من شيء ولا يتّحد بشيء. (۱)

فعليه، إن «الواحد» و«الأحد» كليهما يعنيان الانفراد وانقطاع النظير والمثل.

معنى «لا إله إلّا الله»

إنّ شـعار التوحيـد المتمثّل فى «لا إله إلّا الله» يعنى ليس هناك إله إلّا الله. أى: تنحصـر الألوهيه فى الله تعالى وتختصّ به فحسب، وهو ينفرد بألوهيته وليس له شريك ونظير فى هذا الأمر.

ويتعلّق التفسير الأكثر لهذه الجمله بتفسير الإله والله. ولقد ذُكر فى معاجم اللغه والروايات الشريفه، جذور مختلفه ل- و، ويختلف معانيهما ومدلول هذه الجمله حسب اختلاف الاعتبارات فى جذورهما.

فالإله إجمالاً دون تفصـيل يعنى «المسـتور»، و«المعبود» و«ما يؤله إليه» «ملجأ المضطرين». فعلى هذا الأساس يكون لشعار التوحيد أربعه معانٍ:

۱. لا مستور إلّا الله.

۲. لا معبود إلّا الله.

۳. إنّما الله هو الوجود الذى تحيّر الجميع فيه.

۴. لا ملجأ ولا منجى من الله تعالى إلّا إليه.

ويمكن اسـتنباط أقسام التوحيـد ومراتبه المختلفه - كالتوحيد الذاتى، والتوحيد العبادى، والتوحيد الصـفاتى، والتوحيد الربوبى - من هذه المعانى. ولذلك تتضمّن جمله «لا إله إلا الله» كافه مراتب التوحيد. يقول الإمام على(عليه السلام) فى هذا الصدد:

أمّـا قوله: أشـهد أن لاـ إله إلّـا الله، فإعلاـم بـأنّ الشـهادهَ لاـ تجوز إلّـا بمعرفته من القلب، كأنّه يقول: إعلم أنّه لا معبود إلّا الله (عزّ وجلّ) وأنّ كلّ معبود باطل سوى

۱- (۱) . التوحيد الصدوق: ۹۰.

الله ... لا ملجأ من الله إلّا إليه، ولا منجى من شرّكل ذى شرٍّ وفتنه كلِّ ذى فتنه إلّا بالله ... لا هادى إلّا الله ولا دليل لى إلى الدين إلّا الله ... لا خالق إلّا الله، ولا رازق ولا معبود ولا ضارّ ولا نافع ولا قابض ولا باسط ولا معطى ولا مانع ولا ناصح ولا كافى ولا شافى ولا مقدّم ولا مؤخّر إلّا الله. (۱)

لقد تطرقت هذه الروايه الشريفه إلى نقطه دقيقه وهى أنّ الله الذى يُنزّه عن مماثله المخلوقات وتتمايز صفاته عما نعرفه فى المخلوقات، بحيث تحيّر فيه الجميع، إنّما هو يستحق العباده ولا سواه، فهو الأحد الخالق والرازق، فضلاً عن إشارتها إلى تبيان الصفات المتعدده التى تُستنبط منها وحدانيه الله تعالى.

تفسير سوره التوحيد

تناولت عديد من الآيات القرآنيه، مسأله التوحيد، بحيث سُمّيت إحدى سور القرآن الكريم بسوره التوحيد. ويُعلن الله فى مستهل هذه السوره المباركه، أى فى الآيه قُلْ هُوَ اللّهُ أَحَدٌ ، وحدانيته بصوره مطلقه.

ويرجع المعنى اللغوى للفظه «الصمد» فى الآيه اَللّهُ الصَّمَدُ إلى جذرين: أحدهما القصد والآخر الصلابه فى الشىء. (۲) فعلى أساس المعنى الأول له، يعنى «السيد المصمود إليه فى الحوائج» أى من يقصد إليه الناس بحوائجهم. وبناءً على معناه الثانى، يعنى «لا جوف له»، أى الموجود الذى لا يدخل فيه النقص ولا يعتريه عيب وهو الكمال المطلق. فالصمد بكلا المعنيين يدل على وحدانيه الله ويتلازم معها، كما أن كونه كمالاً مطلقاً وأنّه يحتاج إليه كافه المحتاجين، يلزم وحدانيه الله؛ حيث إنّ الفقر والنقص والحاجه تلازم المخلوقات. فصمديه الله تدلّ على أنّه واحد لا نظير له.

۱- (۱) . معانى الأخبار: ۳۹؛ توحيد الصدوق: ۲۳۹.

۲- (۲) . معجم مقاييس اللغه: ۳۰۹/۳.

وتشير الآيه اللاحقه لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُولَدْ إلى وحدانيه الله أيضاً. فكلّ مخلوق إمّا صدر عن شيء أو صدر عنه شيء، وكثيراً ما يملك كلتا الميزتين. وبالطبع تختلف كيفيه الصدور فى الإنسان والحيوان والنبات والجماد كلٌّ عن الأُخرى، فى حين أنّ الله لم يصدر عن شيء ولم يصدر شيء عن ذاته. وفى الحقيقه، يتمّ الاستنتاج فى الآيه الأخيره وهى وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ. فكما نفهم فى الآيات السابقه، وحدانيه الله من تعابير «الصمد»، و«لم يلد» و«لم يولد»، تصرح الآيه الأخيره بالوحدانيه المطلقه والشامله لله تعالى، وتقول ليس هناك موجود نظيره، وأنّ الله عديم المثيل والنظير فى جميع الجوانب. هذه الآيه الشريفه تُشبه فى المعنى آيةً من سوره الشورى المباركه، حيث تقول: ...لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْ ءٌ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ. ١

كما نلاحظ أنّ هذه الآيه تصرّح أيضاً بنفى مشابهه الله للمخلوقات وتنزيهه عن مماثلتها.

معنى التوحيد فى الروايات الشريفه

اشاره

هناك روايتان بين الروايات المتوفّره التى عُنيت بمسأله التوحيد، عرّفتا التوحيد بألفاظ موجزه، وهما كالتالى:

إنّ أساس الدين، التوحيد والعدل ... أمّا التوحيد، فأنْ لا تُجَوِّز على ربّك ما جاز عليك. (١)

والأُخرى:

التوحيد أن لا تَتَوَهَّمه. (٢)

وهنا نستعرض شرح بعض الروايات التى تفسّر التوحيد.

١- (٢) . توحيد الصدوق: ٩۶.

٢- (٣) . نهج البلاغه: الحكمه ۴٧٠.

الروايه الأولى: تنزيه الله عن مواصفات المخلوقات

التوحيد فى الروايه الأولى يعنى: أنّ كلّ شىءٍ يليق بالمخلوقات، لا يليق بالله تعالى، بعباره اخرى، يجب تنزيه الله سبحانه عن كلّ مواصفات المخلوقات. وعلى هذا الأساس، يقتضى انفراد الله ووحدانيته أن نعتبره متمايزاً ومتبايناً عن المخلوقات بأسرها وأنّه لا يساويه خلقه بصفه من صفاته، وأن ننفى أيه مشابهه بين الله وخلقه فى الذات والصفات. وتقدّم ذكر هذه المسأله آنفاً فى مبحث الأسماء والصفات واستشهدنا بروايات عليها. وهنا أيضاً نتعرّض لبعض الروايات، منها:

«توحيدُه تمييزُه مِن خلقه»، (۱) و«ما عَرَفَ اللهَ مَن شبَّهه بِخلقه». (۲)

بما أنّ الله تعالى - على أساس التوحيد - لا شبيه له ولا نظير وأنّ هناك تبايناً بينه وبين مخلوقاته، فلا يصحّ فى حق الله القياس أو معرفته عن طريق قياس تمثيل. ومن هنا، فإنّ أحد المبادئ الرئيسيه لمعرفه الله والذى يبتنى على أصل التوحيد، هو نفى القياس. كما نُقل فى الروايات: «لا يُقاس بشىء»، (۳) أو «لا يُعرَف بالقياس». (۴)

الروايه الثانيه: معرفه الذات الإلهيه أعظم من الفهم البشرى

جاء التوحيد فى الروايه الثانيه بمعنى عدم تصورنا لله وتوهّمه: «التوحيد أن لا تتوهَّمَه». (۵)

ولكن السؤال الذى يطرح هنا، هو ما هى العلاقه بين عدم توهّم الله ووحدانيته؟

۱- (۱) . بحار الأنوار: ۲۴۷/۴.

۲- (۲) . المصدر: ۴۷.

۳- (۳) . بحار الأنوار: ۷۸/۴.

۴- (۴) . المصدر نفسه، ص۹۷.

۵- (۵) . نهج البلاغه: الحكمه ۴۷۰

كلّ موجود يستطيع تصوّر موجودٍ آخر يشابهه ويسانخه فى الصفات، وإنّما فى هذه الحاله فقط يتمكّن من الإحاطه به علماً. وأمّا الموجود المتباين عن الإنسان والمتعالى عن قواه الإدراكيه، فإنّ الإنسان لا يتمكّن من تصوّر ذات ذلك الموجود، وعليه فكلّ توهّم وتصوّر لتلك الذات فى ذهن الإنسان، لا ـ ينطبق عليه بتاتاً، ويتعالى هو عن هذا التصوّر والوصف الذهنى، كما نقل فى روايه:

ما وَقع وهمُك عليه مِن شىءٍ فهو خلافه، لا يُشبهه شىءٌ ولا تدركه الأوهام، كيف تدركه الأوهام وهو خلاف ما يُعقَل وخلاف ما يُتصَّور فى الأوهام؟!. (۱)

إنما يُعقل ما كان بصفه المخلوق وليس الله كذلك. (۲)

وعلى هذا الأساس، فالاعتقاد بإمكانيه تصور الذات الإلهيه يلزم منه الاعتقاد بمشابهه الله لمخلوقاته وأنّ له نظيراً – معاذ الله – وهو يتعارض مع التوحيد. فإذا أردنا أن نوحّد الله، يجب أن لا نتصوّره ونتوهّم ذاته المقدسه.

الروايه الثالثه: المعانى الأربعه للتوحيد

يشرح الإمام على(عليه السلام) فى روايه وافيه، المعانى الصحيحه والباطله لوحدانيه الله. وذُكر فى سبب صدور هذه الروايه أنّ أعرابياً قام يوم الجمل إلى أمير المؤمنين عليه السلام، فقال:

يا أمير المؤمنين، أتقول: «إنَّ الله واحد؟» قال: فحمل الناس عليه، قالوا: يا أعرابى، أما ترى ما فيه أمير المؤمنين من تقسّم القلب. فقال أمير المؤمنين(عليه السلام): «دعوه، فإنَّ الذى يريده الأعرابى هو الذى نريده من القوم، ثمّ قال: «يا أعرابى: إنَّ القول فى أنَّ الله واحد على أربعه أقسام: فوجهان منها لا ـ يجوزان على الله (عزّوجلّ)، ووجهان يثبتان فيه، فأمّا اللذان لا يجوزان عليه، فقول القائل: واحد

۱– (۱) . اصول الكافى:۸۲/۱.

۲– (۲) . المصدر: ۱۰۸.

يقصد به باب الأعداد، فهذا ما لا يجوز، لأنَّ ما لا ثانٍ له لا يدخل فی باب الأعداد، أما ترى أنَّه كَفَر من قال: ثالث ثلاثه. (۱) وقول القائل: هو واحد من الناس، يريد به النوع من الجنس، (۲) فهذا ما لا يجوز عليه لأنَّه تشبيه، وجلّ ربنا عن ذلك وتعالى. وأمّا الوجهان اللذان يثبتان فيه فقول القائل: هو واحد ليس له شبيه فی الأشياء، كذلك ربّنا، وقول القائل: إنَّه (عزّ وجلّ) أحدیّ المعنی، يعنی به: أنَّه لا ينقسم فی وجود ولا عقل ولا وهم كذلك ربّنا (عزَّ وجلَّ)». (۳)

وبحسب كلام أمير المؤمنين(عليه السلام)، يصحّ انطباق وجهين من المعانی الأربعه لوحدانيه الله، علی الله. لقد أشرنا إلی المعنی الأول فی مستهل هذا الدرس وهو أنّ الله واحد وأحد لا شبيه له ولا نظير، والمعنی الثانی أيضا مستلزم للمعنی الأول؛ حيث إنّ الجزء والتجزئه والتركيب من صفات المخلوقات، وكلها تدلّ علی النقص والحاجه، والله لا يشبه المخلوقات ولا يمتلك صفه من صفاتها، وبالتالی لا يدخل فيه نقائص وعيوب، كالتجزئه وامتلاك الأجزاء.

ومن هنا، فالتوحيد - نظراً إلی المعنی الذی ذُكر حتی الآن له- يعنی وحدانيه الله، بحيث لا يدخل فی الله تعالی أيه صفه من صفات المخلوقات، كالجسميه والتحيّز والمرئيه وكون النظائر والأضداد لها، والإحاطه بها وامتلاك اليد والرجل والوجه و...، وعليه فلا يحتاج إلی البحث عن جميع هذه الصفات واحده واحده.

۱- (۱) . تشير إلی الأقانيم الثلاثه عند النصاری التی تتمثل فی الأب والابن وروح القدس، ويعتبرون هؤلاء الثلاثه من جوهر واحد ولا يمكن فصلها عن بعضها. فالأب أحد الأقانيم الثلاثه. ولكن يعتقد بعض المسيحيين كأريوس بوحدانيه الله ومخلوقيه الابن وروح القدس، إلّا أنّ المسيحيه رفضت هذا الاعتقاد واعتبرته بدعه.

۲- (۲) . يعنی الوحده النوعيه التی تنتزع من الأفراد المتجانسين والمتشابهين؛ علی سبيل المثال، تنتزع الإنسانيه من الأفراد المتشابهين كزيد وبكر وعمر.

۳- (۳) . توحيد الصدوق: ۸۳.

ملخص ما سبق

۱. إنّ أصل التوحيد من أهم أصول المعارف الدينيه والإسلاميه ولا سيّما معارف أهل البيت(عليهم السلام) وهو الشعار الرئيسى للدين، كما يلعب دوراً محورياً فى سائر المعارف الإلهيه.

۲. كلمه «التوحيد» مصدر من باب التفعيل وترجع - لغةً - إلى لفظه «وحد»، وتعنى توحيد الله تعالى واعتباره واحداً وأحداً.

۳. إنّ شعار التوحيد المتمثّل فى «لا إله إلّا الله» يعنى ليس هناك إله إلّا الله. أى تنحصر الألوهيه فى الله تعالى وتختصّ به فحسب، وهو ينفرد بألوهيته وليس له شريك ونظير فى هذا الأمر.

۴. يعنى الإله - إجمالاً - «المستور»، و«المعبود» و«ما يُؤله إليه» و«ملجأ المضطرين». فعلى هذا الأساس، لشعار التوحيد أربعه معانٍ:

الأوّل: لا مستور إلّا الله؛

الثانى: لا معبود إلّا الله؛

الثالث: إنّما الله هو الوجود الذى تحيّر فيه الجميع؛

الرابع: لا ملجأ ولا منجى من الله تعالى إلّا إليه.

ويمكن أن نستنتج من هذه المعانى، أقسام التوحيد ومراتبه: كالتوحيد الذاتى، والتوحيد العبادى، والتوحيد الصفاتى، والتوحيد الربوبى. فعليه، هذه الجمله البسيطه «لا إله إلّا ألله» تتضمّن المراتب المختلفه للتوحيد.

۵. يمكن تقديم ثلاثه تفاسير صحيحه للتوحيد وذلك على أساس الروايات المنقوله، وهى كالتالى:

أ). تنزيه الله تعالى عن صفات المخلوقات؛

ب). أن تكون معرفه الذات الإلهيه أعظم من العقول البشريه؛

ج). عدم تركيب الذات الإلهيه من الأجزاء.

الأسئله والبحوث

١. ما هو معنى كلمه «التوحيد»؟.

٢. ماذا يعنى «لا إله إلّا الله»؟.

٣. ماذا يقصد من كلمه «الصمد» فى الله تعالى؟

۴. كم معنى يستفاد للتوحيد، من الروايات التى تعرّف وتفسّر هذا الأصل؟

۵. ما هو المعنى الباطل لصفه «الواحد» الذى أظهرته الروايات الشريفه؟

۶. أجْرِ دراسةً وتحقيقاً عن مكانه التوحيد فى الديانات السماويه.

۹- مراتب التوحید

اشاره

أهداف الدرس:

التعرّف علی مراتب التوحید وهی عباره عن: ۱. التوحید الذاتی. ۲. التوحید الصفاتی. ۳. التوحید الأفعالی. ۴. التوحید العبادی.

نظره خاطفه إلی المباحث السابقه

تمحور موضوع الدرس السابق حول التوحید ووحدانیه الله، وهو أساس کافّه المعارف والتعالیم الدینیه والمذهبیه. ویؤکد الإسلام کثیراً علی أصل التوحید، وبلغت أهمیه هذا الأصل بحیث عُرف الإسلام حتی بین غیر المسلمین ب-«الدین التوحیدی». وفی تکمله البحث وبعد إدراک معنی التوحید، قمنا بالکشف عن مختلف المعانی اللغویه لکلمه التوحید، وذکرنا معانیه فی اللغه، وذکرنا مؤیداتها من الروایات الشریفه، ومن خلال البحث عن المعنی الأدقّ لهذه الکلمه، درسنا الکلمات الهامّه فی سوره الإخلاص المبارکه. وفی نهایه المطاف تعرضنا لمعانی التوحید الصحیحه والباطله من منظور الإمام علی(علیه السلام).

مراتب التوحید

کما أسلفنا القول، فإنّ التوحید یعنی: وحدانیه الله. وله أوجه ومراتب متعدده،

ويعتبر بينها التوحيد الذاتى، والتوحيد الصفاتى، والتوحيد الأفعالى، والتوحيد العبادى من أهم مراتب التوحيد ، ويندرج سائر الأقسام التى تُذكر للتوحيد تحت هذه المباحث الرئيسيه الأربعه، فعلى سبيل المثال، يُطرح التوحيد فى الخالقيه، وفى الربوبيه ونظائرها، تحت مبحث التوحيد الأفعالى، وهو أحد المعانى للتوحيد الصفاتى؛ كما يمكن إلحاق التوحيد فى الحكم والطاعه بالتوحيد العبادى بمعناه العام.

أوّلاً: التوحيد الذاتى

اشاره

إنّ المباحث التى تقدّم ذكرها حتى الآن حول معانى التوحيد، تبيّن التوحيد الذاتى. والتوحيد الذاتى يعنى: انفراد الذات الإلهيه ووحدانيتها. وبعباره أخرى: يُعرِّف هذا القسم من التوحيد، الذاتَ الإلهيه بأنّها لا شبيه لها ولا نظير: وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ ، (۱) و ...لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَیْ ءٌ.... ۲

وقد يُستخدم - عوضاً عن مفهوم التوحيد الذاتى - بعض لوازمه كالبساطه، وعدم تركيب الذات الإلهيه ونفى الشريك عنه تعالى. والبساطه وعدم التركيب - كما لاحظنا فى الروايه المنقوله عن الإمام على(عليه السلام) حول معنى التوحيد- هى إحدى المعانى الصحيحه للواحد. ومعنى الوحده هذا (البساطه) يلزم المعنى الأصلى للوحده المتمثّل فى الوحدانيه؛ إذ إنّ الوحدانيه وعدم النظير لله تعالى يستلزمان عدم اتصافه تعالى بصفات المخلوقات. فى حين أنّ التركيب وامتلاك الأجزاء من صفات المخلوقات، فإنّه لا نظير لله تعالى، ولا يمكن أن يكون مركباً من الأجزاء، وبالتالى سيكون بسيطاً ومنزّهاً عن كلِّ تركيب. وتستلزم وحدانيه الله، نفى أىّ شكل من أشكال التركيب تماماً؛ سواءً كان التركيب الخارجى أو الذهنى، أى أنّ الله لا تنطوى ذاته على

۱- (۱) . الإخلاص: ۴.

التركيب من الأجزاء لا فى الخارج ولا فى الـذهن، فكلّ تصوّر عن الله تعالى، يـدخل فيه قابليه الانقسام، لا يصّـح انطباقه على الله بتاتاً.

كمـا تسـتلزم وحـدانيهُ الله نفىَ الشـريك ؛ حيث إنّ الاعتقـاد بوجـود شـريك لله تعـالى، يعنى أنّ هنـاك موجوداً آخرَ يشـبه الله، وبالتالى يلزم منه أنّ الله ليس واحداً وأحداً وعديم النظير. فإذا وحّدنا الله، انتفى وجود أىّ شريك لله تعالى.

الأدله على التوحيد الذاتى

ذُكرت أدله متعـدده على التوحيد الذاتى فى الكتب الكلاميه والفلسـفيه. فذلك القسم من الأدله العقليه التى اشـير إليها بصـراحه فى الآيـات القرآنيه والروايـات الشـريفه، هو عبـاره عن: الفطره، والأـدله العقليه على وجود الله، ووحـده النظام الكونى. وفيما يلى نستعرض هذه الأدله.

١. الفطره

أسـلفنا القول فى مبحث معرفه الله إنّه تعالى أودع المعرفه القلبيه والفطريه فى ضـمير كافّه البشـر، وقد يتذكّر الإنسان هذه المعرفه القلبيه والشـهوديه. فالله الـذى يُعرف بهـذه المعرفه، هو أحـدٌ لا نظير له ولا شـريك. لا يشـهد الإنسان - حين رؤيه الله قلباً- آلهه متعـدده أو إلهاً يشـبه المخلوقات. ومن هنا، يُعـدّ التوحيد - فى بعض الأحاديث التى تتحدث عن المعرفه الفطريه لله تعالى - أمراً فطرياً أيضاً، ويندرج إلى جانب المعرفه الفطريه. وعندما سأل زرارهُ الإمامَ الباقر(عليه السـلام)، عن تفسير الآيه المباركه: ...فِطْرَتَ اللّهِ الَّتِى فَطَرَ النّاسَ عَلَيْها... ، (١) أجابه الإمام: «فَطَرَهم على التوحيد عند الميثاق على معرفته أنه ربّهم». (٢)

١- (١) . الروم: ٣٠.

٢- (٢) . توحيد الصدوق: ٣٣٠.

يقول الإمام جعفر الصادق(عليه السلام) أيضاً فی تفسير آيه الفطره: «فَطَرَهم جميعاً على التوحيد». (۱)

فعلى هـذا الأساس، يشترك المؤمن والكافر فی امتلاك هـذه المعرفه الفطريه والعامّه، وأنّها كامنه فی نفوس البشـر كافه ، بحيث يثبت بها وجود الله فضلاً عن التوحيد. وبعباره اخرى، يُدرك اللهُ الواحدُ بهذه المعرفه.

۲. الأدله العقليه على وجود الله

إنّ نفس الأـدله العقليه التی يُسـتدل بهـا على وجود الله، تثبت توحيـد الله أيضاً؛ وعليه، فإنّ نفی التوحيـد فی حكم نفی وجود الله تعالى.

إذا افترضنا أنّ الله ليس واحداً وهو يشبه مخلوقاته، (۲) فإنّه سيتصف بصفات المخلوقات، والذی يمتلك صفات المخلوقات، فهو مخلوق ويحتاج بدوره إلى خالق؛ وبالتالی ينُكر الخالق، وهذا يتعارض مع الأدله العقليه التی تثبت وجود الله؛ ولذلك يجب أن لا يتصف الخالق بصفات المخلوقات، وهذا يعنی وحدانيه الله وتوحيده. يقول الإمام الجواد(عليه السلام) فی هذا الصدد:

ما سوى الواحـد مُتجزّئ، والله واحـد لا متجزّئ، ولا مُتوهَّم بالقِلّه والكثره، وكلّ متجزّئ أو متوهَّم بالقِلّه والكثره، فهو مخلوق دالّ على خالق له. (۳)

ويمكن أن يقال: إنّ هـذا الـدليل لا ينفی إلهين غير شبيهَين بالمخلوقات. فنقول فی ردّ هذا القول: إنّ التعدد وحتى قابليه التعدد، يعتبر فی الحقيقه من صفات المخلوقات، والإله الذی يمتلك صفات المخلوقات، مخلوق لا خالق.

۱- (۱) . اصول الكافی: ۱۲/۲.

۲- (۲) . على سبيل المثال، يدخل فيه صفات المخلوقات كالتركيب من الأجزاء، والحدوث وطرو التغيرات كالنقص والزياده فيه، أو وجود الشريك له.

۳- (۳) . اصول الكافی: ۱۱۶/۱.

والنقطه الأخرى التى ينبغى الإشاره إليها حول الافتراض المذكور، هى أنّ وجود إلهين خالقين، يستلزم تركيبهما من أوجه تمايز واختلاف بينهما؛ حيث إنّ الثنويه تقتضى التمايز والتفاوت، ويلزم من كونهما إلهين وخالقين، الاشتراك، فى حين أنّ التركيب من صفات المخلوقات. فينتج عنه أنّ الإلهين المفروضين مخلوقان ولا يصلحان أن يتّصفا بالإلهيه.

٣. وحده النظام الكونى

ومن الطرق العقليه التى يستدل بها على التوحيد، طريق الآثار والعلامات الموجوده فى النظام الكونى. وقد توصّلنا فى مبحث معرفه الله إلى أنّ العقل يبرهن بمشاهده النظم والتناسق بين المخلوقات على وجود خالق هذه الآثار والآيات. وعلى هذا الأساس، فإنّ خضوع هذا الوجود فى جميع أجزائه لنظام واحد منسجم ومتعاطف، يدل على وحده الربِّ المدبّر لهذا الوجود والكون.

وحينما يدعو القرآن الكريم والروايات الشريفه الناسَ إلى التأمّل فى نظام الكون واتساق المخلوقات، يهدفان إلى إثبات وحدانيه الله، أكثر منه إلى إثبات وجود الله؛ حيث إنّ المشركين يعترفون بوجود الله أيضاً. إنّ المخلوقات والنظام الحاكم فيها تدلّ بأنحاء مختلفه على وحده الخالق. قال (عزّ من قائل): لَوْ كانَ فِيهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللّهُ لَفَسَدَتا.... ١

إنّ البرهان الذى يُستخرج من هذه الآيه المباركه، يصطلح عليه ب-«برهان التمانع»، وقد ذُكرت تقارير متعدده عن برهان التمانع. وفى ما يلى نتطرّق إلى بعضها التى تكون أكثر تلاؤماً مع ظاهر الآيه:

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

حين أنّ الكون مستمر فى وجوده بنظام مدهش؛ فينتج عن ذلك أنّ الله لا نظير له ولا شريك وهو واحد وأحد.

وإذا افترضنا أنّ إلهين اضطلعا بخلق العالم وإدارته، فإنّ لازم الثنائيه أنّهما يتنازعان على الأقل فى بعض الأمور ويريد كلٌّ منهما إداره العالم حسب إرادته طريقته الخاصّه؛ فوقوع اختلاف كهذا بينهما طوال الأزمنه الطويله أمر حتمى، ونظراً إلى افتراض أنّ كلا المدبريَن إلهان وبالتالى أنّهما قادران مطلقان، يؤدى نزاع هذين القادرين المطلقين إلى طرو الفساد فى العالم وزواله بأسره.

التقرير الثانى : لو كان فى العالم إلهان، لزم منه أن يدار العالم بطريقتين، فى حين أنّ العالم يُدبّر بتدبير واحد؛ فلذلك، تقودنا وحده النظام والتدبير إلى وحده الناظم والمدبّر وإلى أنّه لا يشاركه فى التدبير شيءٌ، كما يقول الإمام على(عليه السلام):

إنّ فاطر النَمله هو فاطر النخله. (۱)

واستشكل البعض على برهان التمانع وذكرت ردود على هذه الإشكالات، إلّا أنّه لا ترد هذه الإشكالات برمّتها عليه، ولا تفسده، فعلى سبيل المثال، يقولون: إن كان يعمل إلهان بطريقه واحده، فلا يوجد إشكال. ولكن يجب القول فى الردّ عليهم: إنّه لو كان إلهان لا يختلفان معاً، فليسا إلهين، بل إلهاً واحداً. هذا ومن جهه اخرى، إن يختلف بعضهما عن الآخر، سواءً كان هذا الاختلاف فى الذات أو فى الصفات، فإنّ هذا الاختلاف يؤدّى قطعاً إلى وقوع الاختلاف فى الأفعال ويتضح هذا فى العالم الذى يمثّل الفعل الإلهى.

