

**جزوه درس: اندیشه اسلامی (۱)**  
**مصطفی فروتن تنها / ترم بهمن ۹۴**

فهرست مطالب

۱	یک. عقل در اندیشه اصیل اسلامی
۷	دو. توحید
۷	راه‌های بشر به سوی خدا
۷	الف) راه قلبی (فطرت)
۸	ب) راه علمی (علوم تجربی، حس، طبیعت یا مطالعه در خلقت)
۱۱	ج) راه عقلی (استدلال و فلسفه)
۱۲	اثبات وجود خدا
۱۵	صفات خدا
۱۶	شرح برخی از صفات ثبوتی
۱۶	۱. علم الهی
۱۶	۲. قدرت الهی
۱۷	۳. حیات الهی
۱۸	۴. بینایی و شنوایی
۱۸	۵. حکمت
۱۹	۶. عدل
۲۰	مراتب و درجات توحید
۲۳	مراتب و درجات شرک
۲۷	توسل به اولیاء خدا
۲۸	جبر و اختیار، قضا و قدر
۴۴	مسئله شرّ
۴۴	راه‌حل‌های مسئله شرور
۴۷	رازها و فواید شرور جهان
۴۹	سه. معاد
۴۹	اثبات معاد (برهان‌های عقلی معاد)
۵۱	چند نکته

## یک. عقل در اندیشه اصیل اسلامی

نعمت بزرگ عقل و اندیشه، موهبتی الهی است که خداوند به وسیله آن انسان را از سایر موجودات ممتاز نموده است. اسلام، عقل و شرع (وحی) را مکمل هم و رابطه آن‌ها را دوسویه و هماهنگ می‌داند. منابع اصیل اسلامی، به دور از هر گونه افراط و تفریط، جایگاه حقیقی عقل و وحی را بازشناسانده و هر یک را در مسند شایسته خویش نشانده اند. بر این اساس، قرآن و سنت از یک سو مقام و منزلت عقل را ستوده، آن را حجت و پیامبر الهی معرفی می‌کنند و از سوی دیگر، با انگشت نهادن بر کاستی‌های ابزار ادراک آدمی، لغزشگاه‌های اندیشه را یادآور می‌شوند. اندیشمندان مسلمان، به ویژه پیروان مکتب اهل بیت (ع) با تاکید بر هماهنگی میان عقل و وحی، هیچ‌گونه ناسازگاری واقعی میان آن دو، قائل نیستند. بر اساس خردگرایی معتدل اسلامی، نباید به انگیزه حرمت نهادن به عقل، از حریم دین کاست یا به منظور حفظ قداست دین، ارزش و اهمیت عقل را نادیده گرفت.

عقل و وحی، دو حجت الهی اند. از این رو نه تنها میان داده‌های پیامبران درونی و آموزه‌های پیامبران بیرونی تعارضی نیست، بلکه همراهی و هماهنگی کاملی نیز دارند. حق با حق سرستیز ندارد بلکه با آن موافق است و بر درستی اش گواهی می‌دهد.

نکته: گاهی عقل به این نتیجه می‌رسد که نمی‌فهمد و همین اعتراف به نفهمیدن، خودش ارزشمند است. می‌فهمد که نیاز به منبع دیگری برای شناخت هست و آن، همان وحی است.

### عقل در آیینه آیات و روایات

قرآن کریم در کنار فراخواندن انسان‌ها به اندیشه ورزی و تدبیر، بی‌اعتنایان به این موهبت الهی را به شدت توبیخ و سرزنش کرده و حتی کسانی که از عقل خود بهره نمی‌برند، پست‌ترین جنبنندگان خوانده است. *إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ* (انفال/ ۲۲): قطعاً بدترین جنبنندگان نزد خدا کران و لالانی‌اند که نمی‌اندیشند.

در نگاه قرآن، چنین افرادی هر چند از نعمت گوش و زبان و عقل، برخوردارند اما چون از آن استفاده نکرده یا استفاده صحیحی نمی‌کنند و نسبت به شنیدن حق، گزند و نسبت به گفتن حق، لال هستند و درست نمی‌اندیشند، همچون نادانان هستند.

در قرآن، پیروی کورکورانه از گذشتگان به شدت نکوهش شده و سخنان حکیمانه‌اش، مایه عبرت و بهره‌گیری صاحبان خرد دانسته شده است. قرآن کریم به جای آنکه آدمیان را به تعبد محض و پذیرش بی‌دلیل عقاید دینی فراخواند، خود به اقامه دلیل عقلی پرداخته است، و به طور عملی، به کارگیری همین شیوه را به مخاطبان خویش سفارش کرده است و سرانجام، ریشه‌ای‌ترین گناه آدمی که اسباب دوزخی شدن او را فراهم می‌سازد، سرپیچی از رهنمودهای عقل دانسته شده، و علت افسوس و حسرت جهنمیان چنین گزارش شده است:

*وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ* (ملک/ ۱۰): «اگر شنیده [و پذیرفته] بودیم یا تعقل کرده بودیم در [میان] دوزخیان نبودیم.»

در روایتی از امام کاظم (ع) آمده است: خدای را بر مردم دو حجت است. حجتی بیرونی و حجتی درونی. حجت برون، پیامبران و امامان اند و حجت درون، عقل و خرد آدمیان. در احادیث متعددی، یک لحظه تفکر، برتر از یک شب یا یک سال یا هفتاد سال عبادت معرفی شده است. البته منظور، تفکری است که باعث تکامل معنوی انسان شود نه فکر کردن به هر مسئله بی‌خاصیتی. عقل در روایات به عنوان نیرویی معرفی شده که باعث انتخاب‌های صحیح می‌شود،

خداوند با عقل عبادت می‌شود و بهشت با عقل به دست می‌آید. در روایتی دیگر گفته شده که میزان سخت‌گیری یا آسان‌گیری روز قیامت بر فرد، و میزان پاداشی که خداوند به افراد می‌دهد متناسب با میزان عقل او خواهد بود.<sup>۱</sup>

### اعتبار عقل از دیدگاه قرآن

قرآن کریم که پیام واپسین پیامبر بیرونی است، نه تنها با داده‌های عقلانی به ستیزه‌برنخاسته، بلکه به صورت‌های گوناگون بر پیام‌های رسول درونی، مهر تایید زده است. نمونه‌هایی از همدلی و همراهی این دو را می‌توان در موارد ذیل یافت:

#### (۱) دعوت به اندیشه ورزی:

دعوت قرآن به تفکر که بیش از سیصد بار با واژه‌های گوناگونی چون نظر، تدبر، تفکر، اعتبار (عبرت)، تذکر و تفقه صورت پذیرفته، بر این حقیقت که خردستیزی با منطق قرآن سازگاری ندارد گواهی می‌دهد. قرآن به تفکر در آفریده‌های الهی از جمله آسمان‌ها و زمین، حیوانات، کوه‌ها و نیز به تدبر در آیات قرآن فرا می‌خواند.

#### (۲) اقامه دلیل عقلی:

قرآن کریم، کوشش برای دستیابی به برهان‌های عقلی را فقط به مخاطبان خود وانگذاشته و در برخی موارد، به ویژه در موضوعاتی همچون توحید، نبوت و معاد، خود به اقامه دلیل عقلی پرداخته است. چنان‌که در اثبات توحید می‌فرماید: لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا (انبیاء/ ۲۲): اگر در آنها [زمین و آسمان] جز خدا، خدایانی [دیگر] وجود داشت، قطعاً [زمین و آسمان] تباہ می‌شد.

افزون بر این، قرآن کریم از مخالفان خود، برهان عقلی می‌طلبد و می‌فرماید: وَ قَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (بقره/ ۱۱۱): و گفتند: «هرگز کسی به بهشت درنیاید، مگر آنکه یهودی یا مسیحی باشد.» این آرزوهای [اواهی] ایشان است. بگو: «اگر راست می‌گویید، دلیل خود را بیاورید.»

أَلِلَّهِ مَعَ اللَّهِ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (ممل/ ۶۴): آیا معبودی با خداست؟ بگو: «اگر راست می‌گویید، برهان خویش را بیاورید.»

#### (۳) استفاده از اصل علیت:

اصل علیت، پایه تفکر عقلانی است و بدون پذیرش آن، اقامه برهان امکان ندارد. قرآن کریم همواره این اصل را محترم شمرده و افزون بر پذیرش علت‌هایی که به طور معمول با آنها آشنایی داریم، به نقش علت‌های غیرمادی چون فرشتگان و شیاطین اشاره و دامنه گسترده‌ای از علیت را برای همگان تبیین می‌کند. از دیدگاه قرآن، حتی میان افعال ناپسند آدمی و فساد در خشکی و دریا رابطه‌ای ناگسستنی برقرار است:

ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا (روم/ ۴۱): به سبب آنچه دست‌های مردم فراهم آورده، فساد در خشکی و دریا نمودار شده است، تا [سزای] بعضی از آنچه را که کرده‌اند به آنان بچشانند.

و در مقابل، ایمان و تقوا، درهای برکات زمینی و آسمانی را به روی انسان و جوامع انسانی می‌گشایند:

وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ (اعراف/ ۹۶): و اگر مردم شهرها ایمان آورده و به تقوا گراییده بودند، قطعاً برکاتی از آسمان و زمین برایشان می‌گشودیم.

<sup>۱</sup> شیخ صدوق، اُمالی، ص ۴۱۸.

افزون بر این، تشویق مسلمانان به مطالعه در سرگذشت پیشینیان و عبرت گرفتن از آن، از مواردی است که به کارگیری اصل علیت را در قرآن نشان می دهد. زیرا اگر حوادث رخ داده برای گذشتگان، تصادفی و اتفاقی باشد، پندآموزی از آن معنا ندارد.

#### ۴) بیان فلسفه احکام

فلسفه بسیاری از احکام فقهی بر آدمیان پوشیده است. بسیاری از دستورهای فقهی از مقولات خردگریز بوده، از حد درک عقلانی بشر، فراتر است. اما شیوه برخورد قرآن کریم با احکام الهی نشان می دهد که این احکام، در عین ماورایی بودن، از رازهای به کلی مافوق سطح اندیشه بشر شمرده نمی شوند؛ زیرا قرآن، خود فلسفه برخی از این احکام را بیان کرده، بدین وسیله عقل بشر را به اندیشه درباره آنها فراخوانده است. چنانکه حکم قصاص را مایه حیات بشر می شمارد و درباره نماز می فرماید: «وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» (عنکبوت/ ۴۵): و نماز را برپا دار، که نماز از کار زشت و ناپسند بازمی دارد.

قضایا و مفاهیم در مواجهه با عقل به سه دسته تقسیم می شوند:

- ۱) خردپذیر: یعنی مسائلی که عقل و خرد ما، صحت آنها را فهمیده و آنها را می پذیرد.
- ۲) خردگریز: یعنی مسائلی که از دایره فهم ما خارج بوده و عقل ما می فهمد که راهی برای فهم آنها ندارد. مثلاً تعداد رکعات نماز و جزئیات ثواب و عقاب در آخرت، امری خردگریز است. بدین معنا که نه با عقل می توان آن را اثبات کرد و نه با عقل می توان آن را رد کرد.
- ۳) خردستیز: یعنی مسائلی که عقل ما غلط بودنشان را می فهمد و آنها را نمی پذیرد. وجود احکام خردستیز در اصل تعالیم اسلامی، محال است چرا که خداوند، حکیم است و بر خلاف عقل، عمل نمی کند.

#### لغزشگاه های اندیشه

ذهن آدمی گاه در اثر چپنیش نادرست مقدمات یا کوتاهی در انتخاب مواد یقین آور برای استدلال، دچار خطا می شود و به نتیجه ای نادرست دست می یابد. قرآن کریم، با توجه دادن آدمی به لغزشگاه های اندیشه، از دریچه ای دیگر بر تفکر عقلانی، مهر تایید زده است. زیرا اگر بنیان استدلال عقلانی از پای بست ویران بود، کوشش در یادآوری این لغزشگاه ها و سفارش به پرهیز از آنها بیهوده می نمود. برخی از لغزشگاه های مورد اشاره قرآن به این شرح است:

#### ۱) پیروی از حدس و گمان

از آنجا که دستیابی به یقین در همه امور روزمره زندگی، کاری دشوار یا غیرممکن است، بیشتر آدمیان اساس زندگی خود را بر گمان بنا می کنند و با تکیه بر آن به زندگی خویش ادامه می دهند. یکی از لغزشگاه های اندیشه ای درست آن است که آدمی این خوی را به ساحت تفکر عقلانی و علمی نیز سرایت دهد و به جای پیروی از یقین، به گمان و حدس، بسنده کند. این امر به ویژه در مسائل اساسی و زیربنایی اندیشه بشر، مانند اعتقادات دینی، زبان های جبران ناپذیر به بار می آورد. از این رو قرآن کریم به شدت با آن مخالفت ورزیده و مخاطبان خود را از پیروی حدس و گمان برحذر داشته است چنانکه در پاسخ به مشرکانی که بر اساس پندارهای واهی، شرک و دوگانه پرستی خود را به خواست و مشیت الهی خداوند نسبت می دهند، می فرماید:

«سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ» (انعام/ ۱۴۸): به زودی مشرکان (برای تبرئه خویش) می گویند: «اگر خدا می خواست، نه ما مشرک می شدیم و نه پدران ما؛ و نه چیزی را تحریم می کردیم!» کسانی که پیش از آنها بودند نیز، همین گونه دروغ می گفتند؛ و سرانجام (طعم) کیفر ما را چشیدند. بگو: «آیا دلیل روشنی (بر

این موضوع) دارید؟ پس آن را به ما نشان دهید؟ شما فقط از پندارهای بی‌اساس پیروی می‌کنید، و حدس‌های نابجا می‌زنید.»

از دیدگاه قرآن کریم، همه اعمال و باورهای انسان، باید از علم و یقین سر در آورد؛ یعنی اگر خود نیز توان دستیابی به علم را ندارد باید با پیروی از پیشوایان شایسته به ریسمان یقین‌چنگ زند تا از پیامدهای ناگوار وهم و پندار برهد و از ابزار ادراکی خود به گونه شایسته‌ای بهره‌برداری کند.

«وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» (اسراء/ ۳۶): و چیزی را که بدان علم نداری دنبال مکن.

## ۲) تقلید

یکی دیگر از موانع اندیشه درست، سپردن مهار تفکر به دست دیگران است. ویژگی بسیاری از مردم این است که باورهای عمومی و اجتماعی را به سادگی و بدون تفکر می‌پذیرند. قرآن کریم در برابر کسانی که پیروی از نیاکان را مبنای عمل خود قرار داده اند می‌فرماید:

«وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ» (بقره/ ۱۷۰): و چون به آنان گفته شود: «از آنچه خدا نازل کرده است پیروی کنید»؛ می‌گویند: «نه، بلکه از چیزی که پدران خود را بر آن یافته‌ایم، پیروی می‌کنیم.» آیا هر چند پدرانشان چیزی را درک نمی‌کرده و به راه صواب نمی‌رفته‌اند [باز هم در خور پیروی هستند]؟

یعنی اگر آنان عقل خود را به کار نگرفته، به راه راست هدایت نیافتند آیا شما نیز می‌خواهید همانند ایشان بی‌خردی را پیشه سازید؟! البته طبیعتاً تقلید از متخصصان در زمینه‌های مختلف، از دایره تقلید غلط، خارج است. استفاده از عقل دیگران (مشورت)، شرط عقل و عین عقلانیت است و آنچه با عقلانیت ناسازگار است، تعطیل کردن عقل خود در برابر عقل دیگران است. خداوند متعال در کتاب خویش حتی در یک آیه از بندگان نخواست تا کورکورانه به او و آنچه از جانب اوست ایمان بیاورند، یا ندانسته در راهی قدم نهند.

## ۳) شتابزدگی

انسان گاه در داوری‌های عقلانی‌اش شتاب می‌کند؛ و به صرف فراهم آمدن اطلاعاتی اندک درباره یک موضوع، به نتیجه‌گیری می‌پردازد و چنان می‌پندارد که به تمام جوانب مسئله، احاطه کامل داشته و هیچ نکته‌ای در پس پرده ابهام باقی نمانده است. این‌گونه اظهارنظرهای شتاب‌زده، یکی از لغزشگاه‌های اندیشه است. قرآن کریم با اشاره به اندک بودن سرمایه علمی بشر و کافی نبودن آن برای برخی داوری‌ها، می‌فرماید:

«وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا» (اسراء/ ۸۵): و به شما جز اندکی از دانش داده نشده است.

## ۴) تمایلات نفسانی

هدف از اقامه دلیل عقلی، دستیابی به حقیقت است. اما گرد و غبار گرایش‌های نفسانی، مانع دیدن حقیقت می‌شود. حب و بغض‌ها و جهت‌گیری‌های تعصب آمیز، مسیر تفکر عقلانی را منحرف کرده، آن را از فعالیت درست، باز می‌دارند. و چه زیباست کلام امیر بیان، علی بن ابی‌طالب (ع) که «اکثر مصارع العقول، تحت بروق المطامع»<sup>۱</sup>. آنجا که برق شمشیر طمع در فضای اندیشه بلند می‌شود، بیشترین جایی است که عقل به زمین در می‌غلتد. از این رو اسلام، تقوا را سبب فزونی بینش و بصیرت و وسیله شناسایی فضیلت از رذیلت دانسته است:

«إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا» (انفال/ ۲۹): اگر از خدا پروا دارید، برای شما [نیروی] تشخیص [حق از باطل] قرار می‌دهد.

قرآن کریم در نکوهش بت پرستان می‌فرماید:

<sup>۱</sup> حکمت ۲۱۹ نهج‌البلاغه

«إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ مَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ» (نجم/ ۲۳): [آنان] جز گمان و آنچه را که دلخواهشان است پیروی نمی‌کنند.

### نقش وحی در هدایت عقل

بسیار خامی و ساده‌اندیشی است اگر تصور شود بدون درس‌آموزی از مکتب پیامبران، می‌توان سخن از آموختن راه سعادت به میان آورد. در طول تاریخ، کسانی که به اندیشه و تامل درباره آغاز و انجام خود و دیگر موجودات جهان پرداخته‌اند سرانجام چاره‌ای جز زانو زدن در برابر آموزگاران وحی الهی ندیده‌اند. اکنون بخشی از کمک‌ها و خدماتی را که دین در برابر عقل بر عهده گرفته است در چند محور، تبیین می‌کنیم:

**(۱) بیان محدودیت‌های عقل:** یکی از مهم‌ترین خدمات دین، بیان کاستی‌ها و محدودیت‌های عقل است. دین با احاطه و اشرافی که به حدود توانایی‌های اندیشه آدمی دارد، پیوسته نارسایی‌های خرد را به انسان یادآوری می‌کند تا مبادا عنانش را رها کرده، در قلمروی که با آن بیگانه است گام نهد. بدین سبب، اولیای دین، آدمیان را از تفکر در ذات الهی بازداشته و به جای آن به تامل در آفرینش و اسماء و صفات الهی فراخوانده‌اند.

**(۲) بیان جزئیات راه سعادت:** عقل، انسان را به این نکته رهنمون می‌شود که آفرینش وی بیهوده نبوده، و برای رسیدن به کمال مطلق و دستیابی به رستگاری ابدی به این جهان آمده است. همچنین عقل می‌تواند دریابد که برای رسیدن به سعادت جاودانه، باید آنچه را مایه خشنودی خداوند است به جای آورد و از هرچه سبب ناخرسندی اوست دوری گزیند؛ اما درک جزئیات راه سعادت، از حدود توانایی عقل، خارج است. فقط با راهنمایی‌های دین می‌توان از ویژگی‌های این مسیر و چگونگی پیمودن آن آگاه شد.

**(۳) بیان لغزشگاه‌های عقل:** که پیش از این بررسی شد.

### نقش عقل در معرفت دینی

عقل، «معیار» ارزیابی پاره‌ای از معارف دینی و «مفتاح» (کلید) دستیابی به بخشی دیگر از آنهاست و در عین حال، در همه جا «مصباح» (چراغ) و ابزار شناخت، بلکه گاه، خود منبع شناخت به شمار می‌رود.

#### (۱) عقل به عنوان معیار دین:

معیار بودن عقل بدین معناست که برای تشخیص درستی یا نادرستی «برخی» از گزاره‌های دینی، عقل یگانه معیار ارزیابی است. در این بخش، فقط آنچه خردپذیر است پذیرفته می‌شود و نه تنها گزاره‌های خردستیز، بلکه معارف خردگریز نیز جایگاه و منزلتی ندارند.

**(الف) اثبات حقانیت دین:** یکی از وظایف عقل، اثبات حقانیت دین و مبادی آن است. عقل به ضرورت برانگیخته شدن پیامبران از سوی خداوند، اعتراف کرده، انبیای راستین را از مدعیان دروغین نبوت تشخیص می‌دهد. اثبات ضرورت، حقانیت و عصمت دین، همگی عقلی است و دین هرگز نمی‌تواند و نمی‌باید در این گستره، سخنی خلاف عقل داشته باشد.

**(ب) اثبات اصول اعتقادی دین:** اثبات اصول اعتقادی دین نیز به عهده عقل است. اندیشمندان ژرفاندیش دین، همواره پذیرش مقلدانه اصول بنیادی و اعتقادی را مردود شمرده و همگان را به اندیشه در این ارکان زیربنایی فراخوانده‌اند. دعوت به ایمان عاری از تعقل و فرار از اقامه دلایل عقلی در اصول اساسی دین، امری است که عقل سلیم انسانی آن را برنمی‌تابد. از این رو، دین در اصول اعتقادی نمی‌تواند سخنی خلاف عقل داشته باشد. ما به همین دلیل معتقدیم که اموری چون تثلیث و تجسد، و مرگ فدی‌ه‌وار مسیح، تحریفات بشرساخته‌ای است که در دین مسیح رخنه کرده و گرنه دین الهی از این‌گونه امور خردستیز پیراسته است.

دین آمده تا انسان زندگی مسالمت آمیز داشته باشند. دین آمده است تا عقلانیت و منطق را احیا کند و آن را توسعه دهد. دین نیامده است که انسان ها را با زور شمشیر به دینی گرایش بدهد.

**ج) محافظت دین از تحریف:** هر دینی که در آغاز، پاک و دست نخورده به پیروان خود عرضه می شود، ممکن است در طول تاریخ با تحریف ها و تصرف های بشر روبرو شود. اینجاست که نقش عقل در جایگاه مقیاس و ترازوی سنجش وحی الهی از تحریفات بشری به خوبی نمایان می شود. برای نمونه، اسلام با مسئله ای با عنوان روایات جعلی و ساختگی، از همان آغاز روبرو بوده است و خود پیشوایان دین نیز، وجود این موارد را گوشزد کرده اند. عرضه این روایات به عقل، کتاب الهی و سنت متواتر و قطعی نبوی، به کشف احادیث جعلی کمک خواهد کرد. عقل در این عرصه، نقش بسزایی دارد. در معارف مربوط به اصول اعتقادات، عقل یکه تاز میدان است و هیچ سخن خردستیز و حتی خردگریزی را بر نمی تابد. در حوزه فروع دین نیز هر چند بیشتر احکام فقهی، فوق درک عقلند، هیچ حکم خردستیزی پذیرفته نمی شود.

### ۲) عقل به عنوان مفتاح (کلید) دین

عقل، کلید فهم بسیاری از گزاره های دینی، به ویژه در حوزه جزئیات احکام فقهی است. یعنی انسان را فقط تا در خانه شریعت همراهی می کند ولی هیچ گاه به تنهایی نمی تواند از گنجینه های درون خانه، بهره گیرد. برای مثال، فلسفه تعداد رکعات نماز، یا اوقات خاص عبادت، از اموری است که عقل انسان عادی، راهی برای درک آن ندارد. یگانه چیزی که عقل در این زمینه درمی یابد، مخالفت نداشتن این احکام با اصول کلی عقلانی است. به عبارت دیگر، عقل این احکام را خردستیز نمی یابد ولی توانایی اثبات خردپذیری آنها را نیز ندارد. البته روشن است که پذیرش این احکام خردگریز، پس از اثبات عقلانی مبادی و پایه های اساسی دین، عین خردورزی و سرپیچی از آنها، نشانه بی خردی است.

### ۳) عقل به عنوان مصباح (چراغ) دین

آدمی برای شناخت، ابزاری جز عقل (به معنای گسترده آن که حس و تجربه را نیز دربرمی گیرد)، ندارد و بدون به کارگیری آن، نه به قوانین طبیعت دست می یابد و نه به احکام شریعت. تردیدی نیست که بهره گیری از کتاب و سنت، فقط در پرتو راهنمایی عقل امکان پذیر است. البته بر اساس عقاید شیعه، عقل نه تنها به کمک منابع دیگر می شتابد و بهره گیری از آنها را ممکن می سازد، بلکه خود نیز منبعی معرفت زا است و راهی مستقل برای دریافت احکام شرعی به شمار می آید.

**شبهه:** ممکن است فردی بگوید معجزه، شفای بیمار با دعا و نماز باران، خلاف عقل هستند. بنابراین، عقل و دین، در برخی موارد با هم مخالفند و سازگاری ندارند. در پاسخ باید گفت این مسائل، مخالفتی با عقل ندارند. مشکل افرادی که معجزه را خرافه و نماز باران و شفا را ناشی از نادانی می دانند این است که گمان کرده اند اسباب و علل موثر در جهان، منحصر در همین اسباب و علل مادی و ظاهری است. اگر هزار سال پیش، فردی می گفت انسان می تواند در آسمان پرواز کند، شاید همگان سخن او را بر خلاف عقل و انجام چنین کاری را غیرممکن می دانستند اما امروز با یافتن اسباب و عللی جدید، چنین کاری بسیار عادی و هماهنگ با عقل، ارزیابی می شود. حال اگر روزی برسد که ما بتوانیم عوامل و اسباب معنوی و غیرمادی جهان را بشناسیم، معجزه، شفا و نماز باران نیز برایمان کاملاً عادی خواهند بود. پس چنین اموری بر خلاف عادت، توان و شناخت ماست، نه بر خلاف عقل و منطق.

اولین اصل از اصول دین و سرسلسله تمام عقاید دینی، اعتقاد به خدا و توحید است. علی (ع) می‌فرماید: آغاز دین، معرفت خداست؛<sup>۱</sup> یعنی اول و آغاز و پایه دین، خداشناسی است. جهان، ماهیت «از اویی» (انا لله) و «به سوی اویی» (الیه راجعون) دارد.

### راه‌های بشر به سوی خدا

از چه راه و به چه دلیل باید وجود خدا را قبول کنیم؟ بشر چه راهی به سوی خدا دارد؟ اساساً بشر به هر عنوان و لباسی، چه تحت عنوان وحی و نبوت و چه تحت عنوان عرفان و سلوک و چه تحت عنوان فلسفه و کلام، از چه راه‌هایی به سوی خدا و معرفت خدا پیش رفته است؟ به‌طور کلی راه‌های بشر به خداشناسی سه نوع است:

(الف) راه قلبی (راه دل یا راه فطرت)

(ب) راه علمی (راه حس و علم یا راه طبیعت)

(ج) راه عقلی (راه استدلال و فلسفه)

### (الف) راه قلبی (فطرت)

خداشناسی، فطری هر آدمی است یعنی هر آدمی به مقتضای خلقت و ساختمان اصلی روحی خود، خدا را می‌شناسد بدون اینکه نیازی به اکتساب و تحصیل علوم مقدماتی داشته باشد. فطرت دل یعنی انسان به حسب ساختمان خاص روحی خود متمایل و خواهان خدا آفریده شده است. در انسان، خداجویی و خداخواهی و خداپرستی به صورت یک غریزه نهاده شده است همچنان که غریزه جستجوی مادر در طبیعت کودک نهاده شده است. این غریزه به صورت ناخودآگاه در کودک وجود دارد. او مادر را می‌خواهد و جستجو می‌کند بدون آنکه خود بداند و بفهمد که چنین خواهش و میلی در او وجود دارد.

فطرت، به معنای حالت خاصی از شروع و آغاز و در اینجا به معنای «نوعی از آفرینش» است. غریزه خداخواهی و خداجویی نوعی جاذبه معنوی است میان کانون دل و احساسات انسان از یک طرف و کانون هستی یعنی مبدأ اعلی و کمال مطلق از طرف دیگر؛ نظیر جذب و انجذابی که میان اجرام و اجسام، موجود است. انسان بدون آنکه خود بداند، تحت تأثیر این نیروی مرموز هست.

حافظ می‌گوید: در اندرون من خسته‌دل ندانم کیست/ که من خموشم و او در فغان و در غوغاست

آن نقطه اصلی که راه اهل عرفان را از راه فلاسفه جدا می‌کند همین جاست. عرفا از آنجاکه به نیروی عشق فطری ایمان و اعتقاد دارند در تقویت این نیرو می‌کوشند، معتقدند که کانون احساسات عالی الهی قلبی را باید تقویت کرد و موانع رشد و توسعه آن را باید از میان برد و به اصطلاح باید قلب را تصفیه کرد و آنگاه با مرکب نیرومند و راهوار و سبک‌بال عشق به سوی خدا پرواز نمود؛ اما فلاسفه و متکلمان، از راه عقل و فکر و استدلال می‌خواهند شاهد مقصود و گمشده و مطلوب خود را کشف کنند. عارف می‌خواهد پرواز کند و نزدیک شود، فیلسوف می‌خواهد سر به جیب تفکر فرو برد و ببیند. عارف می‌خواهد ببیند و فیلسوف می‌خواهد بداند. عبادات در شرع مقدس برای پرورش این حس فطری است و لااقل یکی از فلسفه‌های عبادات، همین است.

برخی فیلسوفان و متکلمان، وجود خدا را بدیهی و بی‌نیاز از دلیل و به تعبیری، «فطری» می‌دانند. خداوند، ظاهرترین و آشکارترین موجود است و نیازی به تلاش‌های آشکارکننده ندارد.

<sup>۱</sup> اول الدین معرفته. (نهج‌البلاغه، خطبه ۱)



ویلیام جیمز می‌گوید: هر قدر انگیزه و محرک میل‌های ما از عالم طبیعت سرچشمه گرفته باشد غالب میل‌های ما و آرزوهای ما از عالم ماوراء طبیعت سرچشمه گرفته، چرا که غالب آن‌ها با حساب‌های مادی و عقلانی جور در نمی‌آید.

### ویژگی‌های امور فطری:

- (۱) در همه انسان‌ها دیده می‌شود. البته شدت و ضعف دارد. بر این اساس، حتی فرزندان مشرکان نیز از فطرت پاک الهی برخوردارند و تربیت والدین و تأثیرات جامعه و انحرافات بعدی خودشان است که این فطرت خداجویانه را ضعیف کرده یا پوشانده است. هیچ‌کس مادرزاد مشرک به دنیا نمی‌آید.
- (۲) همواره ثابت هستند و مربوط به دوره تاریخی خاصی نیستند.
- (۳) برای تقویت، یادآوری و جهت دادن، نیاز به آموزش و استدلال دارند. گاه ممکن است افراد در تشخیص مصداق، دچار اشتباه شوند و به جای خداوند یگانه، رو به پرستش بت و پول و ... آورند.

### فطری بودن خداشناسی در قرآن

در قرآن مجید و آثار قطعی پیشوایان بزرگ اسلام، فطری بودن دین و توجه به خدا، شدیداً مورد توجه بوده است: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (روم / ۳۰): پس روی خود را با گرایش تمام به حق، به سوی دین کن، با همان سرشتی که خدا مردم را بر آن سرشته است. «الَّذِينَ آمَنُوا وَ تَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (رعد / ۲۸): همان کسانی که ایمان آورده‌اند و دل‌هایشان به یاد خدا آرام می‌گیرد. آگاه باش که با یاد خدا دل‌ها آرامش می‌یابد. «وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا» (طه / ۱۲۴): و هر کس از یاد من دل بگرداند، در حقیقت، زندگی تنگ (و سختی) خواهد داشت. «فَذَكَّرْنَا إِيَّاهُ أَنْتَ مُذَكَّرٌ» (غاشیه / ۲۱): پس تذکر ده (یادآوری کن) که تو تنها تذکردهنده‌ای.

حضرت علی (ع) می‌فرماید: پس [خداوند] پیامبرانش را در میان آن‌ها مبعوث ساخت و پی‌درپی رسولان خود را به سوی آنان فرستاد تا پیمان فطرت را از آنان مطالبه نمایند و نعمت‌های فراموش‌شده را به یاد آن‌ها آورند و با ابلاغ دستورات خدا حجت را بر آن‌ها تمام کنند و گنج‌های پنهانی عقل‌ها را آشکار سازند.<sup>۱</sup> امام سجاد (ع) نیز فرموده‌اند: آفریدگان را به نقش قدرت خود، چنانکه باید، نوآفرینی کرد و وجودشان را به خواست خود صورت بخشید، آنگاه همه آفریدگان را در مسیر اراده خود راهی کرد و در جاده مهر خویش برانگیخت.<sup>۲</sup>

### (ب) راه علمی (علوم تجربی، حس، طبیعت یا مطالعه در خلقت)

مطالعه احوال موجودات نشان می‌دهد که ساختمان جهان و ساختمان واحدهایی که اجزاء جهان را تشکیل می‌دهند «حساب شده» است، هر چیزی «جایی» دارد و برای آنجا قرار داده شده است و هدفی از این قرار دادن‌ها در کار بوده است.

جهان، درست مانند کتابی است که از طرف مؤلف آگاهی تألیف شده است. هر جمله و سطر و فصلی محتوی یک سلسله معانی و مطالب و منظورهایی است. نظمی که در کلمات و جمله‌ها و سطرها به کار برده شده است از روی دقت خاصی است و هدف را نشان می‌دهد.

<sup>۱</sup> فَعَبَثَ فِيهِمْ رَسُولَهُ وَ وَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَائَهُ لِيَسْتَأْذِنَهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ وَ يُذَكِّرَهُمْ مَنْسَى نِعْمَتِهِ وَ يَحْتَجُّوا عَلَيْهِمْ بِالتَّبْلِيغِ وَ يُشِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ. (نهج البلاغه، خطبه اول)

<sup>۲</sup> ابْتَدَعَ بِقُدْرَتِهِ الْخَلْقَ ابْتِدَاعًا، وَ اخْتَرَعَهُمْ عَلَى مَشِيَّتِهِ اخْتِرَاعًا، ثُمَّ سَلَكَ بِهِمْ فِي طَرِيقِ إِرَادَتِهِ وَ بَعَثَهُمْ فِي سَبِيلِ مَحَبَّتِهِ. (صحیفه سجادیه، دعای اول)

هر کس تا حدودی می‌تواند خطوط و سطور کتاب خلقت را بخواند و یک سلسله معانی از آن‌ها درک کند و قصد و فکر مؤلف آن را دریابد. هر کسی می‌تواند سیستم‌های حکیمانه و آثار و علائم به کار رفتن تدبیر و اراده را در کار خلقت به‌روشنی استنباط کرده و بفهمد، هر چند درس ناخوانده و بیابانی باشد. ولی البته اگر کسی با علوم طبیعی آشنایی داشته باشد به تناسب معرفتش به این امور، سیستم‌ها و آثار و علائم وجود و حکمت و تدبیر را در کار خلقت بیشتر ادراک می‌کند.

قرآن کریم با اصرار بی‌نظیری افراد بشر را به مطالعه در خلقت و ساختمان موجودات به منظور شناختن خداوند سوق می‌دهد و همچنین در کلمات پیشوایان دین، عنایت فوق‌العاده‌ای به این مطلب شده است.

اکنون می‌خواهیم ببینیم که چگونه است که تشکیلات و سیستم‌های ساختار موجودات، بر وجود خداوند علیم و حکیم دلالت می‌کند؟ جواب این پرسش روشن است. همان‌طور که اصل پیدایش یک اثر بر وجود نیروی مؤثر دلالت می‌کند، صفات و خصوصیات آن اثر نیز می‌تواند تا حدود زیادی آئینه و نشان‌دهنده صفات مؤثر بوده باشد.

ما انسان‌ها مستقیماً از محتویات ضمیر و افکار و اندیشه‌ها و ویژگی‌های اخلاقی و روحی یکدیگر آگاه نیستیم و نمی‌توانیم آگاه باشیم ولی درعین‌حال تا حد زیادی به محتویات ضمیر یکدیگر پی می‌بریم بدون آنکه کوچک‌ترین تردیدی به خود راه دهیم. ما درباره شخص معینی اعتقاد علمی پیدا می‌کنیم و او را به عنوان اندیشمند می‌شناسیم، به چه دلیل؟ به دلیل آثار شفاهی و کتبی که از او دیده‌ایم.

به حکم سنخیتی که لازم است میان اثر و مؤثر بوده باشد امکان ندارد که از فاقد علم سخنان علمی و یا از کسی که فقط فقیه است سخنان منظم فلسفی و ریاضی و ادبی و یا از کسی که فقط پزشک است آثار فقهی یا ریاضی صادر شود.

ممکن است کسی بگوید قطع و علمی که ما در این‌گونه مسائل داریم به این معنی نیست که هیچ‌گونه احتمال خلافی در کار نیست بلکه به این معنی است که احتمال خلاف در حساب احتمالات آن قدر ضعیف است که هیچ عقل سلیمی آن را به حساب نمی‌آورد. احتمال خلافی که در کار است احتمال تصادف و اتفاق است.

در پاسخ می‌گوییم این اندازه احتمال که قابل به حساب آمدن نیست مانعی ندارد. ما این‌گونه احتمالات را که فقط با یک نیروی عظیم ریاضی می‌توانیم وجود آن‌ها را کشف کنیم - نه اینکه در وجدان خود چنین احتمالاتی را احساس نماییم - درباره هر مؤلف و نویسنده‌ای می‌توانیم بدهیم؛ مثلاً می‌توانیم احتمال بدهیم که سعدی با همه این آثار ذوقی و ادبی یک‌ذره ذوق ادبی نداشته و تصادفاً این نثر و نظم‌ها بر زبانش جاری شده است؛ یا بوعلی بویی از فلسفه و طب نبرده است و تصادفاً و بدون توجه که قلم را روی کاغذ می‌کشیده یک سلسله مسائل منظم و سخنان صحیح و تحقیقات قابل‌استفاده از آب درآمده است. با اینکه جلو چنین احتمالی را منطقیاً نمی‌توانیم سد کنیم شک نداریم که سعدی دارای ذوق شعری و ادبی و بوعلی سینا دارای افکار فلسفی و طبی بوده است. کسانی که بشر را به خداشناسی از راه مطالعه کتاب خلقت سوق داده‌اند خواسته‌اند بشر همان اندازه به علم و حکمت صانع متعال مطمئن شود که از روی آثار سعدی و بوعلی به مقامات ادبی و فلسفی آن‌ها مطمئن می‌شود.

کرسی موریسون می‌گوید:

ده عدد سکه را از شماره ۱ تا ۱۰، علامت بگذارید و آن‌ها را در جیب خود بریزید و به هم بزنید. پس از آن سعی کنید آن‌ها را به ترتیب شمارش از ۱ تا ۱۰ درآورید؛ هر کدام را درآوردید پیش از اینکه سکه دومی را بیرون بیاورید دوباره به جیب خود بیندازید. با این ترتیب احتمال آنکه شماره ۱ بیرون بیاید معادل «یک» بر «ده» است، احتمال اینکه شماره ۱ و ۲ به ترتیب بیرون بیاید «یک» بر «صد» است، احتمال آنکه شماره ۱ و ۲ و ۳ مرتباً بیرون بیاید «یک» بر «هزار» است، احتمال آنکه شماره ۱ و ۲ و ۳ و ۴ متوالیاً کشیده شود «یک» بر «ده هزار» است و به همین منوال احتمال درآمدن شماره‌ها به ترتیب کمتر می‌شود تا آنکه احتمال بیرون آمدن شماره‌های از ۱ تا ۱۰ به رقم «یک» بر

«ده میلیارد» می‌رسد. منظور از ذکر مثلی بدین سادگی آن است که نشان داده شود احتمالات چقدر کاهش می‌یابد. برای به وجود آمدن حیات در روی کره زمین آن قدر اوضاع و احوال مساعد لازم است که از حیث امکان ریاضی محال است تصور کنیم این اوضاع و احوال بر سبیل تصادف و اتفاق با یکدیگر جور آمده باشند؛ به همین جهت باید ناگزیر معتقد بود که در طبیعت، نیروی ویژه و فهیمی وجود دارد و بر جریان این امور نظارت می‌کند. وقتی به این نکته اذعان کنیم باید ناچار معتقد شویم که مقصد و منظور خاصی نیز از این جمع و تفریق‌ها و از پیدایش حیات در بین بوده است.<sup>۱</sup>

برای اثبات وجود خداوند از طریق حس و علم و تجربه می‌توان از بیان زیر نیز استفاده کرد:

مرحله نخست: میان پدیده‌های متعدد و شگفت‌انگیز نظام آفرینش و نیازهای انسان به عنوان موجودی زنده و فراهم شدن امکانات زندگی او چنان تناسب همه‌جانبه‌ای وجود دارد که تغییر هر یک از این پدیده‌ها برابر از بین رفتن حیات انسان بر روی زمین یا حداقل، فلج شدن آن است. برای نمونه، تعدادی از این پدیده‌ها را ذکر می‌کنیم:

- زمین از خورشید حرارتی می‌گیرد که برای ادامه زیست و تأمین نیازهای موجودات زنده، کافی و کاملاً به‌اندازه است. امروزه از نظر علمی اثبات شده که میزان فاصله زمین از خورشید، با مقدار این حرارت (حرارت مناسب زیست بر روی زمین) متناسب است و چنانچه فاصله مذکور، دو برابر می‌بود، آن حرارت مطلوب به وجود نمی‌آمد و اگر نصف این مقدار هم می‌بود، حرارت دو برابر می‌شد و امکان زیست، باقی نمی‌ماند.
- به رغم میل ترکیبی شدید اکسیژن با دیگر عناصر، بخشی از اکسیژن به حالت آزاد در هوا موجود است و همین امر، یکی از نیازهای ضروری حیات موجودات زنده را تأمین می‌کند. مقدار اکسیژن آزاد در جو، با نیاز انسان و فراهم شدن شرایط لازم برای زیست او کاملاً مطابقت دارد؛ یعنی ۲۱ درصد هوا، اکسیژن است که اگر این نسبت، بیش از این بود، جو زمین دچار آتش‌سوزی دائم می‌شد و اگر مقدارش کمتر از این بود، زیستن غیرممکن یا دشوار می‌شد.
- در طبیعت، پدیده‌های میلیون‌ها مرتبه در طول زمان، همواره تکرار می‌شود تا مقدار اکسیژن، ثابت بماند. انسان و عموماً حیوانات، در هنگام تنفس، اکسیژن را فرومی‌برند. این اکسیژن پس‌ازاینکه به خون رسید در تمام سلول‌های بدن پخش می‌شود و در کار سوختن غذا اثر می‌کند. در این سوخت و ساز، اکسید کربن در بدن تولید می‌شود که به شش‌ها می‌رسد و در بازدم، خارج می‌شود. بدین ترتیب، انسان و حیوانات، با تنفس خود همواره این گاز را تولید می‌کنند که وجود آن، خود از شرایط ضروری حیات گیاهان است. گیاهان نیز به نوبه خود، اکسید کربن را می‌گیرند و اکسیژن تولید و وارد هوا می‌کنند تا مجدداً اکسیژن هوا، تأمین و قابل استنشاق شود. با این تبادل دائم حیوانات و گیاهان، مقدار اکسیژن ثابت می‌ماند. حال آنکه اگر چنین نبود، مقدار این عنصر، کم شده و در نهایت امر، زیست انسان ناممکن می‌شد؛ اما این تبادل، نتیجه هزاران فعل‌وانفعال طبیعی است که دست به دست هم داده‌اند تا پدیده‌ای که با نیازهای زیست، تناسب کامل دارد به وجود آید.
- ساختمان بدن انسان، میلیون‌ها پدیده طبیعی و زیستی را نشان می‌دهد که وجود و شکل و کار هر کدام از آن‌ها و رابطه‌اش با دیگر پدیده‌ها، با وظیفه‌ای که برای ادامه حیات انسان دارد متناسب است.
- پدیده جفت‌گیری و تطابق کامل بین ترکیب جسمی جنس مذکر و مؤنث، در انسان یا انواع حیوانات یا گیاهان به‌گونه‌ای است که عمل تولیدمثل و ادامه حیات را تضمین کند و استمرار بخشد؛ و این همه نشانه دیگری از سازگاری و تناسب طبیعت با مسئله ممکن ساختن امر حیات است.

<sup>۱</sup> راز آفرینش انسان، ترجمه محمد سعیدی، صفحه ۹.

مرحله دوم: این توافق و تناسب همه‌جانبه بین مظاهر طبیعت و وظیفه تضمین امکانات زیست و تسهیل آن که موارد آن بیرون از حد شمارش است، با فرضیه واحدی قابل تفسیر است. بدین ترتیب که جهان هستی را دارای آفریننده حکیمی بدانیم که با هدف خاصی، لوازم زیست و ادامه وظایف عناصر آن را فراهم می‌کند. این فرضیه، همه آن هماهنگی‌ها را در برمی‌گیرد.

مرحله سوم: در این مرحله از خود می‌پرسیم اگر فرضیه وجود آفریدگار حکیم، در واقع درست نباشد، احتمال اینکه این همه هماهنگی و تناسب بین مظاهر طبیعت و امر تسهیل حیات، خودبه‌خود و بدون هدف معین پیدا شده باشد تا چه حد است؟ روشن است که این احتمال، یعنی تصادفی و اتفاقی پنداشتن چنین مجموعه عظیمی، بسیار ضعیف است. مرحله چهارم: تا حد زیادی ترجیح می‌دهیم که فرضیه مطرح‌شده در مرحله دوم صحیح باشد؛ یعنی آفریده‌ها را آفریدگار حکیمی آفریده باشد.

مرحله پنجم: بین این ترجیح و آن ضعف احتمالی که در مرحله سوم بیان کردیم، رابطه‌ای برقرار می‌کنیم و می‌بینیم که هر چه شماره اتفاقاتی که به ناگزیر باید فرض کرد زیادتر بشود، احتمال مطرح‌شده در مرحله سوم ضعیف‌تر می‌گردد؛ بنابراین با توجه به اینکه تعداد اموری که باید اتفاقی و بر حسب تصادف دانسته شوند، بسیار بسیار زیادند، آن احتمال هم بسیار بسیار ضعیف شده و قابل چشم‌پوشی می‌شود. بدین ترتیب به این نتیجه قاطع می‌رسیم که به دلالت این همه آثار نظم و تدبیری که در جهان هستی به‌کاررفته، آن را آفریدگار حکیمی آفریده است. «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ مِمَّا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَ بَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَ تَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَ السَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (بقره/ ۱۶۴): راستی که در آفرینش آسمان‌ها و زمین، و در پی یکدیگر آمدن شب و روز، و کشتی‌هایی که در دریا روان‌اند با آنچه به مردم سود می‌رساند، و [همچنین] آبی که خدا از آسمان فرو فرستاده، و با آن، زمین را پس از مردنش زنده گردانیده، و در آن هرگونه جنبنده‌ای پراکنده کرده، و [نیز در] گردانیدن باده‌ها، و ابری که میان آسمان و زمین آرمیده است، برای گروهی که می‌اندیشند، واقعاً نشانه‌هایی [گویا] وجود دارد.

### ج) راه عقلی (استدلال و فلسفه)

این راه هر چند دشوارترین راه‌هاست اما از یک نظر کامل‌ترین آن‌هاست. هر یک از راه‌های سه‌گانه (قلبی، علمی، عقلی) از یک نظر رجحان دارد. راه دل و فطرت از نظر شخصی کامل‌ترین راه‌هاست؛ یعنی برای هر فرد، بهتر و لذت‌بخش‌تر و مؤثرتر این است که از راه دل به خداوند راه بیابد ولی شخصی است، یعنی نمی‌توان آن را به صورت یک علم قابل تعلیم و تعلم برای عموم درآورد. هر کس از آن راه می‌رود خود باخبر می‌شود اما نمی‌تواند دیگران را آن طور که خود خبردار شده باخبر کند برخلاف علم و فلسفه که از طریق تعلیم و تعلم، تمام دریافت‌های افراد به یکدیگر منتقل می‌گردد.

راه مطالعه حسی و علمی خلقت از نظر سادگی و روشنی و عمومی بودن، بهترین راه‌هاست. اما این راه فقط ما را به منزل اول می‌رساند و بس؛ یعنی همین قدر به ما می‌فهماند که طبیعت، مسخر نیرویی ماوراء طبیعی است و البته برای شناخت خدا این اندازه کافی نیست<sup>۱</sup>.

<sup>۱</sup> توضیح اینکه: مطالعه در آثار خلقت حداکثر این است که ما را معتقد می‌کند به وجود قوه علیم و حکیم و مدبری که طبیعت را می‌گرداند و اداره می‌کند، اما آیا آن قوه خداست یعنی واجب‌الوجود است و خود مولود و ساخته‌ی سازنده‌ی دیگری نیست؟ علوم حسی و تجربه‌های طبیعی بشر از نفی و اثبات این مطلب عاجز است. وقتی که این احتمال آمد ناچار باید اثبات کنیم فرضاً قوه مدبر عالم، خود مصنوع صناعی باشد در نهایت امر باید منتهی گردد به صناعی که قائم بالذات و غیر مصنوع است و این خود استدلال فلسفی است و بر عهده فلسفه است که آن را اثبات نماید یا نفی کند. مطالعه طبیعت قادر به جوابگویی به این پرسش نیست.

خداشناسی و مسائل مربوط به آن تنها از طریق عقل و فلسفه است که به صورت یک علم نظیر روان‌شناسی و گیاه‌شناسی و غیره درمی‌آید. چقدر اشتباه است که می‌گویند راه مطالعه در خلقت، ما را از پیمودن راه‌های دشوار و پرپیچ و خم فلسفی بی‌نیاز می‌کند! و برای اینکه سخن خود را معقول جلوه دهند می‌گویند قرآن کریم هم فقط از راه تشویق به مطالعه مخلوقات مردم را به خداشناسی دعوت کرده است. غافل از اینکه قرآن کریم مطالعه در آثار خلقت را به عنوان یکی از راه‌ها معرفی کرده است و آن را برای عامه مردم بهترین وسیله برای اینکه بفهمند و بدانند نیروی مدبری بر عالم حکومت می‌کند دانسته است. از نظر عامه مردم، به واسطه قصور فهم، تشکیک در اینکه خود آن قوه مدبر چه حالتی دارد؟ آیا خود مصنوع است یا نیست؟ اگر نیست او چه نوع موجودی است که با همه موجودات دیگر چنین تفاوتی پیدا کرده است؟ مطرح نیست. ولی اینکه فهم عامه مردم به مسئله‌ای نرسد دلیل نیست که چنین مسئله‌ای وجود ندارد. هنگامی که این مسئله مطرح شود جز فلسفه جوابگوی آن نخواهد بود.

### اثبات وجود خدا

#### (۱) برهان علیت (علت و معلول)

بدون شک، جهانی که در آن زندگی می‌کنیم مجموعه‌ای از علت‌ها و معلول‌هاست و اصل علیت، یکی از روشن‌ترین قوانین این جهان است. همچنین بدون شک، ما و کره‌ای که روی آن زندگی می‌کنیم همیشه وجود نداشته بلکه خود، معلول علتی دیگر است. آیا این سلسله علت و معلول تا بی‌نهایت پیش می‌رود و سر از تسلسل درمی‌آورد؟ یعنی هر علتی به نوبه خود، معلول علت دیگر خواهد بود و به جایی ختم نمی‌شود؟

این مطلبی است که هیچ وجدانی آن را پذیرا نیست. چگونه ممکن است بی‌نهایت صفر را در کنار هم بچینیم و تبدیل به یک عدد شود؟! منظور از صفر، موجودی است که در ذات خود، هستی ندارد و از ناحیه علت، هستی پیدا می‌کند؛ و چگونه ممکن است بی‌نهایت فقیر و محتاج، در کنار هم قرار گیرند و از آن، وجودی غنی و بی‌نیاز به بار آید؟! بنابراین باید قبول کنیم که این سلسله‌ی علت و معلول، سرانجام به وجودی می‌رسد که علت است و معلول نیست؛ یعنی هستی‌اش از خودش می‌جوشد و عین هستی و وجود بی‌پایان و واجب‌الوجود است. این دلیل روشنی است بر اثبات وجود خداوند ازلی و ابدی.

علیت، رابطه وجودی میان دو چیز است، به طوری که یکی وابسته دیگری باشد؛ یعنی وابستگی وجود دومی به وجود اولی. مهم‌ترین انگیزه تفکر، همان درک قانون کلی علت و معلول است که به او می‌گوید هر حادثه‌ای علتی دارد و همین امر سبب می‌شود که مفهوم «چرا» در ذهن انسان پیدا شود. اگر ذهن انسان، مفهوم کلی علت و معلول را نمی‌دانست و قانون علیت را نپذیرفته بود هرگز مفهوم چرا در ذهن او پیدا نمی‌شد. سرچشمه پیدایش تمام علوم بشری همین علیت است و شناخت ریشه‌ها و نتیجه‌های موجودات جهان و حوادث مختلف آن. اگر قانون علیت را انکار کنیم، باید استدلال‌های عقلی را هم کنار بگذاریم و باید همه چیز از همه چیز نشئت گیرد؛ مثلاً با آب خوردن هم سیراب شویم و با خاک خوردن هم همین‌طور و بدون خوردن هیچ چیزی هم سیراب شویم! اگر حادثه خودبه‌خودی داشتیم اصلاً علم پزشکی شکل نمی‌گرفت. پزشکی بر این اصل استوار است که هر مرضی علتی دارد و ما باید به دنبال کشف و رفع آن باشیم.

برهان علت و معلول، در حقیقت بر دو پایه استوار است:

(۱) جهانی که ما در آن زندگی می‌کنیم، حادثه<sup>۱</sup> و ممکن‌الوجود است.

(۲) هر موجود حادث و ممکن‌الوجود باید منتهی به واجب‌الوجود گردد، یا به عبارت دیگر، وجودهای وابسته، باید سرانجام به یک وجود مستقل، منتهی شوند.

<sup>۱</sup> ایجاد شده.

با قبول ممکن‌الوجود بودن جهان، ما یکی از پنج راه را در پیش داریم که ششمی ندارد:

الف. یا باید جهان بدون علت، موجود شده باشد؛

ب. یا خودش علت خویش باشد؛

ج. یا معلولش علت آن باشد؛

د. یا این جهان، معلول علتی است و آن نیز به نوبه خود معلول علت دیگری و به همین ترتیب تا بی‌نهایت پیش می‌رود؛

ه. یا اینکه قبول کنیم تمام این موجودات ممکن‌الوجود، متکی به یک موجود ازلی و ابدی در ماورای ماده است؛ و این سلسله علت و معلول، سرانجام به واجب‌الوجود، منتهی می‌شود.

فرض اول، یعنی پیدایش جهان بدون علت، واضح‌البطلان است؛ زیرا اگر یک امر حادث، نیاز به علتی نداشته باشد، باید هر موجودی در هر زمان و تحت هر شرایطی حادث شود؛ درحالی‌که به‌روشنی می‌بینیم چنین نیست و برای پیدایش هر حادثه، شرایط و اسباب خاصی لازم است.

باطل بودن فرضیه دوم، یعنی اینکه هر چیزی علت خودش باشد نیز یک امر بدیهی و روشن است. چرا که علت باید پیش از معلول باشد و اگر چیزی بخواهد علت خود باشد، باید قبل از وجود خود، موجود باشد (و لازمه آن، اجتماع وجود و عدم است) و این همان چیزی است که در اصطلاح علمی، از آن تعبیر به «دور» می‌کنند.

باطل بودن فرض سوم و اینکه معلول چیزی، علت وجود آن باشد از این هم واضح‌تر است و نیازی به توضیح ندارد.

اما باطل بودن فرض چهارم، یعنی ادامه سلسله علت و معلول‌ها تا بی‌نهایت، نیاز به توضیح مختصری دارد.

تسلسل، یعنی ادامه سلسله علت و معلول تا بی‌نهایت. این از اموری است که عقل به‌روشنی آن را باطل می‌شمرد؛ زیرا هر معلولی نیازمند به علت می‌باشد و اگر این سلسله تا بی‌نهایت پیش رود و به واجب‌الوجود منتهی نشود مفهومی این است که مجموعه‌ای از نیازمندا را بی‌نیاز بدانیم؛ درحالی‌که مسلماً، بی‌نهایت فقیر و محتاج و نیازمند، باز هم فقیر و محتاج و نیازمند است. اگر بی‌نهایت ظلمت بر هم متراکم شود، هرگز تبدیل به نور نخواهد شد و بی‌نهایت جهل، منتهی به علم نمی‌شود؛ و بی‌نهایت صفر در کنار هم مبدل به عدد نخواهد شد.

بنابراین باید سلسله علت‌ها و معلول‌ها به جایی منتهی شود که نیازمند به چیز دیگری نباشد؛ وجودی باشد مستقل و غنی که هستی‌اش از ذات خودش می‌جوشد، یا به عبارت صحیح‌تر عین هستی و وجود مطلق است.

از مجموع این سخن نتیجه می‌گیریم که وجود ممکنات و حوادث جهان باید به یک وجود واجب و ازلی منتهی گردد که او را خدا (الله) می‌نامیم.

## ۲) برهان فارابی (تقدم وجودی علت بر معلول)

در این برهان، از «تقدم علت بر معلول» استفاده شده است. این اصل بیان می‌کند که علت بر معلول خود، تقدم وجودی دارد و معلول در مرحله و مرتبه بعد از علت قرار گرفته است؛ یعنی معلول، مشروط به وجود علت است. در صورتی که وجود علت، مشروط به وجود معلول نیست. به بیان دیگر، درباره معلول، این شرط صادق است که «تا علت، وجود پیدا نکند، او وجود پیدا نمی‌کند». اما درباره علت، این شرط صدق نمی‌کند که «تا معلول وجود پیدا نکند او وجود پیدا نمی‌کند». حرف «تا» همان نشانه شرط است.

حال به این مثال توجه کنید:

فرض می‌کنیم یک گروه نظامی قصد حمله به دشمن دارد اما هیچ‌یک از نفرات، حاضر نیست در این امر پیش‌قدم شود یا حتی با دیگران هم‌قدم باشد. به سراغ نفر اول که می‌رویم می‌گویید «تا» نفر دوم آغاز نکند من هم آغاز نخواهم کرد. نفر دوم نیز همین سخن را درباره نفر سوم می‌گوید و نفر سوم نیز نسبت به نفر چهارم و... بدین ترتیب، یک نفر هم پیدا نمی‌شود که بدون شرط، اقدام به شروع حمله کند. آیا در چنین وضعی ممکن است حمله‌ای آغاز شود؟ البته نه؛

زیرا حرکت هر فرد، مشروط به حرکت فرد دیگر است. حرکت غیرمشروط یافت نمی‌شود و این زنجیره که همه اعضای آن، عمل خود را به دیگری مشروط کرده‌اند هرگز اقدامی صورت نمی‌دهد.

اکنون اگر سلسله‌ای نامتناهی (بی‌انتهای) از علت‌ها و معلول‌ها را در نظر آوریم، چون همه افراد این سلسله، خود معلول علت بالاتر از خود هستند، در نتیجه وجود هر کدام مشروط به وجود دیگری است که وجود آن هم به نوبه‌ی خود، مشروط به دیگری است. تمام آن‌ها به زبان حال می‌گویند «تا» آن فرد دیگر وجود پیدا نکند ما نیز وجود پیدا نخواهیم کرد و چون این سخن بی‌استثنا، زبان حال همه افراد زنجیره است، پس همه آن‌ها مجموعاً مشروط‌هایی هستند که شرط وجودشان، یعنی «علتی که خود معلول دیگری نباشد» وجود ندارد، پس این زنجیره هرگز وجود پیدا نخواهد کرد.

اگر زنجیره موجود شود، به‌ناچار باید موجودی که خود، معلول دیگری نباشد (یعنی علتی که خود، معلول علت بالاتری نیست) در رأس این زنجیره قرار گیرد. بدین ترتیب برای موجود شدن زنجیره، موجودی لازم است که وجود آن مشروط به دیگری نباشد و سلسله با وجود او آغاز گردد. پدید آمدن زنجیره، تنها و تنها در گرو وجود یک سرسلسله یعنی یک وجود نامشروط است که علت‌العلل یا علت نخستین نامیده می‌شود. او سرچشمه همه علت‌ها و معلول‌های دیگر است و وجودش ضامن تحقق زنجیره است؛ بنابراین یک زنجیره موجود از علل و معلول‌ها قطعاً باید به یک علت‌العلل ختم شود که در این صورت، آن زنجیره، نامتناهی (بی‌انتهای) نخواهد بود.