ثانياً: التوحيد فى الصفات

اشاره

يستعمل مصطلح التوحيد الصفاتى بمعنيين، وقد أشير إلى كليهما فى الروايات الشريفه:

۱- (۱) . نهج البلاغه: الخطبه ۱۸۵.

أ) صفات الله عين ذاته

يهدف المتكلّمون فی مبحث التوحید الصفاتی إلی تبیان کیفیه علاقه الصفات الذاتیه والثبوتیه بالذات الإلهیه. ویعتبر متکلمو بعض الفرق، کأصحاب الحدیث والأشاعره والتی یُطلق علیها «الصفاتیه»، أنّ الصفات الإلهیه تزید عن ذاتها، وبعباره اخری، أنّهم یفرّقون بین الصفات التی یتّصف الله بها کالعلم والقدره والذات الإلهیه. فعلی سبیل المثال إنّ علوم الإنسان لیست نفس ذات الإنسان، وعلیه، قد یکون الإنسان فاقد العلم وقد یملکه. وتُسمّی هذه النظریه ب-«زیاده الصفات عن الذات».

ویطرح علماء الإمامیه فی مقابل هذه النظریه، نظریه «عینیه الصفات للذات الإلهیه». وهی تری أنّ الصفات کالعلم والقدره، رغم أنّها تختلف معنیً عن الذات الإلهیه وکلّ واحده منها غیر الأخری مفهوماً، إلّا أنّ الصفات الإلهیه متحده مع ذاتها فی الخارج. وبتعبیر آخر فإنّ هذه المفاهیم کلّها بحسب المصداق, أو کلّ واحدٍ منها عین المصادیق الأُخری، وأنّ الله وجود واحد، هو الله والعالم والقادر وجمیع هذه الصفات بحسب المصداق، متحده مع الذات المقدسه. ویُصطلح علی هذه النظریه، «نظریه التوحید الصفاتی».

ویُلاحظ علی نظریه الأشاعره - التی یستدلّون بها علی التوحید الصفاتی - بأنّ الاعتقاد بزیاده الصفات عن الذات ومغایرتها لها وتعددها یستلزم القول بتعدد القدماء (آلهه) أو ترکیب الذات الإلهیه من الأجزاء. وبعباره اخری فالتوحید الذاتی یستلزم التوحید الصفاتی، وبین هذین التوحیدین، اتساق تام.

لقد دحضت الروایات الشریفه بطرق مختلفه، نظریه زیاده الصفات عن الذات وأکدت علی معنی التوحید الصفاتی هذا. فعلی سبیل المثال، سأل حسین بن خالد، الإمام الرضا(علیه السلام):

یابن رسول الله، إنّ قوماً یقولون: إنّه (عزّ وجلّ) لم یزل عالِماً بعلم، وقادراً بقدره، وحیّاً بحیاه، وقدیماً بقدم، وسمیعاً بسمع، وبصیراً ببصر.

ويوضّح مضمون هذا السؤال، نظريه زياده الصفات عن الذات؛ حيث إنّه يعتبر الله عالماً وقادراً وحيّاً عن طريق الصفات الزائده عن الذات وهى العلم والقدره والحياه وغيرها من الصفات. فأجابه الإمام بقوله:

مَن قال ذلك ودان به، فقد اتخذ مع الله آلهه اخرى وليس مِن ولايتنا على شيء. (۱)

ب) إنّ الله واحد فى صفاته لا شبيه له

إنّ المعنى الآخر الذى يستفاد من التوحيد الصفاتى، هو أنّ الله كما يكون واحداً فى ذاته ولا نظير له، فإنّه واحد فى صفاته ولا شبيه له أيضاً. يقول الإمام على(عليه السلام): كلّ عزيز غيره ذليل، وكلّ قوى غيره ضعيف، وكلّ مالك غيره مملوك، وكلّ عالم غيره متعلّم، وكلّ قادر غيره يقدر ويعجز. (۲)

فعلى أساس هذا المعنى للتوحيد الصفاتى، رغم أنّ بعض الصفات الإلهيه تطلق على المخلوقات أيضاً، إلّا أنّ هذا الإطلاق من باب المشترك اللفظى فحسب، وأنّ الله ليس له نظير فى حقيقه هذه الصفات. وينقسم التوحيد الصفاتى بهذا المعنى: إلى التوحيد فى العلم، والقدره، والحياه، والخالقيه، والحاكميه، والربوبيه، والصفات الأُخرى. وبتعبير آخر فإنّه بعدد صفات الله سيكون عندنا توحيدات صفاتيه.

ثالثاً: التوحيد فى الأفعال

التوحيد فى الأفعال يعنى: أنّ كلّ شيءٍ يحدث فى العالم، يعود إلى الله وخاضع لقدره الله وسلطانه ومشيئته وتقديره، وليس للمخلوقات أىّ أستقلال فى نفسها وأفعالها.

۱- (۱) . أمالى الصدوق: ۳۵۲.

۲- (۲) . نهج البلاغه: الخطبه ۶۵.

إنّ التوحيد الأفعالی لا ينفی أفعال المخلوقات بما فيها أفعال الإنسان الاختياريه، بل يبطل الفاعليه المستقلّه للمخلوقات، ويعتبر هذه الفاعليه وتأثيرها فی غيرها، فی طول فاعليه الله تعالی. فكما أنّ الموجودات غير مستقلّه فی ذواتها بل هی قائمه به سبحانه، فكذلك هی غير مستقله فی تأثيرها وعلّيتها وسببيتها.

وعلی أساس التوحيد الأفعالی، لا يصدر فعل فی هذا الوجود إلّا بإذن الله (تعالی)، والله تعالی له أثر ودور الأفعال. وطبعاً تختلف كيفيه تأثير الله فی الأفعال المختلفه، بحسب الأفعال، فمثلاً يختصّ فعل، كخلق الكون من العدم بالله (تعالی)، ويسير هذا الكون بإرادته، ولا يؤثر فی ذلك أی موجود آخر. وأمّا بعض الأفعال كإثمار الأشجار، فهی ظاهره تحدث من الأشجار نفسها. وفی الحقيقه أودع الله هذا النظام فی الشجر، فإذا توفّر الماء والنور والأرض الصالحه للزراعه والشروط الاُخری فالشجر يثمر. والفاعل لهذه الأفعال هو الله، ولكنّه يفعلها من خلال الشجر والأسباب والشروط التی تسبب إثمار الشجر. وبعباره اخری، لا يُخرج الشجر ثمره بإرادته واختياره، بل الله يريد أن يثمر الشجر بعد توافر الشروط الخاصّه. وفی بعض الأفعال، كأفعال الإنسان الاختياريه، ليس الله بفاعل، ولكنّ هذه الفاعليه تكون تحت سلطه تقدير الله وفی طول فاعليه الله؛ حيث إنّ الله قوّاه علی فعله وأعطاه الإراده والقوه وهو الذی يسلب هذه القوه من الإنسان أو يحدّد قوته، ولكن فی الوقت نفسه، فالإنسان يفعل الفعل؛ إذ يصرف الإنسان القوه المعطاه له فی إنجاز الأفعال الخاصّه ويفعل فعلاً. وسوف نتناول فی مباحث العدل الإلهی والجبر والاختيار والقضاء والقدر هذا الموضوع.

وجدير بالذكر أنّ الأشاعره يعتقدون فی علم الكلام بالتوحيد الأفعالی ولا يقول الإماميه والمعتزله بالتوحيد الأفعالی. وينبغی الانتباه إلی أنّ مفهوم التوحيد الأفعالی عند الأشاعره يختلف عن التوحيد الأفعالی الذی تقدّم شرحه فی هذا الدرس؛ حيث ذهب الأشاعره: إلی أنّ الله هو فاعل كافّه الأفعال، حتی أفعال

الإنسان الاختياريه. وفی هـذه النظريه، كما أوجـد الله نظام الإثمار فی الشـجر فإنّه يخلق فی الإنسان أفعال المشـی، وشـرب الماء، وأكل الطعام، وإقامه الصـلاه، وقول الكـذب. ويرفض متكلمو الإماميه هـذه النظريه وقـد أسـهبوا فی الردود على هذه النظريه فی الكتب الكلاميه. وسيأتی الردّ على ذلك فی مبحث الجبر والاختيار. روی عن الأئمه المعصومين(عليهم السلام):

يا لا إله إلّا أنت، ليس خالقاً ولا رازقاً سواك يا الله. (۱)

وأيضاً:

إن الله خَلَق الخلق لا شريك له، له الخلق وله الأمر. (۲)

رابعاً: التوحيد فی العباده

إنّ التوحيد فی الذات والصـفات والأفعال يبين الصفات الذاتيه والميزات الصفاتيه والأفعاليه لله تعالى. ففی التوحيد الذاتی، نوحّد الذات الإلهيه، وفی التوحيد الصفاتی والأفعالی، نقرّ بوحدانيه الله تعالى فی صفاته وأفعاله. فی حين أنّ التوحيد فی العباده، يصف علاقه الإنسان بالله سبحانه. فالمؤمن يتصل بالله من خلال العبوديه، والمؤمن عبـدٌ لله تعالى. وفی التوحيـد العبادی نحصـر العباده بالله تعالى ، ولا نعتبر له مثيلاً ونظيراً فی استحقاق المعبوديه، وننفی وجود الشريك له فيها.

وهكـذا يبـدی الإنسان رأيه فی الأقسام الأربعه للتوحيـد، حول وحـدانيه الله فی الجوانب المختلفه؛ حيث إنّ التوحيـد يعنی اعتبار الوحـدانيه لله تعالى وهو أمر اعتقادی. وتختلف الأقسام الثلاثه للتوحيـد عن التوحيد العبادی، فی أنّ الأخير، يعتبر الله فيه واحداً لا شريك له من حيث أنّه يتعلّق فعل الإنسان – وهو العباده – به.

۱- (۱) . بحار الأنوار: ۲۵۹/۹۳.

۲- (۲) . المصدر: ۲۹۷/۲۴.

وهـذا الاعتقاد كسائر المعتقدات يؤثر أيضاً فى عمل الإنسان؛ فإذا حصـرنا العبوديه فى الله تعالى، فإننا لا نعبد غير الله عملياً. وقبل أن نشرح التوحيد فى العباده أكثر من هذا، ينبغى أن نوضّح معنى العباده.

معنى العباده وأهميتها

لكى نقف على مـدى أهميه العباده، تكفى الإشاره إلى هـذه النقطه، وهى أنّ الغايه من خلق الإنس والجن وكـذلك الهدف من إرسـال الرسـل، تنحصـر فى عبـاده الله تعالى، حيث يقول سـبحانه فى محكم كتابه: وَ ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلاّ لِيَعْبُدُونِ ، (۱) ويقول فى آيه آخرى: وَ لَقَدْ بَعَثْنا فِى كُلِّ أُمَّهٍ رَسُولاً أَنِ اعْبُدُوا اللّهَ وَ اجْتَنِبُوا الطّاغُوتَ.... ۲

فالهـدف من خلق الإنسان، وصوله إلى قمه الكمال، ويتحقق هذا الكمال فى أفضل أنواع العلاقه بالكمال المطلق، وهو يتمثل فى عباده الله.

وتقدّمت الإشاره فى المباحث المتعلّقه بمعرفه الله، إلى أنّ إحدى الطرق لتذكّر معرفه الله قلباً تكمن فى العباده، وهى أعلى أقسام المعرفه لله تعالى. فالعباده – لغه – من «عَبَدَ» بمعنى الرِّقه والليونه والمرونه، وتسـتعمل بمعنى الانقياد والخضوع والتذلل أيضاً. (۲) روى عن عدى بن حاتم أنّه قال:

أتيتُ رسول الله(صلى الله عليه و آله) وهو يقرأ: اِتَّخَذُوا أَحْبارَهُمْ وَ رُهْبانَهُمْ أَرْباباً مِنْ دُونِ اللّهِ

حتى فرغ منهـا، فقلتُ له: «إنـا لسـنا نعبـدهم»، فقـال: «أليس يحرّمون ما أحلّ الله فتحرّمونه، ويحلّون ما حرّم الله فتسـتحلونه؟: قال: قلت: بلى، قال: «فتلك عبادتهم». (۳)

ولكن قد تستعمل العباده فى معنى أخص؛ وهو النوع الخاص من العباده التى

۱- (۱) . الذاريات: ۵۶.

۲- (۳) . راجع: معجم مقاييس اللغه ؛ المصباح المنير: ماده «عبد».

۳- (۴) . بحار الأنوار: ۹۸/۹؛ راجع: اصول الكافى: ۵۳/۱.

يصاحبها الخشوع والتذلل. سأل عنوان البصرى الإمام جعفر الصادق(عليه السلام):

ما حقيقه العبوديه؟»، فأجابه الإمام: «ثلاثه أشياء، أن لا يرى العبد لنفسه فيما خوّله اللهُ مُلكاً ... ولا يدبّر العبد لنفسه تدبيراً، وجمله اشتغاله فيما أمره تعالى به ونهاه عنه. (۱)

وهذه المعتقدات والأعمال طبعاً تخصّ المؤمنين الذين وصلوا إلى المراتب العاليه لعباده الله، وبعباره أخرى، يتصوّر للعباده مراتب متعدده ودرجات مختلفه. ويمكن أن يكون هذا الاختلاف فى كميه الطاعه، وعندها يعلو شأن الذى يعمل بالواجبات والمستحبات على الذى يكتفى بأداء الواجبات فحسب، وقد يعود اختلاف المراتب إلى نيّاتهم؛ كالشخص الذى لا يعتبر نفسه مالكاً، ويفوّض تدبير أموره إلى الله تعالى ويعبد الله حبّاً له وشكراً لنعمه؛ ولأنّه يستحق العباده. ومن هنا، يكون شخص كهذا، أعلى شأناً من الذى يعتقد بخالقيه الله ومعبوديته فقط، أو يعبد الله خوفاً من جهنم أو رجاءً فى الجنه. يقول الإمام على(عليه السلام):

إنّ قوماً عبدوا الله رغبهً، فتلك عباده التجار، وإنّ قوماً عبدوا الله رهبهً، فتلك عباده العبيد، وإنّ قوماً عبدوا الله شكراً، فتلك عباده الأحرار. (۲)

إنّ خطر الشرك كبير يهدد كافه البشر، وقد بلغ إلى حدّ أدخل الله سبحانه التوحيد العبادى فى سوره الفاتحه المباركه التى تعتبر من أهم السور القرآنيه، وهى السوره الوحيده التى يجب قراءتها فى الصلوات الخمس المفروضه، حيث يقول (عزّوجلّ): إِيّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيّاكَ نَسْتَعِينُ. ۳

وبالتالى، يجب أن نكرر دائماً هذه الجمله أمام الله سبحانه: «يا إلهى! نحن نعبدك وحدك ونستعين بك وحدك».

۱- (۱) . بحار الأنوار: ۲۲۵/۱.

۲- (۲) . نهج البلاغه: الحكمه ۲۳۷.

ملخص ما سبق

۱. إنّ التوحيد الذاتی يدل على وحدانيه الله ويعنی أنّ الذات الإلهيه واحده لا نظير لها ولا شبيه. وإنّ الأدله التی يبرهن بها على إثبات التوحيد فی الذات، تتمثل فی الفطره ووحده النظام الكونی والنظم السارى فی المخلوقات والأدله العقليه المثبته لوجود الله تعالى.

۲. يُفسَّر التوحيد فی الصفات بمعنيين، وذُكر كلاهما فی الروايات الشريفه: الأوّل أنّ صفات الله هی عين ذاته، أی مع أنّ الصفات الإلهيه مغايره للذات الإلهيه حسب المفهوم، إلّا أنها متحده معها فی الخارج وحسب المصداق. والثانی هو أنّ وحدانيه الله فی الصفات تعنی كما أنّه واحد فی الذات ولا مثيل له، فهو واحد فی الصفات ولا نظير له.

۳. إنّ التوحيد فی الأفعال يعنی أنّه لا يحدث فعل وشیء فی الوجود، إلّا بإذن الله وسلطانه ومشيئته وتقديره، وليس للمخلوقات فاعليه مستقلّه عن الله، بل فاعليتها وتأثيرها فی طول فاعليته تعالى.

۴. إنّ التوحيد العبادى، خلافاً للتوحيد فی الذات والصفات والأفعال الذى يهدف إلى تبيان الصفات الذاتيه والميزات الصفاتيه والأفعاليه لله (تعالى)، يصف علاقه الإنسان بالله تعالى، وهذا يعنی أن يحصر الإنسان العباده فی الله فحسب، ويوحّد الله فی معبوديته، وينفی أىّ شريك له فی العباده.

ص:۱۳۱

الأسئله والبحوث

۱. کیف یمکن الاستدلال بالأدله المثبته لوجود الله تعالی علی توحید الله فی ذاته؟

۲. ماذا یقصد من البرهان الموجود فی الآیه المبارکه لَوْ کانَ فِیهِما آلِهَهٌ إِلَّا اللّهُ لَفَسَدَتا ؟

۳. هل یمکن الوصول إلی التوحید بالمعرفه القلبیه والفطریه لله تعالی؟

۴. ما هی معانی التوحید الصفاتی؟

۵. اذکر المعنی الصحیح وغیر الصحیح للتوحید فی الأفعال؟

۶. عرّف التوحید فی العباده.

۷. کیف تردّ علی نظریه زیاده الصفات عن الذات عن طریق مراجعه الکتب الحدیثیه کأصول الکافی، وتوحید الصدوق.

۱۰- سائر الصفات الإلهیه

اشاره

أهداف الدرس:

التعرّف علی صفات: ۱. العلم الإلهی؛ ۲. القدره الإلهیه؛ ۳. الخَلْق الإلهی.

نظره خاطفه إلی المباحث السابقه

تطرقنا فی الدرس الماضی، إلی مراتب التوحید الأربعه والمتمثله فی: التوحید الذاتی، والصفاتی، والأفعالی، والعبادی. وفی البدایه شرحنا التوحید الذاتی وبعض لوازمه، ثمّ أشرنا إلی الأدله المثبته له. وفی المرحله الثانیه تعرّضنا للتوحید الصفاتی ومرّت بنا معانیه المختلفه بحسب آراء الفرق الکلامیه البارزه. وفی النهایه استشهدنا بالروایات الشریفه لإثبات المعانی المذکوره، ورفضنا رأی الأشاعره مستندین إلی روایه عن الإمام الرضا(علیه السلام). وفی المرحله الثالثه تمّ تبیان التوحید الأفعالی ودراسته، وطرحنا فی هذه المرحله - بعد التعریف بالتوحید فی الأفعال وتوضیحه - آراء الأشاعره والمعتزله والإمامیه فی هذه المسأله. وفی نهایه هذه المرحله، جئنا بالآیات القرآنیه والروایات الشریفه وشرحنا من خلالها التوحید الأفعالی. وفی ختام الدرس، قمنا بشرح التوحید فی العباده، ودرسنا أهمیه العباده ومعناها وذلک بعد بیان اختلافه عن أقسام التوحید الثلاثه والتی مرّ شرحها آنفاً،

وفی نهایه المطاف ذکرنا أیضاً لوازم التوحید العبادی وأرضیاته من أجل الفهم الأحسن للتوحید فی العباده.

الصفات الإلهیه الأخری

اشاره

بعد التعرّض لمبحث التوحید الذی یعتبر أهم الصفات الإلهیه. نتطرّق فی هذا الدرس إجمالاً ـ إلی صفات العلم، والقدره، والخالقیه لله (تعالی).

أ) العلم

یُعدّ العلم من أهم الصفات الإلهیه، حیث اشیر إلی هذه المسأله نحو من (مائتین وخمسین مرّه) فی القرآن الکریم. لذلک، یعتبر المسلمون بأسرهم وحتی أتباع الدیانات السماویه الأخری، أنّ الله تعالی عالماً. واختلاف المتکلّمین والفلاسفه إنّما یکون فی کیفیه وحدود العلم الإلهی؛ وبعباره اخری، ینبثق هذا الاختلاف من الإجابه عن الأسئله التالیه:

۱. هل علم الله عین ذاته أو زائد عنها؟

۲. هل یعلم الله الجزئیات أو لا؟ وإذا عَلِمَها فهل یُعدّ هذا العلم من قبیل الإضافه والنسبه بین الذات ومعلومها، أو أنّ الله یعلم الجزئیات من خلال العلم بالذات؟ أو أنّه بسبب العلم بالأسباب الکلیه والصور الذهنیه للماهیات، یعلم الجزئیات أیضاً؟

۳. هل یمکن أن نتصوّر کیفیه العلم الإلهی؟

للإجابه عن هذه الأسئله، یجب أن تُؤخذ صفه التوحید والمباحث المتمحوره حولها فی الحسبان.

مواصفات العلم الإلهی:

لقد أسلفنا القول فی المباحث المتعلّقه بالتوحید الإلهی، أنّ الله تعالی لا یشبه مخلوقاته بأیّ وجه من الوجوه، ویوجد تباین شاسع بین الخالق والمخلوق فی

الصفات. فعلی أساس التوحید والتباین فی الصفات، فإنّ الله لا یشبه المخلوقات فی صفاته بما فیها صفه «العلم».

۱. العلم اللا متناهی: إن علم المخلوقات محدود، بید أنّ علم الله غیر متناهٍ ویحیط بالجزئیات والکلیات، یقول سبحانه فی القرآن الکریم: ...أَنَّ اللّهَ بِکُلِّ شَیْ ءٍ عَلِیمٌ. ۱

۲. العلم الأزلی: إنّ المخلوقات لا تطّلع علی الحوادث إلّا بعد حدوثها فی العالم، أو أنّ علمها ناقص، ولکنّ الله یعلم تماماً بالموجودات قبل حدوثها، ویستوی علمه قبل حدوث الموجودات وبعده ولا یتغیر. یقول الإمام علی(علیه السلام) فی هذا الصدد:

«عالِمٌ إذ لا معلوم» (۱) وأیضا: «کلّ عالِمٍ فَمِن بعد جهلٍ تعلَّم، والله لم یَجهَل ولم یتعلَّم». (۲)

۳. لیس العلم الإلهی اکتسابیاً: یحصل علم المخلوقات بالأشیاء بعد جهلها بها عن طریق التعلّم، ویمکن ازدیاده، فی حین أنّ العلم الإلهی لیس کذلک. روی عن الإمام علی(علیه السلام):

العالِم بلا اکتساب ولا ازدیاد ولا علم مستفاد»، (۳) ویقول أیضا: «کلّ عالم فمِن بعد جهلٍ تعلّم، والله لم یجهل ولم یتعلّم. (۴)

ویحصل علم المخلوقات عن طریق الوسائط والأدوات، ویکون العلم شیء غیر العالم، والعالم یحصل علی المعلوم من خلالها. ولکنّ علم الله لیس کذلک. یقول الإمام علی(علیه السلام):

...وعلمها [الأشیاء] لا بأداه لا یکون العلم إلّا بها، ولیس بینه وبین معلومِه علمُ غیره به کان عالماً بمعلومه. (۵)

۱- (۲) . نهج البلاغه: الخطبه ۱۵۲؛ اصول الکافی: ۱۳۹/۱ و ۱۴۱.

۲- (۳) . اصول الکافی: ۱۳۵/۱.

۳- (۴) . نهج البلاغه: الخطبه ۲۱۳.

۴- (۵) . اصول الکافی: ۱۳۵/۱.

۵- (۶) . المصدر: ۱۸/۸؛ توحید الصدوق: ۷۳.

وعلى هذا فقد أخطأت بعض التفاسير التى تحاول فهم كيفيه العلم الإلهى وحدوده عن طريق تشبيه علم الله بعلم المخلوقات طبقاً للتعاليم الخاطئه فى التوحيد فى تبيان كيفيه العلم الإلهى ونطاقه.

وبصوره عامه فإنّ أى نوع من أنواع التأمّل فى صفه العلم وبيان كيفيته، يبوء بالفشل ولا يؤدى إلى الكشف عن الحقيقه؛ حيث إنّ العلم من صفات الله الذاتيه والأزليه، والتفكير فى الذات لا يوصلنا إلى نتيجه، ولا يمكن لنا فهم الذات والصفات الذاتيه، إذ إنّ الكيف إحدى المقولات المرتبطه بالموجود الذى له تحيّز وماهيه، فى حين أنّ الله ليس له حدّ وتحيّز وماهيّه. يقول الإمام موسى الكاظم(عليه السلام):

لا يوصف العلم من الله بكيف، (١)

وروى عن الإمام الرضا(عليه السلام) أيضا:

إنّما سمّى الله عالِماً، لأنّه لا يجهل شيئاً. (٢)

الأدله على العلم الإلهى

١. أدله التوحيد

يرجع إثبات العلم الإلهى إلى الأدله العقليه على التوحيد التى تقدّم شرحها سابقاً. فعلى أساس تلك الأدله يمكن تقرير الاستدلال على العلم الإلهى المطلق.

يُعدّ الجهل نقصاً وهو من صفات المخلوقات؛ وعليه فإذا جهل الله شيئاً فإنّه يشبه المخلوقات ويصير ناقصاً. وهذه المسأله تنافى أصل الوجود الإلهى فضلاً عن تعارضها مع التوحيد؛ حيث إنّ الموجود الذى ينقصه شىء ويتمتّع بصفات المخلوقات، يعتبر مخلوقاً لا خالقاً، فى حين أنّه تمّ قبلها إثبات وجود الخالق.

٢. خلق الكون والنظم السائد فيه

١- (١) . توحيد الصدوق: ١٣٨.

٢- (٢) .اُصول الكافى: ١٢١/١.

يـدلّ خلق الكون والنظـام السائـد والتوازن الـدقيق الموجود فيه والانسـجام والاتسـاق التـام بين أجزائه، على العلم المطلق لخـالق الكون؛ إذ إنّ الموجود الـذى يطّلع على كـافه أجزاء الكون وقوانينه ونظامه هو وحـده الـذى يسـتطيع أن يكون خالقاً لهـذا النظم العجيب والمـدهش. وعلى سبيـل المثـال، فـإذا قمنـا بـدراسه الـذرّه أو المجموعه الشمسـيه، نلاحظ - فى حاله فقـدان توازن قوه الجـاذبيه والطرد المركزى قليلاـ بين النـواه والإلكترونـات أو بين الكـواكب والشـمس- أن أجزاء الـذرات والمجمـوعه الشمسـيه تتصادم أو تُطارد كلّ منها الأُخرى، وبالتالى يتلاشـى العالم. وعليه فإنّ العالم المطلق والقادر على كلّ شـىءٍ هو الذى يتمكّن من إيجاد هذه الأجزاء وتنسيقها معاً على أساس القوانين الدقيقه.

ومن هنا، يُسـتدل بخلق النظام الكونى والنظم السائد فيه على إثبات العلم والقدره والحكمه لله والصـفات المرتبطه بهذه الصـفات الإلهيه كالسـميع والبصـير، فضلاً عن استخدام المتكلّمين له من أجل البرهنه على إثبات الله. (١) كما اشير أيضا إلى هذه المسأله فى القرآن الكريم والروايات الشريفه، ومنها، ما يلى:

أَ لا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ. ٢ وروى عن الإمام جعفر الصادق(عليه السلام):

اتصال الخلق بعضه ببعض، وإنّ ذلك مِن مدبّر حكيم عالم قدير. (٢)

ب) القدره

تعتبر صـفه القـدره - كالعلم - إحـدى الصـفات المهمّه لله تعالى، واعترفت بها كافه الـديانات الإلهيه. لقـد وردت كلمه «القدير» خمساً وأربعين مرّه فى القرآن الكريم،

١- (١) . كشف المراد: ٢٨۴.

٢- (٣) . بحار الأنوار: ١٨٩/٣؛ توحيد المفضّل.

وتكرّر «القادر» اثنتى عشره مرّه بصوره المفرد والجمع.

معنى القدره (لغةً)

القدره تعنى: القوه على الشىءً والتمكّن منه. (۱) لقد أدخل المتكلّمون، قيد الاختيار والحريه، فى تعريف القدره. وبحسب هذا الرأى، لا يطلق «القادر» على مَن يقدر بصوره جبريه على إنجاز عمل معين، ولا يستطيع تركه، بل يصدق على الذى يستطيع إنجاز عملٍ ما وفى الوقت نفسه، يتمكّن من تركه أيضاً. (۲)

الأدله على القدره الإلهيه

إنّ كثيراً من المسائل التى تمّ طرحها فى خصوص صفه العلم، يتضمّن صفه القدره أيضاً، وتُستخدم الأدله التى اقيمت على العلم الإلهى، لإثبات صفه القدره أيضاً. إنّ مطلقيه القدره الإلهيه وعدم دخول العجز فيها، وعينيه القدره مع الذات الإلهيه، وعدم استعمال الله للوسائل فى إعمال القدره وعدم وصف القدره الإلهيه بالكيفيه، يُستدلّ عليها فى مبحث القدره بنفس الأدله التى مرّت بنا فى مبحث العلم الإلهى؛ حيث إنّ العجز والضعف يُعتبر نوعاً من النقص وهو يختصّ بالمخلوقات، وبما أنّ الله سبحانه منزّه عن أىّ نقص وعيب ولا يشبه المخلوقات أبداً، فإنّه ليس عنده أىّ شكل من أشكال العجز.