### نقص موجودات و کمال خدا

واقعیت‌هایی که انسان از راه حواس خود درک می‌کند که مجموع آن‌ها را جهان می‌نامیم، اموری هستند که خصوصیات ذیل از آن‌ها جدانشدنی است:

۱. **محدودیت:** موجودات محسوس و مشهود ما، محدودند، یعنی به یک قطعه مکان خاص و به یک فاصله زمانی خاص اختصاص دارند؛ در خارج آن قطعه از مکان یا آن امتداد از زمان، وجود ندارند.

۲. **تغییر:** موجودات جهان همه متغیّر و متحوّل و ناپایدارند. هیچ موجودی در جهان محسوس به یک حال باقی نمی‌ماند، یا در حال رشد و تکامل است و یا در حال فرسودگی و انحطاط.

۳. **وابستگی:** از جمله ویژگی‌های این موجودات وابستگی است. به هر موجودی که می‌نگریم آن را «وابسته» و «مشروط» می‌یابیم؛ یعنی وجودش وابسته و مشروط به وجود یک یا چند چیز دیگر است به طوری که اگر آن موجودات دیگر نباشند این موجود هم نخواهد بود. هرگاه در متن واقعیت این موجودات دقت کنیم آن‌ها را توأم با «اگر» و یا «اگرها»ی زیادی می‌بینیم. در میان محسوسات، موجودی نمی‌یابیم که بلاشرط و به‌طور مطلق (رها از قید موجودات دیگر که بود و نبود سایر موجودات برایش یکسان باشد) بتواند موجود باشد.

۴. **نیازمندی:** موجودات محسوس و مشهود ما به دلیل وابستگی و مشروط بودن نیازمندند. نیازمند به چه؟ به همه شرایط بیشماری که به آن شرایط وابسته هستند؛ و همچنین هر یک از آن شرایط نیز به نوبه خود نیازمند به یک سلسله شرایط دیگر می‌باشد.

۵. **نسبیت:** موجودات محسوس و مشهود، موجوداتی نسبی می‌باشند؛ یعنی اگر مثلاً آن‌ها را به بزرگی و عظمت یا به توانایی و قدرت و یا به جمال و زیبایی و یا به سابقه و قدمت توصیف کنیم، از جنبه مقایسه با اشیاء دیگر است. هر هستی و هر کمال و هر دانایی و هر جمال و هر قدرت و عظمت و هر جلالی را که در نظر بگیریم نسبت به پایین‌تر از خود است، اما بالاتر از آن هم می‌توان فرض کرد و نسبت به آن بالاتر، همه این صفات تبدیل به ضد خود می‌شود، یعنی نسبت به بالاتر کمال، نقص و دانایی، جهل و جمال، زشتی و عظمت و جلال، حقارت می‌شود.

نیروی عقل و اندیشه انسان که برخلاف حواس، تنها به ظواهر قناعت نمی‌کند و شعاع خویش را تا عمق هستی نفوذ می‌دهد، حکم می‌کند که هستی نمی‌تواند منحصر و محدود به این امور محدود و متغیر و نسبی و مشروط و نیازمند بوده باشد. این سرپرده هستی که در مقابل خویش می‌بینیم، در مجموع به خود ایستاده است و تکیه به خویشتن دارد. ناچار حقیقت نامحدود و پایدار و مطلق و غیرمشروط و بی‌نیاز که تکیه‌گاه همه هستی‌ها می‌باشد و در همه مکان‌ها و همه زمان‌ها حضور دارد، موجود است و گر نه سرپرده هستی نمی‌توانست روی پای خود بایستد؛ یعنی اساساً سرپرده هستی در کار نبود، عدم و نیستی محض در کار بود.

قرآن کریم خداوند را با صفاتی از قبیل «قیوم»، «غنی» و «صمد» یاد می‌کند و به این وسیله یادآوری می‌کند که سرپرده هستی نیازمند به حقیقتی است که «قائم» به آن حقیقت باشد. آن حقیقت، تکیه‌گاه و نگه‌دارنده همه چیزهای محدود نسبی و مشروط است. او بی‌نیاز است، زیرا همه چیز دیگر نیازمند است. او «پر» و کامل (صمد) است، زیرا همه چیز دیگر غیر از او از درون خالی است و نیازمند به حقیقتی است که درون او را از هستی «پر» کند.

## صفات خدا

### ۱. صفات ثبوتی و سلبی

قرآن کریم می‌گوید خداوند به همه صفات کمال، متّصف است: «لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى» (طه/۸): نیکوترین نام‌ها و بالاترین اوصاف از آن اوست. «وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (روم/۲۷): صفات والا در سراسر هستی خاصّ اوست. از این رو خداوند حیّ است. قادر است، علیم است، صاحب اراده است، رحیم است، هادی است، خالق است، حکیم است، غفور (آمرزنده) است، عادل است و بالأخره هیچ صفت کمالی نیست که در او نباشد. انسان می‌تواند صفات خدا را به قدر توان خویش بشناسد.

از طرف دیگر جسم نیست، مرکّب نیست، فانی (میرنده) نیست، عاجز نیست، مجبور نیست، ظالم نیست، بخیل نیست. دسته اول که صفات کمالی است و خداوند به آن‌ها متّصف است «صفات ثبوتیه» نامیده می‌شود و دسته دوم که از نقص و کاستی ناشی می‌شود و خداوند از آن‌ها پاک و منزّه است «صفات سلبیه» نامیده می‌شود. ما خدا را هم «ثنا» می‌گوییم و هم «تسبیح» می‌کنیم. آنگاه که او را ثنا می‌گوییم، اسماءِ حسنی و صفات کمالیه او را یاد می‌کنیم و آنگاه که او را تسبیح می‌گوییم، او را از آنچه لایق او نیست منزّه و مبرّاً می‌شماریم و در هر دو صورت، معرفت او را برای خودمان تثبیت می‌کنیم و به این وسیله خود را بالا می‌بریم.

صفات کمالی خدا را نمی‌توان به شماری خاص محدود کرد؛ زیرا او هر کمالی را دارا است. صفات سلبی نیز شمار خاصی ندارند؛ بلکه هرگونه نقصی و کاستی را باید از خدا سلب کرد و اگر متکلمان از برخی صفات ثبوتی و سلبی بیش‌تر یاد می‌کنند، از قبیل بیان مصداق و نمونه است.

### ۲. صفات ذاتی و فعلی

صفات ثبوتی خدا را می‌توان به صفات ذاتی و فعلی نیز تقسیم کرد:

صفات ذاتی آن دسته از صفات‌اند که از ذات الهی انتزاع می‌یابند. این صفات را بدان رو «ذاتی» نامیده‌اند که همواره با ذات الهی‌اند و در انتزاع آن‌ها نیاز به تصور موجودات دیگر نیست و ذات همواره متّصف به آن‌ها است؛ مانند علم، قدرت و حیات.

صفات فعلی خدا آن دسته از صفات‌اند که از ارتباط ذات الهی با مخلوقات انتزاع می‌شوند؛ مانند صفت خالقیت که از وابستگی وجودی مخلوقات به ذات الهی انتزاع می‌گردند؛ یعنی آنگاه خدا به صفت خالقیت متّصف می‌شود که او و مخلوقات و رابطه وجودی میان آن‌ها را در نظر بگیریم. در این صورت است که صفت خالقیت انتزاع می‌شود و می‌گوییم خدا خالق موجودات است. همچنین است صفت رازقیت، که چون خدا و مخلوقات را در نظر بگیریم و نشان دهیم که



خدا امکان حیات آن‌ها را فراهم می‌سازد، این صفت انتزاع می‌یابد. به عبارت دیگر، تا از خدا، فعلی به نام خلقت و رزق صادر نشود، او را خالق و رازق بالفعل نمی‌توان خواند، هرچند بر خلقت و رزق، قدرت ذاتی دارد. بدین‌سان، اگر خدا را بدون مخلوقات در نظر بگیریم، متصف به خالق و رازق بودن نمی‌شود؛ ولی در مقابل برای انتزاع صفات ذاتی، نیازی به فرض مخلوقات و موجودی غیر از خداوند نیست.

## شرح برخی از صفات ثبوتی

### ۱. علم الهی

خدا به ذات خود و به همه موجودات آگاه است؛ چنان‌که قرآن می‌فرماید: «وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (بقره/ ۲۸۲): «و خدا به هرچیز دانا است.»

### مراتب علم خدا

علم خدا را می‌توان به سه صورت تصور کرد:

۱. علم خدا به ذات خود: ما به اجمال می‌دانیم که خدا به ذات خود آگاه است. حتی ما آدمیان نیز به ذات خود آگاهیم؛ پس خدا که خالق ما است، به‌طریق‌اولی به ذات خود علم و آگاهی دارد.

۲. علم خدا به موجودات پیش از آفرینش آن‌ها: این حقیقت، روشن و بدیهی است که آدمی پیش از ساختن چیزی، به آن علم و آگاهی دارد. حال وقتی انسان چنین است، به‌طریق‌اولی خدا نیز به مخلوقات، پیش از آفرینش آن‌ها علم دارد و دلیل این حقیقت، آن است که:

علم به علت، از آن نظر که علت است، مستلزم علم به معلول است.<sup>۱</sup> منجمی را در نظر بگیرید که به علت کسوف و خسوف علم دارد. علم به علت کسوف و خسوف مستلزم علم به معلول، یعنی کسوف و خسوف، است. بنابراین، موجودی که به علت علم دارد، به معلول هم علم خواهد داشت و چون ذات خدا، علت همه موجودات است، علم او به ذات خود، در واقع علم به همه مخلوقات است و از آنجاکه خدا به ذات خود علم دارد، به تمامی موجودات علم دارد.

۳. علم خدا به موجودات بعد از آفرینش آن‌ها:

«وَ عِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَ يَعْلَمُ مَا فِي الْبُرِّ وَ الْبَحْرِ وَ مَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَ لَا حَبَّةٌ فِي ظُلْمَاتِ الْأَرْضِ وَ لَا رَطْبٌ وَ لَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ» (انعام/ ۵۹): و کلیدهای غیب، تنها نزد او است. جز او [کسی] آن را نمی‌داند و آنچه در خشکی و دریا است می‌داند، و هیچ برگی فرو نمی‌افتد مگر [اینکه] آن را می‌داند، و هیچ دانه‌ای در تاریکی‌های زمین و هیچ تر و خشکی نیست مگر اینکه در کتابی روشن [ثبت] است.

نکته. بینایی و شنوایی یا سمیع و بصیر بودن خدا، به علم او برمی‌گردد؛ زیرا معنای سمیع و بصیر بودن، چیزی جز علم به شنیدنی‌ها و دیدنی‌ها نیست. بنابراین، وقتی می‌گوییم خدا بینا است یعنی به امور مرئی و دیدنی علم دارد و چون می‌گوییم خدا شنوا است، یعنی به آنچه شنیدنی است علم دارد.

توجه به علم بی‌پایان الهی تأثیرات شگرفی بر زندگی انسان دارد، به عبارت دیگر اگر انسان، ایمان داشته باشد که در هر حالی خداوند به او علم دارد و همیشه در محضر الهی است، به راحتی از گناهان اجتناب می‌ورزد، با میل و انگیزه بیشتری به کارهای نیک اقدام می‌کند، هیچ‌گاه احساس تنهایی و حیرت و سرگستگی نمی‌کند و در مقابل مشکلات دنیا استقامت بیشتری می‌ورزد.

### ۲. قدرت الهی

<sup>۱</sup> سبحانی، جعفر، الاهیات، ج ۱، ص ۱۱۲.

از صفات ذاتی و ثبوتی خدا، «قدرت» و یکی از نام‌های او «قادر» است. فاعلی که کار خود را با اراده و اختیار انجام می‌دهد، می‌گویند او در کار خود «قدرت» دارد. برخی گفته‌اند: قدرت آن است که اگر قادر بخواهد، فعل را انجام دهد و اگر نخواهد، انجام ندهد.

وجود صفت قدرت الهی به دلیل زیر است:

اعطاکننده کمال، فاقد کمال نیست. ما می‌بینیم که برخی مخلوقات خداوند، از جمله انسان، متصف به صفت قدرت‌اند و از این طریق می‌توانند مصنوعات پدید آورند؛ حال آنکه انسان با تمامی اوصافش مخلوق و معلول خدای متعال است. بنابراین، خداوند خود باید متصف به صفت قدرت باشد تا بتواند قدرت را در مخلوقات ایجاد کند.

### عمومیت قدرت خدا

گستره قدرت الهی، عام و مطلق و نامحدود است. آیات قرآن نیز بر عمومیت قدرت خداوند اشارت برده‌اند؛ همانند آیه‌ای که می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (بقره/ ۲۰): خدا بر هر چیزی توانا است.

البته، روشن است که قدرت خدا، به اموری تعلق می‌گیرد که امکان تحقق دارند. از این‌رو، آنچه ذاتاً ممتنع یا مستلزم امتناع و محال است، متعلق قدرت نخواهد بود. چنین اموری در دایره شیء قرار نمی‌گیرند تا متعلق قدرت الهی باشند. بنابراین امور محالی مانند آفرینش واجب‌الوجودی دیگر، قرار دادن همه دنیا در یک تخم‌مرغ بدون بزرگ کردن آن یا کوچک کردن دنیا، آفرینش سنگی که خدا نتواند آن را جابجا کند و ... متعلق قدرت الهی قرار نمی‌گیرند و عدم پیدایش این امور به علت محدودیت قدرت الهی نمی‌باشد.

از قدیم متکلمان گفته‌اند که قدرت خدا به محالات ذاتی تعلق نمی‌گیرد و این هیچ محدودیتی برای قدرت الهی پدید نمی‌آورد؛ زیرا این امور قابلیت ایجاد ندارند. برای روشن شدن بحث به نمونه متعارف محال ذاتی اشاره می‌کنیم: چند صنعتگر توانا و ماهر را در نظر بگیرید. آن‌ها توانایی ساخت خودرو خاصی را دارند. اگر قدری خاک و آب به این صنعتگران بدهیم، آیا می‌توانند از آن خودرو بسازند؟ هرگز. آن‌ها در آنچه ممکن است، توانا هستند؛ یعنی با وسایل و ابزار مناسب می‌توانند خودرو بسازند. در واقع در این مورد نمی‌گوییم فاعل نمی‌تواند بلکه می‌گوییم چنین امری نشدنی است.

### ۳. حیات الهی

بنا بر قاعده‌ای فلسفی هر امر عَرَضی باید به امری ذاتی منتهی شود. از آنجاکه حیات در موجودات امر عرضی است، یعنی گاهی وجود دارد و گاهی وجود ندارد، از این‌رو، بنا بر قاعده فلسفی باید به حیاتی ختم شود که ذاتی است و چون حیات تمام مخلوقات، ذاتی آن‌ها نیست، باید به موجودی که او را خدا می‌نامیم منتهی شویم که حیات، ذاتی او است. پس خدا دارای حیاتی است که مرگ به او راه ندارد. قرآن مجید نیز خدا را «حیّ لایموت» می‌خواند:

«وَتَوَكَّلْ عَلَىٰ الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ» (فرقان/ ۵۸): و بر آن زنده‌ای که نمی‌میرد توکل کن.

ما در اشیاء مختلف برخی کمالات و اوصاف را مشاهده می‌کنیم که ذاتی آن‌ها نیستند. مثلاً آب را شور می‌یابیم. هنگامی که به دقت بررسی می‌کنیم، درمی‌یابیم که شوری، ذاتی آب نیست؛ زیرا اگر شوری ذاتی آب بود، باید همواره آب شور باشد، در صورتی که چنین نیست؛ پس شوری آب یک امر عَرَضی است. حال سؤال این است که شوری آب از کجا است. اگر بگوییم، آب شوری خود را از شیء دیگری گرفته است، سؤال می‌کنیم که آیا شوری آن، ذاتی است یا عرضی. اگر بگوییم که شوری آن نیز عرضی است، باز سؤال می‌کنیم که آن شیء شوری خود را از کجا گرفته است. در این صورت چاره‌ای نداریم که به موجودی منتهی شویم که شوری‌اش ذاتی است و آن نمک است. شوری نمک ذاتی است و آن را از شیء دیگری اخذ نکرده است. این حکم در هر امر عرضی جاری است بنابراین چون حیات در موجودات عالم عرضی است، در نهایت باید به موجودی منتهی شویم که حیات آن ذاتی است؛ یعنی حیات را از جایی اخذ نکرده است و موجودی که حیات، ذاتی آن است، همان خدا است؛ وجودی که خالق و آفریننده همه موجودات است و حیات

خود را از جایی نگرفته است و عطاکننده حیات به موجودات دیگر است. بنابراین حیات ذاتی و حقیقی فقط از آن اوست و تعبیر «هو الحی» در قرآن اشاره به همین مطلب دارد.

#### ۴. بینایی و شنوایی

خداوند سمیع (شنوا) و بصیر (بینا) است، ولی نیازی به چشم و گوش ندارد.

#### ۵. حکمت

یکی از صفات خدا، حکمت است و از این رو، خداوند حکیم و همه افعال او حکیمانه است. حکمت به دو معنا به کار می‌رود:

الف. معنای نخست حکمت آن است که افعال فاعل در نهایت اتقان و استواری و کمال باشد و هیچ نقص و کاستی به فعل او راه نیابد. خداوند به این معنا حکیم است و همه افعال او به نیکوترین و کامل‌ترین شکل ممکن تحقق می‌پذیرد و از هر نقص و کاستی میراست.

دقت در جهان خلقت و اسرار و رموز آن، نشان می‌دهد که خداوند آن را به بهترین شکل ممکن آفریده است. برای نمونه، اگر به چشم انسان نظری بیفکنیم، مشاهده می‌نماییم که خداوند آن را به نیکوترین شکل ممکن آفریده است. چشم، ابزاری بسیار حساس و ظریف است. از این رو، خداوند برای حفظ آن تدابیری بر نهاده و آن را در جای گود و محکم و با حصارهای استخوانی محصور کرده است تا از ضربات احتمالی، ایمن بماند و همچنین، روی آن سایبان و چتری مانند ابرو و پلک نهاده تا از ورود عرق پیشانی و ذرات دیگر، جلوگیری کنند. برای جلوگیری از ورود غبار و ذرات پراکنده در هوا نیز آن را با مژه‌هایی مجهز نموده است.

ب. معنای دیگر حکمت، قبیح و بیهوده نبودن فعل فاعل است. وقتی می‌گوییم: خداوند حکیم است، به این معنا است که خدا کار قبیح و زشت و لغو و عبث و بیهوده انجام نمی‌دهد. صفت حکمت به این معنا، یک صفت سلبی است. دلیل اثبات آن چنین است: ایجاد افعال قبیح و یا لغو و بیهوده، ناشی از جهل یا ناتوانی فاعل و یا نیازمندی او است. چون خداوند از همه این نقص‌ها پیراسته است، هیچ‌گاه عمل زشت و بیهوده انجام نمی‌دهد. در نتیجه، افعال او حکیمانه است.

از تأمل در این معنای حکمت، روشن می‌شود که صفت عدل، از لوازم آن است. چون خدا حکیم است، هیچ کار قبیح و زشتی انجام نمی‌دهد و از سویی، ظلم، یکی از نمونه‌های عمل زشت است. در نتیجه، خدا هیچ ظلمی انجام نمی‌دهد؛ یعنی همه اعمال خدا عادلانه است و می‌توانیم صفت عدل را به خدا نسبت دهیم. قرآن در این باره که هیچ عمل ظالمانه‌ای را نمی‌توان به خدا نسبت داد، می‌فرماید:

«وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا» (کهف/ ۴۹): و پروردگارت به احدی ظلم نمی‌کند.

حکمت به این معنا که خدا کار قبیح و بیهوده انجام نمی‌دهد، اساس بسیاری از بحث‌های کلامی است. برای نمونه، اندیشمندان علم کلام مطرح می‌کنند که حکمت الهی، اقتضا می‌کند خدا رسولانی را برای هدایت انسان‌ها ارسال فرماید. خداوند، انسان را برای هدفی آفریده است و این هدف، چیزی جز تکامل معنوی و روحی او نیست و چون انسان به تنهایی نمی‌تواند به این هدف نائل گردد، حکمت خدا اقتضا می‌کند که پیامبرانی مبعوث شوند تا انسان در پرتو تربیت و تعلیم آنان به کمال واقعی خویش برسد. قرآن ارسال رسولان را با صفت حکمت الهی مرتبط دانسته، می‌فرماید: «رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ لِيَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَ كَانِ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا» (نساء/ ۱۶۵): پیامبرانی که بشارت‌دهنده و بیم‌دهنده بودند، تا بعد از این پیامبران، حجتی برای مردم بر خدا باقی نماند [و بر همه اتمام حجت شود] و خداوند توانا و حکیم است.

همچنین حکمت خدا اقتضا می‌کند که مرگ پایان زندگی انسان نباشد؛ زیرا انسان، ظرفیت جاودانه زیستن را دارد. قرآن در این باره می‌فرماید: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ» (مومنون / ۱۱۵): آیا گمان کرده‌اید که شما را بیپهوده آفریده‌ایم و اینکه شما به سوی ما باز نمی‌گردید؟

## ۶. عدل

همه مسلمانان خدا را عادل می‌دانند و عدل یکی از صفات ثبوتی (جمالی) الهی است. پایه این اعتقاد آن است که در قرآن، هرگونه ظلم از خدا نفی شده و از او به عنوان «قائم به قسط» یاد شده است چنانکه می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ» (نساء / ۴۰): خدا به اندازه ذره‌ای ستم نمی‌کند.

و نیز می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا» (یونس / ۴۴): خدا هرگز به مردم ستم نمی‌کند. همچنین می‌فرماید: «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ» (آل عمران / ۱۸): خدا، فرشتگان و صاحبان دانش گواهی می‌دهند که جز او خدایی نیست و او قائم به قسط است. گذشته از آیات یاد شده، عقل نیز به روشنی بر عدل الهی داوری می‌کند. زیرا عدل، صفت کمال است و ظلم، صفت نقص؛ و عقل بشر حکم می‌کند که خداوند همه کمالات را دارا بوده و از هرگونه عیب و نقصی در مقام ذات و فعل منزّه است.

اصولاً ظلم و ستم، همواره معلول یکی از عوامل زیر است:

۱. فاعل، زشتی ظلم را نمی‌داند (ناآگاهی).
۲. فاعل، زشتی ظلم را می‌داند ولی از ایجاد عدل، ناتوان است یا به آن ظلم، نیازمند است (عجز و نیاز).
۳. فاعل، زشتی ظلم را می‌داند و بر انجام عدل نیز تواناست، ولی چون شخصی حکیم نیست از انجام کارهای ناروا باکی ندارد (جهل و سفاقت).

بدیهی است که هیچ‌یک از عوامل مزبور در خداوند راه ندارد و لذا افعال الهی، همگی عادلانه و حکیمانه است. با توجه به کمال مطلق ذات حق و پیراستگی وی از هرگونه نقص، فعل خداوند نیز در غایت کمال بوده و از نقص پیراسته است و در نتیجه با بندگانش به عدل رفتار خواهد کرد. آیات قرآنی یاد شده نیز، در حقیقت مؤید و مؤکد چیزی است که انسان از طریق عقل درک می‌کند.

هر انسانی، پیرو هر مسلک و مرامی باشد و در هر نقطه از نقاط جهان زندگی کند، زیبایی عدالت و زشتی ستم و همچنین زیبایی عمل به پیمان و زشتی پیمان‌شکنی و حُسن «پاسخ نیکی را به نیکی دادن» و قبح «در برابر نیکی بدی کردن» را درک می‌کند. مطالعه تاریخ بشر به این حقیقت گواهی می‌دهد و تاکنون دیده نشده است که انسان عاقلی این مطلب را انکار نماید.

عدل الهی در تکوین و تشریح و جزا تجلیات گوناگونی دارد که ذیلاً به شرح هر یک می‌پردازیم.

**الف. عدل تکوینی:** خداوند به هر موجودی آنچه را که شایستگی آن را دارد عطا می‌کند و هرگز استعدادها را در مقام افاضه و ایجاد نادیده نمی‌گیرد.

قرآن می‌فرماید: «رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» (طه / ۵۰): پروردگار ما کسی است که نیازهای وجودی هر چیزی را به او عطا کرده و او را هدایت می‌کند.

**ب. عدل تشریحی:** خدا انسان را که شایستگی کسب کمالات معنوی را دارد، با فرستادن پیامبران و تشریح قوانین دینی هدایت می‌کند و نیز انسان را به آنچه خارج از توان اوست تکلیف نمی‌کند. چنانکه می‌فرماید:

«إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» (نحل / ۹۰): خدا به دادگری و نیکی و دستگیری از نزدیکان فرمان می‌دهد و از فحشا و کار ناروا و ستم نهی می‌کند، شما را پند می‌دهد باشد که متذکر شوید.

همچنین درباره اینکه تکلیف الهی فراتر از توان انسان نیست می‌فرماید:

«لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (بقره/ ۲۸۶): خدا هیچ انسانی را جز به مقدار توانش تکلیف نمی‌کند.

**ج. عدل جزایی:** خدا هرگز به مؤمن و کافر و نیکوکار و بدکار، از نظر پاداش و کیفر یکسان نمی‌نگرد، بلکه هر انسانی را مطابق استحقاق و شایستگی او، پاداش و کیفر می‌دهد. بر همین اساس تا تکلیف خود را از طریق پیامبران به انسان‌ها ابلاغ نکند و به اصطلاح اتمام حجت ننماید، هرگز آن‌ها را مؤاخذه نمی‌کند، چنانکه می‌فرماید:

«وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» (اسراء/ ۱۵): تا پیامبری را نفرستیم، هرگز عذاب نمی‌کنیم.

و نیز می‌فرماید: «وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا» (انبیاء/ ۴۷): در روز رستاخیز، ترازوهای عدل را برپا می‌داریم، پس به هیچ کس کمترین ستمی نمی‌شود.

«وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَ لَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا» (نساء/ ۱۲۴): و کسی که چیزی از اعمال صالح را انجام دهد، خواه مرد باشد یا زن، درحالی‌که ایمان داشته باشد، چنان کسانی داخل بهشت می‌شوند؛ و کمترین ستمی به آن‌ها نخواهد شد.

### قضاوت‌های سطحی و شتاب‌زده

اگر گاهی در میان امور جهان، کاری برخلاف عدل و حکمت به نظر می‌رسد، ناشی از یک بینش سطحی و قضاوت شتاب‌زده است؛ مثلاً اگر وجود فلان جانور ظاهراً مضر به حال انسان است، در یک دید همه‌جانبه، وجود او در مجموعه به‌هم‌پیوسته جهان، ضروری و سرچشمه خیر فراوان است.

تردید نیست که هر چیزی در این جهان، بر اساس حکمت و مصلحتی آفریده شده، اگرچه ما فعلاً از درک و فهم حکمت وجودی برخی از آن‌ها ناتوان باشیم؛ اما پیشرفت دانش بشری پرده از بسیاری از حکمت‌ها برخواهد داشت و راز وجودی آن‌ها را آشکار خواهد ساخت. البته دانش بشری هر اندازه هم که پیش رود، در هر زمان نسبت به آینده ناقص‌تر و محدودتر است و از طرف دیگر، با توجه به گستردگی و عظمت جهان آفرینش، دانش بشری در برابر اسرار بیکران طبیعت، مانند قطره‌ای است در برابر دریا.

تا بدان جا رسید دانش من / تا بدانم همی که نادانم

### مراتب و درجات توحید

در اسلام بیش از هر چیز بر توحید تکیه شده است و موحد بودن، بالاترین کمال بشر دانسته شده است. توحید، درجات و مراتب دارد، همچنان که شرک نیز که مقابل توحید است مراتب و درجات دارد. تا انسان همه مراحل توحید را طی نکند، موحد واقعی نیست. توحید به معنای یگانگی خداوند است و بر دو نوع است: توحید نظری و توحید عملی.

#### (۱) توحید نظری

توحید نظری که نظر و عقیده ما در مورد خداوند را نشان می‌دهد عبارت از این است که جهان و مجموعه پدیده‌های آن، مخلوق یک خالق است و به وسیله همین خالق، تدبیر و هدایت می‌شود. وحدت و یکپارچگی حاکم بر جهان، نشان‌دهنده حاکم بودن اراده‌ای واحد بر جهان است؛ یعنی جز یک اراده، اراده دیگری در تدبیر جهان شرکت ندارد و آن، اراده خداوند بزرگ است که با علم و حکمت بی‌انتهای خود، جهان هستی را تدبیر می‌کند؛ بنابراین خداوند، یکتا و یگانه است و برای او هیچ شریکی نیست. شریک داشتن، علامت نقص و نیاز است و خداوند از هر نقص و نیازی منزّه است.

از دیدگاه تعالیم آسمانی، هیچ موجودی در جهان، استقلال ندارد؛ یعنی درست است که هر یک از موجودات دارای قدرت و اثری است مثلاً آفتاب در رویش گیاه یا میکروب در پیدایش بیماری و انسان در انجام کارهای خود منشأ اثرند، ولی هیچ‌یک از این‌ها اثر و نیروی خود را از خود ندارند بلکه همه را خدا به آن‌ها داده است تا آنجا که می‌توان گفت:

در اصل، یک نیرو یا یک مؤثر یا یک اراده بیشتر در جهان وجود ندارد و آن خداوند متعال است زیرا هر چیز دیگری که غیر از خداست، اثر و نیروی خود را از خدا گرفته است و در هستی خود، هیچ‌گونه استقلالی ندارد. تنها کسی که از هر جهت، مستقل است و هستی و قدرت و اراده‌اش از خود اوست، خدا است و بس. توحید نظری، به سه دسته توحید ذاتی، توحید صفاتی و افعالی تقسیم می‌شود:

### ۱-۱) توحید ذاتی

مقصود از توحید ذاتی این است که خدا یگانه و بی‌همتا و بی‌مانند است. به عبارت روشن‌تر، ذات خداوند به‌گونه‌ای است که تعدد و کثرت برنمی‌دارد و نمی‌توان در عالم خارج و ذهن، برای او فرد دیگری تصور کرد. (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) «شَهْدَ اللَّهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَ الْمَلَائِكَةُ وَ أُولُو الْعِلْمِ» (آل‌عمران / ۱۸): خداوند، (با ایجاد نظام واحد جهان هستی)، گواهی می‌دهد که معبودی جز او نیست؛ و فرشتگان و صاحبان دانش، (هر کدام به‌گونه‌ای بر این مطلب)، گواهی می‌دهند. «قل هو الله احد \* الله الصمد \* لم يلد و لم يولد \* و لم يكن له كفوا احد» (توحید / ۱-۴): بگو: خداوند، یکتا و یگانه است؛ (۱) خداوندی است که همه نیازمندان قصد او می‌کنند؛ (۲) (هرگز) نزاده، و زاده نشد، (۳) و برای او هیچ‌گاه شبیه و مانندی نبوده است. (۴)

عقل نیز دلالت دارد که خدا یکتا و بی‌همتا است و ذات او بسیط و تعدد ناپذیر است و دارای جزء نیست. وجود خدا بی‌نهایت است و موجود بی‌نهایت، تعدد بردار نیست؛ اما چرا؟ اگر موجودی، محدود باشد، وجود او ملازم آمیختگی با عدم و نیستی است. موجودات محدود در مکان و زمان، ابتدا و انتهای وجود آن‌ها پایان می‌پذیرد و به تعبیری معدوم می‌گردند و می‌توانیم بگوییم وجود او، قبل و بعد از آن مکان و زمان خاص، نیست. بنابراین، هر موجود محدودی با عدم آمیخته است و موجودی که با عدم آمیخته است، خدا نیست؛ زیرا آن موجود محدود، قبل و بعد از زمان و مکان خاص، وجود ندارد و به تعبیری، حادث است و هر حادثی، معلول و ناقص است. نتیجه آنکه خدا، محدود نیست؛ بلکه نامحدود و نامتناهی است.

موجود نامحدود، تعدد نمی‌پذیرد. اگر موجود نامحدود را متعدد بدانیم، برای حفظ دوگانگی به ناگزیر هر یک را باید از جهتی و یا جهاتی نهایت‌پذیر بدانیم تا بتوانیم بگوییم، این غیر از آن است، زیرا اگر دو چیز از هر جهت عین یکدیگر باشند، قطعاً دو موجود نخواهند بود. بنابراین، موجود نامحدود و نامتناهی، تعددپذیر نیست؛ زیرا اگر تعدد بپذیرد، نامتناهی نخواهد بود.

به عبارت دیگر، لازمه غیریت و دوگانگی آن است که وجود هر یک از آن‌ها، از وجود دیگری خارج باشد و آنجا که اولی است، از دومی خبری نباشد و بالعکس. این همان نهایت‌پذیری و محدودیت است؛ درحالی‌که خدا نامحدود و نامتناهی است و در نتیجه دوگانه نیست.

برای روشنی این مطلب، به مثالی توجه کنید: اگر جسمی در همه ابعادش، به‌طور بی‌نهایت بزرگ گردد، دیگر نمی‌توان جسم دیگری که آن نیز، در تمام ابعادش بی‌نهایت است، فرض نمود؛ زیرا جسم نخست، همه فضا و مکان را پر کرده و برای جسم دیگر مکانی باقی نمانده است. با این فرض، اگر جسم دومی را فرض کنید، آن جسم یا قطعاً عین اولی خواهد بود و یا جسم نخست از جهتی و یا جهاتی، متناهی و محدود است.

### ۱-۲) توحید صفاتی

خدا واجد همه صفات کمال است و عقل و وحی بر وجود این کمالات در ذات خدا دلالت می‌کنند. بنابراین، خداوند، دانا، توانا، زنده، شنوا، بینا و ... است. این صفات از نظر مفهوم با یکدیگر تفاوت دارند. آنچه ما از «دانا» می‌فهمیم غیر از آن چیزی است که از «توانا» می‌فهمیم. اما آیا این صفات، همان‌گونه که در مفهوم متفاوت‌اند، در وجود خارجی، یعنی در وجود خدا نیز مغایرت دارند یا یک ذات است که هم دانا است و هم توانا؟ در پاسخ باید گفت:

از آنجاکه مغایرت آن‌ها در ذات خدا، ملازم با کثرت و ترکیب در ذات الهی است، صفات مزبور، در عین اختلاف مفهومی، در مقام عینیت، وحدت دارند. به تعبیر دیگر، ذات خدا در عین بساطت، همه این کمالات را دارد و آن گونه نیست که بخشی از ذات خدا را علم، بخشی دیگر را قدرت و بخش سوم را حیات تشکیل دهد. ذات خدا تماماً علم و تماماً قدرت و تماماً حیات و ... است.

توحید ذاتی به معنی نفی ثانی داشتن و نفی مثل و مانند داشتن است و توحید صفاتی به معنی نفی هرگونه کثرت و ترکیب از خود ذات است. به این ترتیب، صفات، زائد بر ذات خدا نیستند. اگر کسی چنین تصویری در مورد خداوند داشته باشد، در حقیقت صفات خدا را به صفات انسان تشبیه کرده است و از آنجاکه خداوند، به هیچ چیز مانند و شبیه نیست، چنین شخصی تصویری غلط از خداوند دارد.

### ۱-۳) توحید افعالی

توحید افعالی یعنی درک و شناختن اینکه جهان، با همه سیستم‌ها و سنن و علل و معلولات و اسباب و مسببات، فعل او و کار او و ناشی از اراده اوست. موجودات جهان، همچنان که در ذات استقلال ندارند و همه قائم به او و وابسته به او هستند و او به تعبیر قرآن «قیوم» همه عالم است، در مقام تأثیر و علیت نیز استقلال ندارند و در نتیجه خداوند همچنان که در ذات شریک ندارد در فاعلیت نیز شریک ندارد. هر فاعل و سببی، حقیقت خود و وجود خود و تأثیر و فاعلیت خود را از او دارد و قائم به اوست. همه حول‌ها و قوه‌ها «به او» است. (لا حَوْلَ وَ لا قُوَّةَ إِلاَّ بِاللَّهِ) «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ صَاحِبَةً وَ لا وَلَدًا وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ وِليٌّ مِنَ الدُّنْيَا وَ كَبْرَهُ تَكْبِيرًا» (اسراء/ ۱۱۱): سپاس ذات خدا را، آن که همسر و فرزند نگرفت و برای او شریکی در مدیریت جهان و همچنین کمکی از روی ناتوانی برای اداره عالم نیست. او را بزرگ و برتر بدان؛ بزرگ و برتر دانستی که لایق ذات پاک او باشد.

### ۲) توحید عملی

مراتب سه‌گانه‌ای که در بالا گفته شد توحید نظری و از نوع شناختن است؛ اما توحید در عبادت، توحید عملی و از نوع «بودن» و «شدن» است. آن مراتب توحید، تفکر و اندیشه راستین است و این مرحله از توحید، «بودن» و «شدن» راستین. توحید نظری بینش کمال است و توحید عملی جنبش در جهت رسیدن به کمال. توحید نظری پی بردن به «یگانگی» خداست و توحید عملی «یگانه شدن» انسان است. توحید نظری «دیدن» است و توحید عملی «رفتن». توحید عملی، که بیانگر رفتار و عمل ماست به معنی آن است که ما فقط تن به بندگی خدا دهیم و از او اطاعت کنیم و بکوشیم که کارهای خود را به خاطر او و مطابق با فرمان او انجام دهیم. بعد از اینکه انسان با عقل خود، خدا را شناخت این سؤال برای او مطرح می‌شود که وظیفه او در مقابل خدا چیست؟ اینجاست که نوبت به توحید عملی می‌رسد. توحید عملی یعنی اینکه انسان عملاً از کسی جز خدا اطاعت نکند و تن به بندگی غیر خدا ندهد. به جای پیروی از شیطان و هوای نفس خویش، از اوامر الهی اطاعت کند و از عصیان و مخالفت در برابر دستورات خدا پرهیز کند؛ بنابراین توحید عملی این است که انسان هرگونه هدف و مقصد غیر خدایی را از زندگی خود طرد کند و سعی نماید تمام مراحل زندگی خود را مطابق اوامر الهی تنظیم کند.

بر همین اساس، شرک که نقطه مقابل توحید است نیز بر دو نوع است. شرک نظری: یعنی عقیده ما درباره خدا به عنوان مبدأ هستی، خارج از محور توحید باشد یعنی به یگانگی خدا باور نداشته باشیم؛ اما شرک عملی این است که انسان در عمل، کسی جز خدا را عبادت کند و تن به بندگی غیر خدا دهد. عبادت یا بندگی تنها این نیست که انسان در برابر کسی یا چیزی به سجده افتد و او را خالق خویش شمارد، بلکه عبادت و بندگی در حالت کلی، عبارت است از تسلیم و سرسپردگی در برابر چیزی و اطاعت محض از او؛ بنابراین وقتی بی هیچ قید و شرطی تسلیم شخص یا چیزی می‌شویم، ما عبد او شده‌ایم و او را معبود خود قرار داده‌ایم.

«أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ» (فرقان/ ۴۳): آیا دیدی آن کس را که هوای نفس خود را خدا و معبود خویش قرار داده است؟

## عبادت و پرستش

شناخت خدای یگانه به عنوان کامل‌ترین ذات با کامل‌ترین صفات، منزّه از هرگونه نقص و کاستی و شناخت رابطه او با جهان که آفرینندگی و نگهداری و قیاضیت، عطوفت و رحمانیت است، عکس‌العملی در ما ایجاد می‌کند که از آن به «پرستش» تعبیر می‌شود.

پرستش نوعی رابطه خاضعانه و ستایشگرانه و سپاسگزارانه است که انسان با خدای خود برقرار می‌کند. این نوع رابطه را انسان تنها با خدای خود می‌تواند برقرار کند و تنها در مورد خداوند صادق است؛ در مورد غیر خدا نه صادق است نه جایز. شناخت خداوند به عنوان یگانه مبدأ هستی و یگانه صاحب و خداوندگار همه چیز، ایجاب می‌کند که هیچ مخلوقی را در مقام پرستش، شریک او نسازیم. قرآن کریم تأکید و اصرار زیاد دارد بر اینکه عبادت و پرستش باید مخصوص خدا باشد؛ هیچ گناهی مانند شرک به خدا نیست.

## روح عبادت و پرستش

آنچه انسان در عبادت خود ابراز می‌دارد چند چیز است:

۱. ثنا و ستایش خدا به صفات و اوصافی که مخصوص خداست؛ یعنی اوصافی که مفهومی کمال مطلق است، مثلاً علم مطلق، قدرت مطلقه، اراده مطلقه. معنی کمال مطلق و علم مطلق و قدرت و اراده مطلقه این است که محدود و مشروط به چیزی نیست و مستلزم بی‌نیازی خداوند است.

۲. تسبیح و تنزیه خدا از هرگونه نقص و کاستی از قبیل فنا، محدودیت، نادانی، ناتوانی، بخل، ستم و امثال این‌ها.

۳. سپاس و شکر خدا به عنوان منشأ اصلی خیرها و نعمت‌ها و اینکه نعمت‌های ما همه و همه از اوست و غیر او وسیله‌هایی است که او قرار داده است.

۴. ابراز تسلیم محض و اطاعت محض در برابر او و اقرار به اینکه او بلاشروط مطاع است و استحقاق اطاعت و تسلیم دارد. او از آن جهت که خداست شایسته فرمان دادن است و ما از آن جهت که بنده هستیم شایسته اطاعت و تسلیم در برابر او.

۵. او در هیچ‌یک از مسائل بالا شریک ندارد. جز او کامل مطلق نیست؛ جز او هیچ ذاتی منزّه از نقص نیست؛ جز او کسی منعم اصلی و منشأ اصلی نعمت‌ها که همه سپاس‌ها به او برگردد نیست؛ جز او هیچ موجودی استحقاق مطاع محض بودن و تسلیم محض در برابر او شدن را ندارد. هر اطاعتی مانند اطاعت پیامبر و امام و حاکم شرعی اسلامی و پدر و مادر یا معلم باید به اطاعت از او و رضای او منتهی شود وگرنه جایز نیست. این است عکس‌العملی که شایسته یک بنده در مقابل خدای بزرگ است و جز در مورد خدای یگانه در مورد هیچ موجود دیگری نه صادق است نه جایز.

بنابراین، توحید عملی یا توحید در عبادت یعنی تنها خدا را مطاع و قبله روح و جهت حرکت و ایده آل قرار دادن و طرد هر مطاع و جهت و قبله و ایده آل دیگر؛ یعنی برای خدا خم شدن و راست شدن، برای خدا قیام کردن، برای خدا خدمت کردن، برای خدا زیستن، برای خدا مردن، آن چنان که ابراهیم گفت:

«وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ حَنِيفًا وَ مَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ... إِنَّ صَلَوتِي وَ نُسُكِي وَ مَحْيَايَ وَ مَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ لِشَرِيكَ لَهُ وَ بِذَلِكَ أُمِرْتُ وَ أَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ» (انعام/ ۷۹-۱۶۳): روی دل و چهره قلب خود را حقگرایانه به سوی حقیقتی کردم که ابداع‌کننده همه آسمان‌ها و زمین است؛ هرگز جزء مشرکان نیستم... همانا نماز، عبادتم، زیستنم و مردنم برای خداوند، پروردگار جهان‌هاست. او را شریکی نیست. به این فرمان داده شده‌ام و من اولین تسلیم‌شدگان به حق هستم.

## مراتب و درجات شرک



همچنان که توحید، مراتب و درجات دارد شرک نیز به نوبه خود مراتبی دارد. از مقایسه مراتب توحید با مراتب شرک، هم توحید را بهتر می‌توان شناخت و هم شرک را. تاریخ نشان می‌دهد که در برابر توحیدی که پیامبران الهی از فجر تاریخ به آن دعوت می‌کرده‌اند، انواع شرک‌ها نیز وجود داشته است.

### الف. شرک ذاتی

بعضی از ملل به دو (ثنویّت) یا سه (تثلیث) یا چند اصل قدیم ازلی مستقل از یکدیگر قائل بوده‌اند؛ جهان را چند پایه‌ای و چند قطبی و چند کانونی می‌دانسته‌اند. اعتقاد به چند مبدئی نقطه مقابل توحید ذاتی است. این‌گونه اعتقاد سبب خروج از جرگه اهل توحید و از حوزه اسلام است. اسلام شرک ذاتی را در هر شکل و هر صورت به کلی طرد می‌کند.

### ب. شرک در خالقیت

برخی از ملل، خدا را ذات بی‌مثل و مانند می‌دانستند و او را به عنوان یگانه اصل جهان می‌شناختند اما برخی مخلوقات او را با او در خالقیت شریک می‌شمردند؛ مثلاً می‌گفتند خداوند مسئول خلقت «شُرور» نیست؛ شرور آفریده بعضی از مخلوقات است. این‌گونه شرک که شرک در خالقیت و فاعلیت است، نقطه مقابل توحید افعالی است. اسلام این‌گونه شرک را نیز غیرقابل گذشت می‌داند.

### ج. شرک در پرستش

برخی از ملل در مرحله پرستش، چوب، سنگ، فلز، حیوان، ستاره، خورشید، درخت یا دریا را می‌پرستیده‌اند. این نوع از شرک فراوان بوده و هنوز هم در گوشه و کنار جهان یافت می‌شود. این شرک، شرک در پرستش است و نقطه مقابل توحید در عبادت است.

البته شرک عملی نیز به نوبه خود مراتب دارد. بالاترین مراتبش که سبب خروج از حوزه اسلام است همان است که گفته شد و شرک جلی (آشکار) خوانده می‌شود. اما انواع شرک خفی (پنهان) وجود دارد که اسلام در برنامه توحید عملی با آن‌ها سخت مبارزه می‌کند. بعضی از شرک‌ها آن اندازه ریز و پنهان است که با ذره بین‌های بسیار قوی نیز به زحمت قابل دیدن است. در حدیث است از رسول اکرم (ص): (راه یافتن) شرک، مخفی‌تر است از رفتن مورچه بر سنگ صاف در شب تاریک. کمترین شرک این است که انسان کمی از ظلم را دوست بدارد و از آن راضی باشد و یا کمی از عدل را دشمن بدارد. آیا دین چیزی جز دوست داشتن و دشمن داشتن برای خداست؟ خداوند می‌فرماید بگو اگر خدا را دوست می‌دارید مرا (دستورات مرا که از جانب خداست) پیروی کنید تا خداوند شما را دوست بدارد.

اسلام هرگونه هواپرستی، مقام‌پرستی، پول‌پرستی و شخص پرستی را شرک می‌شمارد.

در آیه کریمه وعده خلافت الهی به اهل ایمان، می‌فرماید:

«وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَ لِيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَ لِيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا» (نور/ ۵۵): خداوند نوید داده به آنان که ایمان آورده و شایسته عمل کرده‌اند که آن‌ها را خلافت زمین دهد آن چنانکه پیش از آن‌ها به کسانی دیگر خلافت زمین داد، دینی را که خداوند برای آن‌ها پسندیده است منتشر سازد و ترس آن‌ها را تبدیل به امنیت نماید. مرا عبادت کنند و چیزی را شریک من قرار ندهند.

جمله آخر این آیه که ناظر به این است که آنگاه که حکومت حق و خلافت الهی برقرار می‌شود اهل ایمان از قید اطاعت هر جباری آزادند، به این صورت بیان شده که تنها مرا عبادت می‌کنند و شریکی برای من نمی‌سازند. از این معلوم می‌شود که از نظر قرآن هر اطاعت امری عبادت است؛ اگر برای خدا باشد اطاعت خداست و اگر برای غیر خدا باشد شرک به خداست.

### مرز توحید و شرک

مرز دقیق توحید و شرک - چه توحید و شرک نظری و چه عملی - چیست؟ آیا اعتقاد به موجودی غیر خدا شرک است؟

### ۱) شرک نبودن اعتقاد به وجود غیر خدا

بدیهی است که مخلوق خدا فعل خداست؛ فعل خدا خود شأنی از شئون اوست و ثانی او و در قبال او نیست. مخلوقات خداوند تجلیات فیاضیت او هستند. اعتقاد به وجود مخلوق از آن جهت که مخلوق است متمم و مکمل اعتقاد به توحید است نه ضد توحید. پس مرز توحید و شرک، وجود داشتن و وجود نداشتن شیء دیگر هر چند مخلوق خود او نیست.

### ۲) شرک نبودن اعتقاد داشتن به تأثیر مخلوقات در نظام جهان

آیا اعتقاد به نقش مخلوقات در تأثیر و تأثر و سببیت و مسببیت، شرک است (شرک در خالقیت و فاعلیت)؟ حقیقت آن است که اعتقاد به تأثیر و سببیت و نقش داشتن مخلوقات در نظام جهان نیز با توجه به اینکه همان طور که موجودات استقلال در ذات ندارند استقلال در تأثیر هم ندارند، موجودند به وجود او، و مؤثرند به تأثیر او، شرک در خالقیت نیست بلکه متمم و مکمل اعتقاد به خالقیت خداوند است. آری، اگر برای مخلوقات از نظر تأثیر، استقلال و تفویض قائل بشویم و چنین بیندیشیم که نسبت خداوند به جهان، نسبت صنعتگر است به صنعت (مثلاً سازنده اتومبیل و اتومبیل) که صنعت در پیدایش خود نیازمند به صنعتگر است ولی پس از آنکه ساخته شد کار خود را طبق مکانیسم خود ادامه می‌دهد؛ اگر چنین بیندیشیم که عوامل جهان آب، باران، برق، حرارت، خاک، گیاه، حیوان، انسان و غیره نسبتشان با خداوند چنین نسبتی است قطعاً شرک است. مخلوق، در حدوث و بقا نیازمند به خالق است؛ در بقا و در تأثیر همان اندازه نیازمند است که در حدوث. جهان عین فیض، عین تعلق، عین ارتباط، عین وابستگی و عین «از اویی» است؛ از این رو تأثیر و سببیت اشیاء، عین تأثیر و سببیت خداوند است؛ خلاقیت قوه‌ها و نیروهای جهان اعم از انسان و غیر انسان عین خلاقیت خداوند و بسط فاعلیت اوست.

### مرز توحید و شرک از نظر وهابیت

آیا مرز توحید و شرک، اعتقاد به قدرت و تأثیر مافوق طبیعی است؟ یعنی اعتقاد به قدرت مافوق قوانین عادی طبیعت برای یک موجود، اعم از فرشته یا انسان (مثلاً پیغمبر یا امام)، شرک است اما اعتقاد به قدرت و تأثیر در حد معمولی و متعارف، شرک نیست؟ و همچنین اعتقاد به قدرت و تأثیر انسان از دنیا رفته نیز شرک است، زیرا انسان مرده جماد است و از نظر قوانین طبیعی، جماد نه شعور دارد نه قدرت و نه اراده؟ پس اعتقاد به درک داشتن مرده و سلام کردن به او و تعظیم کردن و احترام کردن او و خواندن و ندا کردن او و حاجت خواستن از او شرک است، زیرا مستلزم اعتقاد به نیروی ماوراء طبیعی برای غیر خداست؟ و همچنین اعتقاد به تأثیرات مرموز و ناشناخته برای اشیاء، یعنی مسئله اعتقاد به تأثیر داشتن یک خاک ویژه در شفای بیماری و یا تأثیر داشتن مکان مخصوص برای استجاب دعا شرک است، زیرا مستلزم اعتقاد به نیروی ماوراء طبیعی در یک شیء است؟ چه، هر چه که طبیعی است، شناختنی و آزمودنی و حس کردنی و لمس کردنی است. بنابراین اعتقاد به مطلق تأثیرات برای اشیاء شرک نیست بلکه اعتقاد به تأثیرات مافوق طبیعی برای اشیاء، شرک است؟ پس هستی تقسیم می‌شود به دو بخش: طبیعت و ماوراء طبیعت. ماوراءالطبیعه قلمرو اختصاصی خداوند است و طبیعت، قلمرو اختصاصی مخلوق او و یا قلمرو مشترک خدا و مخلوقات است. یک سلسله کارها جنبه ماوراء طبیعی دارد از قبیل احیاء (زنده کردن) و اماته (میراندن)، روزی دادن و امثال این‌ها و باقی، کارهای عادی و معمولی است. کارهای فوق معمولی، قلمرو اختصاصی خداست و باقی، قلمرو مخلوقات او. این از جنبه توحید نظری.

اما از جنبه توحید عملی، هر نوع توجه معنوی (نه توجه چهره‌به‌چهره یا به وسیله زبان و گوش) به غیر خداوند یعنی توجهی که فرد بخواهد نوعی رابطه قلبی و معنوی میان خود و طرف مقابل برقرار کند و او را بخواند و متوجه خود سازد و به او توسل جوید و از او اجابت بخواهد همه این‌ها شرک و پرستش غیر خداست، چون عبادت جز این‌ها

چیزی نیست و عبادت غیر خدا به حکم عقل و ضرورت شرع جایز نیست و مستلزم خروج از اسلام است؟ بعلاوه انجام این‌گونه مراسم، گذشته از اینکه انجام مراسم عملی عبادت است برای غیر خدا و عین اعمالی است که مشرکان برای بت‌ها انجام می‌دادند، مستلزم اعتقاد به نیروی ماوراء طبیعی برای شخصیت مورد توجه (پیغمبر یا امام) است؟ (نظریه وهابیان و وهابی مآبان عصر ما).

### نقد نظر وهابیان

این نظریه در زمان ما تا حدی شیوع یافته و در میان یک قشر ویژه، علامت روشنفکری شمرده می‌شود. ولی با توجه به موازین توحیدی، این نظریه از لحاظ توحید ذاتی، شرک‌آلود است و از نظر توحید در خالقیت و فاعلیت، یکی از شرک‌آمیزترین نظریه‌هاست.

وهابیان، ناآگاهانه به نوعی استقلال ذاتی در اشیاء قائل شده‌اند و از این‌رو نقش مافوق حد عوامل معمولی داشتن را مستلزم اعتقاد به قطبی و قدرتی در مقابل خدا دانسته‌اند، غافل از آنکه موجودی که به تمام هویتش وابسته به اراده حق است و هیچ حیثیت مستقل از خود ندارد، تأثیر مافوق طبیعی او مانند تأثیر طبیعی او پیش از آنکه به خودش مستند باشد، مستند به حق است و او جز مجرای برای مرور فیض حق به اشیاء نیست. آیا واسطه فیض وحی و علم بودن جبرئیل و واسطه رزق بودن میکائیل و واسطه احیاء بودن اسرافیل و واسطه قبض ارواح بودن ملک‌الموت، شرک است؟

از نظر توحید در خالقیت، این نظریه بدترین انواع شرک است، زیرا به نوعی تقسیم کار میان خالق و مخلوق قائل شده است؛ کارهای ماوراء طبیعی را قلمرو اختصاصی خدا و کارهای طبیعی را قلمرو اختصاصی مخلوقات خدا یا قلمرو اشتراکی خدا و مخلوق قرار داده است. قلمرو اختصاصی برای مخلوق قائل شدن عین شرک در فاعلیت است، همچنان که قلمرو اشتراکی قائل شدن نیز نوعی دیگر از شرک در فاعلیت است.

برخلاف تصور رایج، وهابگیری تنها یک نظریه ضد امامت نیست، بلکه پیش از آنکه ضد امامت باشد، ضد توحید و ضد انسان است. از آن جهت ضد توحید است که به تقسیم کار میان خالق و مخلوق قائل است و بعلاوه به یک نوع شرک ذاتی خفی قائل است که توضیح داده شد و از آن جهت ضد انسان است که استعداد انسانی انسان را که او را از ملائک برتر ساخته و به نصّ قرآن مجید «خليفة الله» است و ملائک مأمور سجده به او، درک نمی‌کند و او را در حد یک حیوان طبیعی تنزل می‌دهد.

بعلاوه تفکیک میان مرده و زنده به این شکل که مردگان حتی در جهان دیگر زنده نیستند و تمام شخصیت انسان بدن اوست که به صورت جماد درمی‌آید، یک اندیشه مادی و ضدالهی است.

تفکیک میان اثر مجهول و مرموز ناشناخته و آثار معلوم و شناخته‌شده و اولی را برخلاف دومی ماوراء طبیعی دانستن، نوعی دیگر از شرک است.

### مرز توحید و شرک در رابطه خدا، انسان و جهان

حقیقت این است که مرز توحید و شرک در رابطه خدا و انسان و جهان، «از اویی» و «به سوی اویی» است. مرز توحید و شرک در توحید نظری، «از اویی» است (أنا لله). هر حقیقتی و هر موجودی مادام که او را در ذات و صفات و افعال، با خصلت و هویت «از اویی» بشناسیم، او را درست و مطابق با واقع و با دید توحیدی شناخته‌ایم، خواه آن شیء دارای یک اثر یا چند اثر باشد یا نباشد و خواه آنکه آن آثار جنبه مافوق طبیعی داشته باشد یا نداشته باشد؛ زیرا خدا تنها خدای ماوراءالطبیعه، خدای آسمان، خدای ملکوت و جبروت نیست. خدای همه جهان است؛ او به طبیعت همان اندازه نزدیک است و معیت و قیومیت دارد که به ماوراءالطبیعه؛ جنبه ماوراءالطبیعه‌ای داشتن یک موجود، به او جنبه خدایی نمی‌دهد.

جهان از نظر جهان‌بینی اسلامی ماهیت «از اویی» دارد. قرآن کریم در آیات متعددی عملیات اعجاز‌آمیز از قبیل مرده زنده کردن و کور مادرزاد شفا دادن به برخی پیامبران نسبت می‌دهد، اما همراه آن نسبت‌ها کلمه «بِإِذْنِهِ» را اضافه می‌کند. این کلمه نمایشگر ماهیت «از اویی» این کارهاست که کسی نپندارد انبیاء از خود استقلالی دارند. پس مرز توحید نظری و شرک نظری «از اویی» است. اعتقاد به وجود موجودی که موجودیتش «از او» نباشد، شرک است. اعتقاد به تأثیر موجودی که مؤثریتش «از او» نباشد، باز هم شرک است، خواه اثر، اثر مافوق طبیعی باشد مثل خلقت همه آسمان‌ها و زمین‌ها و یا یک اثر کوچک بی‌اهمیت باشد مثل زیر و رو شدن یک برگ.

مرز توحید و شرک در توحید عملی «به سوی اویی» است (آنا الیه راجعون). توجه به هر موجود اعم از توجه ظاهری و معنوی هرگاه به صورت توجه به یک راه برای رفتن به سوی حق باشد و نه یک مقصد، توجه به خداست. در هر حرکت و مسیر، توجه به راه از آن جهت که راه است و توجه به علامت‌ها و فلش‌ها و نشانه‌های راه برای گم نشدن و دور نیفتادن از مقصد از آن جهت که این‌ها علامت‌ها و نشانه‌ها و فلش‌ها هستند، «به سوی مقصد» بودن و «به سوی مقصد رفتن» است.

انبیاء و اولیاء راه‌های خدا هستند: «أَنْتُمْ السَّبِيلُ الْأَعْظَمُ وَالصِّرَاطُ الْأَقْوَمُ»<sup>۱</sup>.

آنان علامت‌ها و نشانه‌های سیر الی الله هستند: «وَأَعْلَامًا لِعِبَادِهِ وَمَنَارًا فِي بِلَادِهِ وَأَدْلَاءَ عَلَى صِرَاطِهِ»<sup>۲</sup>.

هادیان و راهنمایان به سوی حق می‌باشند: «... أَلِدْعَاةٍ إِلَى اللَّهِ وَالْأَدْلَاءَ عَلَى مَرْضَاةِ اللَّهِ»<sup>۳</sup>.

### توسل به اولیاء خدا

پس مسئله این نیست که توسل<sup>۴</sup> و زیارت و خواندن اولیاء و انتظار کاری مافوق طبیعی از آن‌ها شرک است. مسئله چیز دیگر است. اولاً باید بدانیم انبیاء و اولیاء چنین صعودی در مراتب قرب الهی کرده‌اند که از ناحیه حق تا این حد مورد موهبت واقع شده باشند یا نه؟ از قرآن کریم استفاده می‌شود که خداوند به پاره‌ای از بندگان خود چنین مقامات و درجاتی عنایت کرده است؛ بنابراین واسطه قرار دادن اشیای بی‌جان و بی‌ارزش (بت) و از طرفی، قائل بودن به تأثیر مستقل آن‌ها شرک است، نه واسطه قرار دادن چنین افراد والامقامی. برخی آیات قرآن، مسئله توسل را مطرح کرده و بر آن، صحنه گذاشته است:

- «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (مائده/ ۳۵): ای کسانی که ایمان آورده‌اید! از (مخالفت فرمان) خدا بپرهیزید! و وسیله‌ای برای تقرب به او بجوئید! و در راه او جهاد کنید، باشد که رستگار شوید!