لقد تكرر مضمون جمله إِنَّ اللّهَ عَلى كُلِّ شَىْ ءٍ قَدِيرٌ خمساً وثلاثين مرّه فى القرآن الكريم، (۳) وهذا بنفسه يرمز إلى تأكيد القرآن على عموميه وشموليه القدره الإلهيه.

يقول الإمام الرضا(عليه السلام) حول عينيه القدره للذات الإلهيه وعدم توسيط الأدوات والآلات لتحقيق قدره الله:

۱- (۱) . المصباح المنير: ۴۹۲؛ الصحاح: ۷۸۶/۲.

۲- (۲) . كشف المراد: ۲۴۸.

۳- (۳) . البقره: ۲۰، ۱۰۹، ۱۴۸ و ۲۵۹؛ آل عمران: ۱۶۵؛النحل: ۷۷؛النور: ۴۵؛العنكبوت: ۲۰؛فاطر: ۱؛الطلاق: ۱۲.

لا يجوز أن يكون خلقُ الأشياءِ بالقدره، لأنّك إذا قلتَ: خلق الأشياء بالقدره، فكأنّك قد جعلتَ القدرهَ شيئاً غيره، وجعلتها آله له، بها خَلَقَ الأشياء، وهذا شركٌ، ولكن ليس هو بضعيف وعاجز ولا محتاج إلى غيره، بل هو سبحانه قادر لذاته لا بالقدره. (۱)

ويستدل الإمام جعفر الصادق(عليه السلام) فى توحيد المفضل بعجائب الكون وروائعها على القدره الإلهيه. (۲)

ومما ينبغى الالتفات إليه، هو أنّ القدره الإلهيه لا تتعلّق بالممتنعات العقليه ولا تشملها، وما تقدّم ذكره فى خصوص عموميه القدره الإلهيه، يتعلق بالأمور التى يمكن تحقيقها عقلاً. وهذه المسأله لا تختص بالقدره الإلهيه، بل نفس القدره لا ترتبط بالممتنعات العقليه، والمقصود من عموم قدرته سبحانه هو سعتها لكلّ شىءٍ ممكنٍ عقلاً. فعلى سبيل المثال، حينما نتكلّم حول قدره موجود أو عدم قدرتها على إنجاز شىء ما، إنّما نقصد الأمور التى تدخل فى حيّز الممكنات عقلاً، ومن هنا، تخرج المستحيلات تماماً من موضوع القدره. سُئل الإمام على(عليه السلام):

هل يقدر ربُّك أن يدخل الدنيا فى بيضه من غير أن تصغر الدنيا أو تكبر البيضه؟، فأجاب الإمام أمير المؤمنين(عليه السلام): «إن الله تبارك وتعالى لا يُنسب إلى العجز والذى سألتَنى لا يكون». (۳)

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

نعم، وفى أصغر من البيضه، قد جعلها فى عينك، وهى أقلّ من البيضه، لأنّك إذا فتحتها عاينت السماء والأرض وما بينهما، ولو شاء لأعماك عنها. (۴)

۱- (۱) . عيون أخبار الرضا(عليه السلام): ۱۱۷/۱.

۲- (۲) . بحار الأنوار: ۱۰۸/۳.

۳- (۳) . توحيد الصدوق: ۱۳۰.

۴- (۴) . المصدر.

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

وعليه، فإذا افترضنا بقاء الدنيا كما هى عليه الآن، فإنّه يستحيل وضعها فى البيضه، ولكن الله يستطيع أن يتصرّف فى الدنيا ويصغّرها على نحو تدخل فى شىء أصغر من البيضه.

ج) الخَلْق

تُعتبر صفه الخلق من الصفات الفعليه المهمّه لله تعالى، وتوضّح كيفيه علاقه الله بالموجودات الاُخرى. إنّ «الخلق» يعنى «التقدير»، أى إيجاد شىء على أساس تقدير ومقياس معيّن، والمعنى الآخر له هو ابتداع الشىء من دون سبق مثال وماده؛ وكلّ شىء خلقه الله فهو مبتدعه طبقاً لمقدار معين. (۱) ويستخدم المعنى الأخير للذات المقدّسه الإلهيه فحسب، وينفرد الله بهذه الصفه. جاء فى القرآن الكريم: ...قُلِ اللّهُ خالِقُ كُلِّ شَىْ ءٍ وَ هُوَ الْواحِدُ الْقَهّارُ ، (۲) وكذلك: ...هَلْ مِنْ خالِقٍ غَيْرُ اللّهِ.... ۳

إنّ كافه الأدله العقليه المثبته لوجود الله تعالى، تثبت صفه الخالقيه أيضاً. وفى الحقيقه فإنّ هذه الأدله تُثبت وجود الله مع صفه الخالقيه؛ حيث إنّنا فى هذه الأدله، نتوصّل من الموجودات التى أمامنا إلى مبدأها، وعلمنا أنّ مبدئيه الخلق يُقصد بها المعنى العام للكلمه. إنّ المسائل التى يجب دراستها ، هى كيفيه بدايه الخلق وخصائصه.

الصفات الرئيسيه للخَلْق

يُعدّ العلم والقدره والقضاء والقدر من مبادئ الخلق، وقمنا بدراسه الاثنين الأوّلين منها، وسيتم طرح الآخرين فى مبحث «العدل الإلهى». ونتطرّق فى ما يلى إلى عدد من

۱- (۱) . لسان العرب: ۸۵/۱۰، ماده «خلق».

۲- (۲) . الرعد: ۱۶؛راجع: الأنعام: ۱۰۲؛الزمر: ۶۲؛غافر: ۶۲.

الصفات الرئيسيه للخلق والتى لم نشر إليها سابقاً:

١. من أهمّ مواصفات الخلق الإلهى هو أنّ الله لم يخلق الكون من ماده موجوده من قبل. ولمّا سألوا الإمام محمد الباقر(عليه السلام):

هل خلق الله الشيء من الشيء أو من لا شيء؟ فأجابهم الإمام: خَلقَ الشيء لا من شيء كان قبله. (١)

ويطرح فى هذا السؤال والجواب، ثلاث فرضيات للخلق الأول:

أ) الخَلْق «من شيء»، أى الخَلْق من الماده الأزليه الموجوده مسبقاً؛

ب) الخَلْق «من لا شيء»، أى أصبح العدم موجوداً؛

ج) الخَلْق «لا من شيء»، أى الخَلْق من دون وجود الماده الأزليه الموجوده من قبل.

فالخلْق من النوع الأول، هو صنع شيء من شيء آخر؛ كصنع الكرسى من الخشب. ويوجد هذا النوع من الخلْق بين المخلوقات أيضاً. وأما الخلْق من النوع الثانى، فهو مستحيل عقلاً، حيث إنّ صيروره العدم موجوداً، يستلزم اجتماع النقيضين. وفى الخلق من النوع الأخير، يتم نفى وجود الماده الموجوده مسبقاً، سواءً كانت موجوده أو معدومه. فيختصّ هذا النوع من الخلق بالله (تعالى). يقول الإمام الرضا(عليه السلام):

إنّ كلّ صانع شيءٍ، فمِن شيء صنع، والله الخالق اللطيف الجليل، خلق وصنع لا مِن شيء. (٢)

يذكر الإمام جعفر الصادق(عليه السلام) انّ الأنواع الثلاثه تختص بالله تعالى وحده، وهى: خلق الشيء «لا من شيء»، وتحويل جوهر إلى جوهر آخر، وإعدام الشيء الموجود. حيث يقول:

١- (١) . توحيد الصدوق: ۶۷.

٢- (٢) . المصدر: ۶۳؛راجع: اصول الكافى: ١٣٥/١.

لا يكوّن الشيء لا من شيء إلا الله، ولا ينقلُ الشيء من جوهريّته إلى جوهر آخر إلا الله، ولا ينقلُ الشيء من الوجود إلى العدم إلا الله. (۱)

ويترتب على هذه الميزه للخلقه، آثار متعدده كنفى وجود الموجودات الأزليه كماده أوليه للخلق، وحدوث العالم وتفرّد الله بصفه القديم. يقول أميرالمؤمنين على(عليه السلام): «لم يَخلق الأشياء من أصول أزليه»، (۲) وروى عن الإمام موسى الكاظم(عليه السلام) أيضا: «هو القديم وما سواه مخلوق محدَث». (۳)

إنّ حدوث العالم يعنى: أنّ الله تعالى ينفرد بصفه القدم، وكل موجود سواه، حادث وليس بقديم؛ إذ يسبقه العدم. يقول الإمام الرضا(عليه السلام):

إنّ الله تبارك وتعالى قديم والقِدَم صفته التى دلّت على أنه لا شيء قبله ولا شيء معه فى ديموميّته. (۴)

وروى عن رسول الله(صلى الله عليه و آله) أنّه قال فى حدوث العالم:

كان الله ولم يكن شيء غيره، (۵)

كما يقول الإمام على(عليه السلام):

إن الله سبحانه يعود بعد فناء الدنيا وحده لا شيء معه، كما كان قبل ابتدائها،

كذلك يكون بعد فنائها. (۶)

۲. إحدى الميزات الأُخرى للخلق الإلهى هى أنّه لا يستند إلى احتذاء نموذج سابق، بمعنى أنّ الله تعالى خلق الكون بلا نموذج وصوره موجوده مسبقاً. وعليه فلا يمكن أن نعتبر ماده المواد الأزليه أو النموذج السابق كسابقه للخلق؛ وبتعبير آخر فإنّ الخلق الإلهى

۱- (۱) . توحيد الصدوق: ۶۸.

۲- (۲) . نهج البلاغه: الخطبه ۱۶۳.

۳- (۳) . توحيد الصدوق: ۷۶.

۴- (۴) . اصول الكافى: ۱۲۰/۱.

۵- (۵) . صحيح البخارى: ۱۱۶۶/۳، ح ۳۰۱۹؛ راجع: اصول الكافى: ۱۰۷/۱.

۶- (۶) . نهج البلاغه: الخطبه ۱۸۶.

خلق بدیع وصنع جدید. یقول الإمام محمد الباقر(علیه السلام) فی تفسیر الآیه الشریفه

بدیع السموات والأرض (۱): أی مُبدعهما ومنشئهما بعلمه، ابتداءً لا مِن شیء ولا علی مثال سبق. (۲)

کما روی عن مولاتنا فاطمه الزهراء(علیها السلام):

ابتدع الأشیاء لا من شیء کان قبلها وأنشأها بلا اقتداء أمثله امتثلها. (۳)

ویقول الخلیل فی کتابه العین: «البدع، إحداث شیء لم یکن من قبل خلْق، ولا ذکر ولا معرفه». (۴)

۳. ومن المیزات الأخری للخلق الإلهی هی أنّه لا یحدث أی تغیّر فی الذات الإلهیه حین خلق الموجودات. وهذه المسأله راودت أذهان الفلاسفه منذ الأزمنه الغابره وهی «کیف لا یتغیر الله بأفعاله؟» وسبّبت هذه المشکله أن ینکر أرسطو إرجاع الأفعال إلی الله دون واسطه وإیجاد الأشیاء مباشره. (۵) وتنطلق هذه المشکله من مقارنه الله (عزّوجلّ) بمخلوقاته، وبما أنّ المخلوقات تتغیر حین العمل، استنتج من ذلک أن الله حینما یفعل شیئاً، یتغیّر. ولکن وفقاً لأصل التوحید التی یقتضی نفی قیاس الخالق بالمخلوق فإنّ الله ینفرد بکافه صفاته وممیزاته وأفعاله. فتتغیر المخلوقات حین العمل والفعل، ولیس الله کذلک. سأل عمران الصابی فی احتجاجه مع الإمام الرضا(علیه السلام):

ألیس قد تغیر [الخالق] بخلقه الخلق؟»، فأجابه الإمام بقوله: «لم یتغیر (عزّوجلّ) بخلْقِ الخلْق، ولکن الخلْق یتغیّر بتغییره. (۶)

۱- (۱) . الأنعام: ۱۰۱.

۲- (۲) . مجمع البیان: ۵۳۱/۴؛ اصول الکافی: ۲۵۶/۱.

۳- (۳) . الاحتجاج: ۲۵۵/۱؛ راجع: توحید الصدوق: ۵۰.

۴- (۴) . کتاب العین: ماده «بدع».

۵- (۵) . ما بعد الطبیعه: کتاب ۱۲، الفصل السابع.

۶- (۶) . عیون أخبار الرضا (علیه السلام): ۱۷۱/۱.

كما يقول الإمام(عليه السلام) فی مكان آخر: لا يتغير الله بانغيار المخلوق، كما لا يتحدد بتحديد المحدود. (۱)

ملخص ما سبق

۱. تُعدّ صفات: العلم، والقدره، والخلْق من أهم الصفات الإلهيه، وأُشير إلى مبحث العلم فی مائتين وخمسين مرةً فی القرآن الكريم. لذلك، يقرّ المسلمون بأسرهم وحتى أتباع الديانات السماويه الأُخرى، بأنّ الله تعالى عالم مطلق. واختلاف المتكلّمين والفلاسفه إنّما يكون فی كيفيه وحدود العلم الإلهی. وفقاً لأصل التوحيد وعلى أساس التباين بين الله ومخلوقاته، فإنّه لا يشبه صفةً من مخلوقاته - بما فيها صفه العلم - وأنّ علمه أزلی ومطلق وغير متناهٍ، وغير مكتسب. ويُستدل بأدله التوحيد وبرهان خلق الكون والنظم السائد فيه على العلم الإلهی.

۲. تُعتبر صفه القدره - كالعلم - إحدى الصفات المهمه لله تعالى، واعترفت بها كافه الديانات الإلهيه. ومن منظور المتكلمين فإنّه لا يطلق «القادر» على مَن يقدر بصوره جبريه على إنجاز عمل معين فحسب، ولا يستطيع تركه فإنّه بل يصدق على الذی يستطيع إنجاز عمل وفی الوقت نفسه، يتمكّن من تركه أيضاً. إنّ القدره الإلهيه مطلقه؛ إذ إنّ العجز والضعف يعتبر نوعاً من الضعف وأنّه من صفات المخلوقات، والله تعالى منزّه عن أی نقص ولا يشبه شيئاً من المخلوقات ولا يدخل الضعف فيه. ولكن يجب الالتفات إلى أنّ قدره الله لا تتعلّق بالممتنعات العقليه وأنّ شموليه القدره الإلهيه تتعلّق بالممكنات العقليه.

۳. تُعتبر صفه الخلْق إحدى الصفات الفعليه المهمّه لله تعالى، وتبيّن كيفيه علاقه الله بالمخلوقات. وفقاً لهذه الصفه، فإنّ الخلْق الإلهی بديع وجديد من حيث الماده والصوره، بمعنى: أنّ الله لم يخلق العالم من ماده موجوده مسبقاً، وأنّه خلق العالم من دون نموذج سابق ولا من صوره موجوده من قبل، ولا يحدث أی تغير فی الذات الإلهيه عمليه الخلْق.

۱- (۱) . توحيد الصدوق: ۳۷.

الأسئله والبحوث

١. كيف تُثبت عباره «الله عالم» مستفيداً من نفى نظريه التشبيه.

٢. على من يُطلق «القادر» من منظور المتكلّمين؟

٣. هل تشمل القدره الإلهيه المستحيلات؟ وضّح ذلك؟

٤. ما هى المعانى المختلفه للخلْق؟

٥. لماذا يستحيل الخلْق «من لا شىء»؟

٦. اذكر مواصفات الخلْق الإلهى.

٧. أجْرِ دراسةً ونقداً لرأى ابن سينا فى (علم الله بالجزئيات).

ص:١۴۵

۱۱- العدل الإلهی

اشاره

أهداف الدرس:

۱. التعرّف علی العدل الإلهی؛ ۲. التعاریف المتعدده للعدل الإلهی.

نظره خاطفه إلی المباحث السابقه

أفردنا الدرس السابق لدراسه بعض الصفات الذاتیه لله (تعالی) کالعلم، والقدره والخلْق. ففی مستهلّ الدرس، تقدّم بیان مواصفات العلم الإلهی من منظور الروایات الشریفه، ثمّ قمنا بالبرهنه علی هذه المواصفات. وفی الجزء الثانی من الدرس، وضّحنا بإحدی الصفات الذاتیه لله تعالی وهی القدره. وفی هذا الجزء کالأجزاء السابقه أیضاً، شرحنا فی البدایه وبالاستفاده من الأحادیث، هیکلیه القدره الإلهیه وکیفیتها، ثمّ استدللنا بنفس الأدله التی أثبتت العلم الإلهی، علی القدره الإلهیه. وفی الجزء الختامی للدرس، تطرّقنا إلی صفه الخلق الإلهی، وکشفنا بالاستعانه بالروایات الوارده بشأن الصفات الإلهیه، عن مواصفاتها وجزئیاتها.

العدل الإلهی

اشاره

یُعتبر «العدل» إحدی صفات الله الأساسیه، وله أهمیه بالغه بحیث وضع إلی جانب أهم

الصفات الإلهيه المتمثّله فی التوحید، ویُعدّ فی کلام الإمامیه والمعتزله أحد اصول الدین.

وقد تکرّرت مادّتا «العدل» و«الظلم» بمشتقاتهما أکثر من ثلاثمائه مرّه فی القرآن الکریم، وتمّت فیها التوصیه بالعدل والثناء علیه، کما نُهی عن الظلم وعوتب علیه. أنّ الله سبحانه نفی الظلم عن نفسه نحو من إحدی وأربعین مره، فی الآیات القرآنیه، وتم مرّهً واحدهً وصف الفعل الإلهی بالعدل، کما فی الآیه المبارکه: وَ تَمَّتْ کَلِمَهُ رَبِّکَ صِدْقاً وَ عَدْلاً.... ۱

لقد جاء العدل فی الروایات الشریفه، إلی جانب التوحید کأحد رکائز الدین. یقول الإمام جعفر الصادق(علیه السلام) فی هذا الخصوص:

إنّ أساس الدین التوحید والعدل. (۱)

تدلّ المسائل المذکوره أعلاه علی أهمیه العدل فی معتقدات المسلمین ولا سیما عند أهل بیت الرسول(علیه السلام)، وذکرت نقاط حول أسباب أهمیه العدل واعتباره من اصول الدین، وهی کما یلی:

۱. یندرج کثیر من المعتقدات الإسلامیه تحت مبحث العدل الإلهی (۲)، وإن لم یُعترف بهذا الأصل، لم یکن هناک دلیل ودافع لطرح کثیر من التعالیم الإسلامیه کالنبوه والمعاد واختیار الإنسان وتکلیفه وغیرها من المعتقدات الإسلامیه.

۲. اختلف الإمامیه والمعتزله مع أهل الحدیث اختلافاً شاسعاً فی مسأله العدل الإلهی، فیما اتفقوا علی الصفات الإلهیه إلّا فی بعض الجزئیات. لذلک، یطلق علی الإمامیه والمعتزله، مصطلح «العدلیه» أو «أصحاب العدل والتوحید». (۳)

۱- (۲) . معانی الأخبار: ۱۱.

۲- (۳) . رسائل الشریف المرتضی: ۱۶۶/۱

۳- (۴) . عدل إلهی (العدل الإلهی): ۵۶.

معنى العدل الإلهى

«العدل» لغةً واصطلاحاً له معان متعدده، ومنها ثلاثه معانٍ هى أهمّها وأكثرها رواجاً:

١. المعنى الأوّل

إنّ المعنى الأكثر رواجاً للعدل والذى يتبادر إلى الذهن أكثر من المعانى الأخرى، (١) هو: «رعايه الحقوق، وإعطاء كلِّ ذى حقٍ، حقّه». ويقابله: الظلم والجور. والذى يعنى تضييع حقوق الآخرين والاعتداء عليها.

يقول الشيخ المفيد فى 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 بزياده من عنده. (٢)

فيصّرح هذا المعنى حينما يُتصوّر أولاً موجودٌ له حقٌّ، وأنّ المراد بالحق، هو الحق التشريعى الذى يدرك بالعقل العملى وليس الحق التكوينى الذى يتعلّق بالعقل النظرى. فإن نقصد منه المعنى الأخير للحق، يشبه التعريف المذكور، تعريف بعض الفلاسفه الذين يعرّفون العدل بأنّه: «مراعاه الاستحقاق فى إفاضه الوجود واعطاء الكمالات على قدر قابليه الماهيه والعين الثابته». (٣)

وبناءً على ذلك، إن كان هناك حقٌّ وراعى الإنسان ذلك الحقّ وطبّقه، تحقق العدل. وإن لم يراعِ الحقّ، يقع الظلم. وأما إن لم يكن هناك حقّ، ومع ذلك اعطى خير للآخرين، يتحقق الفضل والكرم. ووفقاً لهذا التعريف، تندرج الأفعال تحت العناوين الثلاث المتمثله فى العدل والظلم والفضل.

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

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

٣- (٣) . راجع: عدل الهى: ٥٠؛ شرح الأسماء: ١٧٢

إنّ تقسیم الأفعال إلی ثلاثه أنواع، هو تقسیم عقلی؛ إذ عند تعامل الإنسان مع الآخر، إما أن یُتصور حق فی ما بینهما أوْ لا. وفی الحاله الأولی التی للإنسان حق علی الآخر، إما یُعطی حقّه وهو یسمی ب-«العدل»، أو لا یعطی حقّه، وهنا یتحقق «الظلم». وفی الفرض الثانی، فالشخص الذی لیس هناک حق علی عاتقه، إما ینفع الآخرین، أوْ لا، ففی الحاله الأولی، یتحقق الفضل والإحسان وفی الحاله الأخیره، یتحقق العدل. فعلی ضوء هذا التقسیم العقلی، تنقسم الأفعال إلی أربعه أنواع، ویندرج نوعان منها تحت عنوان العدل وقسم منه تحت عنوان الظلم والنوع الأخیر، تحت عنوان الفضل.

إنّ هذا التقسیم الثلاثی للأفعال یدعمه القرآن الکریم والأحادیث الشریفه فضلاً عن کونه عقلیاً. فجاء فی القرآن الکریم: إِنَّ اللّهَ یَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْإِحْسانِ.... ۱ وانقسمت فی هذه الآیه المبارکه، الأفعال الحسنه التی یأمر الله بها، إلی العدل والإحسان، والمراد بالإحسان هو التفضل، کما صرّح به فی الأحادیث الشریفه. (۱) ونقرأ فی الأدعیه أیضا: «إلهی إن عفوتَ فبفضلک، وإن عذّبتَ فبعدلک»، (۲) أو:

اللهم صلّ علی محمد وآله واحملنی بکرمک علی التفضل، ولا تحملنی بعدلک علی الاستحقاق. (۳)

وکذلک صرّحت بعض الروایات الشریفه بأنّ العدل جاء لإقامه الحق:

إن العدل میزان الله سبحانه، الذی وضعه فی الخلق ونصبه لإقامه الحق، (۴) وأیضاً: «أعدل الخلق أقضاهم بالحق. (۵)

۱- (۲) . نهج البلاغه، تصحیح صبحی صالح: الحکمه ۲۳۱.

۲- (۳) . البلد الأمین: ۳۱۷.

۳- (۴) . الصحیفه السجادیه: ۵۸، الدعاء ۱۳.

۴- (۵) . غرر الحکم: ح ۳۴۶۴.

۵- (۶) . المصدر: ح ۳۰۱۴.

۲. التناسب والتعادل

إنّ المعنى الآخر للعدل هو «وضع كلّ شیء فی موضعه». ویعتبر الشهید المطهری هذا التعریف مرادفاً لعناوین التوازن والتناسب والتعادل؛ (۱) إذ یکون هذا المعنی هو المعنی الأعمّ للعدل ویشمل کافه الصفات الفعلیه لله تعالی، سواء کانت الصفات التی تدل علی الجانب التکوینی والوجودی کالخالق والحکیم، أو الصفات التی تنطوی علی الجانب القیمی والأخلاقی، کالصادق والکریم.

ومن الإشکالات التی تُلاحظ علی التعریف أعلاه، هو أنّ الأفعال تنقسم إلی الأفعال العادله والظالمه ولم یبقَ محلّ للإحسان والتفضل؛ حیث إنّ تحقّق الفعل فی محله، یصدق علیه العدل، وإلّا فینطبق علیه الظلم. فعلی سبیل المثال، إذا وضع شخص مکتبه فی محل مناسب فی الغرفه، أو یضع الماء فی محل مناسب علی المائده، بحیث یکون فی متناول أیدی الجمیع، فإنّه ینطبق العدل علی عمله وإلّا فیوصف عمله بالظلم. فی حین أنّ الفعل - علی أساس المباحث السابقه وکما مر بنا تفصیل ذلک - ینقسم من منظور العقل واعتماداً علی النصوص الإسلامیه، إلی ثلاثه أنواع.

إن الإشکال الآخر الذی یرد علی هذا التعریف، هو أن العدل والظلم یشیران إلی الجانب التشریعی والقیمی للأفعال، والناس لا یعتبرون من لم یضع الماء فی محل مناسب علی المائده، ظالماً، بل إنما ینظر إلی فعله بإنه مخالف للحکمه. وفی الحقیقه، فإنّ هذا التعریف الذی ذُکر للعدل، هو تعریف الحکمه ولیس العدل. یقول الشهید المطهری فی نقد هذا التعریف:

إنّ العدل بمعنی التناسب ویقابله عدم التناسب فی مجموع نظام العالم؛ ولکنّ العدل الذی یقابله الظلم، من منظور الأفراد والأجزاء، فإنّه ینفصل کلّ فرد وجزء عن الآخر. ففی العدل بالمعنی الأول، یطرح المصلحه العامه، بینما العدل بالمعنی

۱- (۱) . عدل إلهی (العدل الإلهی): ۴۶.

الأخير فإنّه يتعلّق بحقوق الأفراد، لذلك يستشكل المستشكل فيه ويقول: لا أنفى أصل التناسب فى العالم كلّه، ولكن أقول إنّ مراعاه هذا التناسب، يستلزم طوعاً أو كرهاً، بعض التمييزات، وتجوز هذه التمييزات من المنظور العام والكلّ، ولكن لا تجوز من المنظور الخاص والجزء. (۱)

ويجب الالتفات إلى هذه النقطه وهى أنّ العدل بمعنى «إعطاء كلّ ذى حقّ حقّه»، يدخل فى مصاديق الحكمه ويُعدّ مصداقاً لوضع كلّ شىء فى موضعه، ولذلك، يعود المحل المناسب للحق، إلى إعطائه لذى الحق. إنّ الروايه المنقوله عن الإمام على(عليه السلام) بشأن العدل يشير إلى هذا الكلام:

العدل يضع الأمور مواضعها، والجود يُخرجها من جهتها. (۲)

ويذهب الإمام على(عليه السلام) فى هذه الروايه إلى أنّ العدل أحسن من الجود للسياسه وإداره الحكم، رغم أنه يمكن أن يكون الجود أحسن من العدل فى المسائل الشخصيه.

فالعدل - بما أنّه يضع كلّ شىء فى موضعه، والحاكم يتعامل مع أفراد المجتمع اعتماداً على حقوقهم - فإنّه أحسن من الجود. ولكن الجود لا يتمحور على حقوق الأفراد ولا تكون فى الحسبان، فى حين أنّه بسبب محدوديه بيت المال، وأنّ أفراد المجتمع يشتركون فيه ويُصرف فى مصارف الجميع، فإنّه يجب أن يتوزّع على أساس الحقوق التى عيّنها القانون؛ حيث إنّه من دون وجود القانون، يؤدى الأمر إلى الفوضى وينتهى إلى التميز بين الأفراد وتضييع حقوق بعض أفراد المجتمع.

وعليه فإنّ «وضع كلّ شىءٍ فى موضعه» هو إحدى ميزات العدل وليس تعريفه. ولو قصد الإمام تعريف العدل، لقال: «العدل وضع الأمور مواضعها».

۳. تعريف متكلمى الإماميه والمعتزله (العدليه)

۱- (۱) . المصدر: ۴۷.

۲- (۲) . شرح جمل العلم والعمل: ۸۳.

إنّ الاصطلاح الذى طرحه متكلمو الإماميه والمعتزله للعدل، هو أعم من المعنى الأول وأخصّ من المعنى الثانى. إنّهم يعتبرون صفه العدل أجمع الصفات الفعليه القيميه والتى تشمل كافه الصفات القيميه والإيجابيه؛ حيث ذكر السيد المرتضى: «أنّ الكلام عن العدل هو الكلام عن تنزيه الله سبحانه عن أىّ عمل قبيح وترك العمل الواجب». (۱) كما ذكر الشيخ الطوسى: «أنّ الكلام عن العدل هو أنّ الأفعال الإلهيه كلّها حسنه». (۲) يقول القاضى عبدالجبار المعتزلى - بعد أن بيّن المعنى اللغوى للعدل - : «توفير حقّ الغير واستيفاء الحقّ منه»، وهو المعنى الأوّل له، ثمّ يردف قائلاً: «وأما فى الاصطلاح، فإذا قيل أنّه تعالى عدل، فالمراد به أنّ أفعاله كلّها حسنه، وأنّه لا يفعل القبيح ولا يخلّ بما هو واجب عليه». (۳)

وفقاً لهذا المصطلح، انقسمت الأفعال إلى الإيجابيه والسلبيه أو الحسنه والقبيحه؛ بحيث يُحتسب القسم الأول، الأفعال العادله والقسم الثانى، الأفعال الظالمه. فعلى ضوء هذا المصطلح، فإنّ «العدل» يعنى الفضل ويصدق العدل - الذى مرّ بنا سابقاً - على القسم الأول من هذا التقسيم. ويبدو أنّ المتكلّمين فى هذا المصطلح، لا يريدون أن يعرّفوا العدل والظلم، بل يقصدون إفراد فصلٍ فى الكتب الكلاميه ليتضمن النقد والرد على الشبهات التى تنسب الأفعال القبيحه والظالمه كإجبار الإنسان، و«التكليف بما لا يطاق» والجبر فى القضاء والقدر، إلى الله تعالى. واللافت للنظر هو أنّه كان يندرج فى الكتب الكلاميه للمتقدّمين، هذا الفعل تحت عنوان «فى أفعاله» (۴) وتمّ فى ما بعد استبدال هذا العنوان بالعدل.

۱- (۱) . المصدر: ۸۳.

۲- (۲) . تمهيد الأُصول: ۹۷.

۳- (۳) . شرح الأصول الخمسه: ۱۳۱.

۴- (۴) . راجع: كشف المراد: ۳۰۲.

وهناك روايتان بشأن العدل ويبدو أنّهما تدلّان على تعريف المتكلّمين. روى فى إحداهما أنّه سئل الإمام أميرالمؤمنين(عليه السلام) عن معنى التوحيد والعدل، فأجاب الإمام بقوله:

التوحيد أن لا تتوهّمه والعدل أن لا تتّهمه. (۱)

ففى الجزء الأول من الروايه يُشار إلى مسأله التوحيد، وفى الجزء الآخر، يُتعرض لمعنى العدل وهو عدم اتهام الله بالأفعال القبيحه والسيئه.

وفى روايه أخرى، بعد أن يعتبر الإمام جعفر الصادق(عليه السلام) التوحيد والعدل أنهما ركيزتان للدين، يقول:

وأمّا العدل فأن لا تنسب إلى خالقك ما لامَك عليه. (۲)

وعليه فإنّ الأفعال القبيحه تطلق على أفعال يلام فاعلها عليها، لذلك، فالعدل هو أن لا ننسب الفعل القبيح إلى الله وننزّهه عنه.

ويتلاءم هذا التعريف مع التعريف الرائج للعدل، أى عدم الاعتداء على حقوق الآخرين. وسنناقش هذه المسأله فى مبحث علاقه العدل باختيار الإنسان.

المعانى الأخرى للعدل

۱. تعريف الفلاسفه للعدل

يعرّف بعض الفلاسفه، العدل الإلهى بأنّه:

«مراعاه الاستحقاق فى إفاضه الوجود وعدم الامتناع عن الإفاضه والرحمه فيما يتعلّق بالإمكان أو الكمال». (۳) هذا التعريف يعرّف العدل الإلهى كصفه تكوينيه تتعلّق بكيفيه خلق العالم فحسب، وليس صفه قيميه. ويعلّل الذين لا يعتبرون العدل الإلهى

۱- (۱) . نهج البلاغه، تصحيح صبحى صالح، الحكمه ۴۳۰.

۲- (۲) . معانى الأخبار: ۱۱.

۳- (۳) . عدل إلهى (العدل الإلهى): ۵۰.

صفةً قيميه، بـأنّهم يعـدّون الحسن والقبـح العقليين معياراً لتقييم الأفعال البشـريه وليس أفعال الله. يقول الشـهيد المطهرى فى هـذا المجال:

لا ينكر الحكماء الإلهيون، الحسن والقبـح العقليين، بل يرفضون رأى الأشاعره، إلّا أنّهم يـذهبون إلى أنّ نطاق هـذه المفاهيم هو مجـال الحياه البشـريه فحسب. فمن منظور الحكماء الإلهيين، لا تـدخل مفاهيم الحسن والقبـح فى حريم الله سـبحانه كمعيار، ولا يمكن تفسـير الأفعال الإلهيه من خلال هذه المعايير والمقاييس البشريه تماماً. وحسب اعتقاد الحكماء فإنّ الله عادل، ولكن لا من حيث إنّ العداله حسنه وجرت الإراده الإلهيه على أداء الأفعال الحسنه لا الأفعال السيئه. (۱)

يلاحظ على التعريف المذكور وعلى المعيار الذى ينكر الحسن والقبح العقليين للأفعال الإلهيه، بأنّ ملاك الحسن والقبح، عقلى والحكم العقلى لاـ يقبـل الاسـتثناء والتخصـيص. وإذا افترضـنا فرضاً محالاً أنّ الله «يكلّف بما لا يطاق»، يسـتقبح العقل هـذا الأمر ويعدّه ظلماً، وبالتالى بما أنّ العقل يثبت صفه العدل لنفسه، يستحيل على الله سبحانه صدور «التكليف بما لا يطاق».

۲. تعريف متكلّمى الأشاعره للعدل

حسب اعتقاد متكلمى الأشاعره فإنّ العدل هو: «كلّ فعلٍ يفعله الله». يقول الفخر الرازى فى كتابه:

قال مشايخنا: العدل الإلهى يعنى أنّ الله يستطيع أن يفعل كلّ ما يشاء ويحكم ما يريد وتجرى حكمته على العباد. (۲)

ويقول عبـدالقاهر البغدادى: «يعتقد أصـحابنا [الأشاعره] بأنّ العدل الإلهى هو الأفعال التى يفعلها الله تعالى. فحسب رأيهم، العدل فى الأفعال البشريه، ينطبق على أفعالٍ أمرَ الله

۱- (۱) . المصدر: ۴۳.

۲- (۲) . شرح أسماء الله الحسنى: ۲۴۵.

بها أو لا تنطبق تلك الأفعال على الظلم، والظلم يصدق على عمل نهى الله عنه». (۱)

وعليه فتعتمد صفه العدل على الأفعال والأوامر الإلهيه، وكلّ عمل فعله الله تعالى أو أمر به، ينطبق عليه العدل. وعلى هذا الأساس، لا ـ يعدّ العدل معياراً للحكم فى الأفعال الإلهيه، ولا يمكن الحكم - اعتماداً على العدل - فى فعل خاص، مثل: «التكليف بما لا يطاق» بأنه ظلم، وبالتالى لا يفعله الله، بل يجب أن ننظر إلى الأفعال التى يفعلها الله، ثم نحدّد على أساسها العدل.

وهذا التفسير للعدل، يؤدى إلى عدم تأثير هذا الأصل وإنكاره، ولذلك، يطلق مصطلح «العدليه» على المخالفين للأشاعره، أى الإماميه والمعتزله.

ويكمن تفسير مثل هذا العدل فى إنكار الحسن والقبح العقليين؛ إذ العقل إنّما يحكم على أساس الحسن والقبح العقليين بأنّ بعض الأفعال حسنه وعادله وبعضها قبيحه وظالمه. ولكن ترفض نظريه الأشاعره ذلك؛ حيث إنّ الحسن والقبح العقليين قضيه وجدانيه. وسنطرح علاقه العدل بالحسن والقبح العقليين فى المباحث اللاحقه.

وقد يقيم الأشاعره أدله على نظريتهم كما يلى: الظلم يعنى التصرّف فى ملك الآخرين، وبما أنّ الموجودات كلّها مملوكه لله تعالى، فيُستنتج أنّ كلّ فعل فعله الله، هو تصرّف فى ملكه وهذا عين العدل.

يقول الفخر الرازى: «الظلم يعنى التصرّف فى ملك الغير». (۲)

ويقول الشهرستانى فى كتابه:

أمّا العدل فعلى مذهب أهل السنه: أنّ اللّه عدل فى أفعاله، بمعنى أنّه متصرّف فى مُلكه ومِلكه ، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، فالعدل: وضع الشىء موضعه

۱- (۱) . اصول الدين: ۱۳۱.

۲- (۲) . القضاء والقدر: ۲۷۱.

وهو التصرّف فی الملک علی مقتضی المشیئه والعلم، والظلم بضده فلا یتصور منه جور فی الحکم وظلم فی التصرف. (۱)

وهـذا الاسـتدلال أیضـا مردود علی ضوء الحسن والقبـح العقلیین؛ حیث إنّ العـالم رغم أنّه مملوک لله تعـالی، إلّـا أنّ أعمالاً من قبیل: «التکلیف بما لا یطاق»، یعنی إجبار العباد وعقابهم ، سواءً فی ملکه أو ملک غیره، وهذا یُعدّ ظلماً وقبیحاً من منظور العقل.

سنستعرض فی الدرس الآتی مسائل یناقشها متکلّمو الإمامیه تحت عنوان العدل الإلهی وترتبط عموماً بمبحث العدل الإلهی.

ملخص ما سبق

۱. «العـدل» لغهً واصـطلاحاً له معان متعـدده. والمعنی الأکثر رواجاً للعـدل والذی یتبادر إلی الذهن أکثر من المعانی الأخری له، هو: «رعایه الحقوق وإعطاء کلّ ذی حقٍ، حقّه». ویصح هذا المعنی حینما یُتصوّر أولاً موجود له حق، وأنّ المراد بالحقّ، هو الحقّ التشـریعی الـذی یُـدرک بالعقل العملی ولیس الحق التکوینی الـذی یتعلّق بالعقل النظری. وبناءً علی ذلک،فإنّ کان هناک حق، وراعی الإنسـان ذلـک الحق وطبّقه، فقـد تحقـق العـدل، وإن لم یراعِ الحق، یقع الظلم. وأمـا إن لم یکن هنـاک حق، ومع ذلک أعطی الإنسـان خیراً للآـخرین، فیتحقق الفضـل والکرم. وفقـاً لهـذا التعریف، تنـدرج الأفعـال تحت العنـاوین الثلاث المتمثله فی العدل والظلم والفضل. إنّ تقسیم الأفعال إلی ثلاثه أنواع، هو تقسیم عقلی، ویدعمه القرآن الکریم والأحادیث الشریفه أیضاً.

۲. إنّ المعنی الآخر للعدل هو «وضع کلّ شـیءٍ فی موضـعه». هذا المعنی، یُعتبر المعنی الأعم للعدل ویشمل کافه الصفات الفعلیه لله تعـالی، سواءً کـانت الصـفات الـتی تـدل علی الجـانب التکوینی والوجودی کالخـالق والحکیم، أو الصـفات التی تنطوی علی الجانب القیمی والأخلاقی، کالصادق والکریم.

۱- (۱) . الملل والنحل: ۴۲/۱.

ومن الإشكالات التى تلاحظ على هذا التعريف ، هو أنّ الأفعال ستنقسم إلى الأفعال العادله والظالمه ولم يبقَ محلٌّ للإحسان والتفضل؛ حيث إنّ تحقق الفعل فى محله، يصدق عليه العدل، ولا ينطبق عليه الظلم.

۳. إنّ الاصطلاح الذى طرحه متكلمو الإماميه والمعتزله للعدل، هو أعم من المعنى الأول وأخص من المعنى الثانى. إنهم يعتبرون صفه العدل أجمعَ الصفات الفعليه القيميه والتى تشمل كافه الصفات القيميه والإيجابيه. وفقاً لهذا المصطلح، انقسمت الأفعال إلى الإيجابيه والسلبيه أو الحسنه والقبيحه؛ بحيث يُحتسب القسم الأول الأفعال العادله، والقسم الثانى الأفعال الظالمه. وعلى ضوء هذا المصطلح، فإنّ «العدل» يعنى الفضل ويصدق على القسم الأول من هذا التقسيم الذى مر بنا سابقاً.

۴. هكذا يعرّف الفلاسفه، العدل الإلهى: «مراعاه الاستحقاق فى إفاضه الوجود وعدم الامتناع عن الإفاضه والرحمه فيما يتعلق بالإمكان أو الكمال». هذا التعريف يعرف العدل الإلهى كصفه تكوينيه تتعلّق بكيفيه خلق العالم فحسب، وليست لصفه قيميه.

۵. حسب اعتقاد متكلمى الأشاعره فإنّ العدل هو كل فعل يفعله الله. وعليه فإنّ صفه العدل تعتمد على الأفعال والأوامر الإلهيه، وتُؤخذ منها، وكلّ عمل فعله الله تعالى أو أمر به، ينطبق عليه العدل. وهذا التفسير للعدل، يؤدى إلى عدم تأثير هذا الأصل وإنكاره، ولذلك، يطلق مصطلح «العدليه» على المخالفين للأشاعره، أى الإماميه والمعتزله.

ص:۱۵۸

الأسئله والبحوث

١. لماذا اندرج العدل فی اصول الدین والمعتقدات الإسلامیه؟

٢. اذکر المعنی الأکثر رواجاً للعدل الإلهی والمعنی الذی یقابله.

٣. ما هی الإشکالات التی ترد علی المعنی الأعم والأشمل للعدل.

۴. ماذا یعنی العدل من منظور متکلمی الإمامیه والمعتزله؟

۵. اذکر تعریف متکلّمی الأشاعره للعدل.

۶. من أی مبحث اعتقادی، تنطلق نظریه الإشاعره فی العدل الإلهی؟ وضّح ذلک.

٧. راجع ثلاثه کتب کلامیه واستخرج تعریف العدل وأدلته.

ص:۱۵۹

۱۲– الحسن والقبح العقليان

اشاره

أهداف الدرس:

التعرّف على: ۱. الحسن والقبح العقليين والعدل الإلهى؛ ۲. معانى الحسن والقبح؛

۳. أدله العدليه على الحسن والقبح العقليين؛ ۴. الدليل على العدل الإلهى.

نظره خاطفه إلى المباحث السابقه

لقد أسلفنا القول فى الدرس الماضى عن أهم الصفات الإلهيه المتمثّله فى العدل، لنصحّح من خلاله بعض معتقداتنا التقليديه وغير العلميه حول اختيار الإنسان والقضاء والقدر الإلهى. لذلك، تطرقنا إلى المعانى المختلفه للعدل، ثمّ بحثنا عن المعنى الصحيح له ودعمناه بالروايات الشريفه والآيات القرآنيه المؤيده لهذا المعنى، وتعرّضنا أحياناً للملاحظات والإشكالات الوارده على هذه المعانى.

الحسن والقبح العقليان والعدل الإلهى

اشاره

حينما نتحدّث عن كون العمل عادلاً أو ظالماً، فإننا فى الحقيقه نسند صفهً إلى ذات الفعل. هذه المسأله فرع على أنّ ذات الأفعال – بقطع النظر عن اعتباريتها – متصفه بصفه العدل والذى هو حسن، أو الظلم والذى هو قبيح. هذا ومن ناحيه أخرى فإنّه

يجب أن يكون العقل قادراً على إدراك هذه الصفات الذاتيه. هذه المسأله هى مفهوم يُطرح تحت عنوان (الحسن والقبح العقليين). وعلى هذا الأساس، يعتمد الاعتقاد بالعدل الإلهى على الاعتقاد بالحسن والقبح العقليين.

ويقابل هذا الرأى، نظريه متكلّمى الأشاعره الذين يعتقدون بالحسن والقبح الشرعيين، ويقولون: بأنّ العقل لا يدرك الحسن والقبح، بل يذهبون إلى إنكار الحسن والقبح لذات الأفعال.

أ) معانى الحسن والقبح

يقول الجرجانى، مؤلف كتاب شرح المواقف:

القبيح عندنا [الأشاعره] هو: الذى يرد عليه النهى التحريمى أو التنزيهى من الشارع، والحسن هو: الذى لم يرد عليه نهى، سواء ورد به أمر إلزامى أو لم يرد، كالواجبات والمستحبات والمباحات، ومثل الأفعال الإلهيه التى هى حسنه دائماً.

وقد ذكروا - حين بيان الاختلاف - للحسن والقبح معانى ثلاثه وهى كما يلى:

١. الكمال والنقص

حينما يقال: «العلم حسن» و«الجهل قبيح» فإنّه يراد بالحسن: الكمال، وبالقبيح: النقص. فحسن الشىء كماله وقبحه نقصانه. فهذا المعنى للحسن والقبح فى حدّ ذاته ثابت للصفات ولا يُختلف فيه. والعقل يدركه من دون الرجوع إلى الشرع.

٢. الموافق والمنافر للغرض

يطلق الحسن - حسب هذا المعنى - على ما يوافق الغرض والمقصود، وينطبق القبيح على ما ينافر الغرض. وكلّ شىء سواهما، لا يتصف بالحسَن ولا القبيح. وقد يُعبّر عنهما ب-«المصلحه» و«المفسده». فوفقاً لهذا المعنى، يُعدّ الحسن والقبح أمرين عقليين يتغيران مع تغيير الأغراض والاعتبارات؛ فعلى سبيل المثال، يُعتبر قتل شخص، من منظور أعدائه، موافقاً للمصلحه والغرض، بيد أنّ أصدقائه يعدّونه مفسده. فربّ

فعل كالقتل حسن عند فرد أو جماعه ، ولكنّه 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 العدليه والأشاعره حول مبحث الحسن والقبح فى أنّ الأفعال، بقطع النظر عن أمر الله بها أو نهيه عنها، تستحق بذاتها المدح أو الذم. وهل يدرك العقل هذا الاستحقاق، بحيث يحكم لفاعل فعلٍ بأنّه يستحق الثواب وعلى آخر بأنّه يجب عليه عقوبته؟ وجواب العدليه عن هذا السؤال، إيجابىّ وجواب الأشاعره سلبىّ.

ب) أدله العدليه على الحسن والقبح العقليين

١. الوجدان: إنّ الدليل الأهم الذى يستدل به العدليه على الحسن والقبح العقليين، هو الوجدان. فإذا راجعنا وجداننا، ندرك أنّ الظلم والجحود والنكران، حتى من دون الرجوع إلى الشرع، قبيحه والعدل والإحسان والشكر حسنه. بمعنى أننا حينما نواجه ظلماً، نعدّه مستحقاً للذم والعقوبه. وفى الحقيقه، يكون الحسن والقبح العقليان من البديهيات ولا يحتاجان إلى إثبات، ويُدرَكان بمراجعه الوجدان والعقل بسهوله.

٢. إنكار الحسن والقبح العقليين يلازم إنكار الحسن والقبح الشرعيين

إذا أنكرنا الحسن والقبح العقليين، فإنّه لا يمكن إثبات الشرع لنعتقد من خلاله بالحسن والقبح الشرعيين؛ حيث إنّ العقل اعتماداً على الحسن والقبح العقليين يحكم بأنّ علينا أن نطيع الله ونتبع شريعه رسول الله، وإن لم يكن هناك إدراك أو حكم كهذا، فإنّه لا يثبت أصل الدين والشريعه. وعليه فإنّ إنكار الحسن والقبح العقليين يؤدى إلى

١- (١) . شرح المواقف: ١٨١/٨ - ١٨۴.

إنكار الحسن والقبح الشرعيين، وينتفى بالتالى الوثوق بالشرع. (۱)

۳. الآيات القرآنيه والروايات الشريفه

هناك كثير من الآيات القرآنيه تدل على أنّ العقل البشرى قادر بذاته على إدراك حسن وقبح بعض الأفعال، وأنّها منوطه بقبول الحسن والقبح العقليين. نذكر آيتين فى المقام:

هَلْ جَزاءُ الْإِحْسانِ إِلَّا الْإِحْسانُ ، (۲)...فَبَشِّرْ عِبادِ اَلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولئِكَ الَّذِينَ هَداهُمُ اللّهُ وَ أُولئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبابِ. ۳

ويفيد الاستفهام فى الآيه الأولى النفى، وعليه فالآيه تنصّ على أصل كلّى ثابت فى العقول، وهو: «حسن جزاء الإحسان بالإحسان» و «قبح جزاء الإحسان بالإساءه»، ولو أنكرنا الحسن والقبح العقليّين، لكان السؤال عديم الفائده؛ إذ يجيب المخاطَبون: «لا ندرى».

وفى الآيه الثانيه: إن الله يبشر الذين يستمعون الأقوال المختلفه، ثم يختارون أحسنها، ويعرّفهم بأنهم أصحاب الفكر والعقل. وفقاً لهذه الآيه، يتمكن العقل البشرى من اختيار أحسن الكلام من بين مختلف الأقوال. وهذا يرمز إلى تأييد الله سبحانه لعمل العقل.

كما نقلت روايات متعدده بشأن حجيه المعارف العقليه ولا سيما فى خصوص الحسن والقبح العقليين، (۳) ونشير إلى إحداهما فيمايلى. يقول الإمام موسى الكاظم(عليه السلام) فى هذا المجال:

إنّ لله على الناس حجتين: حجةٌ ظاهره وحجه باطنه، فأمّا الظاهره فالرسل والأنبياء والأئمه(عليهم السلام)، وأما الباطنه فالعقول. (۴)

۱- (۱) . كشف المراد: ۴۱۸.

۲- (۲) . الرحمن: ۶۰.

۳- (۴) . راجع: موسوعه العقائد الإسلاميه: ۲۰۵/۱- ۲۲۸؛ المصدر: ۲۴۳-۳۰۰.

۴- (۵) . أصول الكافى: ۱۶/۱.

كما روى عن الإمام جعفر الصادق(عليه السلام):

إنّ أول الأمور ومبـدأها وقوّتها وعمارتها – التى لا ينتفع شـىء إلّا به – العقل الذى جعله الله زينةً لخلقه ونوراً لهم، فبالعقل عرَف العبادُ خالقهم ... وعرفوا به الحسن من القبيح، وأنّ الظُلمةَ فى الجهل وأنّ النور فى العلم. (۱)

وفى الروايه الأولى تأيّدت حجيه المعارف العقليه، وفى الاُخرى تمّ التصريح بقدره العقل على معرفه حسن الأفعال وقبحها.

ج) الدليل على العدل الإلهى

بناءً على الحسن والقبح العقليين اللذين تمّ إثباتهما سابقاً، فإنّ بعض الأفعال بذاتها قبيحه وبعضـها الآخر حَسَنٌ ذاتاً. والعقل بنفسه يـدرك أنّ بعض الأفعال – بنفسـها ومن دون لحاظ شـىءٍ آخر – حسـنه أو قبيحه ذاتاً، كإدراك قبح الظلم وحسن العدل. وعليه فالعقل يسـتقبح الظلم ويسـتحسن العدل. هذا وإنّ من لوازم المباحث التوحيديه الاعتقاد بأنّ الله سبحانه هو الكمال المطلق وليس عنـده أىّ نقص وقبح. فإذا ضـممنا هاتين المقدمتين إلى بعضـهما، نسـتنتج أنّ الله الذى له الكمال المطلق، لا يرتكب الظلم الذى هو نفس النقص والقبح.

يقول الإمام جعفر الصادق(عليه السلام) والإمام السجاد(عليه السلام) فى أحد أدعيتهما:

قـد علمتُ يـا إلهى، أنّه ليس فى حكمِـكَ ظلمٌ ولاـ فى نقمتـك عجله، وإنّمـا يعجـل مَن يخـافُ الفوتَ، وإنّما يحتاج إلى الظلم الضعيف، وقد تعاليتَ يا إلهى عن ذلك علوّاً كبيراً. (۲)

فالموجود الضـعيف، يحتاج إلى الظلم، فى حين أنّ الله تعالى ليس بضعيف، فلا يرتكب الظلم. وإن كان المراد بالضعف النقص، فيكون هذا البرهان كالبرهان السابق، وكلاهما يؤديان إلى نتيجه واحده.

۱- (۱) . المصدر: ۲۹.

۲- (۲) . تهذيب الأحكام: ۲۷۷/۵ و ۸۸/۳؛ من لا يحضره الفقيه: ۴۹۰/۱؛ الصحيفه السجاديه: ۲۰۷، الدعاء ۴۸.

ملخص ما سبق

۱. حینما نتحدّث عن کون العمل عادلاً أو ظالماً، فإنّنا فی الحقیقه نسند صفهً إلی ذات الفعل. وهذه المسأله فرع علی أن ذات الأفعال – بقطع النظر عن اعتباریتها– متصفه بصفه العدل والذی هو حسن، أو الظلم الذی هو قبیح.

هذا ومن ناحیه أخری فإنّه یجب أن یکون العقل قادراً علی إدراک هذه الصفات الذاتیه. هذه المسأله هی مفهوم یُطرح تحت عنوان الحسن والقبح العقلیین. وعلی هذا الأساس، یعتمد الاعتقاد بالعدل الإلهی علی الاعتقاد بالحسن والقبح العقلیین. ویقابل هذا الرأی، نظریه متکلمی الأشاعره الذین یعتقدون بالحسن والقبح الشرعیین، ویقولون: بأنّ العقل لا یدرک الحسن والقبح، بل یذهبون إلی إنکار الحسن والقبح لذات الأفعال.

۲. یجب الالتفات إلی أنّ الأشاعره ذکروا ثلاثه معانٍ للحسن والقبح. وهذا هو المعنی الثالث للحسن، ویظهر اختلاف العدلیه والأشاعره حول مبحث الحسن والقبح فی أنّ الأفعال، بقطع النظر عن أمر الله بها أو نهیه عنها، تستحق بذاتها المدح أو الذم. وهل یدرک العقل هذا الاستحقاق، بحیث یحکم لفاعل فعلٍ بأنّه یستحق الثواب وعلی آخر بأنّه یجب علیه عقوبته؟ وجواب العدلیه عن هذا السؤال إیجابی، وجواب الأشاعره سلبیّ.

۳. یعتقد العدلیه بأنّ الحسن والقبح العقلیین هما من البدیهیات ولا یحتاجان إلی إثبات، ویُدرَکان بمراجعه الوجدان والعقل بسهوله؛ حیث إنّ العقل اعتماداً علی الحسن والقبح العقلیین یحکم بأنّ علینا أن نطیع الله ونتبع شریعه رسول الله(صلی الله علیه و آله)، وإن لم یکن هناک إدراک أو حکم کهذا، فإنّه لا یثبت أصل الدین والشریعه. کما أنّ کثیراً من الآیات القرآنیه منوطه بقبول الحسن والقبح العقلیین.

۴. إذا ضممنا هاتین المقدمتین إلی بعضهما، نستنتج أنّ الله الذی له الکمال المطلق، لا یرتکب الظلم الذی هو نفس النقص والقبح.

الأسئله والبحوث

١. اشرح نظريه الحسن والقبح العقليين.

٢. أىّ معنىً من معانى الحسن والقبح العقليين، سبّب اختلاف المتكلمين فيه؟

٣. ما هو الدليل الأهم الذى يستدلّ به العدليه على إثبات نظريتهم حول الحسن والقبح العقليين؟

۴. لماذا يؤدى إنكار الحسن والقبح العقليين إلى استحاله إثبات الشرع؟

۵. وضّح العدل الإلهى من خلال الحسن والقبح العقليين

۶. راجع المجلد الأول من كتاب دانشنامه عقائد إسلامى (موسوعه العقيده الإسلاميه) للشيخ رى شهرى، واستخرج عشره أحاديث بشأن الحسن والقبح العقليين.