- «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ وَ لَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاؤُكَ فَاسْتَعْفَرُوا اللَّهَ وَ اسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا» (نساء/ ۶۴): ما هیچ پیامبری را نفرستادیم مگر برای این که به فرمان خدا، از وی اطاعت شود؛ و اگر این مخالفان، هنگامی که به خود ستم می‌کردند (و فرمان‌های خدا را زیر پا می‌گذارند)، به نزد تو می‌آمدند و از خدا طلب آمرزش می‌کردند و پیامبر هم برای آن‌ها استغفار می‌کرد خدا را توبه پذیر و مهربان می‌یافتند.

از آیه فوق می‌توان جواز واسطه قرار دادن پیامبر (ص) برای استغفار را فهمید.

<sup>۱</sup> از فقرات زیارت جامعه کبیره.

<sup>۲</sup> از فقرات زیارت جامعه کبیره.

<sup>۳</sup> از فقرات زیارت جامعه کبیره.

<sup>۴</sup> توسل یعنی وسیله و واسطه قرار دادن.

- «قَالُوا يَا أَبَانَا اسْتَغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا إِنَّا كُنَّا خَاطِئِينَ \* قَالَ سَوْفَ أَسْتَغْفِرُ لَكُمْ رَبِّي إِنَّهُ هُوَ الْعَفُورُ الرَّحِيمُ» (یوسف / ۹۷):  
[برادران یوسف] گفتند: «پدر! از خدا آمرزش گناهان ما را بخواه، که ما خطاکار بودیم!» \* [یعقوب] گفت:  
«بزودی برای شما از پروردگرم آمرزش می‌طلبم، که او آمرزنده و مهربان است!»  
پس تقاضای استغفار از دیگران جایز است. اگر جایز نبود، یعقوب نمی‌پذیرفت.

مسئله دیگر این است که آیا مردمی که توسلات پیدا می‌کنند و به زیارت می‌روند و حاجت می‌خواهند، از نظر توحیدی درک صحیحی دارند یا ندارند؟ آیا واقعاً با نظری «به سوی اویی» به زیارت می‌روند یا با فراموشی «او» و مقصد قرار دادن شخص زیارت شده؟ که بدون شک اکثریت مردم با چنان توجه غریزی به زیارت می‌روند. ممکن است اقلیتی هم باشند که فاقد درک توحیدی ولو در حد غریزی باشند. به آن‌ها باید توحید آموخت نه آنکه زیارت را شرک دانست.

مسئله سوم این است که اقوال و افعالی که حکایتگر تسبیح و تکبیر و تمجید است و ستایش ذات کامل علی الاطلاق و غنی علی الاطلاق است، در مورد غیر خدا شرک است. سُبُوح مطلق و منزّه مطلق از هر نقص و کاستی اوست؛ بزرگ مطلق اوست؛ آنکه همه ستایش‌ها منحصرأ به او برمی‌گردد اوست؛ آنکه همه حول‌ها و قوه‌ها قائم به اوست ذات اوست. این‌گونه توصیف‌ها چه به صورت قولی و چه به صورت عملی برای غیر خدا شرک است.

### جبر و اختیار، قضا و قدر

اختیار و آزادی انسان، واقعیتی مسلم و آشکار است و انسان از راه‌های گوناگون می‌تواند آن را درک کند:

#### شواهد وجود اختیار

الف. وجدان هر انسانی گواهی می‌دهد که او در تصمیم‌گیری‌های خود می‌تواند یکی از دو طرف فعل یا ترک را برگزیند و اگر کسی در این درک بدیهی تردید کند، هیچ حقیقت بدیهی را نباید پذیرا باشد.

ب. ستایش‌ها و نکوهش‌هایی که در جوامع بشری - اعم از دینی و غیردینی - نسبت به اشخاص مختلف انجام می‌گیرد، نشانه آن است که فرد ستایشگر یا نکوهشگر، شخص فاعل را در کارهای خویش، مختار تلقی می‌کند.

ج. چنانچه اختیار و آزادی انسان نادیده گرفته شود، دستگاه شریعت نیز لغو و بی‌ثمر خواهد بود. زیرا اگر هر انسانی ناگزیر است همان راهی را بپیماید که قبلاً برای او مقرر گردیده و نمی‌تواند سر سوزنی از آن تخطی نماید، در آن صورت، امر و نهی، وعد و وعید و پاداش و کیفر هیچ‌گونه معنی نخواهد داشت.

د. در طول تاریخ، پیوسته انسان‌هایی - از جمله پیامبران - را می‌بینیم که درصدد اصلاح فرد و جامعه بشری بوده‌اند و در این راه برنامه‌ریزی‌هایی کرده و نتایجی گرفته‌اند. بدیهی است این امر با مجبور بودن انسان سازگار نیست، زیرا با فرض جبر، همه این تلاش‌ها بیهوده و عقیم خواهد بود.

این شواهد چهارگانه، اصل اختیار را حقیقتی مستحکم و غیرقابل تردید می‌سازد.

البته از اصل آزادی و اختیار بشر نباید نتیجه بگیریم که انسان، مطلقاً به حال خود رها شده و خداوند هیچ‌گونه تأثیری در فعل او ندارد. زیرا چنین عقیده‌ای، که همان تفویض است، با اصل نیازمندی دائمی انسان به خدا منافات دارد و نیز دایره قدرت و خالقیت خداوند را محدود می‌کند.

پس از رحلت پیامبر (ص)، از جمله مسائلی که در میان مسلمین مطرح گردید مسئله کیفیت صدور فعل از انسان بود. گروهی عقیده جبر را برگزیده و انسان را فاعل مجبور دانستند و گروهی دیگر نقطه مقابل این نظریه را گرفته و تصور کردند که انسان، موجودی به خود واگذار شده است و افعال او هیچ‌گونه انتسابی به خداوند ندارد. هر دو گروه، در حقیقت چنین تصور می‌کردند که فعل یا باید به انسان مستند باشد و یا به خدا؛ یا قدرت بشری باید مؤثر باشد و یا قدرت الهی. درحالی‌که در اینجا راه سومی نیز وجود دارد که امامان معصوم ما به آن ارشاد فرموده‌اند. امام صادق (ع)

می‌فرماید: «لا جبر و لا تفویض. ولکن أمر بین الأمرین»<sup>۱</sup>: نه جبر در کار است و نه تفویض، بلکه چیزی است بین این دو.

یعنی فعل در عین استناد به انسان، به خدا نیز استناد دارد، زیرا فعل از فاعل سر می‌زند و در عین حال چون فاعل و قدرتش، مخلوق خدا است، چگونه می‌تواند فعل از خدا منقطع گردد؟  
طریقه اهل بیت (علیهم السلام) در تبیین واقعیت فعل انسان، همان است که در قرآن کریم آمده است. این کتاب آسمانی، گاه فعلی را در عین حال که به فاعل نسبت می‌دهد، به خدا نیز نسبت می‌دهد، یعنی هر دو نسبت را می‌پذیرد. چنانکه می‌فرماید: «وَمَا رَمَيْتْ إِذْ رَمَيْتْ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (انفال/ ۱۷): آنگاه که تیر انداختی، تو تیر نینداختی، بلکه خدا انداخت.

مقصود این است آنگاه که پیامبر گرامی (ص) کاری را صورت داد، او به قدرت مستقل خود این کار را انجام نداد، بلکه به قدرت الهی آن را انجام داد. بنابراین هر دو نسبت صحیح و درست است.

به عبارت دیگر، حول و قوه الهی در هر پدیده حضور دارد، مانند جریان الکتریسیته در سیم برق که از کارخانه برق سرچشمه می‌گیرد، اما کلید را ما می‌زنیم و چراغ روشن می‌شود؛ و درست است که می‌گوییم ما چراغ را روشن کردیم و درست است که گفته شود: روشنی لامپ از جریان برق است.

شاید انسانی یافت نشود که اندک مایه تفکر علمی و فلسفی در او باشد و مسئله جبر و اختیار برایش طرح نشده باشد، همچنان که جامعه‌ای یافت نمی‌شود که وارد مرحله‌ای از مراحل تفکر شده باشد و این مسئله را برای خود طرح نکرده باشد.

طرح این مسئله در جهان اسلام نیز بسیار طبیعی بود و اگر طرح نشده بود جای این سؤال بود که چگونه در چنین جامعه‌ای توجهی به این مسئله نشده است؟

بحث جبر و اختیار، خودبه‌خود بحث عدل را به میان آورد. زیرا رابطه مستقیمی است میان اختیار و عدل از یک‌طرف و جبر و نفی عدل از طرف دیگر، یعنی تنها در صورت اختیار است که تکلیف و پاداش و کیفر عادلانه، مفهوم و معنی پیدا می‌کند. اگر انسان، آزادی و اختیار نداشته باشد و در مقابل اراده الهی و یا عوامل طبیعی، دست‌بسته و مجبور باشد، دیگر تکلیف و پاداش و کیفر، مفهوم خود را از دست می‌دهد.

### سرنوشت یا همان قضا و قدر

سرنوشت! قضا و قدر! کلمه‌ای رعب‌آورتر و هراس‌انگیزتر از این دو کلمه، پرده گوش بشر را به حرکت نیاورده است. هیچ‌چیز به اندازه اینکه انسان آزادی خود را از دست رفته و خویشتن را مقهور و محکوم نیرومندتر از خود مشاهده کند و تسلط مطلق و بی‌چون و چرای او را بر خود احساس کند، روح او را فشرده و افسرده نمی‌سازد.

می‌گویند بالاترین نعمت‌ها آزادی است و تلخ‌ترین دردها و ناکامی‌ها احساس مقهوریت است، یعنی اینکه انسان، شخصیت خود را لگدکوب شده و آزادی خود را به تاراج رفته ببیند و خود را در برابر دیگری مانند گوسفند در اختیار چوپان مشاهده کند و خواب و خوراک و موت و حیات خویش را در دست اقتدار او ببیند.

آن «تسلیم و رضا» که از نبودن «چاره» و مقهور دیدن خود «در کف شیر نر خونخوارهای» پیدا شود، از هر آتشی برای روح آدمی گدازنده‌تر است. این در صورتی است که انسان خود را مقهور و محکوم انسان دیگر زورمندتر یا حیوانی قوی پنجه‌تر از خود مشاهده کند؛ اما اگر آن قدرت مسلط، یک قدرت نامرئی و مرموز باشد و تصور خلاصی از آن و تسلط بر آن، تصور امر محال باشد چطور؟ مسلماً صد درجه بدتر است.

<sup>۱</sup> توحید صدوق، باب ۵۹، حدیث ۸.

یکی از مسائلی که توجه بشر را همیشه به خود جلب کرده است این است که آیا جریان کارهای جهان طبق یک برنامه و طرح قبلی غیرقابل تخلف صورت می‌گیرد و قدرتی نامرئی، ولی بی‌نهایت مقتدر، به نام سرنوشت و قضا و قدر بر جمیع وقایع عالم حکمرانی می‌کند و آنچه در زمان حاضر در حال صورت گرفتن است و یا در آینده صورت خواهد گرفت، در گذشته، معین و قطعی شده است و انسان، مقهور و مجبور به دنیا می‌آید و از دنیا می‌رود؟ یا اصلاً و ابداً چنین چیزی وجود ندارد و گذشته هیچ نوع تسلطی بر حال و آینده ندارد و انسان که یکی از موجودات این جهان است، حر و آزاد و مسلط بر مقدرات خویشتن است؟ یا فرض سومی در کار است و آن اینکه سرنوشت، در نهایت اقتدار بر سراسر وقایع جهانی حکمرانی می‌کند و نفوذش بر سراسر هستی بدون استثناء گسترده است، درعین حال این نفوذ غیرقابل رقابت و مقاومت ناپذیر، کوچک‌ترین لطمه‌ای به حریت و آزادی بشر نمی‌زند.

اگر این چنین است، چگونه می‌توان آن را توجیه کرد و توضیح داد؟ مسئله سرنوشت یا قضا و قدر از دشوارترین مسائل فلسفی است. عقاید مختلفی که در این زمینه ابراز شد، سبب صفتبندی‌ها و کشمکش‌ها و پیدایش فرقه‌ها و گروه‌هایی در جهان اسلام گردید.

### تأثیر در روحیه شخص

این مسئله، از یک طرف یک مسئله متافیزیکی است و به فلسفه کلی و ماوراءالطبیعه مربوط است، ولی از دو لحاظ، شایستگی دارد که در ردیف مسائل عملی و اجتماعی نیز قرار گیرد: یکی از این نظر که طرز تفکری که شخص در این مسئله پیدا می‌کند، در زندگی عملی و روش اجتماعی و کیفیت برخورد و مقابله او با حوادث مؤثر است. بدیهی است که روحیه و روش کسی که معتقد است وجودی است دست‌بسته و تأثیری در سرنوشت ندارد، با کسی که خود را حاکم بر سرنوشت خود می‌داند و معتقد است حر و آزاد آفریده شده است، متفاوت است.

از جهت دیگر، مسئله سرنوشت و قضا و قدر از مسائلی است که برای ذهن همه کسانی که فی‌الجمله توانایی اندیشیدن در مسائل کلی دارند، طرح می‌شود و موردعلاقه قرار می‌گیرد، زیرا هر کسی طبعاً علاقه‌مند است بدانند آیا یک سرنوشت محتوم و مقطوعی که تخلف از آن امکان‌پذیر نیست، مسیر زندگانی او را تعیین می‌کند و او از خود در این راهی که می‌رود اختیاری ندارد؟! مانند پر گاهی است در کف تندبادی؟! یا چنین سرنوشتی در کار نیست و او خود می‌تواند مسیر زندگی خود را تعیین کند؟

### قرآن و مسئله سرنوشت

در برخی از آیات قرآن صریحاً حکومت و دخالت سرنوشت و اینکه هیچ حادثه‌ای در جهان رخ نمی‌دهد مگر به مشیت الهی و آن حادثه قبلاً در کتابی مضبوط بوده است، تأیید شده است از قبیل:

- «مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ» (حدید/ ۲۲): هیچ مصیبتی در زمین یا در نفوس شما به شما نمی‌رسد مگر آنکه قبل از آنکه آن را ظاهر کنیم، در کتابی ثبت شده و این بر خدا آسان است.
- «وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ» (انعام/ ۵۹): کلیدهای نهان نزد اوست، جز او کسی نمی‌داند و می‌داند آنچه را که در صحرا و در دریاست. برگی از درخت نمی‌افتد مگر آنکه او می‌داند و دانه‌ای در تاریکی‌های زمین و هیچ تر و خشکی نیست مگر آنکه در کتابی روشن ثبت است.
- «قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا» (طلاق/ ۳): همانا خدا برای هر چیز اندازه‌ای قرار داده است.
- «إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ» (قمر/ ۴۹): ما همه چیز را به‌اندازه آفریده‌ایم.
- «فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» (ابراهیم/ ۴): خدا هر کس را بخواهد گمراه و هر کس را بخواهد هدایت می‌کند.

- «قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكِ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَ تَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَ تُعْزِزُ مَنْ تَشَاءُ وَ تُدْزِلُ مَنْ تَشَاءُ يَبِيدُكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (آل عمران/ ۲۶): بگو: ای خدا! ای صاحب قدرت! تو به آن کس که بخواهی قدرت می‌دهی و از آن کس که بخواهی باز می‌ستانی، هر که را خواهی عزت دهی و هر که را خواهی ذلیل می‌سازی، نیکی در دست توست و تو بر همه چیز توانایی.

اما آیاتی که دلالت می‌کند بر اینکه انسان در عمل خود مختار و در سرنوشت خود مؤثر است و می‌تواند آن را تغییر دهد:

- «إِنَّ اللَّهَ لَا يُعَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُعَيِّرُوهُمَا بِأَنْفُسِهِمْ» (رعد/ ۱۱): خدا وضع هیچ مردمی را عوض نمی‌کند مگر آنکه خود آن‌ها وضع نفسانی خود را تغییر دهند.
- «وَ صَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَزِيَّةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعَمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَ الْخَوْفِ» (نحل/ ۱۱۲): خدا مثل زده شهری را که امن و آرام بود و ارزاق از همه جا فراوان به سوی آن حمل می‌شد، ولی نعمت‌های خدا را ناسپاسی کرد و از آن پس خدا گرسنگی و ناامنی را از همه طرف به آن چشاند.
- «فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَ لَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ» (توبه/ ۷۰): خدا چنان نیست که به آن‌ها ستم کند، ولی آنان چنان بودند که به خویشان ستم می‌کردند.
- «وَ مَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ» (فصلت/ ۴۶): و پروردگارت نسبت به بندگان، ستمگر نمی‌باشد.
- «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَ إِمَّا كَفُورًا» (انسان/ ۳): ما انسان را راه نمودیم، او خود یا سپاسگزار است یا ناسپاس.
- «فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَ مَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ» (کهف/ ۲۹): هر که خواهد، ایمان آورد و هر که خواهد، کفر ورزد.
- «ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ مِمَّا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ» (روم/ ۴۱): در صحرا و دریا به واسطه کردار بد مردم، فساد و تباهی پدید شده است.
- «مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ وَ مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا» (شوری/ ۲۰): هر کس طالب کشت آخرت باشد، برای وی در کشتنش خواهیم افزود و هر کس خواهان کشت دنیا باشد، بهره‌ای به او خواهیم داد.
- «مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلَاهَا مَذْمُومًا مَذْحُورًا (۱۸) وَ مَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَ سَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا (۱۹) كَلَّا مُدُّ هَؤُلَاءِ وَ هَؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَ مَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا (۲۰)» (اسراء): هر که زندگی نقد را طالب باشد، به آن اندازه و به آن کس که بخواهیم نقد می‌دهیم، سپس جهنم را برای وی قرار خواهیم داد تا وارد آن شود درحالی که نکوهیده و منفور باشد؛ و هر کس عاقبت و سرانجام خوش بخواهد و آن طور که شایسته است در راه آن کوشش کند و ایمان داشته باشد، کوشش او مورد قبول خواهد شد. ما به هر دو گروه مدد می‌رسانیم، به این‌ها و به آن‌ها. فیض پروردگار تو از کسی دریغ نمی‌شود.

این دو دسته آیات از نظر غالب علمای تفسیر و علمای کلام، معارض یکدیگر شناخته شده‌اند. به عقیده آن‌ها باید مفاد ظاهر یک دسته را پذیرفت و دسته دیگر را تأویل کرد.

گروهی که طرفدار آزادی و اختیار بشر شدند، دسته اول این آیات را تأویل و توجیه کردند و آن‌ها به «قَدَرِ» معروف شدند؛ گروهی دیگر که طرفدار عقیده تقدیر شدند، دسته دوم این آیات را تأویل کردند و «جبری» نامیده شدند.



نظر سومی وجود دارد که هیچ‌گونه تناقض و تعارضی میان این دو دسته از آیات نمی‌بیند. تنها کوتاهی فهم علمی متکلمان و بعضی از مفسرین و شارحان بوده است که این تعارض را به وجود آورده است. اصولاً معنی ندارد که در کتاب مبین الهی، تعارض و اختلاف وجود داشته باشد و نیاز باشد که برخی از آیات را برخلاف ظاهری که هست تأویل کنیم.

### آثار شوم اعتقاد به جبر

بدون شک، مسلک جبر (به این معنا که به کلی بشر را فاقد اختیار و آزادی می‌دانند) آثار سوء اجتماعی زیادی دارد و مانند میکروب فلج، روح و اراده را فلج می‌کند. این عقیده است که دست ستم زورگویان را درازتر و دست انتقام و دادخواهی زورشنوها را بسته‌تر می‌کند. آن کس که مقامی را غصب کرده و یا مال و ثروت عمومی را ضبط نموده است دم از موهبت‌های الهی می‌زند و به عنوان اینکه هر چه به هر کس داده می‌شود خدادادی است و خداست که به منعم، دریا دریا نعمت و به مفلس، کشتی کشتی محنت ارزانی فرموده است، بهترین سند برای حقانیت و مشروعیت آنچه تصاحب کرده ارائه می‌دهد و آن که از مواهب الهی محروم مانده به خود حق نمی‌دهد که اعتراض کند، زیرا فکر می‌کند این اعتراض، اعتراض به «قسمت» و تقدیر الهی است و در مقابل قسمت و تقدیر الهی باید صابر، راضی و شاکر بود. ظالم و ستمگر، از اعمال جابرانه خود به بهانه سرنوشت و قضا و قدر رفع مسؤلیت می‌کند، زیرا او دست حق است و دست حق، سزاوار طعن نیست و به همین دلیل، مظلوم و ستم‌کش نیز آنچه از دست ستمگر می‌کشد تحمل می‌کند، زیرا فکر می‌کند آنچه بر او وارد می‌شود، مستقیماً و بلاواسطه از طرف خداست و با خود می‌گوید مبارزه با ظلم و ستمگری هم بیهوده است، زیرا پنجه در پنجه قضا افکندن است و هم ضد اخلاق است، زیرا منافی مقام رضا و تسلیم است.

معتقد به جبر، چون رابطه سببی و مسببی را در اشیاء، به‌خصوص در میان انسان و اعمال و شخصیت روحی و اخلاقی او از یک طرف و میان آینده سعادت‌بار یا شقاوت‌بارش از طرف دیگر منکر است، هرگز در فکر تقویت شخصیت و اصلاح اخلاق و کنترل اعمال خود نمی‌افتد و همه چیز را حواله به تقدیر می‌کند.

از مسئله قضا و قدر، می‌توان استفاده‌های سیاسی نیز کرد. برخی حکومت‌ها در طول تاریخ، از مسلک جبر طرفداری می‌کردند و طرفداران اختیار و آزادی بشر را به عنوان مخالفت با یک عقیده دینی می‌کشتند یا به زندان می‌انداختند. در این صورت، هر وقت کلمه شکایتی از زبان کسی درمی‌آمد، طرفداران حکومت، حواله به تقدیر کرده و او را ساکت و خاموش می‌کردند که آنچه می‌شود، مقدر و مَرَضیّ خداست و نباید هیچ دم زد: آمنة بالقدر خیره و شره.

فرقه‌های دیگر مانند شیعه، هر چند رسماً از آن‌ها تبعیت نمی‌کردند، اما از نفوذ عقاید آن‌ها مصون نماندند؛ بنابراین با آنکه مکتب شیعی با مکتب جبر، مخالف است اما در ادبیات عربی و فارسی شیعی، آن اندازه که از محکوم بودن بشر در برابر سرنوشت سخن رفته، از آزادی و اختیار سخن نرفته است، با آنکه طبق تصریحات ائمه اهل بیت (علیهم السلام)، قضا و قدر عمومی با اختیار و آزادی بشر منافات ندارد.

سرّ اینکه کلمه سرنوشت یا قضا و قدر، رعب‌آور و هراس‌انگیز شده است، این است که در اثر تفوق (برتری) و تسلط مکتب اشعری بر جهان اسلام و تحت نفوذ قرار دادن ادبیات اسلامی، این کلمات و کلماتی امثال این‌ها، مترادف با جبر و عدم آزادی و تسلط بی‌منطق یک قدرت نامرئی بر انسان و اعمال و افعال او معرفی شده است.

این مشکل در میان فلاسفه الهی و متکلمان از آنجا مطرح شده است که این متفکران از طرفی توجه داشته‌اند به قانون علت و معلول و منتهی شدن همه حوادث به خداوند و به عبارت دیگر، متوجه توحید افعالی و اینکه در مُلک وجود نمی‌تواند شریکی برای حق باشد، بوده‌اند و از طرف دیگر به این نکته که حتی عوام‌الناس نیز متوجه هستند توجه کرده‌اند که زشتی‌ها، فحشاء و گناهان را نمی‌توان به خداوند نسبت داد، بنابراین در میان تنزیه و توحید مردد مانده‌اند. گروهی تحت عنوان «تنزیه»، اراده و مشیت حق را مؤثر در افعال و اعمال بندگان که احیاناً متصف به زشتی و فحشاء

است ندانسته‌اند و گروهی تحت عنوان «توحید» و اینکه «لا مؤثر فی الوجود الا الله»، همه چیز را مستند به اراده حق کرده‌اند.

### معنای قضا و قدر

«قضا» به معنی حکم، قطع و فیصله دادن است. قاضی را از این جهت قاضی می‌گویند که میان متخاصمین حکم می‌کند و به کار آن‌ها فیصله می‌دهد. در قرآن کریم این کلمه زیاد استعمال شده، چه در مورد بشر و چه در مورد خدا و چه در مورد قطع و فصل قولی که سخنی موجب قطع و فصلی بشود و چه در مورد قطع و فصل عملی و تکوینی که حقیقتی از حقایق موجب قطع و فصل گردد.

«قدر» به معنی اندازه و تعیین است. این کلمه نیز بارها به همین معنا در قرآن کریم به کار رفته است. با توجه به اختلاف معنای لغوی قضا و قدر، می‌توان مرتبه قدر را قبل از مرتبه قضا دانست؛ زیرا تا اندازه چیزی تعیین نشود، نوبت به اتمام آن نمی‌رسد، و این نکته‌ای است که در بسیاری از روایات شریفه به آن اشاره شده است. حوادث جهان از آن جهت که وقوع آن‌ها در علم و مشیت الهی قطعیت و حتمیت یافته است، مقضی به قضای الهی می‌باشند و از آن جهت که حدود و اندازه و موقعیت مکانی و زمانی آن‌ها تعیین شده است، مقدر به تقدیر الهی می‌باشند.

اصل علیت عمومی و نظام اسباب و مسببات بر جهان و جمیع وقایع و حوادث جهان حکم فرماست و هر حادثی، ضرورت و قطعیت وجود خود را و همچنین شکل و خصوصیت زمانی و مکانی و سایر خصوصیات وجودی خود را از علل متقدمه خود کسب کرده است و یک پیوند ناگسستنی میان گذشته و حال و استقبال، میان هر موجودی و علل متقدمه او هست.

بنا بر این نظر، سرنوشت هر موجودی به دست موجودی دیگر است که علت اوست و آن علت است که وجود این موجود را ایجاد کرده و به او ضرورت و حتمیت داده است و هم آن علت است که خصوصیات وجودی او را ایجاد کرده است و آن علت نیز به نوبه خود معلول علت دیگری است و همین طور.

پس لازمه قبول اصل علیت عمومی، قبول این نکته است که هر حادثه‌ای ضرورت و قطعیت و همچنین خصوصیت و شکل و اندازه و کیفیت خود را از علت خود می‌گیرد. در این جهت فرق نمی‌کند که ما الهی مسلک باشیم و به علت‌العللی که اصل همه ایجابها (قضاها) و اصل همه تعینها (قدرها) هست معتقد باشیم یا نباشیم و چنین علت‌العللی را شناسیم. از این رو از جنبه عملی و اجتماعی، در این مسئله فرقی بین الهی و مادی نیست، زیرا اعتقاد به سرنوشت از اعتقاد به اصل علیت عمومی و نظام سببی و مسببی سرچشمه می‌گیرد، خواه آنکه طرفدار این اعتقاد، الهی باشد یا مادی.

چیزی که هست به عقیده یک نفر مادی، قضا و قدر صرفاً عینی است و به گذشته تعیین می‌شود بدون آنکه خود آن علل به کار خود و خاصیت خود آگاه باشند، ولی از نظر یک نفر الهی سلسله طولی علل (علل مافوق زمان) به خود و به کار و خاصیت خود آگاه می‌باشند. از این رو در مکتب الهیون آن علل، نام کتاب و لوح و قلم و امثال این‌ها به خود می‌گیرند، اما در مکتب مادیون چیزی که شایسته این نام‌ها باشد وجود ندارد.

### جبر

از اینجا معلوم می‌شود که اعتقاد به قضا و قدر عمومی و اینکه هر حادثه‌ای و از آن جمله، اعمال و افعال بشر به قضا و قدر الهی است، مستلزم جبر نیست. اعتقاد به قضا و قدر، آنگاه مستلزم جبر است که خود بشر و اراده او را دخیل در کار ندانیم و قضا و قدر را جانشین نیرو و اراده بشر بدانیم و حال آنکه از مجال‌ترین محالات، این است که ذات حق بلاواسطه در حوادث جهان مؤثر باشد، زیرا ذات حق، وجود هر موجودی را فقط و فقط از راه علل و اسباب خاص او

ایجاب می‌کند. قضا و قدر الهی چیزی جز سرچشمه گرفتن نظام سببی و مسببی جهان از علم و اراده الهی نیست و چنانکه قبلاً اشاره شد لازمه قبول اصل علیت عمومی و اصل ضرورت علی و معلولی و اصل سنخیت علی و معلولی این است که سرنوشت هر موجودی با علل متقدمه خود بستگی داشته باشد، خواه آنکه طبق نظر الهیون، مبدأ الهی در کار باشد و یا آنکه طبق نظر مادیون مبدأ الهی در کار نباشد و فقط مبدأ مادی در کار باشد، یعنی خواه آنکه نظام اسباب و مسببات را قائم به غیر و متکی به مشیت الهی بدانیم و یا آنکه این نظام را مستقل و قائم‌به‌ذات فرض کنیم، زیرا مستقل و قائم‌به‌ذات بودن نظام سببی و مسببی و مستقل و قائم‌به‌ذات نبودن آن، در مسئله سرنوشت و آزادی بشر تأثیر ندارد. از این رو بسیار جاهلانه است که کسی عقیده جبر را ناشی از اعتقاد به قضا و قدر الهی بداند و از این نظر، اعتقاد به سرنوشت و قضا و قدر را مورد انتقاد قرار دهد.

اگر مقصود از سرنوشت و قضا و قدر الهی، انکار اسباب و مسببات و از آن جمله قوه و نیرو و اراده و اختیار بشر است، چنین قضا و قدر و سرنوشتی وجود ندارد و نمی‌تواند وجود داشته باشد. در حکمت الهی براهینی پولادین که جای هیچ‌گونه شک و ابهام باقی نمی‌گذارد، بر بی‌اساس بودن چنین سرنوشت و قضا و قدری اقامه شده است؛ و اگر مقصود از سرنوشت و قضا و قدر، پیوند شکل گرفتن و حتمیت هر حادثه با علل خود است، البته این حقیقتی است مسلم، ولی اعتقاد به این‌گونه سرنوشت از مختصات الهیون نیست. هر مکتب و روش علمی و فلسفی که به اصل علیت عمومی اذعان دارد ناچار است این‌گونه پیوندها را بپذیرد، با این تفاوت که الهیون معتقدند سلسله علل در بُعدی غیر از ابعاد زمان و مکان، به خداوند منتهی می‌شود. این تفاوت تأثیری در اثبات یا نفی نظر جبر ندارد.

در اینجا است یک سؤال پیش می‌آید و آن اینکه اگر ما قضا و قدر الهی را مستقیماً و بلاواسطه، علل و اسباب را با حوادث مرتبط بدانیم، دیگر آزادی و اختیار بشر مفهومی نخواهد داشت.

### آزادی و اختیار

و اما با قبول اصل علیت عمومی آیا می‌توان آزادی و اختیار بشر را قبول کرد، یا اینکه اصل علیت عمومی نیز با آزادی و اختیار بشر منافات دارد؟ آیا تنها راه عقیده به آزادی و اختیار بشر این است که اعمال و افعال بشر و اراده او را با هیچ علت خارجی مربوط ندانیم و نظر اول از سه نظر گذشته را بپذیریم؟ بسیاری از متفکران قدیم و جدید، چنین گمان کرده‌اند که اصل علیت عمومی با آزادی و اختیار بشر منافات دارد و ناچار به اراده به اصطلاح «آزاد»، یعنی به اراده‌ای که با هیچ علتی ارتباط ندارد، قائل شده‌اند و در حقیقت، صُدفه (تصادفی بودن) و اتفاق و گزاف را، ولو در مورد اراده بشر پذیرفته‌اند.

گذشته از اینکه اصل علیت عمومی نه قابل انکار است و نه استثناء پذیر، اگر رابطه اراده را با علتی ماورای خود انکار کنیم، باید بپذیریم که اعمال و افعال بشر به کلی از اختیار او خارج است، یعنی به جای اینکه بتوانیم با قبول نظر عدم ارتباط ضروری اراده با علتی از علل، نوعی اختیار برای بشر ثابت کنیم، او را بی‌اختیارتر کرده‌ایم. بشر مختار و آزاد آفریده شده است، یعنی به او عقل و فکر و اراده داده شده است. بشر در کارهای ارادی، خود را در سر چهارراه‌هایی می‌بیند و هیچ‌گونه اجباری ندارد که فقط یکی از آنها را انتخاب کند، سایر راه‌ها بر او بسته نیست، انتخاب یکی از آنها به نظر و فکر و اراده و مشیت شخصی او مربوط است؛ یعنی طرز فکر و انتخاب اوست که یک راه خاص را معین می‌کند.

اینجاست که پای شخصیت و صفات اخلاقی و روحی و سوابق تربیتی و موروثی و میزان عقل و دوران‌دیشی بشر به میان می‌آید و معلوم می‌شود که آینده سعادت‌بخش یا شقاوت‌بار هر کسی تا چه اندازه مربوط است به شخصیت و صفات روحی و ملکات اخلاقی و قدرت عقلی و علمی او و بالأخره به راهی که برای خود انتخاب می‌کند.

تفاوت میان بشر و آتش که می‌سوزاند و آب که غرق می‌کند و گیاه که می‌روید و حتی حیوان که راه می‌رود، این است که هیچ‌یک از آنها کار و خاصیت خود را از چند کار و چند خاصیت برای خود انتخاب نمی‌کنند، ولی انسان انتخاب

می‌کند، او همیشه در برابر چند کار و چند راه قرار گرفته است و قطعیت یافتن یک راه و یک کار فقط به خواست شخصی او مرتبط است.

### حقیقت ممکن

و اما تغییر سرنوشت به معنی اینکه عاملی که خود نیز از مظاهر قضا و قدر الهی و حلقه‌ای از حلقات علیت است سبب تغییر و تبدیل سرنوشتی بشود و به عبارت دیگر، تغییر سرنوشت به موجب سرنوشت و تبدیل قضا و قدر به حکم قضا و قدر، هر چند شگفت و مشکل به نظر می‌رسد اما حقیقت است.

شگفت‌تر آنجاست که قضا و قدر را از جنبه الهی در نظر بگیریم، زیرا تغییر قضا و قدر از این جنبه، مفهوم تغییر در عالم بالا و الواح و کتب ملکوتی و علم الهی به خود می‌گیرد. مگر ممکن است در علم خداوند تغییر و تبدیل پیدا شود؟! این شگفتی آنگاه به سرحد نهایی خود می‌رسد که حوادث مادی و مخصوصاً اراده و افعال و اعمال انسانی را سبب تغییرات و محو و اثبات‌هایی در عالم بالا و برخی الواح تقدیری و کتب ملکوتی بدانیم. مگر نه این است که نظام مادی و عینی ناشی از نظام ملکوتی و علمی و منبعث از اوست؟ مگر نه این است که عالم سفلی، دانی است و عالم علوی، عالی؟ مگر نه این است که جهان ناسوت، محکوم جهان ملکوت است؟ حالا آیا ممکن است متقابلاً احیاناً نظام سفلی و لااقل قسمتی از آن، یعنی عالم انسانی، در نظام علوی و علمی اثر بگذارد و سبب تغییراتی بشود ولو آنکه خود همین تأثیر نیز به موجب سرنوشت و به حکم قضا و قدر بوده باشد؟ اینجاست که سؤالات عجیب پشت سر هم خودنمایی می‌کند. آیا علم خدا تغییرپذیر است؟! آیا حکم خدا قابل نقض است؟! آیا دانی می‌تواند در عالی اثر بگذارد؟! جواب همه این‌ها مثبت است.

بلی، خدا علم قابل تغییر هم دارد. حکم خدا قابل نقض است، یعنی خدا حکم قابل نقض هم دارد. بلی، دانی می‌تواند در عالی اثر بگذارد. نظام سفلی و مخصوصاً اراده و خواست و عمل انسان بلکه اختصاصاً اراده و خواست و عمل انسان، می‌تواند عالم علوی را تکان بدهد و سبب تغییراتی در آن بشود و این عالی‌ترین شکل تسلط انسان بر سرنوشت است. اعتراف می‌کنم شگفت‌آور است، اما حقیقت است. این همان مسئله عالی و شامخ «بداء» است که قرآن کریم برای اولین بار در تاریخ معارف بشری از آن یاد کرده است: «يٰۤاَيُّهَا اللّٰهُ مَا يَشَاءُ وَ يُوْتِيْهُ وَ عِنْدَهُ اُمُّ الْكِتٰبِ» (رعد/ ۱۳): خداوند هر چه را بخواهد (که قبلاً ثبت شده است) محو می‌کند و هر چه را بخواهد (که قبلاً ثبت نشده است) ثبت می‌کند و کتاب مادر (اصل و مادر همه کتاب‌ها و نوشته‌ها) منحصرأ نزد اوست. البته خداوند یک علم تغییرناپذیر دارد که همان علم ذاتی اوست. اما آن علمی که تغییرپذیر است علم مخلوق است. طبق احادیث معصومین (ع)، خداوند علمی دارد که آن را به انبیا و اولیاء و ملائکه داده است و آن علم تغییرپذیر و قابل بداء است و علم دیگری دارد که مکنون و مخزون است و احدی از آن مطلع نیست و آن علم ذاتی خداست که بدانپذیر است.

در تمام سیستم‌های معارف بشری سابقه ندارد، در میان فرق اسلامی تنها دانشمندی از شیعه دوازده‌امامی هستند که در اثر هدایت و اقتباس از کلمات ائمه اهل‌بیت (علیهم السلام) توانسته‌اند به این حقیقت پی ببرند و این افتخار را به خود اختصاص دهند. بداء ریشه قرآنی دارد و از لطیف‌ترین و عالی‌ترین مباحث فلسفی به شمار می‌رود.

در اینجا کافی است مسئله دوگانگی قضا و قدر و قابلیت تغییر سرنوشت را صرفاً از جنبه عینی و علیت عمومی مورد بحث قرار دهیم و ببینیم آیا از این نظر، برخی قضا و قدرها حتمی و تخلف‌ناپذیر و بعضی دیگر غیر حتمی و تغییرناپذیر است؟ و اگر این چنین است چگونه می‌توان توضیح داد؟ موجودات جهان بر دو قسم‌اند: برخی از آن‌ها امکان بیشتر از یک نوع خاص از وجود در آن‌ها نیست مانند مجردات؛ برخی دیگر این‌طور نیستند، امکان بیش از یک نوع خاص از وجود در آن‌ها هست و آن‌ها مادیات می‌باشند. موجودات مادی آن‌ها هستند که از یک ماده خاص به وجود می‌آیند و زمینه به وجود آمدن موجودات دیگر می‌باشند، مانند همه موجوداتی که محسوس و ملموس ما می‌باشند. ماده طبیعی، نقش‌پذیر صورت‌های مختلف است، ماده طبیعی استعداد تکامل دارد، ماده طبیعی از بعضی عوامل طبیعت، قوت و

نیرو می‌گیرد و از بعضی دیگر نقصان پیدا می‌کند و یا راه فنا و زوال می‌گیرد، ماده طبیعی، استعداد دارد که با علل و عوامل مختلف مواجه شود و قهراً تحت تأثیر هر کدام از آنها یک حالت و کیفیت و اثری پیدا می‌کند که با حالت و کیفیت و اثری که از آن دیگری می‌توانست پیدا کند متفاوت است.

یک دانه که در زمین کاشته می‌شود اگر آب و هوا و حرارت و نور به آن برسد و آفتی به آن نرسد، از زمین می‌روید و رشد می‌کند و به سر حد کمال می‌رسد و اگر یکی از عوامل رشد و کمال، کسر شود یا آفتی برسد، به آن حد نخواهد رسید. برای یک ماده طبیعی هزارها «اگر» وجود دارد: اگر چنین بشود، چنان می‌شود و اگر چنان بشود، چنین می‌شود؛ یعنی اگر مواجه با فلان سلسله از علل شود، چنین می‌شود و اگر با فلان سلسله دیگر مواجه گردد، چنان می‌گردد.

در مجردات که بیشتر از یک نحو نمی‌توانند وجود داشته باشند و تحت تأثیر علل مختلف قرار نمی‌گیرند، قضا و قدر حتمی است، غیرقابل تبدیل است، زیرا با بیش از یک سلسله از علل سر و کار ندارند و سرنوشت معلول با علت است، پس یک سرنوشت بیشتر ندارند و چون امکان جانشین شدن سلسله‌ای از علل به جای این سلسله نیست، پس سرنوشت آنها حتمی است؛ اما در غیر مجردات که امکان هزاران نقش و رنگ را دارند و تحت قانون حرکت می‌باشند و همواره بر سر دوراهی‌ها و چهارراهی‌ها می‌باشند، قضا و قدرهای غیر حتمی وجود دارد، یعنی یک نوع قضا و قدر سرنوشت آنها را معین نمی‌کند، زیرا سرنوشت معلول در دست علت است و چون این امور با علل مختلف سر و کار دارند، پس سرنوشت‌های مختلف در انتظار آنهاست و چون هر سلسله از علل را در نظر بگیریم امکان جانشین شدن یک سلسله دیگر در کار هست، پس سرنوشت آنها غیر حتمی است. به هر اندازه که «اگر» درباره آنها صحیح است، قضا و قدرها هست و امکان تغییر و تبدیل وجود دارد.

اگر کسی به نوعی بیماری مبتلا باشد، ناچار علت خاصی سبب رنجوری او شده است و این سرنوشت خاص، از آن علت ناشی شده است. حالا اگر این بیمار دوا بخورد، دوا علت دیگری است و سرنوشت دیگری همراه دارد. با خوردن دوا، علت بیماری از میان می‌رود، یعنی سرنوشت بیمار تغییر می‌کند.

اگر دو پزشک از این بیمار عیادت کرده باشند و تشخیص و نسخه‌شان مخالف یکدیگر باشد، یک نسخه مفید و شفادهنده و نسخه دیگر مهلک و کشنده باشد، باید گفت دو سرنوشت مختلف در انتظار این بیمار است و از آن نظر که از جانب بیمار، هم امکان انتخاب این نسخه موجود است هم امکان انتخاب آن نسخه، پس از نظر بیمار هیچ‌کدام از این دو سرنوشت، حتمی نیست. گو اینکه بالأخره یکی از آنها را انتخاب خواهد کرد و انتخاب آن بستگی دارد به یک سلسله علل آشکار و پنهان، ولی این جهت، موجب سلب این امکان نمی‌گردد، یعنی امکان انتخاب نسخه مخالف، موجود و محفوظ است. پس سرنوشت‌های گوناگون در کار است و این سرنوشت‌ها می‌توانند جانشین یکدیگر بشوند، جانشین شدن آنها نیز به حکم سرنوشت است. بنابراین اگر کسی بیمار بشود و دوا بخورد و نجات پیدا کند، به موجب سرنوشت و قضا و قدر است و اگر دوا نخورد و رنجور بماند و یا دواى زیان‌بخش بخورد و بمیرد، باز به موجب سرنوشت و قضا و قدر است و اگر هم از محیط بیماری دوری گزیند و مصون بماند، باز به حکم سرنوشت و قضا و قدر است. بالأخره هر چه بکند، نوعی سرنوشت و قضا و قدر است و نمی‌تواند از حوزه قضا و قدر بیرون باشد.

سرّ مطلب این است که قضا و قدر چه از جنبه الهی و چه از غیر جنبه الهی، عاملی در عرض سایر عوامل جهان نیست، بلکه مبدأ و منشأ و سرچشمه همه عامل‌های جهان است. هر عاملی که بجنبد و اثری از خود بروز دهد، مظهری از مظاهر قضا و قدر است و تحت قانون علیت عمومی است. از این رو محال است که قضا و قدر در شکل یک عامل در مقابل سایر عامل‌ها و مجزا از آنها ظاهر شود و جلوی تأثیر عامل خاصی را بگیرد و یا یک عامل خاصی را به کاری اجبار و اکراه کند، به همین دلیل است که «جبر»، محال است. جبر یعنی اکراه و اجبار انسان از طرف قضا و قدر. این‌گونه اثر بخشیدن برای قضا و قدر - که سرچشمه عوامل هستی است نه عاملی در عرض سایر عوامل هستی - ممتنع و محال است؛ بلی، برای مظاهر قضا و قدر ممکن است، مثل اینکه انسانی انسان دیگر را به کاری اجبار کند؛ اما

این، غیر از جبر اصطلاحی است. جبر اصطلاحی یعنی تأثیر مستقیم قضا و قدر بر روی اراده انسانی به صورت یک عامل منفی برای رفع و جلوگیری، یا به صورت یک عامل مثبت برای الزام و اکراه.

به عبارت دیگر، سرّ مطلب در امکان تبدیل سرنوشت، این است که قضا و قدر، وجود هر موجودی را فقط و فقط از راه علل و اسباب خاص خود او ایجاد می‌کند. ایجاب و ایجاد موجودی از غیر مجرای علل و اسباب خاص خود او محال است؛ و از طرف دیگر، علل و اسباب طبیعی، مختلف است و مواد این عالم در آن واحد، استعداد متأثر شدن از چندین علت را دارند.

اگر قضا و قدر را آن طور فرض کنیم که اشاعره فرض کرده‌اند، یعنی اصل علیت عمومی و جریان سببی و مسببی را ظاهر بی‌حقیقت بدانیم و یا مانند نیمه اشعری‌ها در موارد خاصی استثنائاً دخالت مستقیم و بلاواسطه قضا و قدر را در جریان امور بپذیریم، مسئله شکل دیگر پیدا می‌کند، اما چنین قضا و قدری وجود ندارد و نمی‌تواند وجود داشته باشد.

### امتیاز بشر

اعمال و افعال بشر از آن سلسله حوادث است که سرنوشت حتمی و تخلف‌ناپذیر ندارد، زیرا بستگی دارد به هزاران علل و اسباب و از آن جمله انواع اراده‌ها و انتخاب‌ها و اختیارها که از خود بشر ظهور می‌کند. تمام امکاناتی که در مورد جمادات و نباتات و افعال غریزی حیوان وجود دارد و تمام «اگر» هایی که در وقوع آن‌ها هست، در افعال و اعمال بشر هست.

در رشد یک درخت و یا انجام عمل غریزی یک حیوان، هزاران «اگر» که همان شرایط طبیعی هستند می‌توانند وجود داشته باشند. همه آن «اگر» ها در افعال و اعمال انسان هست بعلاوه اینکه در انسان عقل و شعور و اراده اخلاقی و قوه انتخاب و ترجیح آفریده شده است.

انسان قادر است عملی را که صد درصد با غریزه طبیعی و حیوانی او موافق است و هیچ مانع خارجی وجود ندارد، به حکم تشخیص و مصلحت‌اندیشی ترک کند و قادر است کاری را که صد در صد مخالف طبیعت اوست و هیچ‌گونه عامل اجبار کننده خارجی هم وجود ندارد، به حکم مصلحت‌اندیشی و نیروی خرد، آن را انجام دهد. انسان مانند حیوان تحت تأثیر محرک‌های نفسانی و رغبت‌های درونی واقع می‌شود، اما در مقابل آن‌ها، دست‌بسته و مُسَخَّر نیست، از یک نوع حرّیتی برخوردار است. یعنی اگر همه عواملی که برای یک حیوان در انجام عمل غریزی فراهم است و الزاماً او را وادار به عمل و حرکت می‌کند برای انسان فراهم باشد، تازه راه فعل و ترک برای او از ناحیه عقل و اراده خودش باز است. انجام این عمل مشروط است به اینکه قوه تمیز و تشخیص او همانند یک شورای عالی به تصویب برساند و قوه اراده او مانند یک قوه مجریه به کار بیفتد. اینجاست که تأثیر انسان در سرنوشت خود به عنوان یک عامل مختار، یعنی عاملی که پس از آنکه همه شرایط طبیعی فراهم است، در انتخاب فعل و ترک، «آزاد» است، معلوم می‌شود.

معنی آزادی انسان این نیست که از قانون علیت آزاد است، زیرا گذشته از اینکه آزادی از قانون علیت، فی حد ذاته محال است، با اختیار ارتباط ندارد، بلکه این‌گونه آزادی با اجبار یکسان است. چه فرق می‌کند که انسان از ناحیه عامل خاصی مجبور و مکروه باشد که برخلاف میل و خواست خود عمل بکند، یا اینکه خود عمل از قانون علیت آزاد باشد و با هیچ علتی و از آن جمله خود بشر بستگی نداشته باشد و خودبه‌خود واقع شود؟! اینکه می‌گوییم بشر مختار و آزاد است به این معنی است که عمل او از خواست و رضایت کامل او و تصویب قوه تمیز او سرچشمه می‌گیرد و هیچ عاملی او را برخلاف میل و رغبت و رضا و تشخیص او وادار نمی‌کند، نه قضا و قدر و نه عامل دیگر.

خلاصه اینکه چون تمام علل و اسباب، مظاهر قضا و قدر الهی می‌باشند، در مورد هر حادثه‌ای هر اندازه علل و اسباب مختلف و جریان‌های مختلف متصور باشد، قضا و قدرهای گوناگون متصور است. آن جریانی که واقع می‌شود و صورت می‌گیرد به قضا و قدر الهی است و آن جریانی هم که متوقف می‌شود به قضا و قدر الهی است.

نگاهی به صدر اسلام

علی (ع) در سایه دیوار کجی نشسته بود، از آنجا حرکت کرد و در زیر سایه دیوار دیگری نشست. به آن حضرت گفته شد: «از قضای الهی فرار می‌کنی؟»<sup>۱</sup> فرمود: «از قضای الهی به قدر الهی پناه می‌برم»<sup>۲</sup>، یعنی از نوعی قضا و قدر به نوعی دیگر از قضا و قدر پناه می‌برم، یعنی اگر بنشینم و دیوار بر سرم خراب شود، قضا و قدر الهی است، زیرا در جریان علل و اسباب اگر انسانی در زیر دیواری شکسته و رو به انهدام بنشیند آن دیوار بر سرش خراب می‌شود و صدمه می‌بیند و این خود قضا و قدر الهی است و اگر خود را به کناری بکشد از خطر او مصون می‌ماند، این نیز قضا و قدر الهی است. کما اینکه ممکن است در همان حال در یک جریان دیگر از علل و اسباب، خطری دیگر متوجه او گردد که آن نیز قضا و قدر الهی است.

به هر حال خود را از خطر دور نگه‌داشتن، پرهیز از امر خداست به امر خدا، فرار از قضای الهی است به قضای الهی. مجموعاً از تاریخ اسلامی روشن می‌شود که مسلمانان صدر اسلام با اعتقاد راسخی که به قضا و قدر داشتند، این تعلیم را آن‌چنان دریافت کرده بودند که با تسلط خودشان بر سرنوشتشان منافاتی نمی‌دیدند و مسئله تغییر و تبدیل سرنوشت و اینکه خود این تغییر و تبدیل‌ها نیز جزء قضا و قدر است نزد آن‌ها امری مسلم بوده و لذا اعتقاد محکم آن‌ها به سرنوشت، آن‌ها را به سوی عقیده جبر نکشانید و آنان را بی‌حس و لاقید و «حواله به تقدیر کن» بار نیاورد. آن‌ها ضمن فعالیت‌های عجیب و متکی به نفس کم‌نظیرشان همواره از خداوند بهترین «قضا» را طلب می‌کردند. چون متوجه بودند که در هر موردی انواع قضا و قدرها هست، از خدا بهترین آن‌ها را می‌خواستند.

### سرچشمه اصلی

سرچشمه اصلی این نوع تعلیم که بشر را در عین اعتقاد به قضا و قدر، به تسلط او بر سرنوشت نیز معتقد می‌کند، قرآن کریم است. قرآن کریم از قضا‌های متعدد نام می‌برد:

«هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ» (انعام/ ۲): اوست کسی که شما را از گل آفرید. آن گاه مدتی را برای شما عمراً مقرر داشت. و اجل حتمی نزد اوست.

قرآن کریم در عین اینکه از لوح محفوظ و کتاب ازلی و تقدیر گذشته دم می‌زند و می‌گوید: «وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ» (انعام/ ۵۹)<sup>۳</sup>، یا می‌گوید: «مَا أَصَابَ مِنْ مُّصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا» (حدید/ ۲۲)<sup>۴</sup>، در عین حال می‌گوید: «كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (رحمن/ ۲۹): خداوند هر روز در کاری است.

از رسول خدا (ص) سؤال شد: آیا ما به کارهایی سرگرمیم که خداوند از آن‌ها فارغ شده است، یا آنکه پس‌ازاین، تکلیف آن‌ها روشن می‌شود؟<sup>۵</sup> فرمود: شما به کارهایی سرگرمید که هم خداوند از آن‌ها فارغ شده و هم فارغ نشده است.<sup>۶</sup>

### تغییرناپذیری در طبیعت

در زبان پیشوایان دین چه در دعا و چه در غیر دعا از دوگانگی قضا و قدر یاد شده است. پیش از این توضیح دادیم که مجردات علوی، قضا و قدرشان حتمی است، برخلاف موجودات طبیعت. باید اضافه کنیم که در طبیعت نیز قضا و قدرهای حتمی و به عبارت دیگر، جریان‌های غیرقابل‌تبدیل هست. در طبیعت، هر موجودی مسبوق به عدم است و باید از موجودات دیگر سرچشمه بگیرد، این قضای حتمی است. هر موجود طبیعی باید راه فنا و زوال پیش بگیرد مگر

<sup>۱</sup> «یا امیر المؤمنین! تفر من قضاء الله؟»

<sup>۲</sup> «افر من قضاء الله الی قدر الله.»

<sup>۳</sup> و هیچ تر و خشکی نیست مگر اینکه در کتابی روشن [ثبت] است.

<sup>۴</sup> هیچ مصیبتی نه در زمین و نه در نفس‌های شما [به شما] نرسد، مگر آنکه پیش از آنکه آن را پدید آوریم، در کتابی است.

<sup>۵</sup> «نحن فی امر فرغ منه ام فی امر مستأنف؟»

<sup>۶</sup> «فی امر فرغ منه و فی امر مستأنف»

اینکه تبدیل شود به موجود غیرمادی. این نیز قضا و قدر حتمی است. موجودات جهان طبیعت به مرحله‌ای می‌رسند که تغییر مسیر برای آن‌ها غیرممکن می‌شود: یا باید معدوم شوند و یا همان جریان را طی کنند، یعنی تقدیر حتمی پیدا می‌کنند؛ مثلاً سلول نطفه یک مرد که با تخمک یک زن جفت می‌شود و مجموعاً یک واحد سلول را تشکیل می‌دهند، سرشت و طینت معینی را برای آینده کودک تشکیل می‌دهند و صفات موروثی خاصی را در کودک، بعداً به وجود می‌آورند که در سرنوشت آینده او مؤثر است. بدیهی است که اگر سلول نطفه این مرد با تخمک زن دیگر، جفت شده بود، واحد دیگری مغایر با این واحد و سرشت و طینت دیگری مغایر با این سرشت و طینت شکل می‌گرفت. پس از شکل‌گیری یک سرشت و طینت، دیگر نمی‌توان آن را به سرشت دیگر تبدیل کرد، یعنی در این مرحله، قضا و قدر حتمی می‌شود. بسیاری از کیفیات دیگر در مراحل بعدی رحم، قطعی و حتمی می‌شود، از این رو می‌بینیم که در زبان دین، رحم یکی از الواح قضا و قدر نامیده شده است.

### سیستم‌های لایتنغیر

قوانین و سیستم‌هایی که بر جهان حکم‌فرما می‌باشند نیز غیرقابل تغییر و تبدیل‌اند. موجودات طبیعت در تغییر و تبدیل‌اند، اما سیستم‌های طبیعت، ثابت و لایتنغیرند. موجودات طبیعت، متغیر و متکامل‌اند و در مسیرهای مختلف قرار می‌گیرند، گاهی به سرحد کمال می‌رسند و گاهی متوقف می‌شوند، گاه تند می‌روند و گاه کند. عوامل مختلف، سرنوشت آن‌ها را تغییر می‌دهد؛ اما سیستم‌های طبیعت نه متغیرند و نه متکامل، ثابت و یکنواخت‌اند. قرآن کریم از این سیستم‌های لایتنغیر به «سنت الهی» تعبیر می‌کند و می‌گوید:

«سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا» (احزاب/ ۶۲)<sup>۱</sup>. سنت الهی تغییرپذیر نیست؛ سنت الهی قابل برگرداندن نیست. مثلاً اینکه عاقبت با متقین و پاکان است و زمین از آن صالحان است، سنت لایتنغیر الهی است: «وَ لَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ» (انبیاء/ ۱۰۵)<sup>۲</sup>؛ «إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَ الْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ» (اعراف/ ۱۲۸)<sup>۳</sup>.

اینکه تا مردمی با ابتکار خودشان در اوضاع و احوال خود تغییری ندهند، خداوند اوضاع و احوال عمومی آن‌ها را عوض نمی‌کند، سنت لایتنغیر الهی است: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (رعد/ ۱۱)<sup>۴</sup>. اینکه وضع حکومت مردمی با وضع روحیه و افکار و اخلاق و شایستگی آن‌ها بستگی دارد، سنت تغییرناپذیر الهی است: «وَ كَذَلِكَ نُؤَيِّ بِعَصَ الطَّالِمِينَ بَعْضًا بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» (انعام/ ۱۲۹): و این گونه برخی از ستمکاران را به [کیفر] آنچه به دست می‌آوردند، سرپرست برخی دیگر می‌گردانیم.

اینکه اگر مردمی به ایمان مجهز باشند و شایسته عمل کنند، در میدان تنازع بقا، گوی سبقت را خواهند ربود و خلافت زمین در اختیار آن‌ها قرار خواهد گرفت، سنت قطعی و تغییرناپذیر الهی است: «وَ عَدَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَ لِيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ» (نور/ ۵۵)<sup>۵</sup>. اینکه عاقبت و نهایت ظلم و بیدادگری، ویرانی و تباهی و نابودی است، سنت تغییرناپذیر الهی است: «وَ تِلْكَ الْأَقْرَى أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَ جَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِمْ مَوْعِدًا» (کهف/ ۵۹)<sup>۶</sup>.

### عوامل معنوی

<sup>۱</sup> در باره کسانی که پیشتر بوده‌اند [همین] سنت خدا [جاری بوده] است؛ و در سنت خدا هرگز تغییری نخواهی یافت.

<sup>۲</sup> و در حقیقت، در زبور پس از تورات نوشتیم که زمین را بندگان شایسته ما به ارث خواهند برد.

<sup>۳</sup> زمین از آن خداست؛ آن را به هر کس از بندگان که بخواهد می‌دهد؛ و فرجام [نیک] برای پرهیزگاران است.

<sup>۴</sup> در حقیقت، خدا حال قومی را تغییر نمی‌دهد تا آنان حال خود را تغییر دهند.

<sup>۵</sup> خدا به کسانی از شما که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده‌اند، وعده داده است که حتماً آنان را در این سرزمین جانشین [خود] قرار دهد؛ همان گونه که کسانی را که پیش از آنان بودند جانشین [خود] قرار داد.

<sup>۶</sup> و [مردم] آن شهرها چون بیدادگری کردند، هلاکشان کردیم، و برای هلاکشان موعدهی مقرر داشتیم.



در مثال‌های گذشته آنچه راجع به علل و اسباب و عوامل مؤثر در تغییر سرنوشت ذکر کردیم از حدود عوامل مادی و تأثیرات آن‌ها تجاوز نمی‌کرد، یعنی دنیای حوادث را فقط از جنبه ابعاد مادی و روابط حسی و جسمانی در نظر گرفتیم و عواملی که در علل و معلولات شرکت دادیم تنها عوامل مادی و حسی بود. بدیهی است از نظر جهان‌بینی مادی، تنها باید به همین عوامل و روابط علی و معلولی میان آن‌ها اکتفا کرد؛ اما از نظر جهان‌بینی الهی که واقعیت را در چهارچوب ماده و جسم و کیفیات و انفعالات جسمانی محدود و محصور نمی‌داند، دنیای حوادث دارای تاروپودهایی بیشتر و پیچیده‌تر است و عواملی که در پدید آمدن حوادث شرکت دارند بسی افزون‌تر می‌باشند.

از نظر مادی عوامل مؤثر در اجل و روزی و سلامت و سعادت و خوشبختی منحصرأ مادی است. تنها عوامل مادی است که اجل را نزدیک یا دور می‌کند، روزی را توسعه می‌دهد یا تنگ می‌کند، به تن سلامت می‌دهد یا می‌گیرد، خوشبختی و سعادت را تأمین یا نابود می‌کند؛ اما از نظر جهان‌بینی الهی، علل و عوامل دیگری که عوامل روحی و معنوی نامیده می‌شوند نیز همدوش عوامل مادی در کار اجل و روزی و سلامت و سعادت و امثال این امور مؤثرند.