۱۳- نظریه الجبر والتفویض والأمر بین الأمرین

اشاره

أهداف الدرس:

التعرّف علی: ۱. معنی اختیار الإنسان؛ ۲. نظریه التفویض؛ ۳. معنی الأمر بین الأمرین.

نظره خاطفه إلی المباحث السابقه

تقدّم فی الدرس الثانی عشر، مسأله شرح الحسن والقبح العقلیین المثیره للجدل، وتعرضنا إلی معانیهما المختلفه والمتعدده. ثمّ شرحنا بعد ذکر النظریات المتفاوته للعدلیه والأشاعره، براهین العدلیه علی رأیهم. وفی الختام، قمنا من خلال هذا الموضوع، بإثبات العدل الإلهی.

اختیار الإنسان ونظریه الجبر

اشاره

تُعدّ مسأله اختیار الإنسان من المسائل التی شغلت أذهان البشر منذ العهود الغابره. وهذه المسأله من شأنها أن تُناقَش من مختلف الأبعاد؛ لذلک، تُطرح فی شتی العلوم کالکلام والفلسفه والحقوق وعلم الاجتماع وعلم النفس. وهنا نستعرض هذه المسأله من الجانب الکلامی؛ حیث إنها ترتبط بصفه العدل الإلهی.

معنی الاختیار

إن اختیـار الإنسـان یعنی: أنّه یقـدر علی فعل شـیء وترکه. وبعباره أخری: یطلق الفعل الاختیاری علی الفعل الـذی یفعله الإنسان بقـدرته وإرادته واختیاره ومن دون الجبر والاضـطرار. ویتعرّض المتکلّمون لمبحث الاختیار فی ذیل البحث عن القـدره. ویعرّف العلامه الحلی القدرهَ کما یلی:

القدره صفه تقتضی صحه الفعل من الفاعل لا إیجابه، فإنّ القادر هو الذی یصحّ منه الفعل والترک معاً. (۱)

إن السـؤال الرئیسـی الـذی یُطرح فی مبحث الاختیـار، هو «هـل الإنسـان مخیر فی عمله للخیر والشـر، أم هو مجبر علی ذلـک؟». بمعنی أنّه لاـ یتمکّن من ترک الأفعال بعـد فعلها، أو لا یتمکّن من فعل الأفعال بعـد ترکها، أی لا یسـتطیع الرفض أو القبول کما یشاء، ولا یملک الإراده. وهذا الجواب یمثل نظریه الجبر.

وأمـا السؤال الـذی یُطرح فی خصوص علاـقه العـدل الإـلهی باختیـار الإنسـان، فهو «إذا کان الإنسان لا یملک اختیاراً وحریهً فی أفعاله، والله یجبره علی فعلها ألا یکون ذلک جبراً؟». وبعباره أخری: لو افترضـنا أنّ نظریه الجبر صـحیحه، وسیعاقب الله العاصین، فیُعـدّ هـذا الإجبـار والمعـاقبه متناقضـاً مع العـدل الإـلهی. وبسـبب هـذه العلاقه بین مسأله الجبر والاختیار، والعـدل الإلهی، یطرح متکلمو الإمامیه مسأله الجبر والاختیار فی ذیل مبحث العـدل الإلهی أو الأفعال الإلهیه، وینفون الظلم عن الله (سـبحانه) عبر رفض نظریه الجبر. (۲)

کما تعتبر الآیات القرآنیه والروایات الشـریفه، أنّ إجبار الإنسان متعارضاً مع العدل الإلهی: مَنْ جاءَ بِالْحَسَنَهِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثالِها وَ مَنْ جاءَ بِالسَّیِّئَهِ فَلا یُجْزی إِلاّ مِثْلَها وَ هُمْ

۱- (۱) . کشف المراد: ۲۴۸.

۲- (۲) . راجع: نفس المصدر: ۳۰۸.

لا يُظْلَمُونَ ، (۱) و: اَلْيَوْمَ تُجْزى كُلَّ نَفْسٍ بِما كَسَبَتْ لا ظُلْمَ الْيَوْمَ.... ۲ كما يقول الإمام جعفر الصادق(عليه السلام):

وأما العدل فأن لا تَنسِب إلى خالقك ما لامَك عليه، (۲)

وروى أيضا عن الإمام على(عليه السلام):

لا تقولوا أجبرهم على المعاصى، فَتَظلموه. (۳)

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

الله أعدل من أن يُجبر عبداً على فِعلٍ ثمّ يعذّبه. (۴)

فعلى أساس هـذه الآيات والأحاديث - وهى كثيره جـداً - فإنّ العدل الإلهى منوط بعدم إجبار الإنسان على فعل أو ترك شـىء؛ لأنّه لو أجبرهم على ارتكاب المعاصى ثمّ عاقبهم بذنوبهم، فقد اعتدى على حقوقهم وبالتالى يُعتبر هذا ظلماً وسوءاً. وبتعبير آخر: كلّ إنسان عاقل يعتبر أنّ من حقوقه عدم استحقاقه للعقاب، مادام لم يرتكب عملاً.

وعليه فإنّ العدل الإلهى يعنى أنّه يراعى حقوق المخلوقات، هذا وإنّ مراعاه حقوق الإنسان تسـتلزم عدم إجباره على شىء؛ إذ إنّ من حقوق الإنسان عدم معاقبته بسبب فعل شىءٍ كان مجبراً عليه.

ومن جهه أخرى فإنّ الاعتقاد بأنّ الله لا يجبر عباده على المعاصـى والسـيئات، يستلزم أنّ الله لا يُتهمّ بتلك الأفعال وأنّه منزّه عنها؛ إذ لو أجبر الله عباده على السيئات فقد اعتُبر هو فاعلها، وبالتالى يُتَّهم بالقيام بها وتُنسَب أعمال العباد السيئه إلى الله تعالى.

۱- (۱) . الأنعام: ۱۶۰.

۲- (۳) . معانى الأخبار: ۱۱.

۳- (۴) . الاحتجاج: ۹۲/۱.

۴- (۵) . التوحيد: ۳۶۱.

وعلی هـذا النحو یکون التلازم بین معنی عـدم اعتـداء الله علی حقوق المخلوقات وعدم اتهام الله بالأفعال السـیئه. من هنا جاء فی روایه تمّ نقلها سابقاً: «العـدل أن لا تتهمه» (۱) وأیضـاً: «أما العـدل فأن لا تنسب إلی خالقک ما لامَکَ علیه»، (۲) کما روی عن رسول الله(صلی الله علیه و آله) أنه قال:

ما عرف الله من شبّهه بخلقه، ولا وصفه بالعدل مَن نسب إلیه ذنوب عباده. (۳)

ویجب الالتفـات إلی أنّ نظریه الجبر تنفی المسؤولیه والتکلیف والشـرع فضـلاً عن إنکارهـا لعـدل الله، والنبوه والإمـامه والمعـاد والحسن والقبـح العقلیین؛ حیث إنّ الإنسـان المجبـور کالحیوانـات والجمـادات ومن المسـلّم به أنّه لاـ یتصوّر لهـذه الموجودات تکلیف ومسؤولیه وشریعه ونبوه ومعاد و...

وعلیه فیُسـتدل بالأدله المذکوره علی نفی الجبر وإثبات الاختیار أیضاً. إنّ الدلیل الأهمّ الذی یشهد باختیار الإنسان وینفی الجبر، هو الوجـدان والعلم الحضوری، والإنسـان إذا راجع نفسه، یجـد أنّه مختـار فی أفعـاله، ویسـتطیع أن یفعـل أو یترک الفعل بنسـبه واحده، ولیس الاختیار إلّا الحریه فی إتیان الفعل أو ترکه.

نظریه التفویض

التفویض - لغهً - یعنی: جعل التصرّف إلی المفوَّض فی أمر. وله معانٍ متعـدده فی الأحادیث الشـریفه وعلم الکلام. (۴) ویُقصد بـالتفویض هنـا، التفویض التکوینی إلی العبـاد فی بعض الشؤون والأفعـال، بمعنی أنّ الله وهبَ الإنسـان القـدره والاسـتطاعه علی إتیان

۱- (۱) . نهج البلاغه: الحکمه ۴۷۰.

۲- (۲) . معانی الأخبار: ۱۱.

۳- (۳) . توحید الصدوق: ۴۷

۴- (۴) . دانشنامه جهان إسلام (موسوعه العالم الإسلامی): مقاله «التفویض».

بعض الأفعال وأعطاه الاختيار. وبحسب هذه النظريه، فإنّه بالرغم من أنّ الإنسان حصل على القدره على الأمور المفوَّضه من الله تعالى، إلّا أنّه مستقل فى أفعاله بعد هذا العطاء، وليس تحقق هذه الأفعال منوطاً بالإذن التكوينى من الله تعالى. وقد نسبت هذه النظريه فى تاريخ علم الكلام والفرق والمذاهب إلى فرقتين. الفرقه الأولى هى القدريّون الأوائل، وقد كانوا من أتباع معبد الجهنى وغيلان الدمشقى. إنّ الوثائق والمستندات لا تثبت انتماء هذه الفرقه إلى المفوّضه، ولكن فى الوقت نفسه فقد نسبت كتب الفرق والمذاهب عقيده التفويض ونفى القضاء والقدر الإلهى إلى هذه الفرقه. (۱)

والفرقه الثانيه هى المعتزله. وهذه الفرقه أيضاً لا تعدّ نفسها من المفوّضه أو القدريه. كما يعتبر غالبيه متكلمى الإماميه، أنّ المعتزله من أتباع الاختيار وهم متفقون مع الإماميه فى الرأى. (۲) ولكن التفويض يلازم بعض معتقدات المعتزله. لقد أفرد القاضى عبدالجبار المعتزلى، فصلاً مستقلاً ومفصّلاً من كتاب المغنى لهذا الموضوع تحت عنوان: «فى استحاله مقدور لقادرَينِ أو قدرتين»، ويذكر الأدله المتعدده على إثبات هذه النظريه، ويدعمها ويؤيدها بكلام أستاذيه أبى على الجبّائى، وأبى هاشم الجبّائى. وبناءً على هذه النظريه، بما أنّ الإنسان يقدر على أفعاله الاختياريه، فلا يقدر الله على أفعال الإنسان؛ حيث كان الأمر كذلك، يلزم منه تعلّق قادرَينِ بمقدور واحد وهو محال.

وهذه النظريه تلازم ضعف الله وعجزه وتحديد سلطان الله؛ إذ وفقاً لهذه النظريه، لا يقدر الله على أفعال الإنسان الاختياريه ولا يستطيع أن يمنع صدور الأفعال الاختياريه من الإنسان، فى حين أنّ المحدوديه والضعف والعجز من خصائص

۱- (۱) . آشنايى با فرق و مذاهب إسلامى (التعرف على الفرق والمذاهب الإسلاميه): ۴۵/۶؛ بسبب أن الكتب المتعلقه للقدريين الأوائل ليست فى متناول أيدينا، لا يمكن إبداء النظر القطعى فى هذا الصدد.

۲- (۲) . نهج الحق وكشف الصدق: ۱۰۱؛ أنوار الملكوت فى شرح الياقوت: ۱۱۰؛ كشف المراد: ۳۰۸؛ النافع يوم الحشر: ۲۷ و۱۵۶؛ أوائل المقالات: ۱۵.

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

لم يفوِّض الأمر إلى خلقه وهناً منه وضعفاً ولا أجبرهم على معاصيه ظلماً. (۱)

وقد نُقل أنه دخل الشامَ رجلٌ من القدريه ولم يقدر الناس على ردّ مزاعمه والمناظره معه، فرأى عبدالملك بن مروان أن لا طريق لإفحامه والردّ عليه إلّا بواسطه الإمام محمد الباقر(عليه السلام)، فكتب إلى عامله رساله يطلب فيها إحضار الإمام إلى دمشق. عرض حاكم يثرب على الإمام(عليه السلام) رساله عبد الملك، فاعتذر الإمام (عليه السلام) عن السفر لأنه شيخ لا طاقه له على عناء السفر، لكنّه أناب عنه ولده الإمام جعفر الصادق للقيام بهذه المهمه. فلما حضر القدرى عند الإمام، قال للإمام «سل ما تشاء»، فأمره الإمام بقراءه سوره الفاتحه، فبهر القدرى، وأخذ بقراءتها، فلما بلغ قوله: (إياك نعبد وإياك نستعين)، قال له الإمام ما مضمونه: «بمن تستعين وما حاجتك إلى المعونه إن كان الأمر قد فُوِّضَ إليك؟» فاحتار القدرىّ ولم يطق جواباً. (۲)

نظريه الأمر بين الأمرين

يعتبر الأئمهُ المعصومون(عليهم السلام) – بعد رفض نظريه الجبر من جهه، وردّ نظريه التفويض من جهه أخرى أنّ الحقيقه هى الأمر بين الجبر والتفويض. يقول الإمام جعفر الصادق(عليه السلام): «لا جبر ولا قَدَرَ ولكن منزلهٌ بينهما». (۳) فعلى أساس هذه النظريه، ليس الإنسان مجبراً على فعل شىء؛ حيث إنّه يملك القدره والاختيار، هذا من جانب، ومن جانب آخر فحيث إنّ الله قادرٌ على مقدورات الإنسان (أى الأفعال التى يقدر الإنسان على إيجادها)، فإنّه لم يفوّض الأفعال إلى الإنسان، بل تكون قدره الإنسان فى طول قدره الله. وبتعبير آخر، فإنّ الله له حصه أكثر من القدره وهو أقدر عليها من الإنسان.

۱- (۱) . بحار الأنوار: ۱۷/۵.

۲- (۲) . المصدر: ۵۵.

۳- (۳) . أصول الكافى: ۱۵۹/۱.

لذلك فهو تعالى، يستطيع فى أىّ لحظه أن يحول دون تأثير هذه القدره المعطاه، أو استخدامها من قبل الإنسان، أو أن يسلب عن الإنسان القدره التى وهبها له. لقد جاء فى روايه: «هو القادر على ما أقدرهم عليه». (۱)

وقد تمّ فى هذه النظريه الاعتراف باختيار الإنسان الذى يثبت بالوجدان والبداهه ويفسّر على أساسه العدل والنبوه والمعاد والتكليف، كما لا يحدَّد سلطان الله.

سنشرح هذه النظريه بالتفصيل فى مبحث القضاء والقدر.

ملخص ما سبق

۱. إن اختيار الإنسان يعنى أنّ الإنسان يقدر على فعل شىء أو تركه بنسبه واحده.

۲. على أساس نظريه الجبر، فالمُجبَر هو الذى يقدر على فعل شىء ولا يستطيع تركه، أو بالعكس.

۳. ما يُطرح عن علاقه العدل الإلهى باختيار الإنسان، هو أنّ الإنسان إذا كان لا يملك اختياراً وحريةً فى أفعاله، والله يجبره عليها، وسيعاقبه عليها، فإنّ هذا الإجبار والمعاقبه تتناقض مع العدل الإلهى.

۴. على أساس الآيات القرآنيه والروايات الشريفه، يناط العدل الإلهى بعدم إجبار عباده على شىء؛ حيث إنّ إجبارهم على ارتكاب المعاصى ثمّ معاقبتهم عليها، يُعدّ اعتداءاً على حقوق عباده وبالتالى فقد ارتكب ظلماً وسوءاً - تعالى عن ذلك - .

۵. إن أهمّ دليل يشهد باختيار الإنسان وينفى الجبر، هو الوجدان والعلم الحضورى. فالإنسان إذا راجع نفسه، يجد أنّه مختار فى أفعاله، ويستطيع أن يفعل أو يترك فعلاً بنسبه واحده، وليس الاختيار إلّا الحريه فى إتيان الفعل أو تركه.

۶. التفويض لغةً يعنى جعل التصرف إلى المفوَّض فى أمرٍ. يُقصد بالتفويض هنا،

۱- (۱) . توحيد الصدوق: ۳۶۱.

التفويض التكوينى إلى العباد فى بعض الشؤون والأفعال، بمعنى: أنّ الله وهب الإنسان القدره والاستطاعه على إتيان بعض الأفعال ويعطيه الاختيار. وبحسب هذه النظريه فإنّه بالرغم من أنّ الإنسان حصل على القدره على الأمور المفوَّضه من الله تعالى، إلا أنّه مستقل فى أفعاله بعد هذا العطاء، وليس تحقق هذه الأفعال منوطاً بالإذن التكوينى من الله تعالى.

٧. انتسبت هذه النظريه فى تاريخ علم الكلام والفرق والمذاهب إلى فرقتين. الفرقه الأولى هى القدريون الأوائل، والثانيه هى المعتزله.

٨. نظريه التفويض - وفقاً لما يذهب إليه القاضى عبدالجابر المعتزلى فى كتابه المغنى - تعنى أنّ الإنسان يقدر على أفعاله الاختياريه، ولا يقدر الله على أفعال الإنسان؛ حيث إن كان كذلك، يلزم منه تعلّق قادرَينِ بمقدور واحد وهو محال.

٩. نظريه التفويض تلزم ضعف الله وعجزه وتحديد سلطان الله، فى حين أنّ المحدوديه والضعف والعجز من خصائص المخلوقات ولا يمكن نسبتها إلى الخالق.

١٠. على أساس نظريه الأمر بين الأمرين، ليس الإنسان مجبراً على فعل شىء؛ حيث إنّه يملك القدره والاختيار، هذا من جانب، ومن جانب آخر فحيث إنّ الله قادرٌ على مقدورات الإنسان (أى الأفعال التى يقدر الإنسان على إيجادها)، فإنّه لم يفوّض الأفعال إلى الإنسان، بل تكون قدره الإنسان فى طول قدره الله. لذلك، يستطيع فى أىّ لحظه أن يحول دون تأثير هذه القدره المعطاه، أو استخدامها من قبل الإنسان، أو أن يسلب عن الإنسان القدرهَ التى وهبها له.

الأسئله والبحوث

۱. ماذا يُراد باختيار الإنسان؟

۲. ما هو معنى التفويض فى اللغه؟

۳. اذكر رأى المعتزله فى التفويض وأدلتهم.

۴. كيف تدحض أدله المعتزله على إثبات التفويض بالاستفاده من خلال مطلقيه الله.

۵. ما هو اتجاه الإماميه فى مسأله التفويض؟

۶. راجع كتاب «حكمه وأنديشه دينى (الحكمه والفكر الدينى)» وللمؤلّف، واستخرج المعانى المتعدده للتفويض.

۱۴– القضاء والقدر والبداء

اشاره

أهداف الدرس

التعرّف على: ۱. علاقه القضاء والقـدر الإلهى بالعدل الإلهى. ۲. مفهوم القضاء والقدر. ۳. أقسام القضاء والقدر. ۴. مفهوم البداء ومعناه فى الآيات والروايات.

۵. علاقه البداء بالعلم والقدره الإلهيين.

نظره خاطفه إلى المباحث السابقه

لقـد قـدّمنا فى الـدرس السـابق، مسـأله اختيـار الإنسان ونظريه الجبر. وقـد رُفضت نظريه الجبر بعـد اتضاح معنى الاختيار وعلاقته بالعدل الإلهى. ثمّ تعرّفنا على نظريه التفويض ومعناه وتعرّضـنا إلى الاتجاهات والآراء المختلفه فى هذا الشأن، وعالجنا فى الختام نظريه «الأمر بين الأمرين» باعتبارها نظريه الشيعه. والآن نستعرض المباحث المتعلّقه بالقضاء والقدر والبداء.

القضاء والقدر

علاقه القضاء والقدر بالعدل الإلهى

تعـدّ مسـأله القضـاء والقـدر – التى قـد يُعبّر عنهـا بالمصـير والقسـمه والنصـيب – من أهم المسائل المعقـدّه والغامضه فى الكلام والفلسفه. إنّ وظيفه هذا الموضوع فى علم الكلام،

هو توضيح صله القضاء والقدر بالعدل الإلهى وكيفيه التلاؤم بين هذين الموضوعين. ولكن يجب أولاً للوصول إلى النتيجه المرجوّه، دراسه مفهوم القضاء والقدر.

السؤال الرئيسى الذى يطرح هنا، هو: إذا قدّر الله لعباده كافه الأمور بما فيها أفعالهم، فهل يبقى لاختيارهم مكان، وأساساً كيف يمكن الجمع بين التقدير والاختيار؟، هذا، ومن جهه أخرى فقد تقدّم إثبات أنّ نفى اختيار الإنسان يلازم الظلم من قبل الله تعالى عن ذلك علّواً كبيراً؛ فعليه لو كان التقدير يلازم نفى الاختيار، فينتج أنّ التقدير أيضاً سيكون ظلماً من الله – معاذ الله – .

وعلى أساس هذا الرأى، يتطرّق المتكلمون فى ذيل البحث عن العدل الإلهى، إلى مسأله القضاء والقدر ويقدّمون تفسيراتٍ للقضاء والقدر، بحيث تتلاءم مع اختيار الإنسان، وبالتالى يتوافق مع العدل الإلهى.

الإيمان بالقضاء والقدر

يُعدّ القضاء والقدر من المسائل القطعيه والمجمع عليها فى الإسلام وأكّد عليها القرآن الكريم والروايات الشريفه، واعتبر فيهما الإيمان بالقضاء والقدر واجباً. فقد جاء فى القرآن الكريم: إِنّا كُلَّ شَىْ ءٍ خَلَقْناهُ بِقَدَرٍ ، (۱) وأيضا: هُوَ الَّذِى خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضى أَجَلًا وَ أَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ. ۲

ويقول الإمام أميرالمؤمنين(عليه السلام):

الإيمان أربعه أركان: الرضا بقضاء الله، والتوكّل على الله، وتفويض الأمر إلى الله، والتسليم لأمر الله». (۲)

۱- (۱) . القمر: ۴۹.

۲- (۳) . اصول الكافى: ۵۶/۲.

كما روى فى حديث قدسى أنّ الله تعالى قال:

من لم يرض بقضائى ولم يؤمن بقدرى، فَليَلتمِس إلهاً غيرى. (۱)

النهى عن التكلّف فى القضاء والقدر

لقد تمّ فى الأحاديث النهى عن التكلّف (۲) فى القضاء والقدر، والسعى إلى فهم حكمه القدر وكنهه. وعُبّر عن القضاء والقدر ب-«السرّ الإلهى»، و«طريق مظلم» و «بحر عميق».

لقد سأل شخصٌ الإمام عليّاً(عليه السلام) عن القدر، فأجاب الإمام(عليه السلام) بقوله:

طريق مظلم، فلا تسلكوه وبحر عميق فلا تلجوه وسرّ الله فلا تتكلّفوه. (۳)

كما روى عن الإمام جعفر الصادق(عليه السلام) أنّه قال:

الناظر فى القدر كالناظر فى عين الشمس، كلما ازداد نظراً، ازداد حيرةً. (۴)

وروى أيضا أنه سأل شخصٌ الإمامَ أميرالمؤمنين(عليه السلام) عن القدر، فحذّره الإمام من التكلّف فيه، ولكن بعد أن أصرّ على سؤاله، أجابه الإمام:

أما إذ أبيت فإنه أمر بين أمرين لا جبر ولا تفويض. (۵)

ويمكن أن نستنتج من هذه الأحاديث أنّ حقيقه القضاء والقدر الإلهى، لا يمكن معرفتها لعامه الناس على الأقل، لهذا يجب أن لا نُتعب أنفسنا فى معرفتها. ولكن فى الوقت نفسه، إذا أردنا دراستها وفهمها، يجب أن نكتفى بقدر الضروره ونفسّرها بشكل لا يؤدى إلى الجبر أو التفويض.

۱- (۱) . توحيد الصدوق: ۳۷۱.

۲- (۲) . إيقاع النفس فى المشقّه.

۳- (۳) . نهج البلاغه، تصحيح صبحى صالح: الحكمه ۲۸۷.

۴- (۴) . جامع بيان العلم: ۴۱۸.

۵- (۵) . كنز العمال: ۳۴۹/۱.

يحكم علينا العقل - بما أنّ اختيار الإنسان وحريته أمر وجدانى وبديهى، وأنّ مسأله القضاء والقدر الإلهى مسأله نظريه ومعقّده - بأن نفسّر هذه المسأله على نحو يتوافق مع اختيار الإنسان ونحذر من تكلّفه؛ حيث أثبت تاريخ الفكر البشرى أنّ الذى سعى فى كشف سرّ القدر الإلهى، انتمى إما إلى جانب الجبر أو إلى التفويض.

معنى القضاء والقدر

القضاء فى اللغه له معانٍ متعدده، منها: الحكم والإحكام والإتقان وإتمام الأمر (۱). والقدر - لغهً - يدل: على تقدير الشىء وتحديده. (۲)

كما ذُكرت معانٍ متعدده للقضاء والقدر فى الآيات القرآنيه والأحاديث الشريفه. وجاء فى روايه عن الإمام على(عليه السلام) عشره معانٍ للقضاء والقدر فى القرآن الكريم. (۳) وندرس هنا طائفه من المعانى للقضاء والقدر التى ترتبط بأفعال الإنسان؛ بمعنى أنّه كل شىء يُخلق، يجتاز مراحل ومقدّمات بما فيها المرحلتين المهمّتين المتمثّلتين فى القضاء والقدر.

ويجيب الإمام موسى الكاظم(عليه السلام) عن سؤال حول القدر بقوله: «تقدير الشىء من طوله وعرضه». (۴) كما يقول(عليه السلام) فى مكان آخر وفى تفسير «القدر»: «هى الهندسه ووضع من الحدود والبقاء والفناء»، (۵) ويقول الإمام الرضا(عليه السلام) فى خصوص معنى «التقدير الإلهى»: «هو وَضعُ الحدود من الآجال، والأرزاق، والبقاء، والفناء». (۶)

۱- (۱) . الصحاح: ۲۴۶۳/۶، ماده «قضاء»

۲- (۲) . معجم مقاييس اللغه: ۶۲/۵، ماده «قدر».

۳- (۳) . راجع: بحار الأنوار: ۱۸/۹۳.

۴- (۴) . اصول الكافى: ۱۵۰/۱.

۵- (۵) . المصدر: ۱۵۸/۱.

۶- (۶) . تفسير القمى: ۲۴/۱.

فعليه، قبل أن يفعل الله عملاً ويخلق شيئاً، يحدد حدوده الزمنيه والمكانيه ويقدّر خصائصه. وتُسمّى هذه الخصائص بالقدر ويطلق على تحديد هذه الخصائص «التقدير».

والقضاء يعنى: الحكم بأداء فعل وخلق شيءٍ. فبعد أن حدّد خصائص شيءٍ، يحكم بإيجاده ثمّ يكون.

يقول الإمام الرضا(عليه السلام): «القضاء هو الإبرام وإقامه العين». (۱)

كما نلاحظ أنّ القدر مقدّم على القضاء. بمعنى أن الله يقدّر الأشياء ثمّ يخلقها؛ فعليه، من الأحسن أن يقال «القدر والقضاء» بدلاً عن «القضاء والقدر».

أقسام القدر والقضاء

حينما يُطرح القدر والقضاء الإلهى فى خصوص أفعال الإنسان الاختياريه، يُستخدم بمعناه التشريعى، والتكوينى معاً. ولذلك هناك أربع مسائل يمكن دراستها وهى: القدر التشريعى، والقضاء التشريعى، والقدر التكوينى، والقضاء التكوينى. هذا وأنّ القدر والقضاء الإلهى ينقسم باعتبار آخر إلى المحتوم وغير المحتوم.

القدر والقضاء التشريعيّان

إنّ القدر التشريعى فى أفعال الإنسان الاختياريه يعنى أنّ الله يقدّر ويحدّد أفعال الإنسان من الناحيه التشريعيه. وعلى هذا الأساس، تنقسم أفعال الإنسان على أساس مصالحها ومفاسدها إلى الواجبه والمحرمه والمستحبه والمكروهه والمباحه. والمعنى الآخر له هو أنّ الله يعيّن مقدار الثواب والعقاب للأعمال البشريه.

والقضاء التشريعى هو: الحكم بالأحكام الشرعيه المحدده، والحكم بأنّ العباد ينالون الثواب والعقاب المحدد مقابل أعمالهم. لقد سأل رجل، الإمام على(عليه السلام) عن

۱- (۱) . اصول الكافى: ۱۵۸/۱.