از نظر جهان‌بینی الهی، جهان یک واحد زنده و باشعور است، اعمال و افعال بشر، حساب و عکس‌العمل دارد، خوب و بد در مقیاس جهان، بی‌تفاوت نیست؛ اعمال خوب و بد بشر مواجه می‌شود با عکس‌العمل‌هایی از جهان که احیاناً در دوره حیات و زندگی خود فرد به او می‌رسد.

اذیت کردن جاندار، اعم از حیوان و انسان، خصوصاً آزار رساندن به صاحبان حقوق، از قبیل پدر و مادر و معلم، آثار سوئی در همین زندگی دنیایی به بار می‌آورد. در طبیعت مکافات هست. این آثار و نتایج، خود قسمتی از مظاهر قضا و قدر است.

از نظر جهان‌بینی الهی، جهان هم شنواست و هم بینا. ندا و فریاد جاندارها را می‌شنود و به آن‌ها پاسخ می‌دهد. به همین جهت، دعا یکی از علل این جهان است که در سرنوشت انسان مؤثر است؛ جلوی جریان‌هایی را می‌گیرد و یا جریان‌هایی به وجود می‌آورد. به عبارت دیگر، دعا یکی از مظاهر قضا و قدر است که در سرنوشت حادثه‌ای می‌تواند مؤثر باشد یا جلوی قضا و قدری را بگیرد.

«الدعاء یرد القضاء [بعد ما ابرم] ابراما»: دعا قضا را برمی‌گرداند هر چند آن قضا محکم شده باشد. «وَ إِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ» (بقره/ ۱۸۶): و هر گاه بندگان من، از تو در باره من بپرسند، [بگو] من نزدیکم، و دعای دعاکننده را- به هنگامی که مرا بخواند- اجابت می‌کنم.

همچنین صدقات و احسان‌ها، یکی دیگر از عوامل و مظاهر قضا و قدر است که از مجاری معنوی در تغییر و تبدیل سرنوشت‌ها مؤثر است.

به‌طور کلی گناه و طاعت، توبه و پرده‌داری، عدل و ظلم، نیکوکاری و بدکاری، دعا و نفرین و امثال این‌ها از اموری می‌باشند که در سرنوشت بشر از نظر عمر و سلامت و روزی، مؤثر می‌باشند.

امام صادق (ع) فرمود: «عدد کسانی که به واسطه گناهان می‌میرند از کسانی که به واسطه سر آمدن عمر می‌میرند بیشتر است و عدد کسانی که به سبب نیکوکاری زندگی دراز می‌کنند از کسانی که با عمر اصلی خود زندگی می‌کنند افزون است.»<sup>۱</sup>

مقصود حدیث این است که گناهان، اجل را تغییر می‌دهند و احسان‌ها و نیکوکاری‌ها عمر را زیاد می‌کنند. یعنی با اینکه اجل و عمر، به حکم قضا و قدر الهی تعیین شده‌اند، این امور، عامل تغییر و تبدیل قضا و قدر می‌باشند و البته چنانکه قبلاً گفته شد خود این تغییر هم به قضا و قدر الهی است.

<sup>۱</sup> «من يموت بالذنوب اكثر ممن يموت بالاجال و من يعيش بالاحسان اكثر ممن يعيش بالاعمار».

یک نفر مادی هر اندازه به مسلک و روش و آیین خود مؤمن و معتقد باشد، بیش از این عقیده ندارد که به هر اندازه سعی و کوشش و مجاهدت در راه تحقق بخشیدن به آرمان خود به خرج دهد، نتیجه می‌گیرد؛ اما یک نفر مسلمان مؤمن و معتقد به قضا و قدر الهی عقیده دارد که جهان طوری ساخته شده است که اگر او در راه عقیده و ایمان خود فداکاری کند و کوشش به خرج دهد، دستگاه علی و معلولی جهان به حمایت او برمی‌خیزد و او را از پشتیبانی خود بهره‌مند می‌کند، صدها هزار برابر نیرویی که او خود در راه هدف خود مصرف می‌کند، نیروی ذخیره در جهان هست که در چنین شرایطی به یاری او به کار می‌افتد.

قرآن کریم و همچنین روایات زیاد و غیرقابل‌انکاری که در این زمینه از شخص رسول اکرم (ص) یا ائمه اهل بیت (ع) رسیده است با کمال صراحت، هم می‌گوید همه چیز به قضا و قدر الهی است و هم انسان را عامل مؤثر در سرنوشت خود و مسئول اعمال و افعال خود معرفی می‌کند. ما در گذشته، نمونه‌ای از هر دو دسته آیات قرآن ذکر کردیم و گفتیم هم طرفداران جبر و هم طرفداران قدر درصدد تأویل و توجیه آیات قرآن برآمدند: طرفداران جبر، آیات مؤید اختیار و آزادی و مسؤولیت بشر را تأویل کردند و طرفداران اختیار، آیات مؤید تقدیر کلی الهی را.

بدیهی است که پس از آنکه معما حل شد و معلوم شد هیچ‌گونه ملازمه‌ای بین عمومیت تقدیر و مجبور بودن انسان و همچنین بین اختیار او و نفی تقدیر وجود ندارد، تناقض و تعارض خودبه‌خود حل می‌شود و نیازی به تأویل و توجیه نیست. مثلاً آنجا که قرآن کریم، هدایت و ضلالت، عزت و قدرت، رزق و سلامت و حتی حسنات و سیئات را به مشیت و تقدیر الهی مستند می‌کند و می‌گوید: «فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» (ابراهیم/ ۴): خدا هر کس را بخواهد گمراه و هر کس را بخواهد هدایت می‌کند؛ یا می‌گوید: «قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكِ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (آل عمران/ ۲۶): بگو! ای خدا! ای صاحب قدرت! تو، به آن کس که بخواهی فرمانروایی می‌دهی و از آن کس که بخواهی بازمی‌ستانی، هر که را بخواهی عزت می‌دهی و هر که را بخواهی خوار می‌سازی، خوبی در دست توست، همانا تو بر هر چیز توانایی، یا می‌گوید: «إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ» (ذاریات/ ۵۸): همانا خداوند تنها کسی است که روزی دهنده صاحب نیروی محکم است؛ و یا می‌گوید: «وَ فِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَ مَا تُوَعَدُونَ» (ذاریات/ ۲۲): روزی شما و هر چه به شما وعده داده می‌شود در بالاست؛ یا از زبان حضرت ابراهیم خلیل (ع) می‌گوید: «وَ الَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَ يَسْقِينِي (۷۹) وَ إِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِي (۸۰) وَ الَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِي (۸۱)» (شعراء): و [خدا] کسی که او مرا از غذا سیر و از آب سیراب می‌کند و هنگامی که بیمار گردم شفا می‌دهد و کسی که مرا می‌میراند و سپس زنده می‌کند؛ یا درباره حسنات و سیئات می‌گوید: «قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ» (نساء/ ۷۸): بگو همه از نزد خداست؛ هیچ‌یک از این‌ها مستلزم نفی دخالت علل و اسباب طبیعی نیست.

بنابراین، بین این آیات و آیاتی که صریحاً دخالت خود بشر را در هدایت و ضلالت، یا در عزت و قدرت، یا در رزق و سلامت، یا در حسنات و سیئات تأیید می‌کند، منافاتی نیست، مثل اینکه می‌گوید: «وَ أَمَّا هُمُودٌ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَىٰ عَلَىٰ الْهُدَىٰ» (فصلت/ ۱۷): اما ثمود، ما آن‌ها را هدایت کردیم، سپس آن‌ها خودشان کوری را بر هدایت ترجیح دادند؛ یا آنکه پس از ذکر سرنوشت شوم و ذلت‌بار فرعونیان و سقوط آن‌ها از اوج عزت به حضيض ذلت، می‌فرماید: «ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُعَيَّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُعَيِّرُوهُمَا بِأَنْفُسِهِمْ» (انفال/ ۵۳): آن بدان جهت بود که خداوند چنین نیست که نعمتی را که به قومی داده عوض کند مگر آنکه آن‌ها هر چه مربوط به خودشان است عوض کنند؛ یا آنکه در مقام انتقاد از عقیده جبری مشرکین می‌گوید: «وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا أُنْفِقُ مَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ أَطْعَمَهُ؟» (یس/ ۴۷): هر گاه به آن‌ها گفته شود از روزی‌هایی که خداوند به شما داده انفاق کنید، می‌گویند: آیا کسانی را سیر کنیم که خدا اگر می‌خواست خودش آن‌ها را سیر می‌کرد؟ (خدا آن‌ها را زده و گرنه خودش آن‌ها را سیر می‌کرد)؛ یا می‌گوید: «ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ مِمَّا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ» (روم/ ۴۱): فساد در صحرا و دریا پدید آمده به موجب آثاری که بشر از کارهای خود به دست آورده است.

سرّ مطلب چنانکه قبلاً اشاره شد این است که قضا و قدر و مشیت و اراده و علم و عنایت حق تعالی، علتی است در طول علل طبیعی نه در عرض آنها.

تمام نظام منظم علل و اسباب، متکی و منبعث است از اراده و مشیت حق و قضا و قدر الهی. تأثیر و علیت این علل و اسباب از نظری عین تأثیر و علیت قضا و قدر است.

از این رو این تقسیم غلط است که بگوییم چه چیزی فعل خداست و چه چیز فعل خدا نیست، یا آنکه اگر چیزی و فعلی به خدا نسبت داده شد، بگوییم پس آن چیز، فعل مخلوق نیست و اگر به مخلوقات نسبت داده شد بگوییم پس آن چیز فعل مخلوق است و فعل خدا نیست. میان خالق و مخلوق تقسیم کار غلط است.

### شبهه علم پیشین خدا و جبر

معروف‌ترین شبهه جبر همان است که به مسئله قضا و قدر به مفهوم الهی، یعنی به مسئله علم خداوند مربوط است و آن این است: خداوند از ازل، از آنچه واقع می‌شود و آنچه واقع نمی‌شود آگاه است و هیچ حادثه‌ای نیست که از علم ازلی الهی پنهان باشد. از طرفی، علم [ذاتی] الهی نه تغییرپذیر است و نه خلاف پذیر، یعنی نه ممکن است عوض شود و صورت دیگری پیدا کند زیرا تغییر با تمامیت و کمال ذات واجب‌الوجود منافی است و نه ممکن است آنچه او از ازل می‌داند با آنچه واقع می‌شود مخالف و مغایر باشد زیرا لازم می‌آید علم او علم نباشد، جهل باشد، این نیز با تمامیت و کمال وجود مطلق منافی است.

پس به حکم این دو مقدمه:

الف. خداوند از همه چیز آگاه است.

ب. علم الهی نه تغییرپذیر است و نه خلاف پذیر.

منطقاً باید چنین نتیجه گرفت: حوادث و کائنات، جبراً و قهراً باید به نحوی واقع شوند که با علم الهی مطابقت داشته باشند، خصوصاً اگر این نکته اضافه شود که علم الهی علم فعلی و ایجابی است، یعنی علمی است که معلوم از علم سرچشمه می‌گیرد، نه علم انفعالی که علم از معلوم ریشه می‌گیرد نظیر علم انسان به حوادث جهان. بنابراین اگر در ازل در علم الهی چنین بوده است که فلان شخص در فلان ساعت، فلان معصیت را مرتکب می‌شود، جبراً و قهراً آن معصیت باید به همان کیفیت واقع شود، شخص مرتکب قادر نخواهد بود طوری دیگر رفتار کند، بلکه هیچ قدرتی قادر نخواهد بود آن را تغییر دهد والا علم خدا جهل خواهد بود. شاعری می‌گوید:

من می<sup>۱</sup> خورم و هر که چو من اهل بود/ می خوردن من به نزد او سهل بود

می خوردن من حق ز ازل می دانست/ گر می نخورم علم خدا جهل بود

جواب این شبهه، پس از درک صحیح مفهوم قضا و قدر آسان است. این شبهه از آنجا پیدا شده که برای هر یک از علم الهی و نظام سببی و مسببی جهان حساب جداگانه فرض شده است، یعنی چنین فرض شده که علم الهی در ازل به طور گزاف و تصادف به وقوع حوادث و کائنات تعلق گرفته است، آنگاه برای اینکه این علم درست از آب درآید و خلافتش واقع نشود لازم است وقایع جهان کنترل شود و تحت مراقبت قرار گیرد تا با تصور و نقشه قبلی مطابقت کند. به عبارت دیگر، چنین فرض شده که علم الهی مستقل از نظام سببی و مسببی جهان به وقوع یا عدم وقوع حوادث تعلق گرفته است و لازم است کاری صورت گیرد که این علم با معلوم خود مطابقت کند، از این رو باید نظام سببی و مسببی جهان کنترل گردد. در مواردی جلوی اراده و اختیار آن کسی که با اراده و اختیار کار می‌کند گرفته شود تا آنچه در علم ازلی الهی گذشته است با آنچه واقع می‌شود مطابقت کند و با هم مغایرت نداشته باشند. از این رو از انسان نیز باید اختیار و آزادی و قدرت و اراده سلب گردد تا اعمالش کاملاً تحت کنترل درآید و علم خدا جهل نشود.

<sup>۱</sup> شراب

این چنین تصور درباره علم الهی منتهای جهل و بی خبری است. مگر ممکن است که علم حق به طور تصادف و گراف به وقوع یا عدم وقوع حادثه‌ای تعلق بگیرد و آنگاه برای اینکه این علم با واقع مطابقت کند لازم شود دستی در نظام متفن و قطعی علی و معلولی برده شود، تغییراتی در این نظام داده شود، از طبیعتی، خاصیتی سلب گردد یا از فاعل مختاری اختیار و آزادی گرفته شود؟!

علم ازلی الهی، از نظام سببی و مسببی جهان جدا نیست. علم الهی علم به نظام است. آنچه علم الهی ایجاب و اقتضا کرده و می‌کند این جهان است با همین سیستم‌هایی که هست. علم الهی به طور مستقیم و بلاواسطه نه به وقوع حادثه‌ای تعلق می‌گیرد و نه به عدم وقوع آن. علم الهی که به وقوع حادثه‌ای تعلق گرفته است به طور مطلق و غیر مربوط به اسباب و علل آن حادثه نیست، بلکه تعلق گرفته است به صدور آن حادثه از علت و فاعل خاص خودش. علل و فاعل‌ها متفاوت می‌باشند: یکی علیت و فاعلیتش طبیعی است و یکی شعوری، یکی مجبور است و یکی مختار. آنچه علم ازلی الهی ایجاب می‌کند این است که اثر فاعل طبیعی از فاعل طبیعی، اثر فاعل شعوری از فاعل شعوری، اثر فاعل مجبور از فاعل مجبور و اثر فاعل مختار از فاعل مختار صادر شود. علم الهی ایجاب نمی‌کند که اثر فاعل مختار از آن فاعل، بالاجبار صادر شود.

به عبارت دیگر، علم ازلی الهی علم به نظام است، یعنی علم به صدور معلولات است از علل خاص آن‌ها. در نظام عینی خارجی، علت‌ها (فاعل‌ها) متفاوت‌اند: یکی طبیعی است و یکی شعوری، یکی مختار است و یکی مجبور. در نظام علمی نیز امر از این قرار است، یعنی هر فاعلی همان‌طور که در عالم عینی هست در عالم علمی هست، بلکه باید گفت آن‌طور که در عالم علمی هست در عالم عینی هست.

علم الهی که به صدور اثری از فاعلی تعلق گرفته است به معنی این است که تعلق گرفته به صدور اثر فاعل مختار از فاعل مختار و به صدور اثر فاعل مجبور از فاعل مجبور. آنچه علم الهی اقتضا دارد و ایجاب می‌کند این است که فعل فاعل مختار از فاعل مختار و فعل فاعل مجبور از فاعل مجبور صادر شود، نه اینکه علم الهی ایجاب می‌کند که فاعل مختاری مجبور بشود یا فاعل مجبوری مختار گردد.

انسان در نظام هستی، چنانکه در گذشته گفته شد، دارای نوعی اختیار و آزادی است و امکاناتی در فعالیت‌های خود دارد که آن امکانات برای موجودات دیگر حتی برای حیوان‌ها نیست؛ و چون نظام عینی، از نظام علمی ریشه می‌گیرد و سرچشمه عالم کیانی، عالم ربانی است، پس علم ازلی که به افعال و اعمال انسان تعلق گرفته است به معنی این است که او از ازل می‌داند که چه کسی به موجب اختیار و آزادی خود طاعت می‌کند و چه کسی معصیت؛ و آنچه آن علم ایجاب می‌کند و اقتضا دارد این است که آن‌که طاعت می‌کند به اراده و اختیار خود طاعت کند و آن‌که معصیت می‌کند به اراده و اختیار خود معصیت کند. این است معنی سخن کسانی که گفته‌اند: «انسان مختار بالاجبار است». یعنی نمی‌تواند مختار نباشد. پس علم ازلی دخالتی ندارد در سلب آزادی و اختیار آنکه در نظام علمی و نظام عینی مقرر است که مختار و آزاد باشد؛ دخالتی ندارد در سلب اختیار و آزادی انسان به اینکه او را به معصیت یا اطاعت وادار و مجبور کند.

بنابراین دو مقدمه‌ای که در اشکال به کار برده شده، هر دو صحیح و غیرقابل تردید است و هم آنچه در ضمن نکته اضافه شد که علم [ذاتی] الهی، علم فعلی و ایجابی است نه علم انفعالی و تبعی نیز صحیح و غیرقابل انکار است؛ اما لازمه این‌ها همه این نیست که انسان مجبور و مسلوب الاختیار باشد و آنگاه که معصیت می‌کند از طرف قوه و نیرویی مجبور بوده باشد، بلکه آن موجودی که در نظام تکوینی آزاد آفریده شده و در نظام علمی نیز آزاد و مختار قرار گرفته، اگر کاری را به جبر بکند، علم خدا جهل بود. لذا از اشکال کننده که می‌گوید: «می‌خوردن من حق ز ازل می‌دانست»، باید توضیح خواست که آیا آنچه حق ز ازل می‌دانست، می‌خوردن اختیاری و از روی میل و اراده و انتخاب شخصی بدون اکراه و اجبار بود، یا می‌خوردن جبری و تحمیلی به وسیله یک قوه‌ای خارج از وجود انسان و یا می‌خوردن

مطلق بدون توجه به علل و اسباب؟ آنچه «حق ز ازل می دانست» نه می خوردن اجباری بود و نه می خوردن مطلق، می خوردن اختیاری بود و چون علم ازلی چنین است پس اگر می به اختیار نخورد و به جبر بخورد «علم خدا جهل بود». بنابراین نتیجه علم ازلی به افعال و اعمال موجودات صاحب اراده و اختیار، جبر نیست، نقطه مقابل جبر است. لازمه علم ازلی این است که آن که مختار است حتماً باید مختار باشد. پس راست گفته آن که گفته است: علم ازلی علت عصیان کردن / نزد عقلا زغایت جهل بود

### مسئله شرّ

یکی از مهم ترین مواردی که سبب می شود بعضی افراد در عدالت خدا تردید نمایند، وجود حوادث تلخ و آفات و سختی ها در زندگی انسان است. آدمیان از همان روزهای نخستین که پا به عرصه هستی گذاشته اند و با تمام وجود به خالق خود و جهان اعتراف و اذعان کرده اند، مسائلی نظیر بیماری ها، قتل ها، غارت ها، دزدی ها و حوادث طبیعی از قبیل آتشفشان ها، زلزله ها، برای آنان مطرح بوده و نسبت این مسائل را با آفریدگار هستی سنجیده اند. اگر خداوند قادر و عالم و خیرخواه مطلق است، چرا مانع پیشامدهای ناگوار نمی شود؟ چرا انسان باید به این حوادث دچار شود؟ در نظر برخی افراد، خداوند را در صورتی می توان عادل دانست که هیچ گونه رنج و سختی، مصیبت و شدت در زندگی انسان وجود نداشته باشد و لذا اگر در زندگی خود یا دیگران، با مشکلی روبرو می شوند لب به اعتراض می گشایند و در عدل الهی تردید روا می دارند که مثلاً چرا به فلان روستا سیل آمد؟ چرا در فلان منطقه زلزله واقع شد؟ چرا فلان شخص مریض شد؟ چرا فلان کودک، پدر خود را از دست داد؟ چرا فلان بچه ناقص العضو به دنیا آمد؟ و چراهای فراوان دیگر.

### اقسام شرّ

مسئله شرّ، یکی از صفات سه گانه خدا - علم، قدرت مطلق و خیرخواهی - را به چالش می طلبد؛ زیرا خدای ادیان، خدایی است که هم عالم و قادر مطلق است و هم کاملاً خیرخواه. به طور کلی شر را به دو قسم تقسیم می کنند: شرّ اخلاقی و شرّ طبیعی.<sup>۱</sup> گاه شر نتیجه عامل انسانی است که به آن شرّ اخلاقی می گویند؛ مانند دزدی، قتل، غارت و جنگ. برخی اوقات شرور بدون مداخله عامل انسانی پدید می آیند که به آن شرّ طبیعی می گویند؛ مانند زلزله، آتشفشان، سیل، طوفان و بیماری های لاعلاج. این امور، از آن رو شرّ به شمار می آیند که موجب رنج و ناراحتی انسان می شوند و اگر هیچ گونه رنج و ناراحتی از آن ها به انسان نرسد، شرّ نیستند. همچنین اگر تفکر شخص به گونه ای باشد که امور شرورانه را عامل رنج و ناراحتی خود نداند، بلکه آن ها را عوامل تکامل ساز بداند، شرّ معنا و مفهوم نمی یابد. انسان خود را محور قرار می دهد و هر چه را باعث آزار و زیان او شود، شر می پندارد و آنچه را در نیل به هدف، او را یاری رساند، خوب و خیر می شمارد.

### راه حل های مسئله شرور

اندیشمندان دینی پاسخ های متعددی به مسئله شرور داده اند برخی از این پاسخ ها عام است و شامل همه انواع شرّ می شود و برخی از آن ها فقط دسته ای از شرور را پاسخ می گویند. در اینجا به برخی از این پاسخ ها اشاره می کنیم:

#### ۱. شرّ، لازمه جهان مادی است

این دیدگاه بر آن است که در عالم، شر وجود دارد، اما لازمه جهان مادی است و جهان مادی در مجموع خیر است. از این رو، خلقت جهان بهتر از عدم آن است.

<sup>۱</sup> جان هاسپرز، فلسفه دین، ترجمه محمد محمدرضایی، ص ۱۱۸.

از آنجاکه خداوند، قادر، عالم و خیرخواه مطلق است و ذات او خیر محض است، هرچه از او صادر شود، خیر است. خدا عوالم مختلفی آفریده است: عالمی از ملائکه و فرشتگان که خیر هستند و هیچ شری در آن‌ها نیست، تنها شری که می‌توان در اینجا فرض کرد، محدودیت وجودی آن‌ها است؛ ولی هیچ تضاد و تزاحمی با هم ندارند؛ اما لازمه عالم ماده علاوه بر محدودیت وجودی، تزاحم و تضاد است. ممکن نیست که عالم ماده بی‌تزاحم و تضاد آفریده شود. وجود آتش در مجموع خیر است و می‌تواند برای زندگی آدمیان مفید باشد؛ اما گاه زیان نیز می‌رساند و درد و رنج نیز می‌آفریند. عالم ماده، نمی‌تواند خیر محض را بپذیرد.<sup>۱</sup> ابن‌سینا در کتاب الاهیات شفا در باب شریّت عالم می‌گوید: اگر بگویند که چرا خدا مانع شرّ در عالم نشد تا جهانی که خیر محض است متحقق شود، در پاسخ باید گفت: اگر عالم مادی که تلازم اجتناب‌ناپذیر با شرور دارد، به‌گونه‌ای خلق می‌شد که در آن شری متحقق نبود، دیگر مادی نبود؛ عالم دیگری بود که خیر محض است؛ درحالی‌که چنین عالمی را خداوند پیش از این خلق کرده است.<sup>۲</sup>

بنابراین، ممکن نیست قوانین عالم ماده به‌گونه‌ای دیگر باشد. اگر جز این باشد، جهان ما دیگر عالم ماده نخواهد بود و چون خداوند حکیم، عالم، قادر و خیرخواه مطلق است، اگر امکان خلق چنین جهانی مادی بود، آن را خلق می‌کرد و چون خلق نکرده است، امکان وجود آن نبوده است.

اما در جواب این سؤال که آیا بهتر نبود که خداوند به دلیل شرور اندک این عالم، از خلقت عالم ماده صرف‌نظر می‌کرد؟ می‌توان گفت که ترک خیر کثیر عالم ماده به دلیل وجود شرور اندک، با فیض الهی منافات دارد؛ زیرا ترک خیر کثیر به دلیل شرّ قلیل، خود شرّ کثیر محسوب می‌شود. آیا روا است که از خلق آتش به دلیل شرّ اندکی که ممکن است در پی داشته باشد، اجتناب کرد؟ اگر آتش خلق نشود، خیرات بی‌شماری که از آن حاصل می‌آیند، از میان می‌روند.

#### اشکال کم‌تر بودن خیرات نسبت به شرور

اشکال دیگر که بعضی پیش کشیده‌اند این است که خیرات این عالم نسبت به شرور آن کم‌تر است. در پاسخ می‌توان گفت:

- این نظر خلاف وجدان آدمی است. چون انسان به منافع مثلاً آتش می‌نگرد، منافع و خیرات آن را بر بدی‌هایش ترجیح می‌دهد و همچنین است هر شیء دیگری که در این جهان وجود دارد.

- در همه این شرور، آدمی خود را ملاک و معیار می‌داند. اگر این معیار را کنار بگذارد، در نظر او چیزی در عالم، شر نیست.

- اگر بپذیریم که در عالم شری وجود دارد، این حقیقت را نمی‌توانیم انکار کنیم که انسان با عقل خود می‌تواند بر بسیاری از آن‌ها فائق آید. زلزله، طوفان و سیل در طبیعت وجود دارد؛ ولی انسان می‌تواند با ساختمان‌های مستحکم و سیل‌بند از خسارت‌های آن‌ها جلوگیری کند.

بسیاری از زیان‌های شرور طبیعی، نتیجه عملکرد نادرست آدمیان است و با اجتناب از آن‌ها و دوری از گناهان، می‌توان از این زیان‌ها دوری جست.

- انسان بسیاری از امور را شرّ می‌پندارد به این دلیل که باعث مرگ او می‌شوند؛ اما اگر مرگ را نه پایان زندگی بلکه ورود به دنیای دیگر بداند، بسیاری از آن‌ها شرّ لحاظ نمی‌شوند.

- ملاک سنجیدن خیرات با شرور، کیفیت است نه کمیت. اگر صد گرم طلا را با چند خروار سنگ‌ریزه مقایسه کنیم، کدام یک ارزش بیشتری دارد؟ طلا یا سنگ‌ریزه؟ با ارزشی که طلا دارد می‌توان هزاران برابر آن سنگ‌ریزه‌ها را تهیه کرد. بنابراین در سنجش خیر و شر در عالم، ملاک کیفیت است نه کمیت. بر اساس این‌گونه دآوری، بسیاری از شرور

<sup>۱</sup> فارابی، تعلیقات، تحقیق و مقدمه و پاورقی جعفر آل یاسین، ص ۴۶.

<sup>۲</sup> ابن‌سینا، الاهیات شفا، ص ۴۲۱.

توجه می‌شوند. از این رو در روایات اسلامی می‌خوانیم: «لولاک لما خلقت الافلاک: اگر تو (پیامبر) نبودی، جهان را خلق نمی‌کردم.»

## ۲. شر ناشی از آزادی انسان است

آدمی می‌تواند با اختیار، راه تکامل را که پیروی از وجدان و پیامبران الهی است طی کند و می‌تواند نافرمانی کند و به وجدان و دستورهای الهی توجه نکند. برخی آدمیان با اختیار خود، اعمال شرورانه‌ای انجام می‌دهند که لازمه این اعمال، رنج و عذاب دیگران است. بنابراین شر در جهان از شرارت انسان حاصل می‌شود و شرارت انسان نیز ناشی از آزادی و اختیار او است.

خداوند به دو گونه می‌توانسته است انسان را خلق کند:

- بدون اختیار و یا به تعبیری مجبور تا هیچ گناهی از او سر نزنند؛  
- مختار و آزاد تا مراحل کمال و سعادت را با اختیار طی کند و لازمه این‌گونه آفرینش است که برخی آدمیان، به اعمال شرورانه روی آورند.

صورت اول، مستلزم این است که انسان و اعمال او ارزشی نداشته باشد؛ اما در صورت دوم خیرهای فراوانی از گذر اختیار عاید انسان می‌شود و انسان با اختیار، بسیار بهتر از انسان بی‌اختیار است.

اما درباره رنج و دردی که از اعمال یک فرد به فرد دیگری می‌رسد می‌توان گفت:

- چنان‌که گذشت، بسیاری از این رنج‌ها و دردها، شر نیستند؛ بلکه باعث تکامل و رشد اخلاقی برخی از افراد ستم‌دیده می‌شوند.

- بسیاری از درد و رنج‌هایی که از ستمگران به مردم می‌رسند، نتیجه عملکرد خود مردم‌اند. اگر آنان با هم متحد شوند و علیه ظالم بشورند، دیگر ظلم و درد و رنجی نخواهد بود. خداوند در این باره می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (رعد/ ۱۱): در حقیقت، خدا حال قومی را تغییر نمی‌دهد مگر آنان خود حال خویش را تغییر دهند. بنابراین، آفرینش انسان آزاد و مختار بهتر است از آفرینش انسان مجبور، گرچه گاهی از آزادی و اختیار، سوءاستفاده شود.

## ۳. شر ناشی از جزئی‌نگری است

برخی متفکران معتقدند اینکه انسان‌ها بسیاری از امور را شر می‌دانند، ریشه در قضاوت‌های سطحی، جزئی، تنگ‌نظرانه و شتاب‌زده دارد. اگر آنان از آگاهی وسیع‌تر و جامع‌تری برخوردار بودند، هیچ‌گاه به شر بودن برخی امور، حکم نمی‌کردند. خداوند از روی علم و حکمت نامتناهی خود، بهترین جهان ممکن را آفریده است که هر چیز آن به جای خود است؛ ولی آدمیان، که از دانش اندکی برخوردارند، نمی‌توانند درباره جهان به درستی داوری کنند. برای مثال، کسی که فقط چاه فاضلاب ساختمان را می‌بیند و از دیگر بخش‌های آن، بی‌خبر است، قضاوت درستی درباره‌اش نخواهد داشت؛ اما اگر بصیرت جامع و کاملی از ساختمان داشته باشد، خواهد دید که وجود چاه نه تنها بد نیست، بلکه برای ساختمان بسیار لازم است.