القدر والقضاء. فقاله الإمام فی جزء من إجابته:

الأمر بالطاعه والنهی عن المعصیه ... الوعد والوعید والترغیب والترهیب. (۱)

ویقول الإمام الرضا(علیه السلام) فی تفسیر القضاء:

الحکم علیهم بما یستحقونه علی أفعالهم من الثواب والعقاب فی الدنیا والآخره. (۲)

وعلیه فقبول القدر والقضاء التشریعیان یعنی الاعتقاد بالنبوه والشریعه. وبعباره اخری: فإنّ الله بعث الأنبیاء لأجل بیان الشریعه، وحدّد أفعال الإنسان من جانب الأحکام الشرعیه والواجبات والمحظورات، وعیّن سبیل الوصول إلی الکمال الإنسانی. ومن جهه أخری، وضع ثواباً وعقاباً لأعمال العباد.

ومن الواضح أنّ هذا الفهم للقدر والقضاء لا یعنی إجبار العباد علی شیءٍ. فالإیمان بهذه الحقیقه یُعدّ من ضروریات الإسلام وکلّ دین إلهی آخر؛ حیث توجد مفاهیم، کالشریعه، والواجب والمحرّم، والثواب والعقاب فی کافه الدیانات السماویه.

إنّ الاعتقاد بالقدر والقضاء التشریعیین، یقابل الاعتقاد بالإباحه أو تفویض الله التشریعی للإنسان. ونعنی الإباحه: استباحه کافه الأفعال، أی: أنّ الله ترک الإنسان وشأنه من دون أن یجعل شریعه له. وبتعبیر آخر، تنفی الإباحه، التکلیف إطلاقاً. والتفویض التشریعی یعنی أنّ للعباد تکلیفاً، إلّا أنهم مختارون فی تعیینه، ولا یحتاجون إلی الشرایع والأحکام الإلهیه. وبحسب هذا ینتهی التفویض التشریعی إلی إنکار نبوه الأنبیاء، ویؤدی القدر والقضاء التشریعیان إلی قبول الشرایع والدیانات الإلهیه.

القدر والقضاء التکوینیان وعلاقتهما باختیار الإنسان

التقدیر التکوینی لله فیما یتعلّق بأفعال الإنسان الاختیاریه، یعنی أنّ اللّه تعالی أعطی

۱- (۱) . الاحتجاج: ۴۹۲/۱؛ راجع: توحید الصدوق: ۳۸۴؛ مصنفات الشیخ المفید، تصحیح الاعتقاد: ۵۶/۵.

۲- (۲) . عیون أخبار الرضا(علیه السلام): ۱۲۴/۱.

الإنسان، القدره المحدوده على الاختيار والقيام بالأعمال. فالإنسان له قيود ومحدوديات - فى مختلف الجوانب كالخصائص الفرديه والظروف العائليه والاجتماعيه - ترجع إلى القدر التكوينى، والقضاء التكوينى هو الأمر الإلهى الذى يحكم بتنفيذ هذه التحديدات وإيجادها.

ومن ناحيه أخرى فإنّ هذه القدره المحدوده الّتى مُنحت للإنسان لا تمنع مالكيه اللّه وسلطته على أفعال الإنسان، بل لله المالكيه أيضاً على مقدار القدره المعطاه للإنسان، بل حتى تعتبر مالكيته أكثر من مالكيه الإنسان، ولذلك فهو تعالى متى أراد يستطيع أن يسلب عنه القدره أو يحول دون تأثيرها أو يزيدها أو يقللها، فعليه تحتاج أفعال الإنسان الاختياريه إلى إذن الله وإمضائه.

وإنّما يتحقق فعل الإنسان فى حاله أجاز الله تنفيذه ولم يُرد منع صدوره، ولكن فى الوقت نفسه، يختار الإنسان فى النطاق المحدد - الذى أعطاه الله القدره وأجاز له الله تنفيذ فعله بأمر تكوينى - ويستطيع أن يفعل ما يشاء بحريه تامه، وفى المقابل، يحمل مسؤوليه عمله وسيحاسب عليه وسينال العقاب أو الثواب. وعلى هذا النحو، لا ينفى القدر والقضاء التكوينى، تفويض الأمر إلى الإنسان فى نظام الكون مطلقاً، بل يطبقان سلطنه الله تعالى على أفعال الإنسان، وفى الوقت نفسه، لا يتعارضان مع حريه الإنسان واختياره. فالقضاء والقدر التكوينيان لا يستوجبان الجبر ولا التفويض.

وهناك كثير من الآيات القرآنيه والروايات الشريفه تؤيّد هذه المسائل. وعلى سبيل المثال، يقول الله تعالى فى القرآن الكريم: وَ ما تَشاؤُنَ إِلاّ أَنْ يَشاءَ اللّهُ.... ١ وبحسب

هذه الآيه المباركه فإنّ المشيئه الإلهيه متقدّمه على إراده الإنسان. فمثلاً إن لم يهب الله للإنسان قدره الرغبه فى تحقيق «الأَلِف»، لم يستطع الإنسان إراده «الألف».

يقول الإمام جعفر الصادق(عليه السلام):

إنّ الله (عزّ وجلّ) خَلَقَ الخلق فعَلِمَ ما هم صائرون إليه وأمرهم ونهاهم، فما أمرهم به مِن شيء، فقد جعل لهم السبيل إلى الأخذ به وما نهاهم عنه من شيء، فقد جعل لهم السبيل إلى تركه، ولا يكونوا آخذين ولا تاركين إلا بإذن الله. (۱)

كما روى عن الإمام الرضا(عليه السلام) أنّه قال:

إنّ الله (عزّ وجلّ) لم يُطَع بإكراه ولم يُعصَ بغلبه، ولم يهمل العباد فى ملكه. هو المالك لما ملّكهم، والقادر على ما أقدرهم عليه. فإن ائتمر العباد بطاعته لم يكن الله عنها صادّاً ولا منها مانعاً، وإن ائتمروا بمعصيه فشاء أن يحول بينهم وبين ذلك فعل، وإن لم يَحُل وفعلوه فليس هو الذى أدخلهم فيه. (۲)

القدر والقضاء الحتميان وغير الحتميين

إنّ القدر والقضاء الإلهيان - سواءً كانا تشريعيين أو تكوينيين - ينقسمان إلى الحتمى وغير الحتمى. فالقدر والقضاء الحتميان هما مجموعه من التقديرات والأحكام الإلهيه التى لا تتغيير. أمّا القدر والقضاء غير الحتميان فيُحتمل فيهما التغيير ويمكن أن يغير الله هذه التقديرات والأحكام ويستبدلها بتقديرات اخرى، وذلك بسبب بعض الأُمور: كالدعاء، وصله الأرحام، والصدقه، وغيرها من الحسنات. هذا التغيير فى القدر والقضاء يسمى ب-«البداء» ونستعرضه فى ما يلى:

يقول الإمام محمد الباقر(عليه السلام):

من الأمور أمور محتومه كائنه لا محاله، ومن الأُمور امور موقوفه عندالله، يقدّم فيها ما يشاء ويمحو ما يشاء ويثبت منها ما يشاء. (۳)

۱- (۱) . توحيد الصدوق: ۳۵۹.

۲- (۲) . المصدر: ۳۶۱

۳- (۳) . تفسير العياشى: ۲۱۷/۲.

البداء

اشاره

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

معنى البداء لغةً

كلمه «البداء» مشتقه من «بدو» بمعنى «الظهور»، وتُستعمل بمعنى ظهور الرأى الجديد.

البداء وعلاقته بالدعاء

إن البداء من المعتقدات التى تختص بالشيعه . والبداء يعنى: «أن الله تعالى يغيّر بعض القضاءات والأقدار».

ويُنكر البعض البداء بسبب عدم معرفته، ولكن فى الحقيقه، اعترف كلّ البشر بالبداء بشكل من الأشكال؛ حيث إنّ الدعاء ينشأ من الاعتقاد بالبداء، ولو اعتقدنا بأن التقديرات الإلهيه لا تتغيّر أبداً، لكان الدعاء عديم الفائده. فعلى سبيل المثال لو قدّر الله لشخصٍ أن يعمّر ستين سنه، ولكنه قام ببعض الحسنات كصله الأرحام والدعاء وغيرها من الأعمال المحببه إلى الله التى تزيد العمر، فلو اعتقد هذا الشخص بأنّ الدعاء لن يؤثر أبداً على طول العمر أو زياده الرزق، وكان العمر والرزق محدّدين من قبل ولا يتغيران، فإنّه لن يبقى هناك سبب وداع للدعاء. فعلى هذا الأساس، كلّ الأشخاص الذين يدعون الله بشىءيعترفون بأنّهم يستطيعون أن يطلبوا من الله سبحانه تغيير تقديراتهم بالدعاء (والقيام بالأعمال الحسنه)؛ وهذا يعنى أنّهم فى الحقيقه قبلوا البداء فى قراره أنفسهم.

البداء والعلم الإلهى

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

لاحقاً، لحدّد عمره من البدايه أكثر من ستين سنه، ويدل كون عمره فى البدايه ستين سنه، على أنّ الله يجهل بدعائه فيما بعد.

وينشأ هذا الإشكال عن تشبيه الله بالمخلوقات؛ حيث إنّ البشر - بعد ازدياد علمهم وحدوث التغيير فى معلوماتهم السابقه - يتخذون قرارات جديده تختلف عن قراراتهم السابقه، ولذلك توهّم البعض أنّ تغيير القضاء والقدر الإلهيين يلازم إضافه شىء إلى العلم الإلهى ويعنى أنّ الله - والعياذ بالله - كان جاهلاً به قبله.

وهذا الرأى مردود، فإنَ التغيير الذى يحدث فى القضاء والقدر الإلهيين يدلّ على أنّ الله يحكم على الإنسان على أساس وضعيته الحاليه، وتتغير التقديرات الإلهيه للإنسان بتغيير الحالات والظروف؛ وبتعبير آخر: كان الله عالماً فى الأزل بأنّ شخصاً يدعو الله فى زمن خاص، ولكن الله أناط طول عمره بهذا الدعاء، بمعنى أنّ الله فى البدايه قدّر طول عمره بستين سنه، 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 البداء.

البداء والقدره الإلهيه

يُعدّ البداء إحدى الآيات الداله على القدره الإلهيه؛ حيث إنّ الله تعالى يستطيع فى كلّ لحظه أن يفعل ما يشاء وحتى يغير قراراته السابقه وليست يده مغلوله. يقول القرآن الكريم فى هذا الخصوص: وَ قالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَ لُعِنُوا بِما قالُوا بَلْ يَداهُ مَبْسُوطَتانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشاءُ.... ١ لقد نزلت هذه الآيه المباركه فى شأن اليهود الذين كانوا يعيشون فى زمن الرسول(صلى الله عليه و آله) ويعتقدون بأن الله قدّر جميع ماسيقع فى العالم، ولم يعد يتمكّن من إيجاد تقدير جديد أو إزاله تقدير سابق. فأجابهم الله

بقوله: بَلْ يَداهُ مَبْسُوطَتانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشاءُ ، وإن استلزم هذا الإنفاق، تغيير التقديرات السابقه؛ إذ إنّ القدره الإلهيه مطلقه وغير متناهيه.

البداء فى القرآن الكريم والروايات الشريفه

لقد ثبت البداء فى آيات عديده من القرآن الكريم. يقول الله تعالى: يَمْحُوا اللّهُ ما يَشاءُ وَ يُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتابِ . ١ ويدلّ ظاهر هذه الآيه على أنّ الله يمحو بعض الأمور ويُحكم بعضها الأخرى. روى عن الإمام أبى محمد الحسن العسكرى(عليه السلام) أنّه قال فى هذا الصدد:

هل يُمحو إلاّ ما كان؟ وهل يُثبتُ إلاّ ما لم يكن؟. (١)

كما تقدّم أنّ البداء لايتعارض مع العلم الإلهى، وكان الله عالماً من الأزل بكافه هذه التغييرات، ولذلك قال الإمام محمد الباقر(عليه السلام): «كان علىّ بن الحسين(عليهما السلام) يقول:

لولا آيه من كتاب الله لحدّثتُكم بما يكون إلى يوم القيامه»، فقلتُ: أيّه آيه؟ قال: «قول الله: يَمْحُوا اللّهُ ما يَشاءُ وَ يُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتابِ. ٣

وعليه فإنّ علم الله مطلق وأنّ علوم الآخرين يمكن أن تخطئ.

ملخص ما سبق

١. إنّ وظيفه مبحث القضاء والقدر فى علم الكلام، هو: توضيح صله القضاء والقدر بالعدل الإلهى وكيفيه التلاؤم بين هذين الموضوعين، والإجابه عن هذا السؤال : «إذا قدّر الله كافه الأُمور لعباده بما فيها أفعالهم، فهل يبقى لاختيارهم مكان؟».

٢. يُعدّ القضاء والقدر من المسائل القطعيه والمجمع عليها فى الإسلام وأكّد عليها

١- (٢) . اصول الكافى: ١٤٧/١.

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

۳. لقد نهت الروايات عن التكلّف فی القضاء والقدر، والسعی إلی إدراک سرّ القدر.

۴. بناءً علی ما تقدّم فی الروایات التی تعالج القضاء والقدر، یمکن أن نستنتج منها أنّ حقیقه القضاء والقدر الإلهیین، لا یمکن معرفتها - لعامه الناس علی الأقل - ولکن فی الوقت نفسه، إذا أردنا دراستها وفهمها یجب أن نکتفی بقدر الضروره ونفسّرها بشکل لا یؤدّی إلی الجبر أو التفویض.

۵. القدر - لغهً - یدل علی: تقدیر الشیء ووضع الحدود له. ویعنی القدر هنا: تقدیر الحدود الزمنیه والمکانیه والخصائص الأُخری لشیء، والتی قدّرها الله تعالی قبل خلق ذلک الشیء. ویطلق علی وضع هذه الحدود لشیء وتحدید خصائصه، «التقدیر».

۶. القضاء فی اللغه یعنی: الحکم والإحکام والإتقان وإتمام الأمر، ویراد به هنا: حکم الله تعالی بإیجاد فعل وخلْق شیء.

۷. ینقسم القضاء والقدر إلی: القضاء والقدر التشریعیّین والقضاء والقدر التکوینیین.

۸. لقد ذکر معنیان للقدر التشریعی: الأول هو: أنّ الله یقدّر أفعال الإنسان من الناحیه التشریعیه. فعلی هذا الأساس، تنقسم أفعال الإنسان علی أساس مصالحها ومفاسدها إلی الواجبه والمحرّمه والمستحبّه والمکروهه والمباحه. والمعنی الآخر له هو: أنّه تعالی یعیّن مقدار الثواب والعقاب للأعمال البشریه.

۹. إنّ للقضاء التشریعی أیضا معنیین: الأول: هو الحکم بالأحکام الشرعیه المعیّنه، والثانی: هو الحکم بأن العباد ینالون ثواب وعقاب محدّدین لما فعلوا من الخیر أو الشر.

۱۰. إنّ الاعتقاد بالقدر والقضاء التشریعیّین، یقابل الاعتقاد بالإباحیه أو تفویض الله التشریعی للإنسان. والإباحیه تعنی أنّ للعباد تکلیفاً، إلّا أنّهم مختارون فی تعیینه، ولا یحتاجون إلی الشرایع والأحکام الإلهیه. وبحسب هذا ینتهی التفویض التشریعی بهذا المعنی إلی إنکار نبوه الأنبیاء.

۱۱. إن تقـدير الله التكوينى فيما يتعلّق بأفعال الإنسان، يعنى: أنّ اللّه تعالى أعطى الإنسان، القدره على اختيارها والقيام بها بمقدار محدود معيّن. والقضاء التكوينى هو: الأمر الإلهى الذى يحكم بتنفيذ هذه التحديدات وإيجادها.

۱۲. إنّ البداء من المعتقدات التى تختصّ بالشيعه، ويُستعمل البداء فى اللغه بمعنى الظهور، ويراد به فى المباحث الكلاميه، التغيير فى بعض الأقضيه والأقدار غير الحتميه.

ص:۱۹۱

الأسئله والبحوث

١. لماذا نهت بعض الأحاديث الإنسان عن السعى إلى كشف أسرار القضاء والقدر الإلهيين؟

٢. ماذا يعنى القضاء والقدر فى اللغه؟ اشرح معانيهما.

٣. اشرح القضاء والقدر التشريعيين فى ما يتعلّق بأفعال الإنسان الاختياريه.

۴. اشرح القضاء والقدر التكوينيّين فى ما يتعلّق بأفعال الإنسان الاختياريه.

۵. لماذا يعتبر البعض مسئله البداء متعارضه مع العلم الإلهى؟

۶. اذكر بعض النماذج من تأثير القضاء و القدر فى حياتك الشخصيه.

٧. استخرج تفسير الآيه يَمْحُوا اللّهُ ما يَشاءُ وَ يُثْبِتُ من أحد الكتب التفسيريه للشيعه وكذلك من أحد التفاسير لأهل السنه.

۱۵- الشرور والعدل الإلهی

اشاره

أهداف الدرس:

التعرّف علی: ۱. معنی الخیر والشر. ۲. الخیر والشر بالمعنی السطحی والابتدائی. ۳. الخیر والشر بالمعنی الصحیح والنهائی. ۴. الحکمه من الشرور. ۵. الشرور الناتجه عن الذنوب. ۶. الشرور غیر الناتجه عن الذنوب.

نظره خاطفه إلی المباحث السابقه

قدّمنا فی الدرس الماضی، مفهوم القضاء والقدر، وعلاقتهما بالعدل الإلهی وضروره الإیمان بهما، ثمّ أشرنا إلی أقسام القضاء والقدر الإلهیّین وعلمنا أنّ القضاء والقدر إذا نظرنا إلیهما باعتبار تعلّقهما بأفعال الإنسان الاختیاریه فإنّهماینقسمان إلی قسمین: الأول: القضاء والقدر التشریعیان. والثانی: القضاء والقدر التکوینیان.

وکان موضوع البداء، المبحث الآخر الذی درسناه آنفاً، وتعرفنا من خلاله علی مفهوم البداء، ثمّ أجبنا علی الإشکالات التی وردت علیه، وفی النهایه عالجنا البداء من منظور الآیات القرآنیه والروایات الشریفه.

ونستعرض فی هذا الدرس، المباحث المتعلّقه بالخیر والشر.

الشرور والعدل الإلهی

إنّ مسأله الشرور هی إحدی الأسئله التی شغلت أذهان الناس منذ العهود الغابره وطرحت بأشکال مختلفه فی تاریخ الفکر البشری. ویُستشهد بها فی الأزمنه الأخیره للتشکیک فی وجود الله تعالی. کانت تُطرح هذه المسأله فی الفلسفه القدیمه فی مقابل نظریه الصدور التی تقول: بأنّه لا یصدر من الخیر إلّا الخیر.

کما تُطرح فی الکلام القدیم کشبهه حول صفه العدل الإلهی وتاره حول الحکمه الإلهیه. من هنا، یطرح المتکلمون الإسلامیون مبحث الشرور تحت عنوان «فی الألم ووجه حسنه» فی مباحث العدل. (۱) وفی هذا الکتاب یُنظر إلی الشرور من هذه الزاویه أیضاً.

والسؤال الرئیسی الذی یُطرح هنا، هو: کیف تتلاءم مع العدل الإلهی الآلامُ والمشقّاتُ المتمخّضهُ عن الحوادث، والشرور الطبیعیه کالأعاصیر والسیول والزلازل وبعض الأفعال البشریه (کالشرور الأخلاقیه) المتمثّله فی الحرب والظلم والتمییز العنصری بین الناس؟ ألیس من حق الإنسان البریء أن یتمتع بحیاه بدون ألم ومشقّه؟

معنی الشرّ

لقد استُعمل الشرّ فی القرآن الکریم والروایات الشریفه بمعنیین:

المعنی الأول: للخیر والشر هو نفس المعنی الذی یطرح عادةً فی شبهه الشرور. وبحسب هذا المعنی فإنّه یدل الخیر علی الشیء المحبب إلی الإنسان، والشرّ علی الشیء المکروه لدی الإنسان، والأخیر له مصداقان: الأول: هو الألم والمشقه. والثانی: ما یسبب الألم والمشقه؛ کالأمراض والفقر والسیول والزلازل والحروب.

۱- (۱) . راجع: کشف المراد: ۳۲۹.

روی عن الإمام علی(علیه السلام) فی تفسیر الخیر والشرّ الموجودین فی الآیه الشریفه

...وَ نَبْلُوکُمْ بِالشَّرِّ وَ الْخَیْرِ فِتْنَهً... ۱

أنّه قال: «فالخیر: الصحه والغنی، والشرّ: المرض والفقر ابتلاءً واختباراً. (۱)

المعنی الثانی للخیر والشر : هو المعنی الصحیح لهما. فعلی أساس هذا المعنی، یراد بالخیر الشیء المفید الذی یؤدی إلی سعاده الإنسان فی الدنیا والآخره، الشر الشیء المضرّ الذی یسبّب الشقاء له فی الدارین.

ونسمّی المعنی الأول المعنی السطحی والابتدائی للخیر والشر، والمعنی الثانی لهما المعنی الصحیح والنهائی لهما. والسبب فی هذه التسمیه یرجع إلی أنّه یمکن أن یبدو شیء بالنظره الأولی خیراً ومفیداً للإنسان، ولکن یتضّح بعد إمعان النظر والتأمل فیه، أنّه مضرّ فی الحقیقه ویؤدی إلی الخسران والشقاء. وهکذا یشیر القرآن الکریم إلی هذا المعنی للخیر والشر: ...وَ عَسی أَنْ تَکْرَهُوا شَیْئاً وَ هُوَ خَیْرٌ لَکُمْ وَ عَسی أَنْ تُحِبُّوا شَیْئاً وَ هُوَ شَرٌّ لَکُمْ وَ اللّهُ یَعْلَمُ وَ أَنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ. ۳

إنّ الشیء الذی یکرهه الإنسان، کما تشیر إلیه کلمه «شیئاً» فی عباره «عسی أن تکرهوا شیئاً»، هو الشرّ بالمعنی الأول، ثمّ العباره اللاحقه فی هذه الآیه، تعرّف هذا الشرّ - بالمعنی الأول - بأنّه الخیر: «وهو خیر لکم»، ویقصد بهذا الخیر، الخیر بالمعنی الثانی. وبحسب هذه الآیه المبارکه، ربّما هناک أمور تبدو للوهله الأولی وبنظره سطحیه وعابره، أنها من الشرور، ولکن سرعان ما ینکشف للإنسان فائدتها من خلال التأمل فیها.

وقد أشیر فی الأحادیث الوارده إلی هذین المعنیین للخیر والشرّ. یقول

۱- (۲) . الجعفریات: ۲۳۳؛ الدعوات: ۱۶۸؛ مجمع البیان: ۷۴/۷.

الإمام على(عليه السلام) فى وصيته لمحمدبن الحنفيه:

ما خيرٌ بخيْرٍ بعدَه النارُ، وما شرٌّ بشرّ بعده الجنّةُ». (۱)

وعلى ضوء هذا الحديث فإنّ الشيء الذى يُعدّ خيراً بالمعنى الأول، ولكن يؤدى إلى النار، لا يُعدّ خيراً بالمعنى الثانى الذى يكون خيراً بالمعنى الصحيح والحقيقى. كما يصدق هذا الكلام فى مسأله الشر.

لقد جاء فى روايه عن الإمام جعفر الصادق(عليه السلام) أنّ الخير والشر إنما يتضحان فى الآخره؛ حيث إنّ الخير كلّه بدخول الجنه، وكافه الشرور تنتهى إلى النار:

لن ترى الخير والشرّ إلّا بعد الآخره؛ لأنّ الله (جلّ وعزّ) جعل الخيرَ كلَّه فى الجنه، والشرّ كلَّه فى النار؛ لأنهما الباقيان. (۲)

كما تُعرّف الآيه التاليه الحربَ والقتلَ - اللذين يتراءيان للأنسان بالنظره الأولى أنّهما من الشرور - إن كانا فى سبيل الله، بأنّهما خير؛ إذ ينتجان السعاده الخالده: وَ لَئِنْ قُتِلْتُمْ فِى سَبِيلِ اللّهِ أَوْ مُتُّمْ لَمَغْفِرَهٌ مِنَ اللّهِ وَ رَحْمَهٌ خَيْرٌ مِمّا يَجْمَعُونَ. ۳

كما تُعتبر فى الآيه الآتيه الثروهُ الطائلهُ - التى تبدو بالنظره الأولى أنّها خير - هى شرٌّ على المترفين: وَ لا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخَلُونَ بِما آتاهُمُ اللّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْراً لَهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَهُمْ.... ۴

ففى هذه الآيات والروايات لا يُعدّ - بصوره عامه - الخير والشرّ بالمعنى الأول، خيراً وشرّاً مقارنهً بالخير والشر بمعناهما الثانى؛ حيث لا تقاس اللذه والألم المحدودين باللذه والألم الأبديّين، ولكن فى الوقت نفسه، إذا نظرنا إلى الألم واللذه المحدودين،

فإنّهما يُعدّان شيئاً ولذلك نعتبرهما خيراً وشراً.

۱- (۱) . من لا يحضره الفقيه: ۳۹۲/۴؛ راجع: نهج البلاغه: الحكمه ۳۸۴.

۲- (۲) . تحف العقول: ۳۰۶.

وعلى أساس هذا التفكيك، يمكن أن نرد على شبهه الشرور هكذا: «إنّ المهمّ من الخير والشرّ هو النهائى والأبدى واللذان يؤدّيان إلى سعاده أو شقاء الإنسان، وهذان يرجعان إلى اختيار الإنسان؛ حيث إنّ الله تعالى أوضح سبيل السعاده والشقاء للإنسان عبر العقل البشرى وعبر أنبيائه(عليهم السلام)؛ ولذلك بيدنا أن نختار الخير والشر الحقيقيين والأبديين بعد انتخاب سبيل الهدايه أو الضلاله.

وفيما يلى نعالج الشرور بمعناها السطحى؛ حيث لا يزال يُطرح هذا السؤال، وهو: لماذا خلق الله هذه الشرور؟

الكمه من الشرور

اشاره

قدّمنا أنّ الشرور بمعناها الحقيقى ناتجه عن الطريق الخطأ الذى يختاره الإنسان، وكذلك الحال فى غالبيه الشرور بمعناها السطحى؛ إذ إن كثيراً منها يرجع إلى الأعمال السيئه التى يرتكبها الإنسان. ونسمّى هذه الشرور بالشرور الناتجه عن الذنوب ، وفى مقابلها الشرور التى يُبتلى بها الإنسان لاختباره وكماله، ونطلق عليها بالشرور غير الناتجه عن الذنوب.

الشرور الناتجه عن الذنوب

من منظور القرآن الكريم فإنّ هذه الشرور هى نتيجه الذنوب التى يرتكبها الإنسان، حيث يقول: وَ ما أَصابَكُمْ مِنْ مُصِيبَهٍ فَبِما كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَ يَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ ، (۱)وأيضا: ظَهَرَ الْفَسادُ فِى الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ بِما كَسَبَتْ أَيْدِى النّاسِ... ، (۲) وعليه فإنّ هذه

الشرور والكوارث الطبيعيه كالمجاعات والسيول والزلازل تنتج عن الذنوب التى

۱- (۱) . الشورى: ۳۰.

۲- (۲) . الروم: ۴۱.

يرتكبها العباد، ولو لم يرتكبوها، لمُلئت الأرض والسماء بالبركات الإلهيه: وَ لَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرى آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنا عَلَيْهِمْ بَرَكاتٍ مِنَ السَّماءِ وَ الْأَرْضِ.... ۱

إنّ الأشخاص الذين يُبتلون بهذه الشرور، على صنفين: الصنف الأول: وهم الذين غضب الله عليهم، فيعاقبهم الله على ما فعلوه ويعاملهم على أساس عدله، كالأقوام السابقه على مرّ التاريخ، التى عذبها الله عذاباً شديداً. يقول القرآن الكريم بعد التطرّق إلى عاقبه بعض الأقوام: فَكُلًّا أَخَذْنا بِذَنْبِهِ فَمِنْهُمْ مَنْ أَرْسَلْنا عَلَيْهِ حاصِباً وَ مِنْهُمْ مَنْ أَخَذَتْهُ الصَّيْحَهُ وَ مِنْهُمْ مَنْ خَسَفْنا بِهِ الْأَرْضَ وَ مِنْهُمْ مَنْ أَغْرَقْنا وَ ما كانَ اللّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَ لكِنْ كانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ. ۲

والصنف الثانى: الذى يصاب بالشرور الناتجه عن الذنوب، هم الذين ابتلاهم الله بالمصاعب والشدائد فضلاً منه ورحمهً، ليؤدّبهم وينقذهم من الشقاء والشرور الحقيقيه، ويذكّرهم الله حتى ينصرفوا إلى سبيل الهدايه، أو نزلت عليهم هذه المصاعب لتطهّر نفوسهم وأرواحهم من أرجاس الذنوب، ليدخلوا الجنه بنفوس طاهره. يقول القرآن الكريم فى هذا الصدد: ظَهَرَ الْفَسادُ فِى الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ بِما كَسَبَتْ أَيْدِى النّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِى عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ. ۳ فتبيّن هذه الآيه المباركه أنّ حكمه الشرور والكوارث الطبيعيه هى رجوع العباد إلى سبيل الحقّ. كما يعتبر الإمام على(عليه السلام) أنّ حكمه البلاء هى تأديب الظالم، حيث يقول: «البلاء للظالم أدب»، (۱) ويقول(عليه السلام) حول الدور التربوى الذى تؤدّيه مصاعب الحياه:

إنّ الله يبتلى عباده عند الأعمال السيئه بنقص الثمرات، وحبس البركات، وإغلاق

خزائن الخيرات؛ لِيتوب تائب ويُقلع مُقلع، ويتذكّر مُتذكّر، ويزدجر مزدجر. (۲)

۱- (۴) . بحار الأنوار: ۱۹۸/۸.

۲- (۵) . نهج البلاغه: الخطبه ۱۴۳.

إذن تكمن حكمه الشرور الناتجه عن الذنوب، فی صرفهم عن الخطایا والمعاصی ورجوعهم إلی الله والتذکیر به تعالی والإقلاع عن الذنوب - إن کانت تتوفّر فیهم هذه القابلیه - . و بتعبیر آخر فإنّ الله یبتلیهم بهذه الشرور فضلاً منه ورحمةً؛ لیخلّصهم من التورّط فی الشرور الحقیقیه والعذاب الخالد، وهؤلاء یختلفون عن الصنف الأول الذی یصیبهم الله بالعذاب من باب عدله وسخطه.

یقول الإمام جعفر الصادق(علیه السلام) فی هذا الصدد:

إنّ الله إذا أراد بعبد خیراً، فأذنب ذنباً، أتبعه بنِقمَهٍ ویذکّره الاستغفار. (۱)

کما جاء فی روایات عدیده أنّ حکمه الشدائد التی تنزل علی المؤمنین هی تطهیرهم من أرجاس الذنوب والآثام. لقد روی عن الرسول الأعظم(صلی الله علیه و آله)أنه قال:

ما یصیب المؤمن من وصبٍ، ولا نصبٍ، ولا سقم، ولا حزن، حتی الهمّ یهمّه إلّا کُفّر به من سیّئاته (۲)

ویقول الإمام محمد الباقر(علیه السلام) أیضا:

إن الله (عزّ وجلّ) إذا کان من أمره أن یُکرِم عبداً وله ذنب، ابتلاه بالسقم، فإن لم یفعل ذلک له ابتلاه بالحاجه، فإن لم یفعل به ذلک شدّد علیه الموت لیُکافیه بذلک الذنب. (۳)

وعلیه فإنّ المصائب والشدائد تطهّر المؤمنین من الذنوب، لیدخلوا الجنه فی یوم القیامه، جزاء معتقداتهم الصحیحه وأعمالهم الحسنه. یقول الإمام علی (علیه السلام):

الحمد لله الذی جعل تمحیص ذنوب شیعتنا فی الدنیا بمحَنِهم، لتسلم لهم بها طاعاتهم ویستحقوا علیها ثوابها. (۴)

۱- (۱) . اصول الکافی: ۵۲/۲.

۲- (۲) . صحیح مسلم: ۱۹۹۳/۴؛ راجع: تحف العقول: ۳۸.

۳- (۳) . اصول الکافی: ۴۴۴/۲.

۴- (۴) . بحار الأنوار: ۲۳۲/۶۷.

الشرور غير الناتجه عن الذنوب

حينما ندرس حياه أنبياء الله وأوليائه الصالحين، نرى أنّهم عاشوا فى المصائب والشدائد، وكانوا أشد الناس بلاءً، وبما أنّهم معصومون عن الذنوب، فلا يعود سبب هذه الشرور إلى جزاء الذنوب وتطهيرهم من الأرجاس. والسؤال الذى يطرح نفسه هو: «ما هى حكمه هذه الشرور غير الناتجه عن الذنوب؟».

تشير الأحاديث الشريفه إلى أنّ حكمه هذه الشرور هى كمال الإنسان والأخذ بيده إلى الدرجات الرفيعه. عن على بن رئاب، قال:

سألت أبا عبدالله(عليه السلام) عن قول الله عز وجل وَ ما أَصابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِما كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَ يَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ أ رايت ما أصاب عليّا و أهل بيته من بعده هو بما كسبت أيديهم ، و هم أهل بيت طهاره معصومون ؟ فأجابه الإمام : «إن رسول الله (ص) كان يتوب إلى الله عز و جل و يستغفره فى كل يوم و ليله مائه مره من غير ذنب ، إن الله (عزّ و جل) يختص أولياءه بالمصائب ليأجرهم عليها من غير ذنب . (۱)

كما نقل عن الإمام جعفر الصادق(عليه السلام) أيضا:

إنّ فى الجنه منزلاً لا يبلغها عبدٌ إلّا بالابتلاء فى جسده. (۲)

فيُبتلى أولياء الله بهذه الشرور والشدائد من باب فضله ورحمته عليهم؛ حيث إنّ هذه الشرور والمصائب المحدوده تسبّب وصولهم إلى الخير الأبدى، لذلك كلّما كان العبدُ محبوباً عند الله، ابتلى بالشرور غير الناتجه عن الذنوب. يقول الإمام جعفر الصادق(عليه السلام):

إنّ أشد الناس بلاء الأنبياء ثم الذين يلونهم، ثمّ الأمثل فالأمثل». (۳)

كما جاء فى حديث آخر:

إنما يَبتلى الله تبارك وتعالى عبادَه على قدر منازلهم عنده. (۴)

۱- (۱) . اصول الكافى:۲/۴۴۹- ۴۵۰.

۲- (۲) . المصدر: ۲۵۵.

۳- (۳) . المصدر: ۲/۲۵۲.

۴- (۴) . أمالى المفيد: ۲۴.

وجدير بالذكر أنّ كلّ إنسان - سواء كان معصوماً أو غير معصوم - إذا صبر أمام هذه الشرور والشدائد (بمعناها السطحى)، واتّخذ موقفاً صحيحاً حيالها فإنّ هذه الشرور المحدوده تتغيّر فى النهايه لصالحه إلى الخير اللا متناهى والمستديم. وعليه فلا تنحصر هذه الشرور فى المعصومين(عليهم السلام) ولا تختص بهم. ولكن يمتاز المعصوم عن غيره بأن كافه الشرور التى تصيب المعصومين(عليهم السلام)، هى شرور غير ناتجه عن السيئات والذنوب، فى حين أنّ الشرور التى يعانى منها الآخرون، يُحتمل أنّها تنتج عن الذنوب أو غير ناتجه عنها.

وفى ملاحظه أنواع الشرور (بالمعنى السطحى والابتدائى)، يتّضح أنّ هذه الشرور تندرج تحت العدل أو الفضل والإحسان. ومصداق القسم الأول هو الشرور التى تنشأ عن الذنوب التى ارتكبها العباد، ومصداق القسم الثانى هو مجموعه الشرور الناتجه عن الذنوب وغير الناتجه عنها وتصيب العباد من أجل تأديبهم وتذكيرهم. فعليه، لا يَصدُق عنوان الظلم على أى نوع من أنواع الشرور؛ حيث لا يُعتدى فيها على حقوق العباد إطلاقاً. هذا وأنّ كلّ شرّ يكمن فيه حكمه وفلسفه خاصّه. فيتضح مما تقدّم أنّ خلق الشرور لا يتعارض مع الحكمه الإلهيه أبداً.

والنقطه المهمه التى تطرح حول الشرور هى أنّ كافه الشرور (بالمعنى السطحى) من شأنها أن تتغير على أساس اتخاذ الموقف من قبل الإنسان، إلى الخير الأبدى أو الشر المستديم، فإن صمد واستقام الإنسان أمام الشرور والشدائد المحدوده واتّخذ موقفاً صحيحاً فإنّه ينال الخير المستديم، وإلاّ يُصاب بالشر الأبدى، ولذلك، يتعلّق الخير والشر الأبديان وبمعناهما الصحيح، بإراده الإنسان واختياره، وإنّما الإنسان يختار الخير والشر الدائميّين له.

وذكر بعض الملحدين المعاصرين: (1) أنّ الله قادر مطلق ومحب مطلق للخير، وعليه فإنّ وجود الشرور يتعارض مع هذه الصفات لله تعالى. فإنّهم يعتقدون بأنّه إذا وُجد شرّ

۱- (۱) . راجع: مكى، جى، ال، مقال: «شرّ و قدرت مطلق (الشر والقدره المطلقه)»، ترجمه محمدرضا صالح نجاد، مجله كيان، الرقم ۳، ص۵.

واحد فی العالم، فهذا دلیل علی أنّ الله إما أن یکون عاجزاً أو أنّه لیس محبّاً للخیر – معاذ الله –، فی حین أنّ الله قادر محبّ للخیر.

وعلی ضوء ما تقدّم حتی الآن، یتضح الجواب علی هذه الشبهه کما یلی: ۱.إنّ وجود الشرّ لا یتنافی مع کون الله محبّاً للخیر؛ حیث إنّ الشرور المحدوده بإمکانها أن تکون مقدمهً للخیرات اللا متناهیه؛

۲. إنّ محبه الله للخیر إذا فسّرناها بأنّه تعالی یجب علیه أن یوجِد کافه اللذات والمتع للعباد، فهذا ما لا یمکن ولا یجب. فلا یمکن لأنّه کلما تتوفر اللذات وأسباب الترفیه، یمکن من منظور العقل، تصوّر حاله أشد لذهً منها؛ إذ لیست لّلذّات حدودٌ، ومهما کان عددها ومقدارها، یمکن أیضا تصور الأکثر منها. ولا یجب؛ حیث إن إیجاد اللذات والمتع یندرج تحت عنوان الفضل والإحسان، لا العدل. إنّ تمتُّع العباد باللذات والمتع، لیس من الحقوق الواجبه للعباد علی الله تعالی، بل یُعدّ خلق اللذه والمتعه تفضّلاً وإحساناً من الله یمنّ بهما علی عباده، وعلی العباد أن یشکروا الله علی ما أعطانا الله، ولا ینبغی لهم أن یقولوا: «لماذا لم تتوفّر لنا اللذات الأخری؟».

إن المباحث التی تقدمت تشمل کافه أقسام الشرور، سواء کانت الشرور الناشئه عن العوامل الطبیعیه کالسیول والزلازل، أو الشرور التی تنتج عن الظلم والتجاوزات التی یرتکبها کل إنسان فی حق الآخر (الشرور الأخلاقیه).

ملخص ما سبق

۱. إن السؤال الرئیسی الذی یطرح فی ما یتعلّق بعلاقه مسأله الشرور مع العدل الإلهی هو: «هل یتلاءم مع معاییر العدل الإلهی وجود الآلام والمشقات المتمخضه عن الکوارث والشرور الطبیعیه ؟.

۲. یُطلق الخیر والشر (بمعناهما السطحی)، علی الشیء المحبّب إلی الإنسان،

والشیء المکروه له، والأخیر له مصداقان: الأول: هو الألم والمشقه. والثانی: ما یسبب الألم والمشقه؛ کالأمراض والفقر والسیول والزلازل والحروب.

۳. یُراد بالخیر والشر - علی أساس المعنی الصحیح لهما- الشیء المفید الذی یؤدی إلی سعاده الإنسان فی الدنیا والآخره، والشیء المضرّ الذی یسبب الشقاء له فی الدارین.

۴. بناءً علی تقسیم الخیر والشر باعتبار معناهما السطحی والحقیقی، لا یُعدّ الخیر والشر بالمعنی الأول - بصوره عامه - خیراً وشراً مقارنهً بالخیر والشر بمعناهما الثانی؛ حیث لا یُعتدّ باللذه والألم المحدودین قیاساً علی اللذه والألم الأبدیّین.

۵. یمکن الإجابه عن شبهه الشرور هکذا: «إنّ المهم من الخیر والشر بمعناهما السطحی والحقیقی، هو الخیر والشر الأبدیّان واللذان یؤدیان إلی سعاده أو شقاء الإنسان، وهذان یرجعان إلی اختیار الإنسان؛ حیث إن الله تعالی أوضح سبیل السعاده والشقاء للإنسان عبر العقل البشری ورسله(علیهم السلام)، ولذلک بیدنا أن نختار الخیر والشر الحقیقیین والأبدیین بعد انتخاب سبیل الهدایه أو الضلاله.

۶. تنقسم الشرور إلی قسمین: الأول: هو الشرور الناتجه عن الذنوب التی یرتکبها الإنسان وعن الطریق الخطأ الذی یختاره.

والثانی: هو الشرور التی تصیب الإنسان لاختباره وکماله.

۷. إن الأشخاص الذین یُبتلون بهذه الشرور، علی صنفین: الأول: هم الذین غضب الله علیهم، فیعاقبهم الله علی ما فعلوه ویعاملهم علی أساس عدله.

والصنف الثانی: هم الذین یبتلیهم الله بالمصائب والشدائد فضلًا منه ورحمهً، لیؤدّبهم وینقذهم من الشقاء والشرور الحقیقیّین، ویذکّرهم الله حتی ینصرفوا إلی سبیل الهدایه، أو ینزل علیهم هذه المصائب لتطهّر نفوسهم وأرواحهم من أرجاس الذنوب، لیدخلوا الجنه بأرواح متطهره.

٨. قد تصيب الشرور التى ليست ناتجه عن الذنوب، أولياء الله وليس هو إلا ـ فضلٌ من الله ورحمه لهم، ولكن لا تختص هذه الشرور بالمعصومين(عليهم السلام). ولكن يمتاز المعصوم عن غيره بأنّ كافه الشرور التى تصيب المعصومين(عليهم السلام)، هى شرور غير ناتجه عن السيئات والذنوب، بينما الشرور التى يعانى منها الآخرون، يحتمل أن تكون ناتجه عن الذنوب أو أنّها غير ناتجه عنها.

٩. تندرج أقسام الشرور تحت مسأله العدل أو الفضل والإحسان. مصداق القسم الأول هو الشرور التى تنشأ عن الذنوب التى ارتكبها العباد ، ومصداق القسم الثانى هو مجموعه الشرور الناتجه عن الذنوب وغير الناتجه عنها، وتصيب العباد من أجل تأديبهم وتذكيرهم. وعليه فلا يصدق عنوان الظلم على أى نوع من أنواع الشرور؛ حيث لا يعتدى فيها على حقوق العباد إطلاقاً.

الأسئله والبحوث

١. اذكر المعانى المتعدده للخير والشر؟

٢. ما هو معيار سعاده وشقاء الأشخاص الذين حُرموا من هدايه الأنبياء؟

٣. عرّف الشرور الناتجه عن الذنوب والشرور غير الناتجه عنها؟

٤. إلى كم صنف ينقسم الأشخاص الذين يُبتلون بالشرور الناتجه عن الذنوب؟ اشرح ذلك.

٥. من أىّ نوعٍ تُعتبر الشدائد والشرور التى يُبتلى بها أنبياء الله وأولياؤه ؟ وما هى حكمتها؟

٦. أجْرِ تحقيقاً ميدانياً وابحث فى التأثيرات الإيجابيه والسلبيه للشرور على حياه الناس العامه، وقدّم إحصائيات فى هذا المجال.

۱۶– السعاده والشقاء

اشاره

أهداف الدرس:

التعرّف على

۱. معنی السعاده والشقاء؛ ۲. أقسام السعاده والشقاء؛ ۳. تقدیر السعاده وعلاقته بالعدل الإلهی.

نظره خاطفه إلی المباحث السابقه

قدّمنا فی الدرس الماضی، بیان موضوعات من قبیل: «الشرور والعدل الإلهی»، و«معنی الشرّ» وأقسام الخیر والشر. ثمّ أجبنا من خلال تبیین حکمه الشرور فی شتی أقسام الشرّ عن الأسئله المطروحه والشبهات الوارده فی خصوص الشرور. وفی هذا الدرس نستعرض المبحث الأخیر والمهم من مباحث العدل الإلهی وهو مسأله سعاده الإنسان وشقائه.

سعاده الإنسان وعلاقتها بالعدل الإلهی

اشاره

إن مسأله السعاده کانت موضع اهتمام المفکّرین منذ العهود الغابره. وقدّم فیثاغورس طریقاً للوصول إلی السعاده علی أساس الریاضات. کما اعتبر سقراط وأفلاطون: أن اکتساب الحکمه أی: العلم بالکلیّات والتعاریف الکلیّه هو سبیل الوصول إلی السعاده.

وطرح أرسطو نظريه (الحدّ الوسط) أو الاعتدال بين الإفراط والتفريط بغيه الوصول إلى السعاده. وظنّ إبيقوريون: أنّ السعاده ليست سوى اللذه، ويرى الرواقيون: أنّ السعاده تكمن فى العيش المتناغم مع الطبيعه، والذى يؤدى فى نهايه المطاف إلى الاستغناء عن الدنيا. ولا تزال هذه المسأله تراود أذهان المفكرين فى عصرنا هذا. فطرح اسبينوزا نظريه صيانه الذات واعتبر نيتشه: أن القدره هى الكمال البشرى. (۱)

إنّ الغايه الرئيسيه من طرح مبحث السعاده - كالمباحث السابقه - هى علاقته بالعدل الإلهى. ولكن قبل كلّ شىءٍ حرىّ بنا أن نتحدّث قليلاً حول معنى السعاده والشقاء وندرسهما من منظور القرآن الكريم والروايات الشريفه.

۱. معنى السعاده والشقاء وأقسامهما

السعاده - فى اللغه - تعنى: الخير والسرور والفرح، والبركه واليُمن والشقاء ضدها (۲). ويعتبر العرف أنّ السعيد هو: الذى يتمتّع بالخيرات والحسنات - حسب رؤيته- ، وبعباره اخرى فإنّ السعاده هى حاله يحظى بها صاحب الخيرات والحسنات. ولكن السؤال الرئيسى الذى يُطرح فى هذا الخصوص، هو: «ما هى الخيرات والحسنات؟»، والإجابه عن هذا السؤال يوضّح تفسيرنا للسعاده، فإذا حصرنا جميع الخيرات فى اللّذّات الماديه، فالسعاده هى: حاله يمتلكها المتمتِّع بهذه اللذات الماديه فحسب، وإن اعتبرنا الخير مساوياً للفضائل الأخلاقيه والملكات الحميده، فإنّنا نعدّ المتخلّق بهذه الصفات الطيبه، سعيداً.

كما تعرّضنا فى مبحث الشرور، للخير والشر، واتضح أنّ الخير والشرّ بمعناهما

۱- (۱) . حول النظريات المذكوره أعلاه، راجع المجلد الأول والرابع من كتاب تاريخ فلسفه لفريدريك كوبلستون.

۲- (۲) . معجم مقاييس اللغه والصحاح؛ لسان العرب: ماده «سعد».

السطحی هو: اللذه والألم، ولکن بمعناهما الحقیقی: عباره عما ینفع الإنسان أو یضرّه، ویجب لتعیین الخیر والشرّ أن نأخذ الحیاه الأبدیه والأخرویه فی الاعتبار، فضلاً عن الحیاه الدنیویه المحدوده. ونتناول هنا هذه المسأله من زاویه أخری.

إنّ المشکله الموجوده التی تعانی منها الآراء المتعلّقه بالسعاده والفضیله، هی أنّها جمیعاً تنظر إلی جانب من جوانب الحیاه البشریه، وتسلّط الضوء علیه وتغفل عن الجوانب الأخری، فی حین أنّ الله (تعالی) یهتمّ بکافه الأبعاد الوجودیه للإنسان؛ ولذلک یطرح فی کافه المباحث - بما فیها مبحث السعاده والشقاء- مشروعاً جامعاً وشاملاً للإنسان. وفی ضوء التأمل فی الآیات القرآنیه والأحادیث الشریفه المتعلّقه بالسعاده والشقاء، نلاحظ أنّ الإسلام لا یقترح الریاضات المعتمده علی ترک الدنیا، ولکن فی الوقت نفسه لا یعدّ التمتع باللذات الدنیویه السبیل الوحید لامتلاک السعاده. فالإسلام یضع اللذات المادیه فی مکانه معینه، وکذلک الحال فی اللذات المعنویه. ویشمل مشروع الإسلام للسعاده البشریه، جسمَ الإنسان وروحَه، والدنیا والآخره.

وبصوره عامه کلّ ما یطلق علیه الخیر والسعاده حسب رؤیه الأعراف العامه، وکذلک عند المفکّرین، ولکن لا یجتمع ذلک بصوره مشوّشه وفوضویه؛ حیث إنّ الإسلام یعتبر لکل جانب من جوانب الحیاه البشریه، خیراً وسعاده معیّنه ویقول بأنّ أهمیه کلّ منها یعود إلی الأهمیه التی یحظی کلّ جانب من الحیاه البشریه بها. من هنا فکما لا تقاس أهمیه الدنیا بالآخره، فإنّ ثقل الخیر الدنیوی لیس بشیء فی المقارنه مع الخیر الأخروی.

ویعتبر الإسلام الإنسان مرکباً من الروح والجسم وأنّهما یتمتعان بالحیاه الدنیویه والأخرویه، لذلک یجب البحث عن سعاده الإنسان وشقائه فی أربعه مجالات:

الأول: الجسمی الدنیوی.

الثانی: الروحی الدنیوی:

والثالث: الجسمی الأخروی.

والرابع: الروحی الأخروی.

وإذا أردنا أن نصنّف هذه السعادات الأربع حسب أهمیتها، فالمعیار هو درجات الخیرات کمّاً ونوعاً التی ینتفع الإنسان بها. وعلیه فإنّ أعلی السعادات، هی التی تفید الإنسان خیراً أکثر وأشدّ. ویجب الالتفات إلی أنّ الخیرات واللذات التی یحظی بها الإنسان فی الآخره، مستدیمه وأبدیه لا تقاس بالخیرات واللذات الدنیویه والمحدوده. ویمکن أن نستنتج مما تقدّم، أنّ السعادات الأخرویه أهم من السعادات الدنیویه. وعلی سبیل المثال، فمن الکمالات التی تؤدّی إلی سعاده الإنسان: اکتساب العلم والمعرفه، وهذه تتحصّل فی الآخره بصوره أبدیه، فی حین أنّها تحصل فی الدنیا فی زمن محدود وعلی قدر قلیل جداً؛ حیث إنّ الدنیا فانیه ولیست دار الإنسان الأبدیه، بل هی مقدّمه للوصول إلی الحیاه الأبدیه والنهائیه. ولذلک، تعتبر الآیات القرآنیه والروایات الشریفه أنّ السعاده والشقاء الحقیقیین هما السعاده والشقاء الأخرویّین. یقول الله سبحانه فی القرآن الکریم: وَ أَمَّا الَّذِینَ سُعِدُوا فَفِی الْجَنَّهِ خالِدِینَ فِیها... ، (۱) وکذلک یقول فی آیه أخری: فَأَمَّا الَّذِینَ شَقُوا فَفِی النّارِ لَهُمْ فِیها زَفِیرٌ وَ شَهِیقٌ * خالِدِینَ فِیها.... ۲ کما روی عن الإمام علی(علیه السلام) أنّه قال:

الذی یستحقّ اسم السعاده علی الحقیقه سعاده الآخره، وهی أربعه أنواعٍ: بقاءٌ بلا فناءٍ، وعلمٌ بلا جهلٍ، وقدرهٌ بلا عجزٍ، وغنیً بلا فقر. (۲)

ویقول أیضا:

حقیقه السعاده أن یُختم الرجل عملُه بالسعاده، وحقیقه الشقاء أن یختم المرء عمله بالشقاء. (۳)

۱- (۱) . هود: ۱۰۸.

۲- (۳) . شرح نهج البلاغه: ۳۰۶/۲۰.

۳- (۴) . الخصال: ۵.

إن المراد بالسعاده الحقيقيه أو حقيقه السعاده هی السعاده الرئیسیه والأساسیه؛ إذ - کما سنلاحظ لاحقاً - فقد استُخدم فی الروایات، کلمه السعاده للسعادات الدنیویه أیضاً.

وأمّا بین السعادات الجسمیه والروحیه - سواء کانت فی الدنیا أو فی الآخره- فتکون السعادات الروحیه أهمّ من السعادات الجسمیه؛ حیث إنّها من جهه أشدّ وأکثر دواماً، ومن جهه اخری فإنّ السعاده الروحیه فی الدنیا تضمن للإنسان السعاده الجسمیه والروحیه فی الآخره، ولذلک فإنّ کثیراً من الآیات والروایات المتعلّقه بالسعاده والشقاء، والتی تذکر مبادئهما، تشیر إلی السعاده الروحیه وأسبابها وطرق نشوء هذا القسم من السعاده. وأمّا فی ما یتعلّق بالسعادات الدنیویه - جسمیهً کانت أو روحیهً - فقد رُویت الأحادیث التالیه عن الرسول الأعظم(صلی الله علیه و آله) وینبغی الالتفات إلیها:

۱. من سعاده المرء المسلم: الزوجه الصالحه، والمسکن الواسع، والمرکب الهنیء والولد الصالح. (۱)

۲. خمسه من السعاده: الزوجه الصالحه، والبنون الأبرار، والخلطاء الصالحون، ورزق المرء فی بلده، والحبّ لآل محمد(صلی الله علیه و آله). (۲)

۳. من سعاده المرء حسن الخلق. (۳)

کما روی عن الإمام جعفر الصادق(علیه السلام) فی هذا الشأن:

من سعاده المؤمن دابّه یرکبها فی حوائجه ویقضی علیها حقوق إخوانه. (۴)

کما ورد کثیر من الروایات المشابهه للروایات المذکوره أعلاه وجاءت روایات عدیده أیضا فی خصوص الشقاء. وأشارت بعض هذه الروایات إلی السعادات الجسمیه والدنیویه وتعرّضت بعضها الآخر للسعادات الروحیه والدنیویه،

۱- (۱) . الجعفریات: ۹۹؛بحار الأنوار: ۱۵۵/۷۶.

۲- (۲) . دعائم الإسلام: ۱۹۵/۲؛ راجع: اصول الکافی: ۲۵۷/۵- ۲۵۸ و ۵۲۵.

۳- (۳) . مسند الشهاب: ۱۹۹/۱؛ تنبیه الخواطر: ۲۵۰/۲.

۴- (۴) . اصول الکافی:۵۳۶/۶.

وقد ترمز بعضها إلى السعاده المركّبه منهما. فعلى سبيل المثال، يشير المسكن الواسع، والمركب الهنىء إلى السعاده الجسميه فحسب، والخُلُق الحسن والحبُّ لآل محمد(صلى الله عليه و آله) إلى السعاده الروحيه فقط. بيد أنّ الزوجه الصالحه، والبنين الأبرار، والخلطاء الصالحين، والدابه التى يخدم المؤمن بها إخوانه فى الدين، كلّها تشير إلى كلا الجانبين.

وكما تقدّم فإنّ كثيراً من الآيات والروايات الوارده فى خصوص السعاده والشقاء، تتناول مبادئهما، وهذه الآيات والروايات كلّها تقريباً تتعرّض للشؤون الروحيه والمعنويه.

إنّ بعض هذه المبادئ المتعلّقه بالسعاده هى كالتالى: المعرفه والإيمان، وولايه أهل البيت(عليهم السلام)، والتوفيق الإلهى، والأخلاق والمحاسبه، وجهاد النفس، والإخلاص والتقوى والزهد، والعمل الصالح، واتّباع القرآنِ الكريم والحقِّ، وطاعه الله (عزّ وجلّ). وفى المقابل فإنّ بعض مبادئ الشقاء عباره عن: الجهل، والكفر، والرذائل الأخلاقيه، والأعمال السيئه، ومعصيه الله تعالى. (۱)

وتُعدّ هذه الحالات المذكوره إمّا كمالات ونقائص روحيه أو آثارهما روحيه، وتكمن أهميتها فى أنّها تدلّ على السعاده والشقاء الروحيّين فى الدنيا، فضلاً عن تأثيرها فى السعادات والشقاوات الثلاث الأُخرى - أى الجسميه الدنيويه والجسميه الأُخرويه والروحيه الأُخرويه-. إنّ تأثير السعاده والشقاء الروحيّين الدنيويّين فى السعاده والشقاء الأُخرويّين واضح؛ حيث إنّ الله تعالى يعيّن مكان كلّ فرد فى الجنه أو النار على أساس أمورٍ كالإيمان والكفر، والطاعه والمعصيه، والفضائل والرذائل واتّباع الحق أو الباطل - والتى هى من السعادات الروحيه الدنيويه - . وهذه الأمور ليست عديمه التأثير فى جسم الإنسان. فالفرد المؤمن الذى يتحلّى بالأخلاق الفاضله

۱- (۱) . راجع: دانشنامه عقائد إسلامى (موسوعه العقائد الإسلاميه): ۳۶۹/۹-۴۳۷.