قرآن مجید دلیل ناخوش دانستن برخی امور را ناشی از عدم شناخت جامع و کامل می‌داند و می‌فرماید: «وَ عَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَ عَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَ هُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَ اللَّهُ يَعْلَمُ وَ أَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ.» (بقره/ ۲۱۶): چه بسا چیزی را خوش نمی‌دارید و آن برای شما خوب است، و بسا چیزی را دوست می‌دارید و آن برای شما بد است و خدا می‌داند و شما نمی‌دانید.

## ۴. شر ناشی از جهل انسان است

یک دانشمند بزرگ ریاضی را در نظر بگیرید که کتابی درباره ریاضیات نگاشته است. می‌دانیم که او این کتاب را کاملاً عالمانه و بدون اشتباه و خطا نگاشته است؛ یعنی همه کلمات، حروف و اعداد را از روی علم و آگاهی برگزیده است. باز

می‌دانیم که کسی آگاه‌تر و عالم‌تر از او در علم ریاضی نیست. حال اگر کتاب را مطالعه کنیم و برخی قسمت‌ها را مبهم یا ناسازگار با قسمت‌های دیگر ببینیم، برای حل این مشکل چه راهی وجود دارد؟

به نظر می‌رسد که برای حل مشکل دو فرضیه وجود دارد:

اول. ابهام و ناسازگاری ناشی از نویسنده آن است؛

دوم. ابهام و ناسازگاری ناشی از ضعف علمی و عدم تسلط کافی ما بر موضوع کتاب است.

ما می‌دانیم نویسنده کتاب عالم و آگاه است و یقین داریم که مطالب را اشتباه ننوشته است و به دلیل احاطه علمی او، احتمال خطا هم وجود ندارد. بر اساس این مقدمات، فرضیه دوم به واقعیت نزدیک‌تر می‌نماید؛ یعنی ابهام و ناسازگاری را ناشی از ناتوانی علمی خود خواهیم دانست.

حال عین همین مطلب را برای جهان فرض می‌کنیم. ما تصدیق کرده‌ایم که خالق که عالم و قادر مطلق و کاملاً خیر است، جهان را آفریده است. در این جهان، ما مخلوقات آگاه او، با پدیده‌های مبهم و ناخوشایندی روبه‌رو می‌شویم که نام شر بر آن‌ها می‌گذاریم. برای رفع این مشکل دو فرضیه وجود دارد:

اول. ابهام و ناخوشایندی (مسئله شر) ناشی از خالق است؛

دوم. این ابهام و ناخوشایندی ناشی از ضعف علمی ما است.

فرضیه اول درست نیست؛ زیرا می‌دانیم که جهان، مخلوق موجودی عالم، قادر مطلق و کاملاً خیر است و اثر چنین موجودی، بی‌عیب و کامل است و همه اجزای آن حساب‌شده انتخاب شده‌اند و همچنین روابط بین پدیدارها نیز از سر علم و آگاهی و خیرخواهی است. حال اگر ما با پدیده‌های مبهم و ناخوشایندی مواجه شویم، نمی‌توانیم آن‌ها را ناشی از ضعف و ناتوانی خالق بدانیم؛ زیرا پیش‌تر اثبات کردیم که او عالم و قادر مطلق و کاملاً خیر است. بنابراین، چاره‌ای جز توسل به فرضیه دوم نداریم.

## رازها و فواید شرور جهان

تاکنون به برخی از رازهای وجود شرور در جهان اشاره کردیم. پرسش این است که چرا جهان به‌گونه‌ای آفریده شده است که دارای شرّ و نقص است؟ فایده این شرور چیست؟

### ۱. شرور؛ لازمه ذاتی عالم ماده

تزام و تضاد از ویژگی‌های ذاتی عالم ماده است. اگر این ویژگی‌ها نبود، چیزی به نام عالم مادی وجود نداشت. یا باید این ویژگی‌ها همراه عالم ماده باشد و یا اصلاً چنین عالمی موجود نباشد. از طرف دیگر، حکمت و لطف خدا ایجاب می‌کند که عالم مادی خلق شود؛ زیرا خیر آن بیش‌تر از نقص و شرّ آن است، و ترک خیر کثیر به سبب شرّ قلیل، خلاف حکمت و لطف الهی است.

### ۲. شرور؛ علت شکوفا شدن استعدادها

اعتراضات به شرور، همه از پنداری بی‌اساس درباره دنیا و زندگی دنیوی انسان سرچشمه می‌گیرند. آنان چنان می‌پندارند که دنیا عشرتکده‌ای است که نباید هیچ‌گونه رنج و سختی در آن وجود داشته باشد تا به راحتی بتوانند در عیش و نوش فرو روند، غافل از اینکه دنیا جای رشد و سازندگی و شکوفایی استعدادهاست. جای آزمایش و خودسازی و رسیدن به کمال است و این هدف جز با دست و پنجه نرم کردن با سختی‌ها و مصائب تأمین نمی‌گردد.

خو گرفتن به زندگی بی‌دردسر و بدون دغدغه، روح انسان را به تدریج به سوی رخوت و انحطاط سوق می‌دهد و او را از رشد و کمال بازمی‌دارد. کسانی که در میان نعمت‌های رنگارنگ بزرگ می‌شوند و راحت‌طلب و نازپرورده بار می‌آیند، انسان‌های ضعیفی هستند که در مقابل کوچک‌ترین مشکلات، تاب تحمل نخواهند داشت.



ساختار آدمی به گونه‌ای است که بسیاری از توانایی‌ها و استعداد‌های او در سایه مواجهه با سختی‌ها و مشکلات، شکوفا می‌شود. بسیاری از اختراعات و ابتکارات، در برخورد با مشکلات و سختی‌ها، حاصل می‌شوند. بنابراین، وجود شرور برای تکامل روحی و معنوی و علمی انسان سودمند است.

امام علی (ع) در این باره می‌فرماید: بدانید شاخه درختی که در بیابان می‌روید، سخت‌تر و پوست سبزه‌های خوش نما، نازک‌تر و آتش گیاهان صحرایی افروخته‌تر و خاموشی آن‌ها دیرتر است.<sup>۱</sup>

بدین‌سان، سختی و مشکلات، سبب استقامت و پایداری و آسانی‌اند و به تعبیری، وجود بدی‌ها و زشتی‌ها، در پدید آمدن مجموعه زیبای جهان، ضروری است. حتی زیبایی‌ها، جلوه خود را از زشتی‌ها برمی‌گیرند. اگر زشتی و بدی نبود، زیبایی و خوبی مفهوم نداشت.

### ۳. شر؛ عاملی برای بیداری از غفلت

از فواید شرور و سختی‌ها آن است که آدمی را از خواب غفلت بیدار می‌کنند. راننده‌ای را در نظر بگیرید که بر اثر غفلت، به قوانین راهنمایی و رانندگی بی‌اعتنا است. اگر او همچنان غافل بماند، موجب نابودی خود و دیگران می‌شود. وقتی پلیس، به عنوان هشدار، او را جریمه کند و از ادامه مسیر باز دارد این سختی و ناراحتی به نفع او است و باعث بیداری و هوشیاری‌اش می‌شود تا از پیامدهای ناگوار دور بماند.

خداوند نیز در قرآن کریم از سختی‌ها و مشکلات به عنوان عاملی برای بیداری از خواب غفلت یاد می‌کند: «وَ لَنُذِيقَنَّهُمْ مِنَ الْعَذَابِ الْأَلْوَنِ الَّذِي لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ» (سجده/ ۲۱): و قطعاً غیر از عذاب بزرگ‌تر [عذاب آخرت] از عذاب نزدیک‌تر [عذاب دنیا] به آنان می‌چشانیم، امید آنکه [به سوی خدا] بازگردند.

بنابراین، شرور عاملی برای عبرت‌آموزی است تا شاید پند گیرند و به راه راست هدایت شوند.

سختی‌ها و شداید، انسان را از عالم خودبینی و خودپرستی بیرون می‌آورند. زمانی که انسان در چنگال مشکلات دست‌وپا می‌زند، به ضعیف بودن خود توجه پیدا کرده و خودخواهی‌هایش در هم می‌شکند و پا بر روی خودپرستی می‌گذارد. او در این حال به خوبی درمی‌یابد که از چنان قدرتی برخوردار نیست که تنها بر خویش متکی باشد. اینجاست که خودبه‌خود توجه قلبی او به سوی خدا متوجه می‌شود.

### ۴. شرور، هدیه‌ای به بندگان خاص

بنا بر برخی روایات، هنگامی که خدا به بنده‌ای لطف ویژه‌ای دارد، او را گرفتار سختی می‌کند. امام صادق (ع) در این باره می‌فرماید: چون خداوند بنده‌ای را دوست بدارد، او را در دریای سختی‌ها غوطه‌ور می‌سازد.<sup>۲</sup>

باز امام صادق (ع) می‌فرماید: پیامبران بیش‌تر از دیگر مردم به بلا دچار می‌شوند و سپس کسانی که بدیشان شبیه‌ترند؛ هرچه شبیه‌تر، بلا هم بیش‌تر.<sup>۳</sup>

بنابراین، بلا و مصیبت برای دوستان و بندگان خاص خدا، لطفی است که به صورت مصیبت، جلوه می‌نماید. در تعالیم دینی آمده است که خداوند بندگان را که دوست دارد، به سختی‌ها و دشواری‌ها گرفتار می‌کند تا از این طریق، رشد کنند؛ یعنی همچون مربی شنا که شاگرد تازه‌کار خود را وارد آب می‌کند تا تلاش کند و دست‌وپا بزند و در نتیجه ورزیده شود و شناگری را یاد بگیرد، خدا هم بندگان را که دوست دارد و می‌خواهد به کمال برسند را در سختی‌ها غوطه‌ور می‌سازد. انسان اگر یک عمر درباره شنا کتاب بخواند تا وارد آب نشود، شناگر نمی‌شود.

### ۵. شرور، آزمون الهی

<sup>۱</sup> نهج‌البلاغه، نامه ۴۵.

<sup>۲</sup> محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۱۵، ص ۵۵؛ مرتضی مطهری، عدل الهی، ص ۱۷۹.

<sup>۳</sup> همان، ص ۵۶.

گاه خداوند بندگانش را با مصیبت و سختی می‌آزماید تا مؤمنان راستین بازشناخته گردند؛ درست همان‌گونه که آدمیان، طلای ناخالص را با حرارت، ناب می‌کنند و زیبایی و بهایی بیش‌تر به آن می‌بخشند. همچنین خداوند برخی بندگان را در کوران رنج و مصیبت و مشکلات، محک می‌زند تا خالص و ارزشمندتر گردند. در قرآن مجید آمده است: «أَحْسَبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ\* وَ لَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَ لَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ» (عنکبوت/ ۲-۳): آیا مردم گمان کردند همین که بگویند: «ایمان آوردیم» به حال خود رها می‌شوند و آزمایش نخواهند شد؟! ما کسانی را که پیش از آنان بودند آزمودیم او این‌ها را نیز امتحان می‌کنیم. باید علم خدا درباره کسانی که راست می‌گویند و کسانی که دروغ می‌گویند، تحقق یابد.

## سه. معاد

معاد از نظر لغوی به معنای بازگشتن است و در اصطلاح به معنای دوباره زنده شدن آدمی پس از مرگ است. اعتقاد به حیات پس از مرگ، از اصول مشترک میان ادیان آسمانی است و اصولاً دین بدون اعتقاد به روز جزا مفهومی ندارد. لذا به علت اهمیتی که این اصل دارد بخش بزرگی از آیات قرآن مربوط به معاد است. انکار هر یک از اصول دین، باعث خروج فرد از اسلام می‌شود بنابراین اگر کسی معاد را انکار کند از زمره مسلمانان خارج است. پس از توحید، مهم‌ترین اصلی که پیامبران الهی به مردم گوشزد کرده‌اند، معاد است.

### اثبات معاد (برهان‌های عقلی معاد)

اگرچه بیشتر بحث‌ها در باب معاد، از آموزه‌های وحیانی گرفته می‌شود، ولی عقل نیز می‌تواند کلیاتی در باب معاد، از جمله وجود معاد را اثبات نماید. به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

#### ۱) برهان فطرت

فطرت به معنای نوع آفرینش است؛ یعنی انسان به‌گونه‌ای آفریده شده است که میل به زندگی جاویدان و بقا دارد و از نیستی و فنا بیزار است. دنیا، شایستگی ابدیت ندارد؛ بنابراین حیات جاویدان یا سرای آخرت و معاد، ضروری خواهد بود؛ زیرا اگر معاد و آخرت وجود نداشته باشد، میل به بقا و جاودان‌طلبی و محبت ابدیت‌خواهی در نهاد انسان، باطل و بیهوده بود. ممکن نیست که در فطرت آدمی، میل به آب وجود داشته باشد ولی آبی در کار نباشد. یکی از فطرت‌های الهی که همه انسان‌ها از آن برخوردارند میل به راحتی است. چون راحتی مطلق در این عالم یافت نمی‌شود، پس به‌ناچار باید جهانی وجود داشته باشد که راحتی مطلق در آنجا باشد و هیچ، رنج و خستگی در آن راه نداشته باشد. (بهشت)

#### ۲) برهان حکمت

خداوند، حکیم و بی‌نیاز مطلق است و هیچ کار لغو و بیهوده‌ای انجام نمی‌دهد. آفرینش او گزارف و بازیگری نیست؛ بنابراین، به‌گونه‌ای موجودات را آفریده و شرایط رشد و تکامل آن‌ها را به شکلی قرار داده که به کمال مطلوب خود برسند. برای مثال، اگر گیاهان و جانداران آفریده شوند ولی امکانات و شرایط مناسب حیات آن‌ها از قبیل نور و غذای لازم، فراهم نباشد و به سرعت از بین بروند، چنین آفرینشی لغو و بیهوده است.

از سوی دیگر در انسان میل به جاودانگی و همچنین قابلیت جاودانگی و بقا برای روح غیرمادی او وجود دارد. حال اگر شرایط و بستر این‌گونه زندگی برای او فراهم نباشد، آفرینش او لغو و بیهوده خواهد بود. از آنجاکه خداوند هیچ کار بیهوده‌ای انجام نمی‌دهد، بی‌گمان شرایط و بستر مناسب را برای جاودانگی انسان مهیا نموده است؛ بنابراین غیر از دنیای مادی و موقت، سرای جاویدان نیز وجود دارد که آدمی در آنجا جاویدان زندگی کند.

أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ (مومنون/ ۱۱۵): آیا پنداشتید که شما را بی‌هوده آفریده‌ایم و اینکه شما به سوی ما بازگردانیده نمی‌شوید؟

### ۳) برهان عدالت

عدل، یکی از صفات خداوند است و آفرینش او نیز بر پایه عدالت است. خداوند به هیچ انسانی ظلم نمی‌کند و با همه انسان‌ها به عدالت رفتار می‌کند.

إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ (یونس/ ۴۴): خدا به هیچ وجه به مردم ستم نمی‌کند، لیکن مردم خود بر خویشتن ستم می‌کنند.

با این همه ما در جهان می‌بینیم که انسان‌های بافضیلتی به پاداش اعمال خود نرسیده‌اند و در مقابل، انسان‌های شروری نیز به کیفر اعمال خود نمی‌رسند. چگونه می‌توان کسی را که هزاران بی‌گناه را کشته است مجازات کرد؟! بسیاری از جنایات او بی‌کیفر می‌ماند؛ بنابراین از آنجا که دنیا ظرفیت تحقق عدالت را ندارد و از طرفی دیگر، چون خدا عادل است و در حق هیچ انسانی، ظلم را روا نمی‌دارد و در پیشگاه او ستمگران و بدکاران با نیکان برابر نیستند، و پاداش و کیفر هر عملی را به تناسب می‌دهد، باید جهان دیگری باشد که عدالت خدا را برتابد و در آنجا پاداش و کیفر هر کس بنا بر عملش داده شود.

أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ (ص/ ۲۸): آیا کسانی را که ایمان آورده و کارهای شایسته انجام داده‌اند همچون مفسدان در زمین قرار می‌دهیم، یا پرهیزگاران را همچون فاجران؟!

خداوند در این آیه با لحن تعجب‌آمیزی تساوی در کیفر و پاداش را انکار می‌فرماید و آن را با عدل الهی سازگار نمی‌داند. **أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ (جاثیه/ ۲۱):** آیا کسانی که مرتکب کارهای بد شده‌اند پنداشته‌اند که آنان را مانند کسانی قرار می‌دهیم که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده‌اند [به طوری که] زندگی آنها و مرگشان یکسان باشد؟ چه بد داوری می‌کنند.

### ۴) برهان معقولیت (دفع ضرر محتمل)

از دیگر راه‌هایی که آدمی می‌تواند به حقانیت معاد راه یابد، برهان معقولیت است که در گذشته از آن با عنوان «دفع ضرر محتمل» یاد می‌کردند. اگر آدمی اعتقاد به معاد و عدم اعتقاد به معاد را کنار هم بگذارد و مزایا و معایب هر یک را محاسبه کند، پی می‌برد که اعتقاد به معاد از رجحان بیش‌تری برخوردار است. بنابراین اعتقاد به معاد معقول‌تر است. انسان هر جا احتمال ضرر و خسارت مادی و دنیوی بدهد، با تمام توان در رفع آن می‌کوشد و عقل، در چنین مواردی فرمان به احتیاط می‌دهد؛ مثلاً شما عازم کوه‌پیمایی هستید و قصد دارید در همان روز برگردید؛ اما اگر کسی به شما بگوید، شاید موانعی برای شما پیش آید که نتوانید به‌موقع برگردید، شما چون احتمال تأخیر می‌دهید، آب و غذای لازم با خود می‌برید تا مبادا از گرسنگی و تشنگی به سختی افتید. حال، هزاران پیامبر که به راست‌گویی شهرت داشتند، به آدمی خبر داده‌اند که روز عظیم و واقعه‌ای تکان‌دهنده و دنیایی دیگر در پیش است. آیا انسان نباید احتیاط کند و وسایل لازم را از سر احتیاط با خود ببرد؟ اگر دنیای دیگر نبود که ضرر نکرده‌ایم و اگر بود- که دلایل قطعی نیز به آن گواهی می‌دهند- کسانی که با آمادگی لازم نرفته‌اند، زیان می‌کنند.

امام رضا (ع) در روایتی در گفت‌وگو با فرد منکر معاد به همین معنا اشاره می‌فرماید:

یکی از زنادقه وارد مجلسی شد که امام رضا (ع) در آن حضور داشت. امام (ع) فرمود: ای مرد! اگر اعتقاد شما صحیح است [در صورتی که در واقع چنین نیست] آیا ما و شما مساوی نیستیم و این‌طور نیست که نماز، روزه، زکات و اقرار

و تصدیق، زبانی به ما نمی‌رساند؟ مرد ساکت شد. سپس امام در ادامه فرمود: اگر اعتقاد ما بر حق باشد [که در واقع نیز چنین است] آیا چنین نیست که شما به هلاکت می‌رسید و ما به رستگاری؟<sup>۱</sup>

### یک شبهه در مورد قیامت و پاسخ قرآن

«وَ ضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَ نَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ هُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ» (یس/ ۷۸): برای ما مثلی آورد و خلقت خود را فراموش کرد، گفت این استخوان‌های پوسیده را چه کسی زنده می‌کند؟ بگو همان کس که اولین بار آن را ابداع کرد و او به هر مخلوقی آگاه است.

این آیه پاسخ مردی از کافران است که استخوان پوسیده‌ای را در دست گرفته، آمد و آن استخوان را با دست خود نرم کرد و به صورت پودر درآورد و سپس آن را در هوا متفرق ساخت، آنگاه گفت چه کسی می‌تواند این ذرات پراکنده را زنده کند؟ قرآن جواب می‌دهد همان کس که اولین بار او را آفرید.

انسان گاهی با مقیاس قدرت و توانایی خود، امور را به شدنی و ناشدنی تقسیم می‌کند، وقتی چیزی را ماوراء قدرت و تصور خود دید گمان می‌برد آن چیز در ذات خود ناشدنی است. قرآن می‌گوید با قیاس به توانایی بشر البته این امر ناشدنی است، ولی با مقایسه با قدرتی که اولین بار حیات را در جسم مرده آفرید چطور؟ با قیاس به آن قدرت امری است ممکن و قابل انجام.

### چند نکته

- درهای توبه بر روی بندگان گناهکار همیشه (جز لحظه مرگ<sup>۲</sup>) باز است و اعتقاد به توبه، چنانچه فلسفه و آداب و شرایط آن ملاحظه گردد مایه تشویق دیگران به گناه نیست؛ بلکه گشوده بودن باب توبه، به منظور ایجاد آمادگی در کسانی است که علاقه‌مندند در باقیمانده عمر پاک و منزّه باشند و رحمت واسعه الهی نمی‌پذیرد که با ریسمان «یأس و قنوط از رحمت حق» در چاه ضلالت ابدی فرو غلطند.
- انسان، در سرای دیگر، به سزای اعمال نیک و بد خود می‌رسد و اعمال زشت وی نوعاً اعمال نیک او را باطل نمی‌سازد، مگر در پاره‌ای از موارد نظیر ریا و ارتداد و غیره که قرآن از آن خبر داده است، و این همان مسئله «حبط اعمال» است.
- از آنجاکه معاد در قلمرو عالم غیب قرار دارد موضوع حس و تجربه قرار نمی‌گیرد و نمی‌تواند موضوع علوم تجربی واقع شود زیرا علوم تجربی مبتنی بر حس و تجربه‌اند بنابراین معاد از قلمرو علوم تجربی، خارج است. علوم تجربی در قلمرو عالم غیب، مجبور به سکوت است. آنان که مرگ را تجربه کرده‌اند در این عالم نیستند و آنان که در این عالم هستند از کیفیت مرگ، بی‌اطلاع‌اند؛ بنابراین نمی‌توانیم از طریق علوم تجربی نسبت به چگونگی مرگ و مراحل بعد از آن، آگاهی پیدا کنیم.
- قرآن به شبهات موجود پیرامون معاد پاسخ می‌دهد، و در این زمینه گاه بر قدرت مطلقه الهی تکیه می‌کند و احیاناً آفرینش نخستین را نشانه امکان معاد و تجدید حیات بشر می‌شمارد، و گاه زنده شدن انسان‌ها را به زنده شدن زمین در فصل بهار تشبیه می‌کند و...
- از نظر قرآن کریم عالم پس از مرگ در دو مرحله صورت می‌گیرد، و به تعبیر صحیح‌تر، انسان پس از مرگ دو عالم را طی می‌کند: عالمی که مانند عالم دنیا پایان می‌پذیرد و «عالم برزخ» نامیده می‌شود، و عالم قیامت کبری که به هیچ‌وجه پایان نمی‌پذیرد.

<sup>۱</sup> کلینی، کافی، ج ۱، ص ۷۸؛ صدوق، عیون اخبار الرضا، ج ۱، ص ۱۳۱.

<sup>۲</sup> وَ لَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْإِنَّ وَ لَا الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَ هُمْ كَفَّارٌ أُولَئِكَ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا (نساء/ ۱۸): و توبه کسانی که گناه می‌کنند، تا وقتی که مرگ یکی از ایشان دررسد، می‌گوید: «کنون توبه کردم»، پذیرفته نیست؛ و [نیز توبه] کسانی که در حال کفر می‌میرند، پذیرفته نخواهد بود، آنانند که برایشان عذابی دردناک آماده کرده‌ایم.

- بین دنیا و آخرت، سرای دیگری به نام «برزخ» وجود دارد که حیات و نعمت و نعمت خاص خود را دارد. حیات برزخی، با قبض روح از بدن شروع می‌شود. پس از مرگ (و معمولاً خاک‌سپاری) انسان توسط فرشتگان الهی سؤال و پرسش از وی آغاز می‌گردد و جهان برزخ برای مؤمنان، مظهر رحمت و برای کافران و منافقان، عرصه عذاب است. هیچ‌کس در فاصله مرگ و قیامت کبری در خاموشی و بی‌حسی فرو نمی‌رود، یعنی چنین نیست که انسان پس از مردن در حالی شبیه بیهوشی فرو رود و هیچ‌چیز را احساس نکند، نه لذتی داشته باشد نه دردی، نه شادی داشته باشد و نه اندوهی، بلکه انسان بلافاصله پس از مرگ وارد مرحله‌ای دیگر از حیات می‌گردد که همه چیز را حس می‌کند، از چیزهایی لذت می‌برد و از چیزهای دیگر رنج، البته لذت و رنجش بستگی دارد به افکار و اخلاق و اعمالش در دنیا. این مرحله ادامه دارد تا آنگاه که قیامت کبری برپا شود
- زمان قیامت کبری را فقط خداوند می‌داند و حتی پیامبران نیز از این مطلب، اظهار بی‌اطلاعی کرده‌اند.
- در روز رستاخیز، با شیوه‌های خاص، به حساب اعمال همه افراد رسیدگی می‌شود. ضمناً علاوه بر نامه اعمال هر شخص که به دست وی داده می‌شود، شاهدان و گواهان متعددی نیز به کارهای خوب یا بد وی در دنیا شهادت می‌دهند.
- شفاعت شافعان از گنهکاران امت به اذن الهی در روز قیامت، یک اصل مسلم قرآنی است و در این مورد آیات و احادیث اسلامی زیاد وارد شده است. طلب شفاعت از کسانی که خداوند به آنان اذن شفاعت داده است اشکالی ندارد. زیرا طلب شفاعت، همان درخواست دعاست و درخواست دعا از مؤمن، عملی است که قرآن و حدیث آن را مجاز شمرده بلکه به آن دعوت کرده‌اند.
- معاد انسان‌ها در روز قیامت، هم جسمانی است و هم روحانی. بدین معنی، که انسان در جهان آخرت، هم پذیرای پاداش‌ها و کیفرهایی است که بدون داشتن بدن ممکن نیست و هم پذیرای پاداش‌ها و کیفرهایی که جنبه روحی و روانی دارد و روح آدمی حامل و متقبل آنهاست.
- خلود و جاودانگی در دوزخ، ویژه کافران است و مؤمنین گناهکار (چنانچه عذاب‌های عالم دنیا و برزخ و نیز شفاعت پاکان، پرونده آن‌ها را کاملاً پاک نکند) پس از مدتی تحمل عذاب در دوزخ، آمرزیده شده و از آتش نجات می‌یابند.

### وجوه مشترک و وجوه متفاوت زندگی این جهان و زندگی آن جهان

وجوه مشترک زندگی دنیا و زندگی آخرت این است که هر دو زندگی، حقیقی و واقعی است، در هر دو زندگی انسان به خود و آنچه به خود تعلق دارد آگاه است، در هر دو زندگی لذت و رنج، سرور و اندوه، سعادت و شقاوت هست. غرایز انسان، اعم از غرایز حیوانی و غرایز ویژه انسان، در هر دو زندگی حکم‌فرماست. در هر دو زندگی، انسان با بدن و اندام کامل و اعضاء و جوارح زندگی می‌کند، در هر دو زندگی فضا و اجرام هست. اما تفاوت‌های اساسی هم در کار است: در اینجا توالد و تناسل و کودکی و جوانی و پیری و سپس مرگ هست و در آنجا نیست. در اینجا باید کار کرد و دانه پاشید و زمینه مساعد فراهم کرد و در آنجا باید از دانه‌های کاشته شده و زمینه‌های مساعد شده در دنیا بهره‌برداری کرد. اینجا جای کار و عمل است و آنجا جای نتیجه‌گیری و حساب پس دادن. در اینجا امکان تغییر سرنوشت از طرف خود انسان به وسیله تغییر مسیر حرکت و جهت عمل هست و در آنجا نیست. در اینجا حیات آمیخته است با موت، هر حیاتی توأم است با ماده‌ای که فاقد حیات است و بعلاوه از مرده بیرون می‌آید و از زنده مرده، چنانکه ماده بی‌جان در شرایط خاص تبدیل به جاندار می‌شود و جاندار تبدیل به بی‌جان، ولی در آنجا حیات محض حکم‌فرماست، ماده و جسم آن جهان نیز جاندار است، زمین و آسمانش جاندار است، باغ و میوه‌اش مثل اعمال و آثار تجسم‌یافته انسان جاندار است، آتش و عذابش نیز آگاه و حساس است. شعور و آگاهی و به‌طور مطلق دید و شنید و درک انسان

در آن جهان نیرومندتر است، و به عبارت دیگر، پرده‌ها و حجاب‌ها در آن جهان از جلوی انسان برداشته شده و انسان با بینشی عمیق، حقایق را درک می‌کند چنانکه قرآن کریم می‌فرماید:

«فَكشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ» (ق / ۲۲): ما پرده را اکنون از تو بر گرفتیم پس دیده‌ات تیز است.

در اینجا خستگی و دل‌زدگی و ملال خصوصاً از یکنواختی است و انسان حالت گم‌کرده‌ای را دارد که در پی گمشده خویش است و به هر چیزی که می‌رسد می‌پندارد آن را یافته است و به او دل خوش می‌کند اما پس از چندی احساس می‌کند که «او» نیست، خسته و دل‌زده می‌گردد و به دنبال چیز دیگر می‌رود. این است که در دنیا انسان همیشه طالب چیزی است که ندارد و دل‌زده از چیزی است که دارد، اما در جهان آخرت به حکم آنکه به آنچه در اعماق فطرت و شعور شخصی خود دل‌بستگی داشته و گمشده واقعی او بوده است یعنی حیات جاوید در جوار ربّ العالمین رسیده است به هیچ‌وجه خستگی و ملال و دل‌زدگی برایش پیدا نمی‌شود. قرآن کریم به همین نکته اشاره می‌کند آنجا که می‌گوید:

«لَا يَبْغُونَ عَنْهَا حِوَلًا» (کهف / ۱۰۸): (برخلاف دنیا) در آنجا انسان‌ها طالب دگرگونی و وضع جدید نیستند.

این است که اهل بهشت با آنکه الی الابد در بهشت به سر می‌برند هرگز دل‌زده و سیر نمی‌گردند؛ و به علاوه نظر به اینکه در آنجا هر چه بخواهند به اراده الهی برایشان پیدا می‌شود آرزوی آنچه ندارند آزارشان نمی‌دهد.