والأعمال الحسنه، يكون أقلّ عرضه للأمراض الجسميه بالنسبه إلى الآخرين، والناس يثقون به أكثر من ثقتهم بالآخرين. فالصالحون - بصوره عامه - يتمتعون حتى فى هذه الحياه الدنيويه، بحياه أحسن من حياه الأشرار.

وفيما يلى نذكر آيه وبضعه أحاديث حول مبادئ السعاده والشقاء:

١. ...فَمَنِ اتَّبَعَ هُدایَ فَلا يَضِلُّ وَ لا يَشْقى. ١

٢. يقول الإمام جعفر الصادق(عليه السلام):

لا ينبغى لمَن لم يكن عالماً أن يكون سعيداً. (١)

٣. قال الرسول الأعظم(صلى الله عليه و آله) للإمام على(عليه السلام):

إنّ السعيد حقَّ السعيد مَن أحبّك وأطاعك. (٢)

۴. يقول الإمام أميرالمؤمنين(عليه السلام) فى هذا الخصوص أيضا:

مَن يبتغِ غير الإسلام ديناً، تتحقّق شِقوَتُه. (٣)

۵. قال الإمام جعفر الصادق(عليه السلام) فى تفسير هذه الآيه الشريفه قالُوا رَبَّنا غَلَبَتْ عَلَيْنا شِقْوَتُنا... ۵ : «بأعمالهم شَقُوا». (۴)

۶. يقول الإمام على(عليه السلام) فى رسالته إلى مالك الأشتر - بعد وصيّته باتّباع القرآن الكريم وخطاباته وأحكامه - :

لا يسعد أحد إلّا باتباعها ولا يشقى إلّا مع جحودها وإضاعتها. (۵)

١- (٢) . تحف العقول: ٣۶۴.

٢- (٣) . أمالى الطوسى: ۴٢۶.

٣- (۴) . نهج البلاغه: الخطبه ١۶١.

۴- (۶) . توحيد الصدوق: ٣۵۶.

۵- (٧) . نهج البلاغه: الرساله ۵٣.

۲. تقدیر السعاده وعلاقته بالعدل الإلهی

تشیر بعض الآیات القرآنیه والأحادیث الشریفه المتعلّقه بسعاده الإنسان، إلی أنّ الله تعالی یعیّن تقدیر سعاده الإنسان، وحتی تذکر بعض الأحادیث أنّ زمان هذا التقدیر یرجع إلی قبل ولاده الإنسان. کما جاء فی القرآن الکریم أنّ النبی عیسی(علیه السلام) - لمّا کان طفلاً- تکلّم بإذن الله، و عرّف نفسه فی إحدی عباراته: ...وَ لَمْ یَجْعَلْنِی جَبّاراً شَقِیًّا. ۱ ویستفاد من هذه الآیه المبارکه أنّ الشقاء والسعاده تعودان إلی التقدیر الإلهی، ولذلک قال النبی عیسی: «ولم یجعلنی شقیاً». کما نُقل فی الکتب الحدیثیه للشیعه والسنه عن الرسول الأعظم(صلی الله علیه و آله):

السعید مَن سعِد فی بطن أمّه والشقی من شقیَ فی بطن أمه. (۱)

ویقول الإمام جعفر الصادق(علیه السلام):

إنّ الله خلق السعاده والشقاء قبل أن یخلق خَلقَه. (۲)

إن السؤال الرئیسی الذی یُطرح حول هذه الأحادیث هو: إذا عیّن الله تعالی سعاده الأفراد وشقاءهم قبل خلقهم، فکیف یمکن أن نعتبر الأفراد مختارین وأحراراً ؟. ویمکن طرح هذه الشبهه حول العدل الإلهی فیقال: إن تقدیر سعاده العباد وشقائهم بید الله تعالی، یلازم إجبارهم علی السعاده والشقاء المقدَّرین وهو یتعارض مع العداله؛ حیث إنّ إجبار العبد علی الشقاء ومعاقبته بسبب شقائه، یُعدّ ظلماً سافراً فی حقه.

وممّا تقدم فی المباحث المتعلّقه بالقضاء والقدر، یتضح الرد إجمالاً علی هذه الشبهه، ولکن نظراً إلی أهمیه هذه المسأله، یجب أن نفصلّها أکثر قلیلاً لتزول هذه الشبهه.

۱- (۲) . تفسیر القمی: ۲۲۷/۱؛ سنن ابن ماجه: ۱۸/۱.

۲- (۳) . اصول الکافی: ۱۵۲/۱.

ویمکن ذکر ثلاثه ردود، علی الأقل، علی هـذه الشـبهه المطروحه. ولکن قبل أن نتعرض لها، ینبغی الإشاره إلی أنّ مسأله تقـدیر السـعاده والشـقاء یجب أن لا تفسَّر بصوره تؤدّی إلی الجبر؛ حیث إنّ الجبر ینافی العلم الحضوری للإنسان بنفسه، ویلزم منه عدم فائـده الدین والنبوه والمعاد والعدل. حتی إذا افترضـنا فقدان تفسیرٍ متناغمٍ مع الاختیار للأحادیث المتعلّقه بمسأله تقدیر السـعاده والشـقاء فـإنّه یجب أن نضـعها جانبـاً. مع أنّه لا یصـحّ هـذا الافتراض، وهناک تفاسـیر متلائمه مع اختیار الإنسان لتقـدیر السـعاده والشقاء.

وفیما یلی نذکر بعض التفاسیر المتعلّقه بتقدیر السعاده والشقاء:

۱. إن تحدیـد سـعاده العبـاد وشـقائهم قبـل ولادتهم، یعنی أنّ الله تعالی عالم بسـعاده وشـقاء عباده ویعلم أنّهم ماذا سـیفعلون فی المسـتقبل. فعلی أساس هذا العلم، یکتب الله فی اللوح المحفوظ السـعاده لمن سیسعد باختیاره لاحقاً، والشقاء لمن سیختار القیام بالأعمال السیئه والشـرّیره. وبناءً علی ذلک، یقـدّر الله معتمداً علی علمه باختیار الإنسان، وهذا لا یسـتلزم الجبر والظلم. لقد سـئل الإمام موسـی الکاظم(علیه السـلام) عن معنی قول الرسول الأعظم(صـلی الله علیه و آله): «السـعید من سـعد فی بطن امّه، والشقی من شقی فی بطن أمه»، فقال الإمام(علیه السلام):

الشـقی من علم الله وهو فی بطن امّه أنّه سیعمل أعمال الأشقیاء، والسعید من علم الله وهو فی بطن امّه أنّه سیعمل أعمال السعداء. (۱)

۲. لقد فسّـر فی بعض الأحادیث، تقدیر السـعاده والشـقاء بمعنی: أنّ الله تعالی قدّر السـعاده لمن یؤمن، والشـقاء لمن یُنکر. یقول الرسول الأکرم(صلی الله علیه و آله):

سَبَق العلم، وجفّ القلم، ومضی القدر بالسعاده مِن الله لمَن آمن واتّقی، وبالشقاء لمن کذّب وکفر. (۲)

۱- (۱) . توحید الصدوق: ۳۵۶.

۲- (۲) . المصدر: ۳۴۳.

وبحسب هذه الروايه فإنّه على الرغم من أنّ الله يقدّر السعاده والشقاء، إلّا أنّ هذا التقدير يعيَّن على أساس الإيمان والكفر، وهما حصيله أعمال الإنسان الاختياريه.

وهذا التفسير الثانى يفسّر تقدير السعاده والشقاء - كالتفسير الأول - على أساس العلم الإلهى بأعمال العباد الاختياريه. أضف إلى ذلك أنّ هذه الأعمال الاختياريه التى تسبب السعاده أو الشقاء، مقدّره أيضاً. وعليه فإنّ الإيمان والتقوى يؤدّيان فى المستقبل إلى تقدير السعاده، والإنكار والكفر، إلى تقدير الشقاء.

٣. يبتنى التفسير الثالث لتقدير السعاده والشقاء على وجود العوالم السابقه. فعلى أساس الأحاديث المتعلّقه بهذه العوالم، اختبر العباد قبل الدخول فى هذا العالم المادى وتمثلت النتيجه فى السعاده والشقاء. (١) وعليه فكل إنسان قبل ولادته وفى بطن أمه، إمّا أن يكون سعيداً أو يكون شقياً. ولكن فى الوقت نفسه فقد انبنت هذه السعاده أو الشقاء على أساس إراده العباد واختيارهم ومدى نجاحهم فى الامتحان الإلهى، ولذلك فإنّ سعاده الإنسان أو شقاءه فى بطن أمه لا تلازم الجبر.

إنّ النقطه المهمّه فى هذا التفسير هى: أنّ السعاده أو الشقاء فى العوالم السابقه والتى تمت على أساس اختيار العباد، لا تؤدى إلى عجزهم وتسيرهم على نحو لا يقدرون على تغيير مصيرهم. فبناءً على التفسير الثالث، ترجع سعاده الإنسان وشقاؤه فى بطن أمه إلى أعماله السابقه. ومن هنا، يمكن أن يغيّر الإنسان فى هذا العالم سعادته أو شقاءه المحدّده سابقاً بسبب القيام بأعمال متفاوته مع أعماله التى فعلها فى العوالم السابقه. كما نقول فى فرد كان مؤمناً فى هذا العالم المادى ويفعل الخير: «هو سعيد». ولكن هذا القول لا يعنى أنه لا يمكن أن يصبح كافراً فى المستقبل وأن يفعل الشر فيصبح شقياً.

١- (١) . راجع: اصول الكافى: ٣/٢-٧.

ملخص ما سبق

١. أقسام السعاده والشقاء عباره عن:

أ) الجسميه الدنيويه. ب) الروحيه الدنيويه. ج) الجسميه الأخرويه. د) الروحيه الأخرويه.

٢. إنّ السعاده والشقاء الأخرويّين أهم من السعاده والشقاء الدنيويّين؛ حيث إنّهما أشد وأبقى.

٣. يمكن تقديم التفاسير التاليه لتقدير سعاده العباد وشقائهم قبل خلقهم:

أ) يعنى هذا التقدير أنّ الله تعالى عالم بسعاده العباد وشقائهم وقد كتبه فى اللوح المحفوظ.

ب) قدّر الله السعاده للمؤمنين، والشقاء للمنكرين فى المستقبل.

ج) يتمّ تقدير سعاده العباد وشقائهم على أساس الامتحانات التى اجتازوها فى العوالم السابقه، ولكن فى الوقت نفسه، يستطيع العباد أن يغيّروا تقديراتهم فى هذا العالم المادى بالقيام ببعض الأعمال الحسنه أو السيئه.

الأسئله والبحوث

۱. ما هی أقسام السعاده وأقسام الشقاء؟

۲. أیّ قسم من السعاده والشقاء أهمّ؟ ولماذا؟

۳. کیف لا یؤدی تقدیر السعاده والشقاء قبل الخلق، إلی نظریه الجبر؟

۴. راجع المجلد الثامن من دانشنامه عقائد اسلامی (موسوعه العقائد الإسلامیه) واستخرج عوامل ومبادئ السعاده والشقاء مع الأحادیث المتعلّقه بها.

۵. أجْرِ تحقیقاً حول الآراء المختلفه فی سعاده الإنسان.

ص:۲۱۸

مصادر البحث

۱. آشنایی با علوم إسلامی (التعرف علی العلوم الإسلامیه)، الشیخ مرتضی المطهری، قم، صدرا، ۱۳۷۱ ه-.ش.

۲. آشنایی با فرق ومذاهب إسلامی(التعرف علی الفرق والمذاهب الإسلامیه)، رضا برنجکار، قم، کتاب طه۷، ۱۳۸۵ ه-.ش.

۳. إثبات الهداه، محمدبن الحسن (الحر العاملی)، بیروت، الأعلمی، ۱۴۲۵ ه-.ق.

۴. الاحتجاج، أحمدبن علی الطبرسی، تحقیق: إبراهیم البهادری تحت إشراف جعفر السبحانی، قم، أسوه، ۱۴۱۳ ه-.ق.

۵. اصول الدین، محمدبن عمر الفخر الرازی، القاهره، المکتبه الأزهریه للتراث، ۱۴۲۴ ه-.ق.

۶. اصول عقاید(أصول العقائد، خمسون درساً)، الشیخ ناصر مکارم الشیرازی، قم، مدرسه الإمام علی بن أبی طالب(علیه السلام)، ۱۳۷۴ ه-.ش.

۷. اصول الکافی، محمدبن یعقوب الکلینی، طهران، دارالکتب الإسلامیه، بلا تاریخ.

۸. إقبال الأعمال، السید علی ابن طاوس، تحقیق: جواد قیومی، قم، مکتب الإعلام الإسلامی، ۱۴۱۴ ه-.ق.

۹. الملل والنحل، محمدبن عبدالکریم الشهرستانی، تحقیق: محمدسید الجیلانی، بیروت، دارالمعرفه، بلا تاریخ.

۱۰. الأمالی، محمدبن علی بن الحسین بابویه القمی (الشیخ الصدوق)، قم، مؤسسه البعثه، ۱۴۰۷ ه-.ق.

۱۱. الأمالی، أبوجعفر، محمدبن الحسن (الشیخ الطوسی)، قم، مؤسسه البعثه، دار الثقافه، ۱۴۱۴ ه-.ق.

۱۲. الأمالی، محمدبن محمدبن النعمان العکبری (الشیخ المفید)، تحقیق: حسین أستادولی وعلی أکبر الغفاری، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۰۴ ه-.ق.

۱۳. الإنصاف فیما یجب اعتقاده، محمدبن طیب الباقلانی، تحقیق: عمادالدین أحمد حیدر، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۰۷ ه-.ق.

۱۴. أنوار الملکوت فی شرح الیاقوت، الحسن بن یوسف الحلّی (العلامه الحلی)، قم، منشورات الرضی، ۱۳۶۳ ه-.ش.

۱۵. أوائل المقالات، الشیخ محمدبن محمدبن النعمان (المفید)، تحقیق: إبراهیم الأنصاری، بیروت، دارالمفید، ۱۴۰۴ ه-.ق.

۱۶. بحار الأنوار الجامعه لدرر أخبار الأئمه الأطهار، محمد باقر بن محمد تقی المجلسی، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ ه-.ق.

۱۷. البلد الأمین، إبراهیم بن علی الکفعمی، مکتبه الصدوق، طهران، ط ۱۳۸۳ه-.

۱۸. تاریخ جامع أدیان (التاریخ الجامع للأدیان)، جان بایرناس، ترجمه: علی أصغر حکمه، طهران، شرکه المنشورات العلمیه والثقافیه، ۱۳۸۱ ه-.ش.

۱۹. تحف العقول عن آل الرسول، حسن بن علی ابن شعبه، تصحیح: علی أکبر الغفاری، قم، جماعه المدرسین فی حوزه قم المقدسه، ۱۴۱۶ ه-.ق

۲۰. ترتیب کتاب العین، خلیل بن أحمد الفراهیدی، قم، أسوه، ۱۴۱۴ ه-.ق.

۲۱. تصحیح الاعتقاد، الشیخ محمدبن محمدبن النعمان العکبری (المفید)، تحقیق: حسن محققین، بیروت، دارالمفید، ۱۴۱۴ ه-.ق.

۲۲. تفسیر العیاشی، محمدبن مسعود العیاشی، تحقیق: قسم الدراسات الإسلامیه، قم، مؤسسه البعثه، ۱۴۲۱ ه- .ق.

۲۳. تفسیر القمی، علی بن إبراهیم القمی، تصحیح: طیب الموسوی الجزائری، قم، مؤسسه دارالکتاب، ۱۴۰۴ ه-.ق.

۲۴. تمهید الأصول، الشیخ محمدبن الحسن الطوسی، تصحیح: عبدالمحسن مشکوه الدینی، طهران، جامعه طهران، بلا تاریخ.

۲۵. تنبیه الخواطر ونزهه النواظر، أبوحسین، ورّام: بن أبی فراس المالکی، دارالکتب الإسلامیه، طهران، ط ۲، ۱۳۶۸ش.

۲۶. التوحید، محمدبن علی بن الحسین بابویه القمی (الصدوق)، قم، جماعه المدرسین فی حوزه قم العلمیه، ۱۳۹۸ ه-.ق.

۲۷. التوحید، محمدبن علی، تحقیق: السید هاشم الحسینی، قم، منشورات إسلامی، ۱۳۵۷ ه-.ش.

۲۸. تهذیب الأحکام، أبوجعفر محمدبن حسن الطوسی، تحقیق: السیدحسن الموسوی الخراسان، بیروت، دارصعب؛ دارالتعارف، ۱۴۰۱ ه-.ق.

۲۹. ثواب الأعمال، محمدبن علی بن بابویه (الصدوق)، تصحیح: علی أکبر الغفاری، طهران، مکتبه الصدوق، بلا تاریخ.

۳۰. جامع بیان العلم، یوسف بن الله النمری بن عبدالبر، بیروت، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۳۹۸ه-.

۳۱. الجعفریات، عبدالله بن جعفر الحمیری، تصحیح: أحمد الصادقی الأردستانی، طهران، مؤسسه الثقافه الإسلامیه لکوشانبور، ۱۴۱۷ ه-.ق.

۳۲. حاشیه فرائد الأصول، الشیخ محمدکاظم الآخوند الخراسانی، قم، بصیرتی، قم، ۱۴۰۶ه-.

۳۳. خاتمه مستدرک الوسائل، حسین بن محمدتقی النوری، تحقیق مؤسسه آل البیت(علیه السلام)، قم، مؤسسه آل البیت(علیه السلام)، ۱۴۱۵ ه-.ق.

۳۴. خدا از دیدگاه قرآن(الله من منظور القرآن الکریم)، السید محمد الحسینی البهشتی، طهران، بعثه، ۱۳۵۲ ه-.ش.

۳۵. الخصال، محمدبن علی بن الحسین بابویه القمی (الصدوق)، تصحیح: علی أکبر الغفاری، قم، جماعه المدرسین فی حوزه قم العلمیه، ۱۴۱۴ ه-.ق.

۳۶. دانشنامه جهان إسلام(موسوعه العالم الإسلامی)، مؤسسه دائره المعارف الإسلامیه، تحت إشراف: مصطفی مدیرسلیم، طهران، مؤسسه دائره المعارف الإسلامیه، ۱۳۷۵ ه-.ق.

۳۷. دانشنامه عقاید إسلامی(موسوعه العقائد الإسلامیه)، محمد محمدی ری شهری ، قم، دارالحدیث، ۱۳۸۵ ه-.ش.

۳۸. القاضی النعمان: دعائم الإسلام، أبوحنیفه، النعمان بن محمدبن حیون، تحقیق: آصف بن علی أصغر الفیض، مصر، دارالمعارف، ۱۳۸۹ ه-.ق.

۳۹. الدعوات، سعیدبن هبه الله القطب، الراوندی، تحقیق: مدرسه الإمام المهدی (عج)، قم، مدرسه الإمام المهدی(عج)، ۱۴۰۷ ه-.ق.

۴۰. رسائل الشریف المرتضی، الشریف المرتضی: علی بن الحسین الموسوی علم الهدی، تقدیم وإشراف: السید أحمد الحسینی، إعداد السید مهدی رجائی، بیروت، مؤسسه النور للمطبوعات، بلا تاریخ.

۴۱. سنن ابن ماجه، محمدبن یزید ابن ماجه، بیروت، دار إحیاء التراث العربی، ۱۳۹۵ ه-.ق.

۴۲. شرح أسماء الله الحسنی، فخرالدین الرازی، طهران، ۱۳۶۴ ه-.ش (طباعه الأوفست من نسخه مکتبه الکلیات الأزهریه).

۴۳. شرح أسماء الله الحسنی، هادی بن مهدی السبزواری، تحقیق: نجف علی الحسینی، طهران، منشورات جامعه طهران، ۱۳۷۳ ه-.ش.

۴۴. شرح الأصول الخمسه، القاضی عبدالجبار بن أحمد المعتزلی، بیروت، دار إحیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ه-.ق.

۴۵. شرح المواقف، علی بن محمد الجرجانی، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۹ ه-.ق.

۴۶. شرح جمل العلم والعمل، علی بن الحسین علم الهدی (الشریف المرتضی)، تصحیح: یعقوب الجعفری، دار الأسوه، ۱۴۱۴ ه-.ق.

۴۷. شرح فصوص الحکم، مؤیدالدین الجندی القیصری، تعلیق وتصحیح، جلال الدین الآشتیانی، مشهد، منشورات جامعه طهران، بلا تاریخ.

۴۸. شرح نهج البلاغه، عزالدین عبدالحمید المدائنی ابن أبی الحدید، تحقیق: محمد أبوالفضل إبراهیم، بیروت، دار إحیاء التراث العربی، ۱۳۸۵ ه-.ق.

۴۹. الصحاح، إسماعیل بن حماد الجوهری، تحقیق: أحمد عبدالعزیز عطار، بیروت، دار العلم للملاطین، ۱۹۹۰ م.

۵۰. صحیح البخاری، محمدبن إسماعیل البخاری، بیروت، دارالکتب العلمیه، بلا تاریخ.

۵۱. صحیح مسلم، مسلم بن الحجاج النیسابوری، بیروت، دارالفکر، بلا تاریخ.

۵۲. الصحیفه السجادیه، الإمام زین العابدین علی بن الحسین(علیه السلام)، تحقیق: السید محمدباقر الأبطحی، قم، مؤسسه الإمام المهدی، ۱۴۱۱ ه-.ق.

۵۳. عدل إلهی (العدل الإلهی)، الشیخ مرتضی المطهری، طهران، صدرا، ۱۳۷۱ ه-.ش.

۵۴. العقائد الإسلامیه، محمدحسین الشیرازی، قم، پرهیزکار، ۱۴۲۳ ه-.ق.

۵۵. عیون أخبار الرضا(علیه السلام)، محمدبن علی بن بابویه (الصدوق)، طهران، منشورات الأعلمی، بلا تاریخ.

۵۶. غرر الحکم، عبدالوهاب بن محمد (الآمدی)، تصحیح: جلال الدین الأرموی، طهران، جامعه طهران، ۱۳۷۳ ه-.ش.

۵۷. الغیبه، محمدبن إبراهیم بن أبی زینب النعمانی، تصحیح: علی أکبر الغفاری، طهران، مکتبه الصدوق، بلا تاریخ.

۵۸. فرائد الأصول (الرسائل)، الشیخ مرتضی بن محمدأمین (الأنصاری)، قم، مؤسسه مطبوعات دینی، ۱۳۷۹ ه-.ش.

۵۹. القضاء والقدر، محمد بن أبی بکربن قیم الجوزیه، بیروت، المکتب الإسلامی، ۱۴۲۲ ه-.ق.

۶۰. کتاب العین، الخلیل بن أحمد الفراهیدی، قم، مؤسسه دار الهجره، ۱۴۰۹ ه-.ق.

۶۱. کشف المراد، الحسن بن یوسف (العلامه الحلّی)، تصحیح: حسن حسن زاده الآملی، قم، جماعه المدرسین فی حوزه قم العلمیه، ۱۴۱۹ ه-.ق

۶۲. کفایه الأثر، علی بن محمد الخراز الرازی، تحقیق: عبداللطیف الحسینی، قم، بیدار، ۱۴۰۱ ه-.ق.

۶۳. کنز العمال، علی بن حسام الدین المتقی الهندی، بیروت، مؤسسه الرساله، بلا تاریخ.

۶۴. لسان العرب، محمدبن مکرم ابن منظور، بیروت، دار إحیاء التراث العربی، ۱۴۱۲ ه-.ق.

۶۵. متافیزیک (ماوراء الطبیعه)، أرسطو، ترجمه: شرف الدین خراسانی شرف، طهران، گفتار، ۱۳۶۶ ه-.ش.

۶۶. مجمع البیان، الطبرسی، أبوعلی، الفضل بن الحسن(ت۵۴۸ه-) ، تحقیق: لجنه من العلماء، بیروت، مؤسسه الأعلمی، ۱۴۱۵ ه-.ق.

۶۷. المحاسن، أحمدبن محمد البرقی، تحقیق: محمد الرجائی، قم، المجمع العالمی لأهل البیت، ۱۴۱۳ ه-.ق.

۶۸. مسند الشهاب، محمدبن سلامه القضاعی، تحقیق: حمدی عبدالمجید السلفی، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۰۵ ه-.ق.

۶۹. المصباح المنیر، أحمدبن محمد الفیومی، قم، دار الهجره، ۱۴۱۴ ه-.ق.

۷۰. معانی الأخبار، الشیخ محمد بن علی بن بابویه (الصدوق)، قم، جماعه المدرسین فی حوزه قم العلمیه، مکتب نشر إسلامی، ۱۳۶۱ ه-.ش.

۷۱. معجم الفروق اللغویه، أبوهلال العسکری، قم، بصیرتی، ۱۳۵۳ ه-.ش.

۷۲. معجم مقاییس اللغه، أحمدابن فارس بن زکریا أبوالحسین، قم، مرکز النشر، مکتب الإعلام الإسلامی، ۱۴۰۴ ه-.ق.

۷۳. مفاتیح الجنان، الشیخ عباس القمی، تصحیح: حسین استاد ولی، طهران، مؤسسه منشورات پیام محراب، ۱۳۷۵ ه-.ش.

۷۴. من لا یحضره الفقیه، الشیخ محمدبن علی بن بابویه (الصدوق)، تصحیح: علی أکبر الغفاری، قم، جماعه المدرسین فی حوزه قم العلمیه، ۱۳۹۲ ه-.ق.

۷۵. النافع یوم الحشر، المقداد بن عبدالله السیوری، تحقیق مهدی محقق، طهران، مؤسسه جامعه ماک غیل للمطالعات الإسلامیه، ۱۳۶۵ ه-.ش.

۷۶. النهایه، مبارک ابن أثیر: المبارک بن محمد، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۸ ه-.ق.

۷۷. نهج البلاغه، تصحیح: صبحی صالح، قم، دار الحدیث، ۱۴۲۴ ه-.ق.

۷۸. نهج الحق وکشف الصدق،العلامه الحلی، الحسن بن یوسف ، تحقیق: عین الله حسین الأرموی، قم، دار الهجره، ۱۴۱۴ ه-.ق.

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ۹

المقدمة:

تأسّس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ۱۴۲۶ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلة المراكز القائمة بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثرها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقدم المؤسسة مجاناً مجموعة الكترونية من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها.

وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدة على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبيّ عليهم السلام

تحفيز الناس خصوصا الشباب على دراسة أدقّ في المسائل الدينية

تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب

الخدمة للباحثين والمحققين في الحوازت العلمية والجامعات

توسيع عام لفكرة المطالعة

تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات الكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية

إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة

الاجتنباب عن الروتينية وتكرار المحاولات السابقة

العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ فى نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:
طبع الكتب والملزمات والدوريات
إقامة المسابقات فى مطالعة الكتب
إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما فى الأمكنة الدينية والسياحية
إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية
افتتاح موقع القائمية الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com
إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...
الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها
تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسک kiosk، الرسالة القصيرة ((sms
إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس
إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين
إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛
١.JAVA
٢.ANDROID
٣.EPUB
٤.CHM
٥.PDF
٦.HTML
٧.CHM
٨.GHB
إعداد ۴ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمية ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية
١.ANDROID
٢.IOS
٣.WINDOWS PHONE
٤.WINDOWS

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتّاب وكل من قدّم لنا المساعدة فی تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزی

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده ای، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلی، الرقم ۱۲۹، الطبقة الأولی.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الالكترونی : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزی ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

هاتف المكتب فی طهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

قسم البيع ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹شؤون المستخدمين ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹.

مركز القائمية للبحوث والتحريات الكمبيوترية
اصبهان
www
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المـركز من فضلـكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاءِ من فضلكم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